

تحلیل تطبیقی ادراک بدن مند نزد ملاصدرا و موریس مرلو-پونتی^۱

سعید اسدی^۲

عضو هیأت علمی واحد دره شهر، دانشگاه آزاد اسلامی، دره شهر، ایران

حجت گودرزی^۳

دانشجوی دکتری فلسفه هنر، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

نرجس توحیدی فر^۴

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

چکیده

در سپهر اندیشه، چه شرقی و چه غربی، ادراک و اندیشه بیش تر بر نفس و عقل محمول بوده و در این میان جسم همواره مورد کم لطفی یا غفلت واقع شده است. ملاصدرا با نظریه حرکت جوهری و مرلو-پونتی با پدیدارشناسی ادراک هر کدام نقش مهم و تعیین کننده‌ای برای بدن مندی در فاهمه و ادراک قائل شده‌اند. حدوث جسمانی برای صدرا اولین گام در شکل گیری شناخت است (جسمانیة الحدوث) و بعد به واسطه نفس، جسم لطیفه به روحانیة البقاء می‌رسد، اما برای مرلو-پونتی بدن آگاهی یگانه راه ادراک هستی است. مقاله حاضر بر آن است تا با روش تحلیلی - توصیفی و با رویکرد تطبیقی آراء علم النفس ملاصدرا و اندیشه موریس مرلو-پونتی در رابطه با ادراک بدن مند را بررسی کند. برای این منظور، ابتدا آراء صدرا در باب «جسمانیة الحدوث» نفس مورد بررسی و کاوش قرار گرفته تا از این رهگذر بدن مندی مورد مذاقه قرار گیرد، سپس «پدیدارشناسی ادراک» مرلو-پونتی تشریح می‌شود؛ و در آخر وجوه اشتراک و افتراق این دو فیلسوف به بوته آزمایش گذاشته می‌شود.

کلیدواژه‌ها: جسمانیة الحدوث، ملاصدرا، پدیدارشناسی ادراک، مرلو-پونتی، بدن مندی.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۸/۳/۱؛ تاریخ تصویب: ۱۳۹۸/۱۰/۱۴

۲. پست الکترونیک: Sahereh300@yahoo.com

۳. پست الکترونیک: hojatgoodarzi201@gmail.com

۴. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): saeid_asadi2012@yahoo.com

مقدمه

صدرالدین محمد بن ابراهیم قوام شیرازی معروف به مُلاصدرا و صدرالمتألهین (۹۷۹-۱۰۴۵ق/۱۵۷۱-۱۶۴۰م)، فیلسوف اسلامی-ایرانی، در شمار اولین متفکرینی است که آگاهی و ادراک پدیده‌های پیرامونی را در بدو امر معطوف و منوط به بدن می‌داند. عنایت به حرکت جوهری و نقش بدن در آگاهی، ملاصدرا را از اسلاف فلسفی خود متمایز می‌کند و یکی از مهم‌ترین گزاره‌های فلسفی‌اش که مکرراً مورد کنکاش قرار گرفته، ادله‌ای است محکم و موثق برای اثبات توجه و تمرکز صدرا به نقش بدن در امر خودآگاهی: «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء».

حدوث جسمانی نفس که امری ابتداً انضمامی است و نه انتزاعی، مناقشه‌برانگیز است زیرا بدن امری کاملاً مادی و طبیعی است. برای این منظور صدرا به بدن مثالی متوسل می‌شود که جوهری است متوسط بین انسان عقلی و انسان طبیعی.^۱ صدرا به وجود دو بدن در انسان قائل است: یکی بدن طبیعی و دومی بدن مثالی که در حکم پل رابطی است تا نفس را با بدن طبیعی به امتزاج و وحدت برساند. این بدن مثالی «نیازمند ماده و موضوع نیست و به مدبر روحانی که وی را تدبیر و اداره نماید نیازی ندارد و نیز به نفسی که به آن تعلق گرفته و از قوه به فعل‌اش خارج نماید، نیاز ندارد، چون عین [یا همان بدن] خود نفس است و احتیاج به دیگری ندارد».^۲ پس نفس برای درک هستی نیاز به بدنی دارد تا به اولین مواجهه با پیرامون خود نائل شود و سپس این ادراکات جسمانی (شناخت ناشی از حواس پنج‌گانه) در نهایت موجب می‌شود نفس به ادراکات والاتری نائل گردد که منتهی به روحانیة البقاء خواهد شد بنابراین نقش بدن برای ادراک در حکم اولین باب از ابواب متعددی است که نیل به ادراک حقیقی و شهودی را میسر می‌سازد. موریس مرلو-پونتی (۱۹۰۸-۱۹۶۱م)، فیلسوف فرانسوی و پدیدارشناس تن‌آگاه،

۱. شیرازی، صدرالمتألهین، العرشية، ترجمه محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۹۱ش، ص ۴۱.

۲. همو، رسالة الحشر، ترجمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۷ش، ص ۵۸.

با استعانت از فلسفه پدیدارشناسی هوسرل به نظریه‌ای رسید که برون‌داد آن محوریت نقش بدن در آگاهی و هوشیاری است، در این فلسفه «بدن در وهله اول، وسیله و واسطه ادراک است»^۱.

مرلو-پونتی، مانند سایر پدیدارشناسان، قائل بر این است که پدیده‌ها بر ما عارض می‌شوند و از تعامل پدیده با وجود انسان، ادراکی حاصل می‌شود. وجه افتراق مرلو-پونتی از هم‌پالان پدیدارشناسی اش مانند سارتر و هایدگر به وجود انسان در فرآیند پدیدارشناسی برمی‌گردد. هوسرل وجود انسانی را در ذهن جست‌وجو می‌کند، حال آن‌که برای مرلو-پونتی وجود انسانی یعنی تجربه زیسته^۲ و در جهان بودگی است که جز از طریق بدن مندی میسر نمی‌شود. به بیان دیگر، برای نیل به ادراک لازم است بی هیچ پیش‌داوری منبعث از عقل، به صورت عریان از طریق بدن به تجربه هستی پرداخت. «علم را باید از طریق تجربه مستقیم و بلاواسطه آدمی فهمید، به نحوی که [علم] از آن تجربه مستقیم پیشی نگیرد. بنیادی‌ترین روش فهم خودمان نمی‌تواند روش «عینی» علم باشد چراکه معنی هر پدیده‌ای حتی معنی خود ذهنیت به خاطر معنایی است که ما و تجربه‌مان به آن پدیده القاء می‌کنیم»^۳. به‌زعم مرلو-پونتی، علم ماحصل رویارویی بدون پیش‌فرض ذهنی و نظریه‌پردازانه با عالم پدیده‌هاست.

آنچه نگارندگان را به نوشتن این سطور ترغیب کرد، اولاً التفات و توجه هر دو فیلسوف به تن و بعد جسمانی در ادراک و سپس وجوه اشتراک و افتراق بین نظریاتشان در این زمینه بود. نکته ظریف این است که برخلاف سنت اسلاف خود که حرکت را در

۱. رشیدیان، عبدالکریم، هوسرل در متن آثارش، تهران، نی، ۱۳۸۴ش، ص ۴۱۸.

۲. Lived experience یکی از کلیدواژه‌های اندیشه مرلو-پونتی است که دلالت بر تجربه حاصله از زیستن تن-آگاهانه انسان با تن جهان در ساحتی عاری از تأمل است.

۳. متون انگلیسی به کار برده شده در این مقاله توسط نگارنده به فارسی ترجمه شده است.

Mathews, E., *A Guide for the Perplexed*, New York, Continuum International Publishing Group, 2006, p.16.

جوهر انکار می‌کردند و به وجود آن در عرض اذعان داشتند، صدرا بعد جسمانی ادراک را پررنگ می‌کند و به حرکت در جوهر به معنای اشتدادی آن قائل است، ولی همانند مرلو-پونتی کل فرایند ادراک را متوقف بر بدن نمی‌داند. حال، دو پرسش اساسی مطرح است: ۱. از دیدگاه هر یک از ملاصدرا و مرلو-پونتی، بدن‌مندی تا چه میزان در ادراک فاهمه تأثیرگذار است؟ ۲. تفاوت احساس و ادراک در فلسفه ملاصدرا و مرلو-پونتی چیست؟

تلاش برای رسیدن به پاسخ این پرسش‌ها به فرضیات ذیل منتهی می‌شود: ۱. ملاصدرا حواس جسمانی را اولین مرحله ادراک می‌داند و مراحل دیگری را برای تکامل این ادراک ضروری می‌داند اما مرلو-پونتی بدن را با همه کلیت آن برای ادراک کامل، کافی می‌داند. ۲. ملاصدرا احساس را امری بیرونی می‌داند که توسط عقل تجزیه و تحلیل می‌شود و به ادراک جسمانی و نه به ادراک کامل می‌انجامد ولی برای پونتی احساس و عقل اجزاء انفکاک‌ناپذیر بدن‌مندی ماست که به ادراک پدیدارشناسانه می‌انجامد.

ملاصدرا: حرکت جوهری و جسمانیة الحدوث

در فلسفه اسلامی، روح یا نفس قدیم است، اما در تفکر صدرایی نفس با بدن حادث می‌شود و این امر بر مبنای حرکت جوهری معنا می‌یابد. بدن طی حرکت جوهری و صیوریتی که دارد دارای نفس می‌شود و نفس زائیده این فرآیند است؛ یعنی در ابتدا، بدن و نفس تفکیک‌ناپذیرند. ملاصدرا نفس تجسّدیافته را «استکمال اول» می‌نامد؛ یعنی اولین مرحله از ادراک هستی که در نهایت به استدراک نفسانی جهت انکشاف امورات روحانیه می‌انجامد، از طریق بدن و مواجهه بلاواسطه با عالم پیرامونی ممکن و میسر می‌شود. ملاصدرا مشائیون را به خاطر مقوله اضافه که برای نفس قائل‌اند مورد شماتت قرار می‌دهد: «نقد ملاصدرا بر حکمای مشاء این است که تعریف آنان، نفس را داخل در

مقوله اضافه کرده است؛ لذا صورت و یا کمال نفس برای بدن لاحق و عارض به وجود نفس است و نه عین وجود نفس؛ و از همین جاست که ثنویت نفس و بدن پیش می‌آید. ملاصدرا اضافه نفس به بدن را ذاتی نفس می‌داند.^۱ صدرا در رد نظر شیخ اشراق چنین می‌گوید: «ادراک نفس به بدن، وهم و خیال و حس و آن چه در آن از اجزای بدن و قوای آن تصرف می‌کند، به واسطه اضافه قهری اشراقی است. به همین خاطر به مقدار تسلط و اشراقش به یکی از این اجزای بدن و قوا، به همان اندازه نیز بر آن علم و ادراک دارد».^۲

هم چنین «وی بزرگ‌ترین اشتباه فلاسفه را در مورد نفس این می‌داند که آنان مقام معلومی برای نفس قائل شده و نفس را امری ایستا می‌دانند که از ابتدای پیدایش تا پایان یکسان و یکنواخت بوده و دچار تحول و تشوئات گوناگون نمی‌گردد».^۳

نزد صدرا، جسم و ادراک حاصل از بدن لازم و ضروری است لیکن این ادراک در نازل‌ترین شکل می‌بیند چراکه ادراک در متعالی‌ترین شکل، ادراک حقیقی نفسانی است. حال ارتباط نفس تجریدی با بدن طبیعی (که از دو گونه متنازع‌اند) از طریق جوهر لطیف و واسطی است که «روح بخاری» نام دارد و این روح بخاری واجد هر دو ویژگی جوهر جسم و نفس است یعنی نیمه مجرد و نیمه مادی است.^۴ پس، جسم در تفکر صدراپی، به علت آغشتگی به تشکیک در مراتب وجود، در هر مرحله‌ای نسبت به مرحله متعالی‌تر نقش رابط را هم ایفا می‌کند زیرا سیر، سیری تکوینی و استکمالی است. بنابراین، اول جسم حادث (جسمانیه الحدوث)، بعد روح بخاری که به آن جسم لطیفه

۱. غفاری، ابوالحسن، «تحلیل تطبیقی رابطه نفس و بدن در فلسفه دکارتیان و ملاصدرا»، انسان پژوهی دینی، سال هفتم، ش ۲۳، بهار و تابستان ۱۳۸۹ش، ص ۱۱۰.

۲. شیرازی، صدرالمتالهین، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۹، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۵۰.

۳. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۸، صص ۲۴۳-۲۴۷.

۴. همو، الشواهد الربوبیة، ج ۹، تصحیح و تحقیق و مقدمه سید مصطفی محقق داماد، به اشرف سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲ش، صص ۷۴-۷۷.

هم می‌گویند، یعنی هم ویژگی جسمانی و هم لطافت روحانی دارد، سپس بدن مثالی (که در فوق بحث شد) و در نهایت روحانیت نفس قرار دارد. جز نفس روحانی، همه مراتب استکمالی در حکم رابطی برای نیل به این نفس حقیقی به شمار می‌آیند.

مرلو-پونتی: پدیدارشناسی ادراک

مرلو-پونتی متأثر از روان‌شناسان رفتارگرایی به ایده «قصیدیت»^۱ رسید. یعنی اگر انسان نسبت به پدیده‌ای آگاهی دارد، این آگاهی به واسطه رویارویی با پدیدارها و در جهان بودگی انسان و ابژه است. ابژه‌ای که نسبت به آن آگاهی داریم به سه دلیل ابژه قصدی نامیده می‌شود: ۱. بدون این که وجود خارجی داشته باشد، می‌تواند ابژه قصدی باشد (مانند لولو خرخره). ۲. تحت توصیف یا شرایطی خاص، ابژه‌ها ادراک می‌شوند. ۳. اشکال خاص آگاهی منوط به شیوه‌های مختلف نگریستن در جهان است.^۲

کلیدواژه‌ی دیگر در اندیشه‌ی مرلو-پونتی خود واژه ادراک است. ادراک به باور پونتی یعنی ما نه تنها دارای بدنی هستیم بلکه ما بدن هستیم. «من بدن خودم هستم ... و بدن من ظاهراً یک سوژه طبیعی است». ^۳ این گزاره بدین معناست که «بدن فاعل شناسا صورتی از آگاهی‌اش می‌باشد که به آن بدن-آگاهی یا جسم فاعل شناسا می‌گویند». ^۴ به عبارت دیگر، برای پونتی هیچ ادراکی خارج از دایره تن و بدن وجود ندارد. جسمانیت به معنای مفهومی داشتنی (من دارای بدنی هستم) نیست، بلکه هویت و بودن ما که ادراک را نیز تشکیل می‌دهد، از همین جسم ما نشأت می‌گیرد.

نگاه مرلو-پونتی به ادراک از منظر پدیدارشناسی است و به همین دلیل شاهکار

۱. Intentionality: برخی از مترجمان آن را «قصیدیت» و برخی دیگر «التفات» ترجمه کرده‌اند.

2. Mathews, *A Guide for the Perplexed*, p.7.

3. Merleau-Ponty, M., *Phenomenology of Perception*, Colin Smith(trans.),
Rutledge, London and New York, 1988, p.198.

۴. خاتمی، محمود، فلسفه ذهن، تهران، نشر علم، ۱۳۸۷ش، ص ۵۳.

فلسفی‌اش را «پدیدارشناسی ادراک» می‌نهد. تعریف مرلو-پونتی از پدیدارشناسی متفاوت از هوسرل، بنیان‌گذار پدیدارشناسی، است. برای پونتی پدیدارشناسی به معنای عارض شدن پدیده‌ها نه بر ذهن بلکه بر بدنی که در جهان بودگی (به‌زعم هایدگر) دارد و از تعامل و تعاطی با پدیده‌ها به ادراکی بدن‌مند می‌رسد. «آن‌گونه که پونتی پدیدارشناسی را می‌بیند، ترکیبی از ذهنیت و عینیت است».^۱ پس، جهان صرفاً چیزی نیست که درباره آن می‌اندیشیم، بلکه جایی است که در آن زندگی‌مان را می‌کنیم؛ جهانی است که در آن کنش داریم؛ احساسات و آرزوهایی داریم؛ و جهانی است که سعی می‌کنیم بشناسیم».^۲

مرلو-پونتی میان واژه «ادراک» در فلسفه خود با «احساس» که مراد و مطلوب عینی‌گرایان است تفاوت قائل است. احساس یک رابطه‌ی علی-معلولی بین فاعل شناسا و موضوع شناخت است در حالی که ادراک محصور نیست و رابطه‌ی ما به ابژه و رابطه‌ی آن با سایر ابژه‌ها را باز می‌نماید. ادراک یک کلیت و گشتالت است.^۳ از منظر عینی‌گرایان، احساس متشکل از اجزاء است (رنگ، شکل، و...) و این یعنی با پیش‌فرض ذهنی-تعقلی به پدیده‌ها نگرستن، حال آن‌که ادراک تجربه کلیت پدیده پیش‌رو به‌عنوان یک تجربه بدن‌مند است که از هرگونه فرضیات تعقلی عاری است. «حس کردن چیزی به این معنا صرفاً ثبت کردن یا احساس کردن آن نیست، بلکه دریافت آن، یا سر در آوردن از آن است».^۴

اهتمام بر بدن‌مندی در فلسفه ملاصدرا و مرلو-پونتی

ملاصدرا و مرلو-پونتی بنیان‌اندیشه خود را در جوهر بدن و بدن‌مندی بنا نهاده‌اند؛ یعنی

1. Mathews, *A Guide for the Perplexed*, p.20.

2. Ibid.

3. Ibid, p.29.

۴. کارمن، تیلور، مرلو-پونتی، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس، ۱۳۹۰ش، ص ۹۸.

بدن منبع و سرچشمه خودآگاهی ماست. آگاهی انسان از تجربه بدن‌مندش نشأت می‌گیرد: «در واقع علم حضوری به ما می‌آموزد که من بدن خود را به عنوان یک شیء نمی‌شناسم، بلکه از آن به عنوان خود من آگاه‌ام و آن را در علم حضوری به عنوان تجربه‌ی من از وجودم، کشف می‌کنم. من در علم حضوری به بدن تصدیق می‌کنم که بیش از بدن‌ام هستم نه این‌که من بدن‌ام نیستم».^۱ از نگاه مرلو-پونتی، ادراک امری پیشاتأملی است و ابزار آن بدنی است در تعامل با سایر بدن‌های پیرامونش. در علم حضوری هم شناخت به روشی شهودی بدون تفکر و تأمل پیشینش اتفاق می‌افتد. پس، مراد از «من بیش از بدن‌ام هستم» آن است که در تفکر اصالت وجودی پونتی، بدن اکنون فاعل شناسا همواره می‌تواند بدنی بیش از آنچه که هست باشد و هر لحظه بدنی دیگر و متفاوت از بدن کنونی‌اش باشد. برای مرلو-پونتی «ادراک» امری انتزاعی و ذهنی نیست بلکه مذاکره‌ای است بین تجربه بدن‌مند و ابژه‌های موجود در جهان. ادراک «فعالیت آگاهانه ذهن نیست بلکه شیوه وجودی سوژه تن‌یافته در مرحله پیش‌آگاهی است. محاوره‌ای (دیالوگ) است بین سوژه تن‌یافته و عالم‌اش».^۲ یعنی فاعل شناسا پیش از تفکر و تأمل از طریق بدن‌اش با عالم رویارویی دارد و در تعامل با این عالم فرآیند شناخت و آگاهی‌اش آغاز می‌شود.

وجه اشتراک دیگر صدرا و مرلو-پونتی در خود حرکت نهفته است، اما حرکت برای صدرا حرکتی اشتدادی که با رویکرد اصالت وجودی انگاشته می‌شود ولی نزد مرلو-پونتی حرکت به شکل ادراک حرکتی و از منظر پدیدارشناسی است. صدرا در حرکت اشتدادی معتقد است از قوه به فعل، فساد و تکوّن و در عین حال تکوّن و فساد دارای حرکتی هستیم که این حرکت سبب پیشرفت و تعالی ادراک و آگاهی ما می‌شود. استاد جوادی آملی در این زمینه می‌گوید: «در حرکت جوهری کون و فساد نیست

۱. خاتمی، محمود، جستارهای صدرایی، تهران، نشر علم، ۱۳۸۶ش، ص ۲۲۵.

۲. پیراوی ونک، مرضیه، پدیدارشناسی نزد مرلو-پونتی، آبادان، پرسش، ۱۳۸۹ش، ص ۳۰۱.

بلکه لبس بعد از لبس است و به همین دلیل شیء نخست شیء دوم متحد هستند و شیء اولی در این اتحاد نابود نمی‌شود بلکه تنها نفس خود را از دست می‌دهد و نفس یک وصف سلبی است که او را رها می‌کند و با رهاکردن نفس، بدون این که هویت خود را که هستی اوست، از دست بدهد با کمال بعدی جمع می‌شود و همراه با آن کمال یک واحد حقیقی را تشکیل می‌دهد.^۱

از منظر مرلو-پونتی در جهان-بودگی و تجربه زیسته نسبت به لحظه قبل افزایش می‌یابد چون شیء یا فرد تن آگاه‌تر می‌شود یعنی برای ادراک پدیده‌ها تن انسان با تن پدیده‌ها در حرکتی به سوی هم به واسطه توانشی به نام کُناتوس (به‌زعم اسپینوزا) به ادراک بدن مند می‌رسند. این استعداد حرکتی در پدیدارشناسی پونتی ادراک حرکتی نام دارد. در حکمت متعالیه صدرایی، حرکت جوهری حرکتی اشتدادی است. بدین معنا که در هر آن شیء دست‌خوش فساد و تکونی می‌شود و در این سیر تکوینی، وجوداش از آنی به آن دیگر شدت می‌یابد و به مرحله بالاتری از کمال در سیری استکمالی دست پیدا می‌کند.^۲ از سوی دیگر در اندیشه مرلو-پونتی، با ابتنا بر آرایب‌نیتز و اسپینوزا تعامل میان بدن و سایر بدن‌ها در ملا [سرشار بودن از ماده، مکان و زمان] اتفاق می‌افتد و این امر مستلزم حرکت از بدنی به بدن دیگر می‌باشد و ادراک حاصله از این حرکت ادراک حرکتی خواهد بود.^۳ پس حرکت جوهری در قالب حرکت اشتدادی در اندیشه صدرایی با ادراک حرکتی از نگرگاه مرلو-پونتی دارای مشترکاتی هستند.

۱. پیری، علی و فرمان ایسماعیلوف، «بررسی تطبیقی رابطه نفس و بدن در نظام فلسفی ملاصدرا و برگسون»، انسان‌پژوهی دینی، سال هشتم، ش ۲۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۰ ش، ص ۱۰۷ به نقل از جوادی آملی، ۱۳۷۶ ش، بخش ۲، ج ۲، ص ۱۲۴.

۲. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۶ ش، ص ۱۰۸.

۳. لوید، ژنویو، اسپینوزا و کتاب اخلاق، ترجمه مجتبی درایتی، تهران، انتشارات شب‌خیز، ۱۳۹۶ ش، صص ۷۷-۷۸.

وجوه افتراق جنبه بدن‌مندی در فلسفه ملاصدرا و مرلو-پونتی

۱. ادراک بدن مثالی و ادراک بدن طبیعی

از نقطه نظر صدرا ادراک از طریق بدن مثالی است نه طبیعی، حال آن‌که در نگاه مرلو-پونتی، هرگونه عملی از طریق همین بدن طبیعی تجربه می‌شود.^۱ وی معتقد است که انسان دارای دو بدن است: یکی بدن طبیعی و دیگری بدن مثالی. بدن طبیعی در حین حیات تمام حواس و نفس ما را معطوف به خود می‌دارد و این بدن متشکل از اجزاء و قوایی است که دچار فساد و زوال می‌شود. از سوی دیگر، نفس که کاملاً تجریدی و انتزاعی است نمی‌تواند با بدن طبیعی که کاملاً مادی و انضمامی است پیوند برقرار کند. برای این منظور به یک واسطه لطیف به نام بدن مثالی نیاز دارد که ویژگی‌های جوهری نفس و بدن طبیعی را به صورت توأمان در خود دارد: نیمه تجریدی و نیمه مادی که ملاصدرا از آن به عنوان «روح بخاری» نیز تعبیر می‌کند.

«در باطن این انسان مخلوق از عناصر و ارکان، انسان نفسانی و حیوانی برزخی با تمام اعضاء و حواس و قوایش است و او هم اکنون موجود است و حیات‌اش همانند حیات این بدن عرضی نیست که از خارج بر او وارده شده باشد، بلکه او را حیاتی ذاتی است و این انسان نفسانی در وجود جوهری است متوسط بین انسان عقلی و انسان طبیعی».^۲

اما برای پونتی ما فقط دارای همین بدن فیزیکی و طبیعی عاری از هرگونه تمثیل استعلایی هستیم که از طریق فرادش‌اش^۳ در گستره هستی و به واسطه تجربه زیسته در دیالوگی با پدیده‌ها قرار می‌گیرد که فراشد آن ادراکی جسمانی است. «سوژه ادراک‌کننده باید در درون جهان، در زمان و مکانی خاص واقع شده باشد. برای در جهان بودن

۱. لوید، اسپینوزا و کتاب اخلاق، ص ۷۸.

۲. ملاصدرا، العرشیه، ص ۴۱.

۳. Tradition که در اندیشه اصالت وجودی‌ها تحت عنوان فرادش در فارسی ترجمه شده است.

باید ابژه‌ای بدن مند بود، درست مثل سایر ابژه‌های جهان، یک ابژه فیزیکی یا مادی... پس همه‌ی ادراک‌کننده‌ها ابژه‌های بیولوژیکی در درون جهان هستند^۱ در جای دیگر پونتی می‌گوید: «رابطه تنگاتنگی بین بدن‌مندی و در _جهان_ بودگی وجود دارد. بدن‌مندی ما یک ابژه بیرونی محض نیست بلکه جسم ما که پونتی به آن بدن پدیداری می‌گوید، توسط خود ما تجربه می‌شود و این بدن بدنی است که در مواجهه با عالم قرار می‌گیرد»^۲. از منظر پدیدارشناسی، بدن پدیداری بدنی است که فاعل شناسا درباره آن به عنوان یک پدیدار آگاهی پیدا می‌کند نه به عنوان یک پدیده. به کلام دیگر، بدن به عنوان پدیده، بدن فی نفسه یا بدن به ما هو هو می‌باشد، اما بدن پدیداری بدنی است که به نظر فاعل شناسا می‌رسد و خود را برای اش پدیدار می‌نماید. آگاهی انسان امری ذهنی نیست بلکه ما حاصل ادراک بدنی از طریق در _جهان_ بودن می‌باشد: «هر یک از ما پیش از آن که آگاهی باشد، بدنی به شمار می‌رود که جهان را دریافت می‌کند و شکل می‌دهد»^۳.

۲. ادراک حسی صدرایی در مقابل ادراک بدن مند مرلو-پونتی

برای صدرا، ادراکات مراتبی دارند که پایین‌ترین مرتبه آن احساس بدن مند و بالاترین مرتبه آن تعقل نفسانی است، «از نظر او [صدرا] ماده چیزی کدر و پایین‌ترین مرتبه وجود الهی است و اگرچه دارای بهره‌ای از وجود است اما آن بهره اندک است. بنابراین ماده بر حسب بهره ضعیفی که از وجود دارد، دارای نوعی آگاهی است»^۴.

حال آن که نزد پونتی ادراک فقط از طریق بدن صورت می‌گیرد و تعقل نیز متوقف و منوط به در _جهان_ بودگی بدن و تجربه زیسته آن است و نه عقل به صورت مکانیسم خودمختار برای سنجه ناب پدیده‌ها. در این نکته دو تفاوت بین صدرا و پونتی نهفته

1. Mathews, *A Guide for the Perplexed*, pp.47-48.

2. Ibid, pp.88-89.

۳. مرلو-پونتی، موریس، جهان ادراک، ترجمه فرزاد جابر الانصار، تهران، ققنوس، ۱۳۹۱ش، ص ۱۷.

۴. اکبریان، رضا، جایگاه انسان در حکمت متعالیه ملاصدرا، تهران، نشر علم، ۱۳۸۸ش، ص ۶۵.

است:

الف. ادراکات بدنی برای صدرا از طریق حواس پنج‌گانه صورت می‌گیرد و در این حالت حواس به عنوان اجزای منفکی عمل می‌کنند که توسط ذهن اداره و نظارت می‌شوند. پوتتی همین ایراد را به عینی‌گرایان غربی وارد می‌داند چون از منظر او حواس، امر بیرونی و خارج از بدن انسان نیستند بلکه امتزاج و پیوند حواس و بدن کلیتی را تشکیل می‌دهد که به آن ادراک بدن‌مند می‌گوید. پوتتی برای تبیین این ایده دو نوع سوژه تعریف می‌کند: سوژه استعلایی و سوژه موقعیتی. اگر حواس پنج‌گانه را ابژه‌هایی بیرونی و منفعل در نظر بگیریم، باید توسط ذهنی جدا از حواس پنج‌گانه به عنوان ابژه مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد که به این حالت از انفصال میان ذهن و حواس پنج‌گانه سوژه استعلایی اطلاق می‌شود. اما، نزد صدرا حواس پنج‌گانه در حکم کاتالیزوری عمل می‌کنند که مواد خام را برای تجزیه و تحلیل نفس متعالی (سوژه استعلایی) فراهم می‌کنند. حال آن‌که، سوژه موقعیتی، سوژه بدن‌مندی است که در افق خاصی از زمان و مکان، در مواجهه جسمانی با هستی قرار می‌گیرد و این بدن کلیتی متشکل از حواس و عقل است و نه اجزای منفکی تحت عنوان احساس و نفسانیت.^۱

ب. در فلسفه صدراپی، ادراک حسی یا بدنی اولین مرتبه فاهمه است چراکه پس از آن مراتب دیگری یعنی تعقل و ادراک حقیقت قرار دارند. پس، ادراک همانند وجود از دیدگاه صدرا امری تشکیکی است که دارای مراتبی می‌باشد. ولی در فلسفه مرلو-پوتتی، ادراک امری ارگانیک است که از امتزاج توأمان جسم و ذهن منتج می‌شود و هرگز این دو جدای از هم نیستند. «ادراک حسی خود را در وهله نخست هم‌چون رویدادی در جهان که معروض مقوله علیت باشد، نشان نمی‌دهد بلکه به منزله بازآفرینی یا بازسازی جهان در هر لحظه است».^۲

1. Mathews, *A Guide for the Perplexed*, pp.30-34.

۲. مرلو-پوتتی، جهان ادراک، ص ۲۰۷.

۳. تجرد و تعقل به منزله فلسفه بر محور عمودی در برابر ادراک بدن مند بر محور افقی فلسفه

جان لچه در کتاب پنجاه متفکر کلیدی معاصر تفکر فلسفی را به دو دسته اصلی تقسیم می‌کند: تفکر عمودی و تفکر افقی. مراد از تفکر عمودی، نگاهی است که کم‌ترین توجه را به تن و بدن در ساحت اندیشیدن دارد و قائل بر این است که تفکر در ذهن انتزاعی شکل می‌بندد. به‌زعم وی و به نقل قول از ژیل دلوز، با نیچه این سیر عمدی-استعلایی متوقف می‌شود و جایگاه زمینی تن و بدن خاستگاه اندیشه و ادراک می‌شود که این نگرش، نگرش بر محور افقی فلسفه نام دارد.^۱

فلسفه صدرایی فلسفه‌ای استعلایی است یعنی همه احساسات و تعقلات در نهایت باید به هدفی متعالی منتهی شود، پس در این میان ادراکات بدنی دستمایه‌ای برای درکی والاتر و ورای بدن فراهم می‌نماید. استفاه از این نردبان «جسم تا حقیقت متعالی را فلسفه عمودی یا فلسفه استعلایی می‌نامند حال آن‌که به قول ژیل دلوز تفکر افقی فلسفه با نیچه آغاز می‌شود و در این تفکر، انسان مانند نباتات رشد و حرکتی رو به آسمان‌ها و استعلا ندارد بلکه در زمین به درک خود و پدیده‌های پیرامونی می‌پردازد».^۲

نزد مرلو-پونتی بدن ما به ادراک پدیده‌ها، خود انسان، یا هر حقیقت موجود دیگری در جهان مشغول است و این اندیشه ریشه در حرکت بر محور افقی دارد چراکه در جهان-بودگی و تجربه زیسته تنها ماده خام است و به‌زعم هایدگر تنها حقیقت جهان، حرکت به سوی مرگ است و هر حقیقتی جز این امری نسبی و پدیدارشناسانه است چون بدن‌مندی یعنی از زمان و مکان و افقی خاص با پدیده‌ها ارتباط داشتن و معنا و ادراک جدیدی بازآفریدن.

1. Letche, J., *Fifty Key Contemporary Thinkers: Structuralism to Postmodernity*, London, Rutledge, 1996, p.103.

2. Ibid.

۴. اتحاد مدرک و مدرک در اندیشه صدرای مقابل تجربه بدن مند نزد پونتی

در فلسفه صدرایی برای درک مادی پدیده‌ها باید وحدتی میان مدرک و مدرک [جسم فاعل شناسا و ابژه] ایجاد شود تا از این رهگذر قوه فاهمه تصویری ابتدایی برای خلق و درک حقیقتی والاتر بیافریند. «ملاصدرا به اتحاد میان مدرک و مدرک قائل است و اعتقاد دارد در هر ادراکی که صورت می‌پذیرد، لازم است که مدرک و مدرک از یک جنس [هر دو دارای ماهیتی جسمانی] باشند».^۱ یعنی بدن صرفاً برای درک پدیده‌های حسی کاربرد دارد زیرا پدیده‌های حسی ضرورتاً جسمانی اند. اما در اعتقاد پونتی ادراک بدنی ما قادر است حتی چیزی را بیافریند که وجود خارجی ندارد (مانند مفهوم خیالی لولو خرخره). پس در این حالت هیچ گونه تجانس و هم‌خوانی بین مدرک و مدرک وجود ندارد. «بدن من جایگاه یا بلکه همان فعلیت پدیدار من است و در آن تجارب دیداری و شنیداری یکی در بطن دیگری قرار دارند و ارزش بیانی آن‌ها زمینه وحدت توصیفی پیشینی جهان مدرک است، و از طریق آن بیان شفاهی و معنای عقلی وقوع می‌یابد. بدن من ساز و بافتی است که در درون آن تمام ابژه‌ها در هم بافته شده‌اند و دست کم در نسبت با جهان مدرک، ابزار عام دریافت من است».^۲ با ابتنا به نظر مرلو-پونتی در نقل قوا فوق الذکر، در رویارویی تن با پدیدارها، تن فاعل شناسا همواره تن باقی می‌ماند و پدیدارها هم همواره پدیدار. بدین‌سان، تن فاعل شناسا هرگز به تجانس میان خود و پدیدارها دست پیدا نمی‌کند و تباین میان این دو همواره باقی می‌ماند چرا که پدیدار یک شیء هرگز شیء فی نفسه نیست.

۱. حسن پور، علیرضا و زهرا امامی، «بدن و رابطه آن با علم و ادراک از منظر ملاصدرا»، دوفصلنامه پژوهش‌های

معرفت‌شناختی، بهار و تابستان ۱۳۹۶ش، ص ۶۵.

۲. مرلو-پونتی، جهان ادراک، ص ۲۳۵.

۵. نگاه پوزیتیویستی صدرایی در تقابل با بدن آگاهی مرلو-پونتی

نگاه صدرا به بدن نگاهی پوزیتیویستی است یعنی بدن را متشکل از اجزایی می‌داند که می‌تواند در قالب ابژه توسط نفس یا همان سوژه استعلایی شناخته شود. این بدن مادی می‌تواند از فساد به تکوّن و از تکوّن به فساد برسد و به واسطه‌ی زوال و نیستی که در او راه دارد بی‌ثبات است، و بنابراین ادراکات‌اش صرفاً بدوی، خام و به دور از حقیقت است.^۱ اما در نگرانه پونتی بدن ما خودِ خود آگاهی ماست یعنی ما بدن هستیم نه این که صرفاً بدنی داریم. «خود ما منشأ مطلق‌ایم»^۲ یعنی بدن ما ابژه‌ای منفک از ما نیست که توسط ذهن مانند سایر ابژه‌ها متعلق شناسایی باشد، بلکه خود بدن عامل شناسایی و ادراک است.

۶. «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» صدرایی در تقابل با «جسمانیة الحدوث

و البقاء» پونتی

اهمیت بدن در اندیشه صدرایی صرفاً در مقام حدوث اولیه نفس است و مقدمه‌ای برای روحانیة البقاء یعنی بدن نازل‌ترین مرتبه ادراک برای نفس را بر عهده دارد. چنان‌که کندی در تعریف «نفس» می‌گوید: «نفس نخستین استکمال جسم طبیعی بالقوه ذی حیات است».^۳ یعنی جسم طبیعی زمانی مراحل کمال خویش را آغاز می‌کند که نفس به آن وارد شود که در اثر این ورود حرکت جوهری آغاز می‌گردد. «نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء می‌باشد. معنی جسمانیة الحدوث این است که بر اساس حرکت جوهری همین بدن به ماده و جسم تکامل پیدا می‌کند. این جسم به اولین درجه تجرد که رسید نفس شکل می‌گیرد...؛ از منظر ملاصدرا همین ماده یا بدن تکامل پیدا می‌کند و تلطیف

۱. مطهری، شرح مبسوط منظومه، ص ۱۰۹.

2. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p.134.

۳. ترکجفاف، محمد، علم النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی، تهران، نشر روان، ۱۳۹۲ش، ص ۷۳.

می‌شود تا به اولین مرحله تجرد می‌رسد. اولین مرحله عالم تجرد با آخرین مرحله مادیت همسایه‌اند. این نفس مجرد هم تا وقتی که دستش به ماده بند است تلطیف می‌شود تا مجرد کامل می‌شود و بعد که مجرد کامل شد از بدن جدا می‌شود.^۱

بدن‌مندی و سوپژکتیویته در آراء پونتی دو امر منفک پیوندی نیستند بلکه چنان در هم تنیده‌اند که وجود هر کدام بدون دیگری کلیت انسان را زیر سؤال می‌برد. به عبارت دیگر نفس و جسم در مفهومی واحد تحت عنوان شاکله بدن‌مند متجلی می‌شوند. «انسان‌ها سوژه‌های بدن‌مندی هستند با این وجود سوپژکتیویته آن‌ها چیزی نیست که صرفاً به بدن‌هایشان چسبیده باشد، بلکه چیزی است که بدون آن بدن با شکلی خاص غیر قابل تصور خواهد بود».^۲

۷. سوژه صدرایی در تقابل با سوژه-ابژه مرلو-پونتی

از نقطه نظر صدرا ابژه‌ها منفعل‌اند و انسان به عنوان سوژه ابتدا با بدن‌اش ابژه‌ها را درک می‌کند و سپس این ادراکات ماده خام ادراک نفسانی را فراهم می‌نماید. این نوع نگرستن به هستی نگاه سوژه به ابژه است. اما، به نظر نگارنده، در سپهر اندیشه پونتی، اولاً ابژه‌ها منفعل نیستند بلکه از تعامل بدن‌مند انسان و ابژه‌ها دیالوگ و مذاکره‌ای فی ما بین صورت می‌گیرد که ما حاصل آن ادراک می‌شود. ثانیاً وقتی انسان چیزی جز بدن نیست، یعنی در عین سوژگی خودش نیز ابژه‌ای است که از سایر ابژه‌ها تأثیر می‌پذیرد. «بنابراین ما هم سوژه و هم ابژه‌ایم. من نمی‌توانم پاسخی سوپژکتیو به جهان بدهم مگر این‌که بدنی داشته باشم».^۳

۱. همان، ص ۹۵.

2. Mathews, *A Guide for the Perplexed*, p.53.

3. Ibid, pp.50-51.

نتیجه

اهمیت صدرا و پونتی به واسطه‌ی نقشی است که برای بدن در ادراک قائل‌اند که این نقش در فلسفه صدرای کمرنگ‌تر است چون نفسم حدوثی جسمانی دارد، اما برای بقا به روحانیت احتجاج دارد (النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا). در فلسفه مرلو-پونتی، ادراک جسمانی جلاء و درخشش بیش‌تری دارد زیرا هم حدوث و هم ابقای نفس چیزی جز جسمانیت نیست. برای صدرا یکی از شرایط علم حضوری، اتحاد وجودی میان عالم و معلوم (که هر دو دارای جسمانیت‌اند و اگر اتحادی هم شکل بگیرد، اتحادی جسمانی است) می‌باشد یعنی همان ثنویت ذهن و بدن در فلسفه غرب که نفس در حکم فاعل شناسا و بدن در حکم ابژه است. در این سیر استکمالی، اشتدادی، تکوینی و تشکیکی که دارد در نهایت به روحانیه البقا می‌رسد. مرلو-پونتی هم اهتمام می‌ورزد تا بدن را معیار و محک سنجه برای ادراک قرار دهد و در این نگرش بدن ترکیبی از سوژه و ابژه است که به اتفاق، جسم فاعل شناسا را سر منشا تن-آگاهی فاعل شناسا در سیری پیشا-تأملی با عالم قرار می‌دهد.

منابع

- اکبریان، رضا، جایگاه انسان در حکمت متعالیه ملاصدرا، تهران، نشر علم، ۱۳۸۸ ش.
- پیراوی ونک، مرضیه، پدیدارشناسی نزد مرلو-پونتی، آبادان، پرسش، ۱۳۸۹ ش.
- پیری، علی و فرمان ایسماعیلوف، «بررسی تطبیقی رابطه نفس و بدن در نظام فلسفی ملاصدرا و برگسون»، انسان پژوهی دینی، سال هشتم، ش ۲۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۰ ش.
- ترکجباب، محمد، علم النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی، تهران، نشر روان، ۱۳۹۲ ش.
- حسن پور، علیرضا و زهرا امامی، «بدن و رابطه آن با علم و ادراک از منظر ملاصدرا»، دوفصلنامه پژوهش‌های معرفت‌شناختی، بهار و تابستان ۱۳۹۶ ش.
- خاتمی، محمود، جستارهای صدرای، تهران، نشر علم، ۱۳۸۶ ش.
- همو، فلسفه ذهن، تهران، نشر علم، ۱۳۸۷ ش.
- رشیدیان، عبدالکریم، هوسرل در متن آثارش، تهران، نی، ۱۳۸۴ ش.

شیرازی، صدرالمتهین، رسالة الحشر، ترجمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۷ش.

همو، الشواهد الربوبية، تصحیح و تحقیق و مقدمه سید مصطفی محقق داماد، به اشراف سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲ش.

همو، العرشية، ترجمه محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۹۱ش.

همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۶ و ۸، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.

غفاری، ابوالحسن، «تحلیل تطبیقی رابطه نفس و بدن در فلسفه دکارتیان و ملاصدرا»، انسان پژوهی دینی، سال هفتم، ش ۲۳، بهار و تابستان ۱۳۸۹ش.

کارمن، تیلور، مرلو-پونتی، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس، ۱۳۹۰ش.

لوید، ژنویو، اسپینوزا و کتاب اخلاق، ترجمه مجتبی درایتی، تهران، انتشارات شب‌خیز، ۱۳۹۶ش.

مرلو-پونتی، موریس، جهان ادراک، ترجمه فرزاد جابر الانصار، تهران، ققنوس، ۱۳۹۱ش.

مظهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۶ش.

Merleau-Ponty, M., *Phenomenology of Perception*, Colin Smith (trans.), Rutledge, London and New York, 1988.

Mathews, E., *A Guide for the Perplexed*, New York, Continuum International Publishing Group, 2006.

Letche, J., *Fifty Key Contemporary Thinkers: Structuralism to Postmodernity*, London, Routledge, 1996.