

The Capacity of Transcendent Wisdom on the Concept of "Body" in Analytical Comparisons with Merleau-Ponty's Thought

Isa Musazadeh^{*}

Ali Aghayipur^{**} **Mohammad Ali Mobini**^{***}

(Received: 2020-12-23; Accepted: 2021-07-18)

Abstract

The subject of "body" is one of the topics that was not taken seriously before Merleau-Ponty, but he made it the basis of his thought with the phenomenology of sensory perception, and since then good studies has been done on the body whose number is increasing every day. In the present article, using a descriptive-analytical and comparative method, we try to examine the capacities of Islamic philosophy on the subject of body while describing the views of Merleau-Ponty and Mulla Sadra. The research concluded that Mulla Sadra's intuitive-argumentative method not only covers to a large extent the achievements of Merleau-Ponty's phenomenological method about the body, but also has additional attainments that show the depth, breadth, and explanatory power of his approach and view. Both Mulla Sadra and Merleau-Ponty, in their special statements, refer to the body as being knower, towards the world, active and constructive. But unlike Merleau-Ponty, Mulla Sadra, due to believing in the innate knowledge of the soul for the body, was able to consider bodies other than the material body, such as the analogical body. In addition, he not only did not consider the world to be limited to the empirical and phenomenal world, but he did not even limit it to being in relation to the body, and for example he considered a rational world which is in relation to and united with the level of human intellect.

Keywords: Merleau-Ponty, Mulla Sadra, Body, Soul, World, Consciousness.

* PhD Student in Western Philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran (Corresponding Author), isa.mousazadeh83@gmail.com.

** PhD student in Western Philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran, ali.aghaeepour@gmail.com.

*** Associate Professor, Research Institute of Philosophy and Theology, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran, ma.mobini@isca.ac.ir.

ظرفیت‌شناسی حکمت متعالیه در باب مفهوم «بدن» در مقایسه‌ای تحلیلی با اندیشه مرلوپونتی

عیسی موسی‌زاده*

علی آقایی‌پور** محمدعلی مبینی***

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۰۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۲۷]

چکیده

بحث از بدن از مباحثی است که تا قبل از مرلوپونتی نگاه جدی به آن نشده بود، ولی مرلوپونتی با پدیدارشناسی ادراک حسی آن را اصل و محور اندیشه خود قرار داد و از آن پس تحقیقات خوبی درباره بدن انجام شد و هر روز بر تعداد آنها افزوده می‌شود. در مقاله حاضر، با روش توصیفی تحلیلی و مقایسه‌ای، می‌کوشیم ضمن توصیف دیدگاه‌های مرلوپونتی و ملاصدرا، ظرفیت‌های فلسفه اسلامی در بحث بدن را بررسی کنیم. تحقیق پیش رو به این نتیجه رسیده است که روش شهودی‌برهانی ملاصدرا نه تنها دستاوردهای روش پدیدارشناسی مرلوپونتی درباره بدن را تا حد بسیار پوشش می‌دهد، بلکه آورده‌های افزون‌تری هم دارد که نشان‌دهنده عمق، گستره و توان تبیین‌گری رویکرد و دیدگاه وی است. ملاصدرا و مرلوپونتی هر دو با بیان‌های مخصوص خود به عالم‌بودن بدن، رو به سوی جهان بودن آن، فعال بودن و ساختنی‌بودنش اشاره دارند؛ ولی ملاصدرا برخلاف مرلوپونتی اولاً با توجه به ذاتی‌دانستن نفس مندی برای بدن توانست به بدن‌های دیگری غیر از بدن مادی، مانند بدن مثالی، قائل شود؛ و ثانیاً نه تنها جهان را منحصر در جهان تجربی و پدیداری نمی‌کند، بلکه حتی آن را منحصر به و در نسبت با بدن بودن نمی‌کند و از باب نمونه قائل به جهان معقولی است که در نسبت با و متحد با مرتبه عقل انسان است.

کلیدواژه‌ها: مرلوپونتی، ملاصدرا، بدن، نفس، جهان، آگاهی.

* دانشجوی دکتری فلسفه غرب، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران (نویسنده مسئول) isa.mousazadeh83@gmail.com

** دانشجوی دکتری فلسفه غرب، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران ali.ghaeeepour@gmail.com

*** دانشیار پژوهشکده فلسفه و کلام، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران ma.mobini@isca.ac.ir

مقدمه

در طول تاریخ فلسفه، انسان همواره به عنوان موجودی مرکب از جزء مادی (بدن) و جزء غیرمادی (نفس، عقل و ...) در نظر گرفته شده و در قسمت اعظم تاریخ اندیشه بشری و می‌توان گفت تا قبل از تلاش‌های امثال هوسرل و مخصوصاً در ادامه آن مرلوپونتی، جزء روحانی وجود آدمی در نسبت با جزء مادی همواره از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده است. این در حالی است که در طی این دوران این امکان وجود نداشته که مفهوم «بدن» به عنوان موضوعی جدی و فلسفی مطرح شود؛ چراکه بدن چیزی جز عضوی خیالی برای فلسفه محسوب نمی‌شد (Collier, 2013: 1-2).

از نظر افلاطون، فقط با نفس و از طریق نفس است که می‌توانیم به شناخت حقیقی دست یابیم. فقط نفس است که می‌تواند به درستی بشناسد. زیرا می‌تواند به جهان واقعی، جهان مُثُل، صعود کند، جهانی که الگوی کاملی است و جهان اشیای طبیعی صرفاً رونوشتی از آن محسوب می‌شود و بدن با حواس اغواگر خود، ما را از دانش حقیقی باز می‌دارد، پای‌بند جهان مادی‌ای می‌کند که از جهان واقعیت بسیار به دور است و نیز از زندگی فضیلت‌مند محروم می‌کند. بنابراین، «کسی می‌تواند شناسایی بهتر و دقیق‌تری به دست آورد که بیشتر از دیگران خود را از قید تن آزاد سازد و ... به تفکر محض پردازد و بکوشد تا هر چیزی را چنان که هست، دریابد» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۴۶۲). در قرون وسطا، اگرچه بدن به دلیل اعتقاد مسیحیان به آموزه تجسد، که در آن خداوند در قالب عیسی مسیح نقش بدن انسانی به خود می‌گیرد، تا حدودی اهمیت می‌یابد (Miles, 1979: 2)، اما باز هم به منزله جایگاه امور غیرعقلانی، انفعالی و نماد گمراهی اخلاقی توصیف می‌شود. برای دکارت در دوره جدید بدن جوهر مستقل می‌شود که کاملاً متمایز از ذهن است. در اینجا ذهن کاملاً در برابر بدن قرار می‌گیرد. بدن جوهری ممتد و تقسیم‌پذیر است و ذهن ناممتد و تقسیم‌ناپذیر. بدن ماشین پیچیده‌ای است که با علیت مکانیکی به پیش رانده می‌شود (CMS I, 1991: 326). بنابراین، بدن در ردیف اشیای طبیعی قرار گرفته و به ماشین مکانیکی تبدیل می‌شود که بر طبق قوانین طبیعی کار می‌کند و لذا به منزله شیء به آن توجه می‌شود. هوسرل بود که در قرن بیستم و در پدیدارشناسی خویش جایگاه خاصی برای بدن قائل شد. بدن دیگر جوهر مادی ممتدی نبود که در مقابل ذهن قرار داشته باشد، بلکه جایگاه انواع متمایزی از احساسات و مجموعه منسجمی از توانایی‌های حسی حرکتی است (Huseerl, 1970: 28)؛ برای مطالعه بیشتر نک: رفیقی، اصغری، و صوفیانی، ۱۳۹۸).

مرلوپونتی از مطرح‌ترین پدیدارشناسان قرن بیستم، به تاسی از هوسرل، مطالعات گسترده‌ای را به بُعد تنانه وجود آدمی اختصاص داده و بر نقش بدن در حوزه شناخت تأکید کرده است. او از

پژوهش‌های پدیدارشناختی هوسرل فراتر رفت و کوشید اتحاد بدن و ذهن یا بدن و ادراک (یگانگی سوژه و ابژه) را نشان دهد. موضوع اصلی تأمل پدیدارشناختی مرلوپونتی ادراک (تجربه حسی)، یکی از سه سنت مهم در پدیدارشناسی محسوب می‌شود و بر همین اساس رویکرد تازه‌ای در توصیف تجربه انسان در جهان در پیش می‌گیرد که مطابق آن به جای تکیه بر ایده‌ها، پدیدارشناسی ادراک حسی در کانون توجه قرار می‌گرفت. «بدن» در کانون پدیدارشناسی ادراک مرلوپونتی قرار دارد تا جایی که وی را مبدع نظریه اصالت بدن نامیده‌اند که مطابق آن نشان داده می‌شود که نه ادراک و نه ذهن، هیچ یک مجرد از بدن به فهم در نمی‌آیند. وی با تکیه بر نظریه اصالت بدن کوشید به دوگانه‌انگاری‌ای که دکارت میان نفس و بدن ایجاد کرده بود پایان دهد. منشأ چنین دیدگاه متفاوتی درباره بدن را می‌توان در درک متمایز مرلوپونتی درباره ادراک حسی و عالم دانست.

ملاصدرا، با تلفیق روش کشف و شهود با استدلال برهانی و بهره‌گیری از آیات و روایات، به مبانی خاص، و متناسب با آنها نتایج ارزشمندی دست یافت و حکمت متعالیه را بنیاد نهاد. وی با تأکید بر اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری که از مبانی خاص حکمت متعالیه است، انسان را وجود واحد کش‌دار و ذومراتبی معرفی می‌کند که مرتبه پایینش بدن و مرتبه بالایش عقل است و بنابراین دوگانگی نفس و بدن را انکار می‌کند.

با توجه به مباحث جدی‌ای که درباره بدن در حال شکل‌گیری است، مخصوصاً در باب نسبت بدنمندی با شناخت، آگاهی، خودآگاهی، فرهنگ و علوم و از طرفی اهمیت چنین بحث‌هایی در زمینه‌های گسترده فرهنگی، هنری و اجتماعی (از جمله سینما، هنرهای تجسمی، معماری و...)، جای خالی بحث مجزا و جدی بدن در اندیشه اسلامی واقعاً مشهود است و به نظر می‌رسد اندیشه ملاصدرا نقطه شروع خوبی برای مطرح کردن چنین بحث‌هایی در سنت فکری خودمان است، مخصوصاً اگر در مقایسه با دستاوردهای معاصر فلسفه غرب باشد. پژوهش حاضر در صدد است با وجود روش و سنت فلسفی متفاوت دو فیلسوف، با تکیه بر دغدغه و مسائل مشابهی همچون عبور از دوگانگی نفس و بدن و دستاوردها و پاسخ‌های دو فیلسوف، دست به مقایسه‌ای تحلیلی بزند تا اولاً ظرفیت بالای نظام حکمت متعالیه و امکانات نهفته در آن برای تبیین اندیشه‌ها و پاسخ‌های عمیق و متناسب در خصوص مسائل امروزی ما را نشان دهد و توجه خوانندگان را به امکان قرائت‌های نو و اهمیت اهتمام به آن را نمایان‌تر کند؛ و ثانیاً گامی هرچند کوچک در جهت فراهم کردن زمینه گفت‌وگو بین اندیشه‌های اسلامی با دنیای غرب به منظور ظهور و بروز ظرفیت‌های وسیع نهفته در فرهنگ و اندیشه اسلامی و لذا پویایی بیشتر آن بردارد.

درباره بدن در اندیشه مرلوپونتی تألیف مجزایی وجود ندارد، مگر یکی دو مقاله (نک.: محمدعلی خلیج، ۱۳۹۸؛ ربانی و دیگران، ۱۳۸۷) که البته هیچ یک تمامی جوانب بحث مرلوپونتی را پوشش نداده و هر کدام به برخی آثار او توجه کرده‌اند. از طرفی در باب بدن در اندیشه ملاصدرا نیز بر اساس جست‌وجویی که انجام شد، اثر مجزایی وجود ندارد.

۱. بدن در اندیشه مرلوپونتی

مرلوپونتی دغدغه شکاف و فاصله سوژه و ابژه‌ای را داشت که آثار دکارت به وجود آورده بود؛ چراکه هیچ پاسخ قانع‌کننده‌ای برای چگونگی رابطه آنها با هم وجود نداشت. وی با پدیدارشناسی ادراک حسی و محور قراردادن بدن پدیداری به عنوان «سوژه-ابژه» و «بودن در جهان»، تمام تلاشش را می‌کند تا نه تنها از تمایز سوژه و ابژه فراتر رود، بلکه از تمایز بین بدن و جهان نیز عبور کند. مرلوپونتی برای روشن کردن موضع خود درباره بدن، قبل از هر چیز دو معنا از «بدن» را از هم تفکیک می‌کند: ۱. بدن عینی و ابژکتیو که شیئی مکانیکی محسوب می‌شود؛ و ۲. بدن زیسته، زنده، سوژکتیو و پدیداری. مرلوپونتی معتقد نیست که بدن زیسته به جهت هستی‌شناختی از بدن عینی جدا است. وی اساساً تمایز سوژه-ابژه دکارتی را نمی‌پذیرد و ذهنیت و جسمانیت را مؤلفه‌های کاملاً درهم‌تنیده جوهر بنیادین یکسانی می‌داند. بنابراین، از نظر مرلوپونتی، بدن سوژه‌ای بیرونی بودگی یافته و جهانمند است نه ابژه محض؛ و برای نشان دادن این نحوه از بودن برای بدن اولاً از اصطلاح «سوژه-ابژه» برای آن استفاده می‌کند؛ ثانیاً «بودن در جهان» را از ویژگی‌های بودن بدن می‌داند.

۱.۱. بدن عینی

مرلوپونتی چند معنا برای عینیت و ابژکتیو بودن برمی‌شمرد، مثلاً ابژه ممکن است به معنای ساختار و ذات ثابت چیزی باشد که با تغییر نظرگاه‌ها ثابت بماند (Merleau-Ponty, 1945: 103) یا به معنای چیزی است که در خود باشد و اجزایش نسبت به هم خارجیت دارند (Ibid.: 84) و می‌توان آن را در فرآیند علیت مکانیکی تحلیل کرد؛ چراکه تهی از وجه سوژکتیو و درونی‌بودگی است، یا اینکه به معنای هر آن چیزی باشد که در مکان و زمان فیزیکی و ابژکتیو قرار دارد (Ibid.: 177). تمامی این معانی در یک چیز مشترک‌اند؛ ابژه در تمامی این معانی مستقل از سوژه و تهی از درونی‌بودگی است و بنابراین دسترسی ما به چنین بدن عینی و ابژکتیوی فقط در قالب تجربه سوم شخص مقدور

است. بدن ابژکتیو در این معنا، مجموعه‌ای از اندام‌های مرتبط به هم است که از طریق نیروی علی عمل می‌کند و می‌توان آن را محل فرآیندهای فیزیولوژیکی خودکار در نظر گرفت که بخش اعظمی از ارتباط ما با جهان را شکل می‌دهد.

مرلوپونتی با تکیه بر روش پدیدارشناسی ادراک حسی، وجود بدن عینی و مستقل از سوژه را که از نتایج دوگانه‌انگاری دکارتی است، منکر می‌شود و خواهیم دید که بدن را اساساً سوپژکتیو و آگاه می‌داند و بر بدن زیسته و پدیداری تأکید دارد.

۱. ۲. بدن پدیداری (زیسته)

چنان‌که گذشت، پدیدارشناسی مرلوپونتی کوششی است برای توصیف ساختارهای اساسی ادراک حسی از منظر اول شخص و در نتیجه انضمامی. دسترسی ما به بدن زنده پدیداری، برخلاف بدن عینی‌ای که مرلوپونتی انکار می‌کند، در قالب تجربه اول شخص برای ما مقدور است. چنین بدنی ظهور سوژه در جهان است و لذا از نظر مرلوپونتی آشکارکننده آگاهی است. وی با انکار سوژه غیربدنی و بیرون از تجربه حسی، بدن زیسته و پدیداری را سراسر آگاه و در نتیجه سوژه ادراک می‌داند (Merleau-Ponty, 2002: 87). به این ترتیب، از نظر مرلوپونتی، ادراک، پدیداری بدنی است نه رویدادی ذهنی آن‌گونه که دکارت تأکید دارد، و به این معنای خاص پدیداری است که می‌توان گفت ما مدرک‌هایی بدنمند هستیم.

۱. ۲. ۱. انکار تمایز سوژه و ابژه برای بدن زیسته: بدن به مثابه سوژه- ابژه

بدن از یک طرف شیء طبیعی دارای شکل و رنگ و قابل اندازه‌گیری است و از طرف دیگر منشأ احساسات، ادراکات و حواس است. به بیان دیگر، بدن در سطح ابژکتیو و عینی ابژه علوم است و در سطح سوپژکتیو و در تجربه زنده پدیداری سوژه ادراک است. بر اساس همین نحوه وجود دووجهی، گاهی از بدن به مثابه سوژه- ابژه یاد شده است (Merleau-Ponty, 2005: 93). اما به نظر می‌رسد دلیل اصلی استفاده از تعبیر «سوژه- ابژه» در خصوص بدن این باشد که در تجربه زیسته پدیداری (و نه نظریه‌پردازی علمی) بدن من به شکل «احساسات دوگانه» و «ادراک مبهم» برایم درک می‌شود؛ چراکه بدن از آن حیث که مدرک است نمی‌تواند مدرک باشد و «تا آنجا که جهان را می‌بیند و لمس می‌کند، نه لمس شدنی و نه مشاهده‌پذیر است و بنابراین شیئی در میان اشیای خارجی نیست. ... هنگامی که من با دست راستم دست چپم را لمس می‌کنم ... این‌گونه

نیست که دو امر محسوس با هم حس شود، انگار که یک فرد دو چیز در کنار هم را ادراک کرده است؛ بلکه یک وضعیت مبهم است که هر دو دست می‌توانند نقش لمس‌کننده و لمس‌شونده را با هم تعویض کنند. ما از تعبیر «احساسات دوگانه» همین گذر از یک نقش به نقش دیگر را مد نظر داشته‌ایم. ... بدن می‌کوشد خودش را لمس کند و در همان حال لمس می‌شود و بدین ترتیب «نوعی از تأمل» را بنا می‌نهد که کافی است برای آنکه آن را از ابژه‌ها متمایز کند» (Merleau-Ponty, 1945: 105-107؛ برای مطالعه بیشتر نک.: محمدعلی خلیج، ۱۳۹۸).

در هر حال، مرلوپوتتی در صدد است با یکی کردن بدن و آگاهی، بدن را هم به عنوان سوژه و هم به عنوان ابژه مطرح کند و به این ترتیب فاصله سوژه و ابژه را بردارد. از نظر مرلوپوتتی، آگاهی نمی‌تواند بدون بدن لحاظ شود و جنبه‌های بدن‌یافتگی در آن مقدر است. متناسب با بدنمندی آگاهی، بدن و آگاهی یکی می‌شوند. لذا آگاهی عنصری مجزا از بدن نمی‌شود تا بخواهیم نحوه پیوند این دو را کشف کنیم. بنابراین، آگاهی به صورت بدنی ظهور می‌کند و صورت غیربدنی ندارد و در واقع آگاهی از ادراک‌های بدنی سوژه قوام می‌گیرد. مثلاً، به باور مرلوپوتتی، عادت‌های بدنی در واقع نوعی فهم عملی، غیربازنمودی و پیشاتأملی هستند که نه در تصاویر ذهنی و اندیشه و نه در بدن ابژکتیو، بلکه در بدن پدیداری ما جا گرفته‌اند (Ibid.: 167-169). بنابراین، مرلوپوتتی اساساً هویت انسانی را وابسته به بدن می‌داند و بر محوریت بدن اصرار می‌کند و بدن‌ها موجوداتی انضمامی در جهان‌اند که از طریق آنها ادراک روی می‌دهد و آگاهی شکل می‌گیرد؛ پس من روح محض و برای خودم نیستم، بلکه بدنمند، عیان و مشهودم.

۱. ۲. ۲. انکار تمایز بدن زیسته و جهان: بدن به مثابه «بودن در جهان»

انسان در نگاه مرلوپوتتی اصالتاً بدن است و فقط از طریق بدنش در جهان بوده و با آن مرتبط است و به همین دلیل شناخت جهان نیز محصول ادراک بدنی است، نه اندیشه انتزاعی یا کارکردهای نوعی آگاهی مجرد (Merleau-Ponty, 1962: 165). «بودن در جهان» از نظر وی ذاتی بدن زیسته است (Merleau-Ponty, 1945: 106) و این به معنای تفکیک‌ناپذیری جهان و بدن زیسته است؛ البته «بودن در جهان» بدن را باید بر حسب وظایف، اعمال، فرصت‌ها و امکانات بدن فهم کرد. باید توجه داشت که منظور مرلوپوتتی از بدنی که در جهان است، بدن زیسته و پدیداری است و جهان نیز جهان تجربی است و بدن زیسته است که با جهان تجربی گره خورده و روبه‌سوی آن دارد. این دو مستقل از هم نیستند که نسبت علیت مکانیکی و بیرونی بینشان برقرار باشد، بلکه نسبت

درونی و ذاتی بینشان حاکم است. این ارتباط ذاتی و درونی به این معنا است که درک جهان (اشیا) بدون ارجاع به وظایف، توانایی‌ها، فرصت‌ها و امکانات بدن ممکن نیست و «بودن در جهان» نه تنها نحوه بودن بدن زنده است، بلکه بدن زیسته طریق وجود و ساخته شدن جهان (جهان تجربی) است.

۱. ۲. ۳. انکار مکان و زمان ابژکتیو برای بدن زیسته

مرلوپونتی بین دو نوع مکان و زمان تفکیک قائل می‌شود. مکان و زمان بدنی، درونی و سو-ابژکتیو مکان و زمان بیرونی، عینی و ابژکتیو. وی در نتیجه پدیدارشناسی‌ای که انجام می‌دهد، نهایتاً مکان و زمان ابژکتیو و عینی را انکار می‌کند. دسترسی به اعضای مختلف بدن و آگاهی از جای آنها بدون جست‌وجو و بازنمایی مکان آنها برای ما مقدور است. فقط کافی است قصد به‌کارگیری آنها را داشته باشیم تا مکانش را بدانیم (Ibid.: 118-119). این نوع آگاهی از مکان بدنی غیر از آگاهی انتزاعی از مکان ابژکتیو اعضای بدن است که در قالب سوم شخص دست‌یافتنی است. مکان بدن زیسته همان دسترسی درونی به اعضای بدن است که فقط با به‌کارگیری اعضای بدن مقدور است. به بیان دیگر، ما مکان بدن پدیداری را در رفتارهای عادی - مهارتی و به گونه‌ای عملی می‌یابیم.

به واسطه بدن پدیداری قادر به دریافتی درونی از زمان هستیم، همان‌گونه که قادر به دریافتی درونی از مکان هستیم. در خصوص مکان، دسترسی درونی به اعضای بدن هنگام به‌کارگیری آنها ما را به دریافت مکان درونی رساند؛ ولی در خصوص زمان، مرلوپونتی معتقد است حافظه عادی - مهارتی امکان تجربه زمان درونی را برای ما فراهم می‌کند (Ibid.: 209-211). این نوع حافظه در مقابل حافظه تصویری که همان یادآوری است، به عادات بدنی مربوط است و لذا در همان عادات بدنی جای دارد. بدن پدیداری به واسطه عادات مهارتی ته‌نشین شده در آن، اولاً گذشته حاضر در اکنون است و ثانیاً فراهم‌کننده امکان‌های رفتاری آینده، و به این ترتیب امکان دریافت زمان پیوسته گذشته - حال - آینده را فراهم می‌کند.

۲. بدن در اندیشه ملاصدرا

فهم رویکرد ملاصدرا به بدن ابتدا نیازمند درکی هرچند اجمالی از مبانی مؤثر بر بحث بدن است و پس از روشن شدن آنها می‌توان گفت انسان وجود واحد کش‌داری است که از مرتبه مادی و جسمانی شروع می‌شود و تا مرتبه مجرد عقلی بالا می‌رود. بنابراین، بدن مرتبه نازله نفس بوده و ارتباطش با نفس ذاتی آن است، به این معنا که بدون نفس نمی‌تواند وجود داشته باشد.

۲. ۱. مبانی مؤثر بر بحث بدن

درک دیدگاه ملاصدرا درباره بدن، بدون فهم برخی از مبانی هستی‌شناختی وی، عملاً مقدور نیست. از جمله این مبانی، اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری است. اصیل‌بودن وجود به این معنا است که آنچه حقیقتاً موجود بوده و منشأ آثار است، وجود است نه ماهیت، و ماهیت امری اعتباری و ظلی است که به تبع وجود موجود است. در واقع، ماهیات چیزی غیر از محدودیت‌ها یا تعینات ذاتی «وجود» و تبدلات و تنوعات درونی «وجود» نیستند. بنابراین، وجود، فی‌نفسه موجود است و ماهیت به تبع آن؛ به بیان دیگر، وجود، بالذات موجود است و ماهیت، بالعرض (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۹/۱). از طرفی واقعیت وجود، فی‌نفسه دارای نوعی کثرت است که نه در اثر انضمام اجزای درونی است (چراکه وجود جزء ندارد) و نه به واسطه عروض لواحق بیرونی (چراکه غیروجود، نیستی و بطلان است)؛ همچنین، کثرات موجود نمی‌توانند حقایقی متباین به تمام ذات باشند (چراکه ما مفهوم یگانه، عام و بدیهی وجود را از همه آنها انتزاع می‌کنیم و انتزاع مفهوم واحد از مصادیق کثیری که هیچ حیثیت وحدتی در آنها نباشد محال است)؛ بنابراین، وجه امتیاز میان کثرات باید مربوط به همان چیزی باشد که وجه اشتراک مربوط به آن است؛ یعنی مابه‌الامتیاز به مابه‌الاشتراک باز گردد و این معنای اصلی اختلاف تشکیکی است. تشکیک وجود به این معنا است که حقیقت واحده وجود که واحدی شخصی و سریانی است، در عین وحدت، مشتمل بر همه کثرات وجودی است، به گونه‌ای که حقیقت وجود در عین وحدت شخصی، کثیر شخصی نیز هست (همان: ۲۲/۶). مطابق اصالت وجود، حرکت نیز حقیقتاً مربوط به وجود است و ما در حرکت، با وجودی متجدد روبه‌رو هستیم. به این ترتیب حرکت اولاً و بالذات مربوط به وجود است، اما به دلیل اتحاد ماهیت با وجود، آن را ثانیاً و بالعرض به ماهیت نیز می‌توان نسبت داد. حرکت از عوارض تحلیلی وجود است و حیثیت آن از حیثیت وجود شیء انفکاک عینی ندارد، بلکه آنچه در خارج است صرفاً وجود بی‌قرار و ذاتی ناآرام است و این دو صرفاً در تحلیل عقلی از هم جدا هستند (همان: ۲۱/۳). به این ترتیب در حرکت جوهری ما با وجود واحد‌گذرا و سیالی روبه‌رو هستیم که در حال اشتداد و کامل‌شدن است و حرکت از حاق وجود چنین وجودی انتزاع می‌شود و هر مرحله‌ای از مراحل اشتدادی چنین وجودی ذاتیات خاص خود را دارد و ماهیت ویژه‌ای نیز از آن مرتبه وجودی انتزاع می‌شود.

نکته دیگری که باید در اینجا به آن توجه کرد و در بحث بدن از دیدگاه ملاصدرا روشن‌تر است، نظریه اتحاد علم و عالم و معلوم است که در بستر نظریه اصالت وجود و وحدت تشکیکی آن و به

منظور توضیح فرآیند حرکت جوهری نفس و حمایت از آن مطرح می‌شود. مطابق این نظریه، عالم‌شدن به یک معلوم به معنای متحدشدن با آن و عین آن شدن است (همان: ۴۲۴/۳ و ۴۲۲).

۲.۲. اعتبارات بدن

ملاصدرا معتقد است بدن را با یکی از این دو اعتبار می‌توان لحاظ کرد: «اعتبار لابشرطی» و «اعتبار بشرط لایی». مطابق اعتبار بشرط لایی، با چشم‌پوشی از هر امر مغایری، نگاه در خود بدن، از آن جهت که امری مادی است، منحصر می‌شود؛ روشن است که بدن در این اعتبار بر هیچ امر مغایری قابل حمل نخواهد بود. بدن در این اعتبار امری مادی و مبرای از هر نوع تجردی است. اما بدن در اعتبار دوم «جنس» است برای فصل ناطق، همان‌طور که در اعتبار بشرط لایی «ماده» است برای صورت نفس، و این اعتبار جنسی مصحح آن است که بدن، علاوه بر هویت مادی که بالذات دارد، هویت تجردی هم پیدا می‌کند (نک.: همو، ۱۳۵۴: ۲۷۹).

نتیجه آنکه رابطه نفس و بدن در اعتبار لابشرطی‌شان، نه اعتبار بشرط لایی، رابطه عینیت است؛ این‌گونه نیست که هر کدام از نفس و بدن برای خود وجود جداگانه‌ای داشته باشند و بعد با هم ترکیب شوند و انسان را تشکیل دهند. بلکه نفس و بدن به یک وجود واحد موجودند و ترکیب اتحادی و رابطه یگانگی میان آن دو صرفاً به همین اعتبار لابشرطی نفس و بدن است. در این صورت، به سبب عینیت آن دو با هم، احکام و صفات یکی به دیگری سرایت می‌کند. اما اگر به اعتبار بشرط لایی و به نحو ماده و صورت لحاظ شوند، مابین از هم هستند، و احکام و صفات یکی به دیگری سرایت نخواهد کرد (نک.: همو، ۱۹۸۱: ۲۵۰/۸).

خلاصه اینکه، بدن به این اعتبار که جسمی مرکب از طبایع گوناگون است، با قطع نظر از ارتباطش با نفس، مثل سایر اجسام و در ردیف آنها خواهد بود، اما به لحاظ رابطه‌اش با نفس و از آن جهت که ماده پذیرای نفس شمرده می‌شود، بدن است.

۲.۳. انسان به عنوان وجود واحد و کش‌دار

ملاصدرا با تکیه بر اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکتی جوهری می‌کوشد نشان دهد که انسان وجودی است کش‌دار و دارای مراتب تشکیکی که در اثر حرکت اشتدادی جوهری از وجود مادی و جسمانی به وجود آمده و بر همین اساس جسمانیة الحدوث است، هرچند روحانیة البقا است. مطابق جسمانیة الحدوث بودن نفس، بدن مانند همه جواهر مادی، مشمول حرکت جوهری

است و نفس که صورت بدن است، در واقع، محصول حرکتی جوهری است که در جسم اتفاق افتاده است (همان: ۱۰۷/۹). در واقع، وجود مادی با حرکت اشتدادی و جوهری تا مرتبه وجود مجرد کمال می‌یابد. بنابراین، ملاصدرا با تکیه بر اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری، نفس و بدن را دو مرتبه از مراتب وجودی واحد، پویا و کش‌دار می‌داند که با نظر به هر مرتبه، ماهیت ویژه آن مرتبه را می‌توان از آن دریافت کرد (همان: ۳۰۷/۵ و ۳۰۶). نفس جامع مقامات و مراتب متعدد و تشکیکی است و وجودی «مادی- مجرد» است که در عین اینکه به جهتی مجرد است از جهتی دیگر مادی و غیرمجرد است. پس، با در نظر داشتن ویژگی تشکیکی بودن وجود نفس، می‌توانیم دو اعتبار جسمانیت و مجرد را برای آن اثبات کنیم، به این صورت که نفس در مراتب بالایی‌اش مجرد، و در عین حال از لحاظ مراتب پایینی‌اش مادی است.

ملاصدرا در باب نفس و قوای آن نیز به عینیت معتقد است، به این معنا که قوای نفس را عین نفس و حیث تقییدی آن می‌داند، نه وجودی زائد بر نفس. در واقع، قوای نفس، به نظر وی، از مراتب و شئون نفس‌اند (همان: ۵۱/۸). عینیت نفس با قوای خود مستلزم این است که نفس در یک مرتبه عین عاقلیت و در یک مرتبه عین متخیله و در مرتبه دیگر عین قوه حاسه باشد و متناسب با هر یک از قوا، از شدت وجودی خاصی نیز برخوردار است. لذا در مرتبه‌ای که عاقله است، متخیله نیست و در مرتبه‌ای که متخیله است، عاقله و حاسه نیست و در مرتبه‌ای که حاسه است، متخیله و عاقله نیست.

خلاصه اینکه در اندیشه ملاصدرا وجود واحد انسان دو جهت دارد: جهت قوه، نقص و ظلمانی که به بدن معروف است و جهت فضیلت، کمال و نور که نفس نامیده می‌شود و این یعنی انسان واحد بالذات و متعدد به صفات و حیثیات است، متحد به جوهریت و متعدد به قوه و فعل، نقص و کمال و ظلمت و نور است. نفس از یک طرف نسبت و سنخیتی با بدن دارد و در این مرتبه عین بدن است و لمس‌پذیر، مشاهده‌پذیر و قابل اندازه‌گیری است، صورتی طبیعی و امری جسمانی و مادی است که عین اعضا و جوارح است و از طرف دیگر نسبت و سنخیتی با مجرد و عقل دارد و عین قوای نفسانی و عقل است.

۲.۴. نفسمندی، ذاتی بدن است

نتیجه طبیعی این ادعای ملاصدرا که انسان وجودی واحد و کش‌دار است، این بود که تمایز نفس و بدن نوعی اعتبار تحلیلی و عقلی است که با توجه به مراتب تشکیکی وجود انسان صورت گرفته و نه تمایزی واقعی و انضمامی؛ اما هر نوع تمایزی که بین نفس و بدن مطرح باشد، نیازمند آن است که نوع ارتباط میان آنها تبیین شود. ملاصدرا در تبیین ارتباط نفس و بدن به نسبت اتحادی

آنها معتقد است که در آن بدن به عنوان ماده و نفس به عنوان صورت ارتباطی تلازمی با هم دارند؛ به این معنا که نفس به بدن تعیین می‌دهد و بدن به نفس تشخیص.

بدن از آن جهت که ماده برای صورت نفسیه و متعلق تدبیری نفس است، مانند هر ماده دیگری احتیاج ذاتی به نفس، یعنی صورت دارد و تعلق به نفس امری خارج از هویت و نحوه وجود بدن و عارض بر آن نیست و نفس در وجود و ذات آن مأخوذ است و اگر از نفس قطع نظر کنیم، برای وجود و حقیقت بدن چیزی جز عناصر و هیولا باقی نمی‌ماند (همو، ۱۳۵۴: ۴۵۵-۴۵۶).

۲. ۵. انسان به عنوان علم و عالم و معلوم

ملاصدرا متناسب با مبانی فلسفی خود، که در رأس آنها اصالت وجود است، حقیقت علم را از سنخ وجود می‌داند، نه از سنخ ماهیت و امری مقوله‌ای؛ اما نه هر وجودی، بلکه وجودی که مجرد از ماده است (همو، ۱۹۸۱: ۲۹۷/۳). مطابق نظر وی، علم، وجود مجرد (معلوم) نزد مجرد (عالم) است که کمال آن نیز به شمار می‌آید. به بیان دیگر، به نظر وی، علم نوعی از حضور است؛ یعنی حضور معلوم برای عالم و شرط حضور معلوم برای عالم، مجرد معلوم و عالم است؛ چراکه امر مادی نه برای خودش حاضر است و نه ممکن است برای دیگری حاضر باشد.

بر اساس اصل اتحاد وجودی علم و عالم و معلوم، هر سه رکن علم، یعنی علم و عالم و معلوم، از سنخ وجودند و لذا مشمول احکام وجود، از جمله وحدت تشکیکی وجود، می‌شوند. در واقع، ما به معنای کامل با وجود واحد مشککی مواجهیم که در همه مراتبش علم و عالم و معلوم است. بنابراین، به آسانی می‌توان نتیجه گرفت که معلومی که در مرتبه حس موجود است، در مرتبه عقل به نحو قوی‌تری حضور دارد و لذا هر معلوم می‌تواند همانند عالم خود (که با آن متحد است) به وحدت تشکیکی در مراتب مختلف، حضور داشته باشد. به همین دلیل، ملاصدرا در یک تقسیم‌بندی، معلومات را بر اساس مراتب وجودی‌شان و در تطابق با مراتب هستی بر سه قسم می‌داند. توضیح اینکه، وی قائل به مراتب سه‌گانه وجود است که عبارت‌اند از: عالم جسم و طبیعت (ناسوت)، عالم مجرد مثالی یا مثال (ملکوت) و عالم مجرد محض یا عالم عقل (جبروت) (همان: ۵۰۶/۳) و چون حقیقت علم را وجودی می‌داند نه ماهوی، قائل به سه مرتبه ادراکی متناظر با عوالم وجود است: ادراک حسی (که همراه ماده و عوارض آن است)، ادراک خیالی (عوارض ماده را دارد) و ادراک عقلی (همان: ۳۶۲/۳). بنابراین، در دیدگاه وی، مراتب ادراک و در نتیجه مراتب معلومات با مراتب اصلی وجود تطابق دارند.

ملاصدرا بر این اساس که معلوم، بی‌واسطه نزد عالم حاضر باشد یا با واسطه صور علمی اش نزد آن حاضر باشد و به بیان دیگر، بر اساس اینکه وجود علمی آن عین وجود عینی اش باشد یا وجود علمی اش غیر از وجود عینی اش باشد، علم را به حضوری و حصولی تقسیم می‌کند (همو، ۱۳۷۱: ۳۰۷). مطابق نظریه اصالت وجود، که وجود را منشأ همه آثار می‌داند، حضور بی‌واسطه وجودی مادی مانند آتش یا آب نزد عالم به معنای این است که با همه آثارش نزد عالم حاضر باشد؛ اما واضح است که علم به آتش یا آب نه می‌سوزاند، نه سرد است و نه بسیاری از آثار امور مادی خارجی را دارد. لذا وجودات مادی نه به واسطه وجودشان، بلکه فقط به واسطه ماهیتشان می‌توانند معلوم واقع شوند، برخلاف وجودهای مجرد که هم می‌توانند بی‌واسطه نزد عالم حاضر شوند و هم به واسطه ماهیتشان؛ مانند علم نفس به خود که حضوری است و نیز می‌تواند حصولی باشد. با این حال، باید توجه داشت که ماهیت با نظر به ذاتش نه اقتضای وجود دارد نه اقتضای عدم، و به طریق اولی نه اقتضای وجود در ذهن را دارد نه اقتضای وجود در خارج، و نه همچنین اقتضای وجود در هیچ مرتبه خاص دیگری، مگر مرتبه واجب (خدای تعالی) که چون اقتضای عدم ماهیت (نه به معنای انیت یا هویت بلکه به معنای حد وجود) را دارد، لذا همواره مقتضی وجود است. بنابراین، ماهیت واحد می‌تواند موجود به وجودهایی متفاوت (از لحاظ مرتبه وجودی) باشد، همچنان که ممکن است معدوم باشد. اما ملاصدرا هر گونه حضور را مربوط به وجود دانسته، لذا اگر هم گفته می‌شود که ماهیت نزد عالم حاضر است، منظور از آن، حضور بالعرض و به واسطه وجود است و خود ماهیت به بیان دقیق معلوم به نحو بالعرض است، نه به نحو بالذات.

گذشت که نفس در نسبت با بدن، صورت آن است و چون همه فعلیت موجود مرکب از ماده و صورت، مربوط به صورت است، بدن فقط جنبه استعداد و قوه آن را دارد. جسمی که مستعد بدن شدن است، با صورتی که در ابتدایی‌ترین مرتبه از مراتب تجرد است و از جانب واهب‌الصور (عقل فعال) افاضه می‌شود، تجرد می‌یابد و به علم و عالم و معلوم تبدیل می‌شود. در ادامه، نفس که قابلیت و استعداد دریافت معلومات بیشتر را به دست می‌آورد، آن معلومات را در قالب صورتی (فعلیت‌هایی) از سوی عقل فعال دریافت می‌کند و با اتحاد با آن معلومات وارد حرکت جوهری می‌شود و به تدریج به فعلیت و کمال وجودی می‌رسد. بنابراین، نسبت نفس به معلوماتش در ابتدا نسبت ماده به صورت بوده و لذا منفعل و پذیرنده معلومات است. در واقع، نفس در ابتدا با کسب استعداد از طریق ادراکات جزئی، همچون قابلی می‌شود که حقایق عقلی از سوی عقل فعال به مثابه فاعل در آن ظهور و بروز می‌یابد (همو، ۱۹۸۱: ۳/۳۱۹-۳۲۱).

در ادامه، نفسی که در نتیجه اتحاد با حقایق امور و شهود آنها بسط یافته و دارای معلومات حضوری شده است، اکنون این توانایی را نیز دارد که به خود و شئون و حالاتش توجه کند، یعنی از معرفتی درجه دوم برخوردار باشد. با توجه به همین معرفت درجه دوم که به معرفت مرکب نیز معروف است، نفس ناظر علم خود است و علم به علمش دارد. معرفت مرکب در برابر معرفت بسیط، معرفتی نظری و حصولی است.

همچنین، در این مرحله از ادراک، نفس می‌تواند نگاهی متفاوت به معلوماتش داشته باشد. نگاه اولیه و اصیل نفس به معلومات حضوری خود نگاهی نفسی است؛ یعنی آنها را از آن حیث که مناط ظهور و معلومیت خود هستند لحاظ می‌کند. اما نگاه ثانویه نفس به آنها، نگاهی قیاسی است؛ یعنی آنها را از حیث حکایت‌گری و اینکه حاکی از غیرخود و مناط معلومیت غیرخود هستند لحاظ می‌کند. نتیجه چنین توجهی به وجود آمدن صوری است که در سایه و پناه علم وجود دارند و از وجودی سایه‌ای و ظلی برخوردارند که فاقد آثار خارجی است (همان: ۲۶۸/۱). این وجودهای ظلی و سایه‌ای همان وجودهای ذهنی هستند که به عقیده ملاصدرا صادره از نفس اند.

از دید ملاصدرا، چون هر فاعلی در افعالش تجلی، ظهور و تفصیل می‌یابد، لذا می‌توان گفت نفسی هم که برای خود حضور جمعی، بسیط و اجمالی دارد، در افعال خود، یعنی وجودات ذهنی و در قالب ماهیات متکثر، تجلی، ظهور و تفصیل می‌یابد؛ همان‌طور که در جهان هستی نیز خداوند در مرتبه ذات خود از هر گونه تکثر و ماهیتی مبرا است، اما در مقام فعل و در قالب ماهیات متجلی می‌شود و وجود منبسط که از حق صادر می‌گردد به مرتبه هویات تنزل می‌کند و همه ممکنات را در بر می‌گیرد. در واقع، باید گفت نفس از جهت ذات، صفت و فعل همانند خداوند است و علم بسیطش که فاقد ماهیت است، در اشراق و تجلی خود در مرتبه حس، خیال و عقل، ماهیات حسی، خیالی و عقلی را پدید می‌آورد و به این ترتیب نفس وجودش را در قالب صور ذهنی متجلی می‌کند (همو، ۱۳۶۳: ۳۷).

به این ترتیب، از دید ملاصدرا، نفس آدمی آنگاه که قوی (شدید) شود، مصداق ماهیات و معانی بسیاری می‌شود که هر یک از آنها اگر جداگانه وجود خارجی پیدا کند، صورت یک نوع ناقص جسمانی مانند فرس، شجر و ... خواهد بود و آنگاه که در نفس عاقل تحقق یابد، با آن متحد خواهد شد؛ البته به نحوی برتر و بالاتر از اتحاد هر یک از آن ماهیات و معانی (فرسیت و شجریت) با صورت پست جسمانی (همو، ۱۹۸۱: ۳۳۳/۳).

۳. مقایسه دو دیدگاه

۱. اولین و اساسی‌ترین چیزی که در مقایسه دیدگاه دو اندیشمند باید به آن توجه کرد و به معنایی می‌توان آن را مبدأ تمامی اختلافاتشان دانست، روش فلسفی آنها است. روش فلسفی مرلوپونتی پدیدارشناسی است که با آن بر ادراک حسی متمرکز شده است؛ ولی ملاصدرا روش شهودی‌برهانی به همراه بهره‌گیری از آیات و روایات را در پیش می‌گیرد. در پدیدارشناسی آنچه اهمیت دارد توصیف امور است، آنچنان که بر توصیفگر پدیدار شده است و لذا اساساً کاری به تبیین و استدلال و لوازم آنها ندارد؛ اما در روش شهودی‌برهانی ملاصدرا علاوه بر توجه به آنچه بر عالم حاضر است و توصیف آنها، استدلال منطقی بر مبنای آنها و لذا فراروی از آنها نیز محل توجه است.

۲. مرلوپونتی با توجه به پدیدارشناسی ادراک حسی، اصالت را به بدن می‌دهد و به معنایی هر نوع بودن را بدنمند می‌داند و مهم‌ترین آنها آگاه‌بودن است که وی آن را کاملاً بدنمند می‌داند، به نحوی که مستقل از بدن هیچ نوع آگاهی‌ای متصور نیست. در مقابل، ملاصدرا با تکیه بر روش شهودی‌برهانی خود اصالت را به وجود می‌دهد و فقط وجود را بالذات موجود می‌داند و هر موجود دیگری را به واسطه وجود موجود می‌داند.

۳. مرلوپونتی متناسب با روش فلسفی‌اش بدن عینی و ابژکتیو (ابژه مستقل از سوژه دکارتی) را منکر می‌شود و فقط بدن زیسته و پدیداری را می‌پذیرد. این نوع بدن که به سوژه-ابژه و بدن آگاه هم معروف است، تنها بدنی است که پدیدارشناسی وی می‌تواند وجودش را بپذیرد. ملاصدرا نیز با تأکید بر اینکه نفسمندی ذاتی بدن است، و چون نفس و بدن را دو جنبه اتحادی یک وجود می‌داند و نفس را در تمام مراتب خود علم و عالم و معلوم می‌داند، بدن‌بودن بدن را به بهره‌مندی از نفس، و در نتیجه زنده و علم و عالم و معلوم‌بودن می‌داند.

۴. مرلوپونتی بدن را ذاتاً در ارتباط و نسبت با جهان می‌داند و از اصطلاح «بودن در جهان» برای آن استفاده می‌کند. نحوه بودن بدن زیسته‌بودن در جهان است و این یعنی بدن زیسته ذاتاً به سوی جهان بوده و وجود التفاتی دارد نه در خود. به عبارت دیگر، بدن زیسته بدون جهان پدیداری نمی‌تواند وجود داشته باشد و وجود جهان پدیداری نیز بدون بدن زیسته ممکن نیست. این نوع جهان در نسبت با بدن زیسته به وجود آمده و ساخته می‌شود و مستقلاً وجودی ندارد. در اندیشه ملاصدرا، بدن پایین‌ترین مرتبه وجود واحد انسانی را دارد و لذا می‌توان گفت چون تمام مراتب وجود واحد انسانی علم و عالم و معلوم است و هر آنچه غیر از این باشد جزئی از انسان نیست، پس بدن علم و عالم و معلوم است، هرچند در پایین‌ترین مرتبه از عالمیت است و لذا بدن از آن

جهت که عالم است رو به سوی دنیایی ادراکی (معلومات) دارد که در اتحاد با آن و عین آن هستند؛ اما نکته اینجا است که دنیای انسان (معلومات) مشکک است و فقط مرتبه پایین آن در نسبت با بدن پدیداری است و مراتب بالاتر آن مثل معقولات در اتحاد و نسبت با مرتبه عقل مجرد نفس است. همچنین، فاعلیت نفس در خصوص معلوماتش تام نیست؛ چراکه هم جهان خارج مستقل از انسان به عنوان علت معده در آن دخیل است و هم افاضات عقل فعال. از طرفی با همین بیان روشن می‌شود که ملاصدرا به جهان مستقل از انسان باور دارد و جهان را منحصر در جهان پدیداری نمی‌داند.

۵. مرلوپوتتی با به‌کاربردن اصطلاح «بودن در جهان»، بر تفکیک‌ناپذیری بدن و جهان تأکید می‌کند؛ ولی ملاصدرا با تقسیم وجود به مادی و مجرد و تعریف علم به حضور مجرد نزد مجرد به وجود موجوداتی قائل می‌شود که مستقل از ما هستند و امکان حضور نزد ما به شکل بی‌واسطه را ندارند.

۶. مطابق دیدگاه مرلوپوتتی، بدن پدیداری در جهان و متناسب با افعال و قصدهایش ساخته می‌شود. ملاصدرا نیز نفس را در مرتبه بدن فعال می‌داند و چون نفس اساساً با نیات و افعالش ساخته می‌شود، بدن نیز به عنوان پایین‌ترین مرتبه نفس، ساخته نیات و افعال خود انسان است.

۷. بدن در اندیشه ملاصدرا هر چیزی است که تحت تدبیر ذاتی نفس باشد و لذا، برخلاف مرلوپوتتی، می‌تواند به وجود بدن‌های دیگری غیر از بدن مادی و جسمانی، مانند بدن مثالی، قائل باشد که در بحث معاد جسمانی بسیار مهم و کارساز است.

۸. نهایتاً اینکه، مرلوپوتتی با توجه به روش فلسفی‌ای که در پیش می‌گیرد، به بدن پدیداری توجه می‌کند و آن را محور تمام مباحث خود قرار می‌دهد و هر چیزی اعم از آگاهی، جهان، دیگران، مکان و زمان را در نسبت با بدن پدیداری می‌داند و هیچ نحو استقلالی برایشان قائل نیست؛ ولی ملاصدرا با توجه به روش شهودی‌برهانی خود، علاوه بر قبول هر آنچه در نسبت با مرتبه بدنی ما وجود دارد، هم به اموری قائل است که در نسبت با سایر مراتب نفس و در اتحاد با آن وجود دارند و هم به اموری که مستقل از تمام مراتب وجودی نفس هستند و وجودشان برای نفس با واسطه صور ذهنی‌شان است.

نتیجه

با تحلیل انجام‌شده می‌بینیم که روش شهودی‌برهانی ملاصدرا نه تنها دستاوردهای روش پدیدارشناسی مرلوپوتتی در خصوص بدن را تا حد بسیار پوشش می‌دهد، بلکه آورده‌های افزون‌تری نیز دارد که نشان‌دهنده عمق، گستره و توان تبیین‌گری رویکرد و دیدگاه وی است. ملاصدرا و مرلوپوتتی هر دو با بیان‌های مخصوص خود به عالم بودن بدن، رو به سوی جهان بودن آن، فعال بودن و ساختنی بودنش اشاره دارند؛ ولی ملاصدرا برخلاف مرلوپوتتی اولاً با توجه به ذاتی دانستن نفسمندی برای بدن توانست به ابدان دیگری غیر از بدن مادی، مانند بدن مثالی، قائل شود؛ ثانیاً نه تنها جهان را منحصر در جهان تجربی و پدیداری نمی‌کند، بلکه حتی آن را منحصر به و در نسبت با بدن بودن نمی‌کند و قائل به جهان معقولی است که در نسبت با و متحد با مرتبه عقل انسان است. به نظر می‌رسد امروزه بیش از پیش نیازمند به‌کارگیری اندیشه‌های ملاصدرا درباره مسائل انضمامی‌تری هستیم که فلسفه غرب اغلب بدون داشتن مبانی قوی به آن ورود کرده است. شاید اگر در فرهنگ فلسفی ما زودتر به این مباحث ورود شده بود امثال مرلوپوتتی در سطحی قوی‌تر خیلی پیش‌تر ظهور می‌کردند.

منابع

- افلاطون (۱۳۸۰). مجموعه آثار، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- ربانی، علی؛ و دیگران (۱۳۸۷). «مفهوم بدن در اندیشه فلسفی مرلوپوتتی و چالش‌های نظری در قرائت جامعه‌شناختی آن»، در: معرفت، ش ۱۲۶، ص ۱۲۶-۱۴۰.
- رفیعی، سمیه؛ اصغری، محمد؛ صوفیانی، محمود (۱۳۹۸). «بدن و عینیت در پدیدارشناسی مرلوپوتتی»، در: شناخت، دوره ۱۲، ش ۸۱، ص ۷۱-۹۴.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). المبدأ والمعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۱). التصور والتصدیق، قم: بیدار، چاپ پنجم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت: دار احیاء التراث، الطبعة الثالثة.
- محمدعلی خلیج، محمدحسین (۱۳۹۸). «بدن پدیده‌شناختی مرلوپوتتی و برخی چالش‌های تفسیری»، در: شناخت، ش ۷۱/۱، ص ۴۹-۶۹.

- Collier, C. (2013). *Recovering the Body: Philosophical Story*, University of Ottawa Press.
- Cottingham, J.; Stoothof, R.; Murdoch, D. (CSM). (1991). *The Philosophical Writings of Descartes*, Cambridge.
- Husserl, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Trans. D. Carr, Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945). *Phenomenology of Perception*, translated by Colin Smith, Routledge.
- Merleau-Ponty, Maurice (2005). *Phenomenology of Perception*, Trans. C. Smith, London: Routledge & Kegan Paul.
- Miles, M. R. (1979). *Augustine on Body*, Scholars Press.

References

- Aflatun. 2001. *Majmueh Athar (Collection of Works)*, Translated by Mohammad Hasan Lotfi, Tehran: Kharazmi. [in Farsi]
- Collier, C. 2013. *Recovering the Body: Philosophical Story*, University of Ottawa Press.
- Cottingham, J.; Stoothof, R.; Murdoch, D. (CSM). 1991. *The Philosophical Writings of Descartes*, Cambridge.
- Husserl, E. 1970. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Trans. D. Carr, Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1945. *Phenomenology of Perception*, translated by Colin Smith, Routledge.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2005. *Phenomenology of Perception*, Trans. C. Smith, London: Routledge & Kegan Paul.
- Miles, M. R. 1979. *Augustine on Body*, Scholars Press.
- Mohammad Ali Khalagh, Mohammad Hoseyn. 2019. "Badan Padidehshenakhti Merleau-Ponty wa Barkhi Chalesh-hay Tafsiri (Merleau-Ponty's Phenomenological Body and Some Interpretive Challenges)", in *Cognition*, no, pp. 49-69. [in Farsi]
- Rabbani, Ali; et al. 2008. "Mafhum Badan dar Andisheh Falsafi Merleau-Ponty and Chalesh-hay Nazari dar Gheraat Jameshenasi An (The Concept of Body in Merleau-Ponty's Philosophical Thought and Theoretical Challenges in His Sociological Reading)", in: *Knowledge*, no. 126, pp. 126-140. [in Farsi]
- Rafighi, Somayyeh; Asghari, Mohammad; Sufiyani, Mahmud. 2019. "Badan wa Eyniyat dar Padidarshenasi Merleau-Ponty (Body and Objectivity in Merleau-Ponty's Phenomenology)", in: *Cognition*, yr. 12, no. 81, pp. 71-94. [in Farsi]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1975. *Al-Mabda wa al-Maad (Origin and Resurrection)*, Tehran: Iranian Association of Wisdom and Philosophy, First Edition. [in Farsi]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1981. *Al-Hekmah al-Motealiyah fi al-Asfar al-Aghliyah al-Arbaah (Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Journeys)*, Beirut: Heritage Revival House, Third Edition. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1984. *Mafatih al-Ghayb (The Keys of the Unseen)*, Foreworded & Edited by Mohammad Khajawi, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research, First Edition. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1992. *Al-Tasawwor wa al-Tasdigh (Imagination and Affirmation)*, Qom: Bidar, Fifth Edition. [in Arabic]

