

حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
دوفصلنامه علمی (مقاله علمی - پژوهشی)، سال دهم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ۲۰۹-۲۲۸

## حل معضل دوگانگی جسم / ذهن در مدرنیته، با پرسش از وحدت وجود صدرایی

مریم صانع پور\*

### چکیده

شکاف میان ذهن / جسم و معنا / ماده از معضلات فلسفه غرب است که در فلسفه یونان باستان شکل گرفته و تا فلسفه دوره روشنگری ادامه یافته است. متفکران پسامدرن معتقدند این دوگانگی و تضاد به وضوح در شئون مختلف تمدن مدرن خودنمایی می کند و دوگانگی من / دیگری از همین جا نشأت گرفته است. از این رو باید به رفع این تضاد فلسفی میان ذهن / جسم، و معنا / ماده اندیشید. در این مقاله پاسخ دوگانگی ذهن / جسم در مبانی وحدت وجودی فلسفه صدرایی جستجو شده است. روش پژوهشگر در این مقاله تعاملی و گفتگویی است. وی تلاش می کند تا در یک فلسفه ورزی میان فرهنگی، با مراجعه به مبانی فلسفه صدرایی، راه حلی برای رفع معضل دوگانگی ماده / معنا در فلسفه مدرن غربی جستجو کند. راه حل ملاصدرا به این معضل از دو جنبه استنتاج شده است؛ از جنبه وجود شناسانه، در رفع دوگانگی جسم / ذهن با وساطت عالم خیال ممکن است؛ از جنبه معرفت شناسانه، رفع دوگانگی جسم / ذهن با وساطت قوه خیال امکان پذیر است. همچنین ملاصدرا به وساطت نفس در برقراری وحدت میان جسم و ذهن پرداخته است.

**کلیدواژه‌ها:** ملاصدرا، وحدت وجود، دوگانگی، ماده / معنا، جسم / ذهن، عالم خیال، قوه خیال

\* استادیار غرب شناسی و علم پژوهی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، saneapour@ihcs.ac.ir.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۱۷

## ۱. مقدمه

در عصر کنونی ارتباط تنگاتنگی میان فلسفه‌ها و فرهنگ‌های کنونی ایجاد شده‌است و همه معارف بشری را می‌توان در یک مجموعه واحد تحت عنوان هوش مصنوعی جستجو کرد، از این رو امکان گفتگوی هم‌عرض میان گنجینه‌های معرفت بشری فراهم شده‌است؛ بدون آن‌که نظریه‌ای اصلی و نظریه‌های دیگر فرعی تلقی شود. در این فضای گفتگویی، می‌تواند نظریه وحدت وجود صدرایی را در معرض اندیشه متفکران پسامدرن قرار داد تا شاید راه‌حلی برای رفع تضادها و دوگانگی‌های مشکل‌آفرین مدرنیته یافت شود. در مقاله حاضر نگارنده تلاش می‌کند تا حکمت صدرایی را در مباحث اندیشمندان معاصر مشارکت دهد و برخی سوالات کنونی فیلسوفان غربی را از فلسفه صدرایی بپرسد. یکی از مهم‌ترین معضلات فلسفی معاصر، تضاد میان ماده / معنا و جسم / ذهن است. در این مقاله ابتدا تضاد مبنایی جسم / ذهن در فلسفه غرب تبیین و تحلیل می‌شود و سپس با جستجو در مبنایی صدرایی، راه‌حلی برای حل این تضاد ارائه می‌گردد.

## ۲. تضاد مبنایی ذهن / جسم در فلسفه مدرن غرب

متفکران پسامدرن، ریشه بحران‌های مدرنیته را به دوگانگی‌های مبنایی فلسفه یونان باستان نسبت می‌دهند؛ مقولات متضادی که فیثاغوریان از قرن چهارم قبل از میلاد بنا نهادند تا دوره هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱) مورد استفاده قرار می‌گرفتند، این مقولات متضاد عبارت بودند از: نامحدود / محدود، فرد / زوج، واحد / کثیر، راست / چپ، ثابت / متغیر، مستقیم / کج، نور / ظلمت، خیر / شر، مربع / مستطیل، مرد / زن. در این تقسیم بندی، عقل فراتر از همه مقولات قرار دارد و حد و مرز آن‌ها را تعیین می‌کند (Lloyd, 1993:3; Aristotle, 1984, II; Aquinas, 1981)

بر اساس این نگرش، ذهن و جسم از یونان باستان تا کنون در تقابل با یکدیگر قرار گرفته‌اند. این تقابل علاوه بر بحران‌های معرفت‌شناسانه، بحران‌های روش‌شناسانه فراوانی را گریبان‌گیر تفکر فلسفی و عقلانیت تمدن‌ساز کرده‌است. همچنین بر مبنای تضاد میان ذهن / جسم، معرفت تجربی مدرنیته که در امتداد فلسفه یونانی است، در دریافت فرآیندهای مادی اختلال‌های فراوانی ایجاد کرده‌است. آموزه‌های دوره مدرن، مبتنی بر همان مقولات متضاد اولیه، فرآیندهای مادی را به جسم و جسمانیت نسبت می‌دهند و قادر نیستند میان

حل معضل دوگانگی جسم/ ذهن در مدرنیته، با پرسش از وحدت ... ۲۱۱

این حوزه با حوزه ذهنیت و معرفت ارتباط برقرار کنند. معرفت‌شناسی دوره روشننگری علاوه بر ابتدا بر مقولات متضاد فلسفه یونان باستان، بار دیگر در نظریه دکارتی بر مبنای تضاد میان فکر / امتداد شکل گرفت، و به این ترتیب دوگانگی ماده / معنا در فلسفه تمدن ساز مدرن تصلب یافت. از این رو جسم و ماده در تولید معرفت فاقد کارایی تلقی شد و همین امر در فرآیند عقلانیت تمدن‌ساز مدرن استمرار یافت. در این فرآیند سوژه مسلط مصداق معنا تلقی شود و ابژه تحت سلطه در جایگاه ماده سلطه‌پذیر قرار گرفت و شکاف میان من / دیگری نیز یکی از بحران‌های مدرنیته را شکل داد.

متفکران پسامدرن در انتقاد از این شکاف مبنایی معتقدند معرفت‌شناسی بدون توجه به جسمانیت ابر است و فقط در صورتی میزان واقع‌نمایی معرفت ارتقاء خواهد یافت که جسم به عنوان شرط معرفت ملاحظه شود.

الیزابت گروس فیلسوف و نظریه‌پرداز استرالیایی در این باره می‌نویسد دو رویکرد کلی به جسم وجود دارد:

در اولین رویکرد (جسم چارچوبی است که براساس آن، حق اجتماعی و اخلاق ارزش‌ها توصیف می‌شود؛

در دومین رویکرد) تجربه زیسته جسم زنده و گذشته روان‌شناسانه یا ذاتی آن مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

طبق آموزه‌های فیلسوفان مدرنیته هرگاه اولین رویکرد، بدن را به مثابه پدیداری اجتماعی و عمومی تحلیل کند؛ دومین رویکرد، آناتومی بدن را ابژه معرفی می‌کند و در نتیجه تقسیماتی دوگانه به وجود می‌آیند از این قبیل: درون/ بیرون، سوژه/ ابژه، فعال/ منفعل، واقعیت/ تخیل، عمق/ قشر. در این تقسیم‌بندی ثنایی، بدن به منزله یک سرآغاز ملاحظه می‌شود که در رابطه میان یک درونی زنده یا روان‌شناسانه، با یک بیرونی سیاسی- اجتماعی قرار گرفته است. حال اگر بدن انسان‌ها در ملاحظات معرفت‌شناسانه، معاشناسانه، و مناسبات قدرت، نادیده گرفته شوند، ناگزیر این بدن‌ها تحت شرایطی معین و به واسطه عملکردهای اجتماعی، به پایگاه‌های نزاع و مقاومت تبدیل می‌شوند: Grosz, 1993: (187-189).

دوگانگی مبنایی جسم/ ذهن و ماده/ معنا در دوره روشننگری به دوگانگی فیلسوفان تجربه‌گرا/ عقل‌گرا انجامید و این شکاف از طریق مبانی فلسفی در ساختارهای اجتماعی مدرن رسوخ یافت. شکاف‌های معرفت‌شناسانه میان ذهن / جسم و عقل / تجربه همچنین به

شکاف‌های روش‌شناسانه‌ای منجر شد که تلاش متفکران دوره روشنگری در جهت برطرف کردن این دوگانگی‌ها توفیقی حاصل نکرد. درحالی‌که به عقیده گروس با تکیه بر نقش جسم در تولید معرفت می‌توان شکاف میان ذهن / جسم و به تبع آن شکاف میان عقل / احساس، عقل / تجربه، را پر کرد. همچنین توجه به نقش جسم در تولید معرفت موجب می‌شود تا دوگانگی فرهنگ / طبیعت، و خویشتن / دیگری نیز برطرف شود (ibid: 199-201).

یکی از موضوعات مهم معرفت‌شناسی، توسعه‌یابی مفاهیم متنوع وجودهای انسانی است که با محوریت سوژه‌شناسنده تحقق می‌یابد. روشن است که پرداختن به نقش سوژه‌های شناسنده در روند توسعه مفاهیم بدون در نظر گرفتن تفاوت‌های جسمانی و تنوعات مادی ایشان به نتایج واقع‌گرایانه‌ای نخواهد انجامید.

خلاصه نظریه گروس درباره اهمیت اجسام در معرفت‌شناسی در زیر می‌آید:

۱. جایگاه اجسام انسان‌ها در تجربه زیسته و موقعیت‌های اجتماعی ایشان بسیار اساسی است، بنابراین نمی‌توان سوژه‌ها را بدون در نظر گرفتن جسمانیت‌شان توصیف و تحلیل کرد؛

۲. اجسام انسان‌ها نقش مهمی در شناخت ایفا می‌کنند زیرا این اجسام سوژه‌ها هستند که مقدمات قیاس‌های منطقی را تشکیل می‌دهند؛

۳. در مناسبات قدرت نقش بدن انسان‌ها بسیار اساسی است زیرا اعمال قدرت سوژه‌های شناسنده، منوط به عمل کردن آن‌ها بر روی بدن ابژه‌های مورد شناسایی آن سوژه‌ها است؛

۴. در روند مناسبات قدرت، معرفت فاعل‌های شناسایی مستلزم فعالیت بینابینی میان قدرت سوژه‌ها و بدن ابژه‌ها است. همچنین سوژه‌ها اطلاعات ضروری را برای تشکیل معرفت و تدوین علوم اجتماعی و انسانی، از اجسام کسب می‌کنند.

نمونه‌هایی از این ارتباطات تعاملی و به هم پیوسته میان ذهن و جسم در تفکر نیچه، کافکا Kafka، فوکو Foucault، و دلوز Deleuze مشاهده می‌شود. در آثار این متفکران نقش جسم زنده Lived body در روان‌شناسی، روان‌تحلیل‌گری، و پدیدارشناسی، بسیار تعیین‌کننده بوده است.

علاوه بر نقش جسم در معرفت‌شناسی واقع‌نمایانه، باید به نقش بدن‌های انسانی در روش‌شناسی واقع‌نمایانه نیز توجه کرد، در این باره می‌توان از دو رویکرد زیر سخن گفت:

(۱) رویکرد ناظر به جسم زنده؛ چنان‌که فروید معتقد است جسم به‌عنوان یک هویت واحد، محصول نهایی فرایندی است که خویشتن آدمی را می‌سازد. برای فروید خویشتن انسان فقط نتیجه یک نظم زیست‌شناسانه نیست، بلکه حاصل یک ملاحظه روان‌شناسانه نسبت به «کودک طبیعی» انسان است. خویشتن از نظر او، وابسته به یک نقشه روان‌شناسانه از هیجانات بدن است. بنابراین خویشتن انسان صرفاً یک موجود سطحی نیست، بلکه یک فرافکنی سطحی است. بر این اساس خویشتن هر انسانی، تصویر دلالت‌کننده جسم او برای سوژه‌اش می‌باشد. او عقیده دارد خویشتن آدمی، هم عملکرد آدمی، و هم حاصل توهم، تخیل، و میل آدمی است. برای لاکان نیز خویشتن هر انسانی، اثر بینابینی شده تصویر کودکی او در آینه، یا آناتومی نشأت گرفته از توهم او نسبت به بدنش است (ibid: 199-201).

(۲) رویکرد ارتباط معرفت با جسم؛ در این رویکرد، معرفت‌ها صرفاً اموری مفهومی یا عقلانی نیستند، تا توسط عشق به حقیقت، عشق به مطلق، یا عشق به اراده معطوف به فهمیدن، شکل گرفته باشند. بلکه تصویر خویشتن هر انسانی از معرفت، وابسته به فهم ماده و جسمانی است که زمینه ایجاد خویشتن او بوده‌است. بنابراین معرفت، فقط یک عکس‌العمل متفکرانه توسط مغز نیست بلکه یکی از فعالیت‌ها و عملکردهای جسم انسانی نیز هست یعنی جسم انسان در تفکر محوریت دارد. از این رو همانگونه که بدن آدمی، اشیاء را تولید، تبیین، یا انکار می‌کند؛ همچنین بدن آدمی به عنوان ابزار هدایت‌شده او، در جهت هدفی خاص، و براساس انتخابی خاص، تفکر می‌کند؛ زیرا معرفت افراد انسان، تأثیرات تلاش همه‌جانبه ایشان برای ارضاء تمایلاتشان در جهت مالکیت و مهار امور و اشیاء است، و نیز معرفت آدمیان براساس اراده معطوف به قدرت ایشان شکل می‌گیرد، که اراده معطوف به قدرت، با اجسام مادی ارتباطی کامل دارد.

متفکران پسامدرن معتقدند فیلسوفان مدرن دچار اشتباه بزرگی شده‌اند زیرا تبارشناسی مادی انسان و فرایندهای تولید بدن‌های انسانی را نادیده گرفته‌اند؛ در نتیجه ایشان معرفت‌شناسی و روش‌شناسی فلسفی را صرفاً از جنس ایده‌ها، اندیشه‌ها، و مفاهیم تلقی کرده‌اند. به بیانی دیگر انسان‌ها که محصول تمایلات مادی و جسمانی هستند، در تفکر مدرن، اشتهاً محصولات ذهن و معنا تصور شده‌اند. اما خوشبختانه فیلسوفانی مانند نیچه، فوکو، فروید، لاکان، و مرلوپونتی منتقد این دوگانگی‌های مبنایی هستند و ماده تولید معرفت

را ملموس، عینی، و محسوس می‌دانند و به‌طور ضمنی ماده فلسفی را ملموس، عینی، و محسوس معرفی می‌کنند (Grosz, 1993: 199-201).

پسامدرن‌ها معتقدند شکاف مبنایی میان ذهن/جسم موجب شده تا تبعیض میان من/دیگری در مدرنیته نهادینه شده‌باشد. ایشان عقیده دارند دوگانه‌اندیشانی که برای اجسام، شأنی مادون قائلند و دائماً دوگانه‌هایی مانند عقل/احساس و ذهن/بدن را تولید و باز تولید می‌کنند، توجه ندارند که در هر دوگانگی، یک شرط سلسله‌مراتبی وجود دارد که اولی را نسبت به دومی، اصلی، ممتاز، و مسلط نشان می‌دهد؛ و واژه مقابله را حاشیه‌ای، فرعی، و سلطه‌پذیر معرفی می‌کند.

این جهان بینی دوگانه‌انگارانه علاوه بر معرفت‌شناسی و روش‌شناسی فلسفی، در پیش‌فرض‌ها، روش‌ها، و هنجارهای فلسفه دین سنتی نیز، تأثیرات تعیین‌کننده‌ای برجای گذاشته‌است. به همین علت فیلسوفان دین معاصر از بی‌کفایتی جهان‌بینی دوگانه‌انگار در اندیشه دینی نیز سخن می‌گویند و معتقدند این جهان‌بینی سلسله‌مراتبی بسیاری از بی‌عدالتی‌های قانونی و اجتماعی را بنیان نهاده‌است. براساس این رویکرد انتقادی، به قول دریدا طبقه‌بندی‌های دینی غرب به علت دوگانگی مبنایی‌شان دچار «آشوب متافیزیکی» غامضی شده‌اند، زیرا برهان‌های اسکولاستیکی قرون وسطا به‌مثابه جهان‌بینی متافیزیکی فراگیر، در باطن همه الزامات ذهن مدرن حضور دارند و تصورات فلسفی تمدن مدرن را شکل داده‌اند (Bordo, 1987; Harding and M. B. Hintikka, 1983; Irigaray, 1985; Lloyd, 1984).

متفکر بزرگ پسامدرن، ژاک دریدا می‌نویسد بسیاری از متافیزیک‌های غربی بر سامانه‌ای از دوگانگی‌ها بنا شده‌اند که یکی اصلی، و دیگری فرعی و نامود شده‌است (Derrida, 1976: chapter 42). دریدا بر واژه فرعی در این تقابل متافیزیکی تأکید می‌کند و نشان می‌دهد به‌رغم قدرت‌نمایی واژه ممتاز و یکه تازیش در مناسبات قدرت، تا چه حد واژه ممتاز سلطه‌گر، در روند قدرت‌نمایی‌اش، به واژه سلطه‌پذیر وابسته بوده‌است (Fricker, 1998:555). دریدا تلاش می‌کند به‌وسیله تحلیل و استدلال متنی، از شکل‌گیری دوگانگی‌های ابتدایی جلوگیری نماید. وی با زیر سوال بردن عقل مدرن قصد دارد دوگانگی‌ها را از درون واژگون کند تا فضای مناسبی برای تنوع و تفاوت میان انسان‌ها - خواه به‌عنوان سوژه‌ها و خواه به‌عنوان ابژه‌ها - خلق نماید.

حل معضل دوگانگی جسم/ ذهن در مدرنیته، با پرسش از وحدت ... ۲۱۵

به این ترتیب دریدا با تعمیم‌بخشی و یکسان‌سازی اذهان در جایگاه سوژه ممتاز، و تعمیم‌بخشی و یکسان‌سازی ابدان در جایگاه ابژه حاشیه‌ای مقابله می‌کند. پس از بیان مسئله غامض دوگانگی جسم/ ذهن و ماده/ معنا در معرفت‌شناسی، وجودشناسی، مناسبات قدرت، و فلسفه دین غربی، حل این معضل در مبانی وحدت وجودی صدرایی جستجو می‌شود.

### ۳. وحدت ذهن و جسم در فلسفه صدرایی

همانگونه که گفته شد دوگانگی ذهن/ جسم یا معنا/ ماده، معضلات زیادی برای فلسفه و تمدن مدرن غربی به دنبال آورده است که امروزه فیلسوفان پسامدرن غربی در صدد رفع این معضل هستند. به گمان نگارنده می‌توان با ارائه این معضل به حکمت توحیدی اسلام، و فلسفه وحدت وجودی ملاصدرا، راه حل‌هایی یافت. در این قسمت به برخی آیات قرآن که الهام‌بخش وحدت‌گرایی حکما و فیلسوفان اسلامی هستند اشاره می‌شود:

ریشه‌ای‌ترین مبنا برای تبیین وحدت میان جسم - ذهن و ماده - معنا در آیه «أَنَا اللَّهُ وَأَنَا إِلِيهِ رَاجِعُونَ» (بقره/۱۵۶) قابل بررسی است. طبق این آیه در قوس نزول، روح انسان از نقطه اعلامی خلقت در عالم جبروت، یعنی از روح خدا، به پایین‌ترین حد خود یعنی عالم ملک و ناسوت هبوط کرده است، تا در حرکتی رجوعی به اصل خود بازگردد یعنی تدریجاً با حرکتی صعودی توسط مرکب جسمانی‌اش، بالا رود و استعدادهای جسمانی، نفسانی، و روحانی خود را به فعلیت برساند. طبق نظریه ملاصدرا در این حرکت جوهری انسان با ایمان و عمل صالح، به بالاترین نقطه قوس صعود، که بالاترین حد قاب قوسین<sup>(۱)</sup> و محل وحدت با قوس نزول است، ارتقاء خواهد یافت و به مقعد صدق عند ملیک مقتدر (قمر/۵۵) باز خواهد گشت. نقطه آغازین این سیر وجودی، محل دمیدن روح الهی در همه افراد نوع انسان است؛ چنان‌که خداوند می‌فرماید «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (ص/ ۷۲) در این مرحله که پس از شکل‌گیری جنین انسان در رحم مادر رخ می‌دهد، خداوند از روح لایتنهای خودش به این جسم متناهی می‌دمد و جسم مادی را تقدسی روحانی می‌بخشد. این آغاز حیات جسمانی انسان است که دارای باطنی روحانی می‌باشد، یعنی جسم و روح در عرض یکدیگر نیستند تا بتوان به شکاف و دوگانگی میان بدن و ذهن قائل شد بلکه روح در باطن جسم زنده حضور دارد و ثنویتی میان آن دو نیست.

در فلسفه صدرایی تلاش می‌شود نگرش توحیدی قرآن به گونه‌ای استدلالی تبیین شود بنابراین در حکمت متعالیه صدرایی اثری از دوگانگی عقل / ماده یا ذهن / جسم نیست زیرا ملاصدرا عالم ماده و ناسوت را محل ظهور و تجلی عالم معنا و جبروت می‌داند. وی می‌نویسد صور جزئی جسمانی، در حقایق کلی عقلی یا خزائن موجود نزد خداوند حضور دارند. به بیانی دیگر رقایق حسی، در حقایق کلی مندرج است که به امر خداوند، در سیری وجودی بر مخلوقاتش نازل می‌شوند. بنابراین رقیقت جسمانی، همان حقیقت عقلانی است که متمثل و متجسد شده است، از این رو میان مراتب جسمانی و عقلانی هیچ تقابل و تضادی وجود ندارد؛ بلکه تفاوت آنها از حیث شدت و ضعف، و کمال و نقص است. به عنوان مثال هر چند حقیقت کلی حضرت عزرائیل به عنوان ملک قبض کننده روح، حامل یکی از ارکان عرش اعظم الهی است ولی رقیقت‌های وجودش، در مراتب پایین، قائم به نفوس مخلوقات جسمانی هستند پس هر نفسی، رقیقه‌ای از حقیقت کلی عزرائیل دارد که اعمال این فرشته قبض را به تناسب آن نفس، در بدن انسان انجام می‌دهد؛ اعمالی که اعم از جذب غذا، تجرید علوم از محسوسات، و تجرید محسوسات از مواد جزئی هستند. به این ترتیب فلسفه صدرایی تضادی میان امور جسمانی مانند جذب غذا و ادراکات حسی، با امور روحانی مانند قبض و بسط فرشتگان ملکوتی نمی‌بیند. او همچنین می‌نویسد هر چند حقیقت کلی حضرت جبرئیل در عالم امر، نزد پروردگار است اما در سیری نزولی به واسطه رقیقت‌های مثالی‌اش وحی را به انبیاء و رسولان می‌رساند. رقیقت جبرئیل گاهی به صورت انسانی زیبا در قالب دحیه کلبی تمثل می‌یابد؛<sup>(۱)</sup> در جایی که رسول‌الله (ص) فرمود او جبرئیل است (ملا صدرا، ۱۳۷۸: ۱۲۶/۹-۱۲۸). بنابر آنچه ملاصدرا در مورد رقیقت‌های عزرائیل گفت، هر گونه ادراکی، خواه فیزیکی و خواه متافیزیکی، از رقیقت‌های فرشته وحی یعنی جبرئیل است. همچنین ملاصدرا معتقد است هر جسم و بدنی، رقیق شده روح و ذهنی متعالی است بنابراین بین این دو شأن وجودی یعنی جسم و روح، یا ماده و معنا هیچ گونه تقابل و ثنویتی وجود ندارد. در این رویکرد کلام حسی نیز هیچ تقابلی با کلام عقلی ندارد چنانکه ملاصدرا بالاترین راه کشف حقایق الهی در قوس نزول را تکلم خداوند و استماع نبی می‌داند (ملا صدرا، ۱۹۸۱م: ۷/۳-۹).

در مورد چگونگی این ارتباط وحدت گرایانه میان معنا و ماده، در بالاترین سطح یعنی ارتباط عقل کل با سمع و بصر جسمانی، ملاصدرا می‌نویسد هنگامی که نور معرفت، ایمان، و ملکوت اعلا بر انسان وارسته کامل یعنی پیامبر بتابد - نوری که نزد حکما عقل فعال و



در شریعتِ نبوی، روح قدسی نامیده می‌شود - روح قدسی نبی، حقایق اشیا را مشاهده می‌کند و آن معارف الهی برای روحش و سپس برای سمع و بصرش تمثیل می‌یابند؛ پس آن‌گاه پیامبر (ص) با چشمش، شخصی محسوس را در نهایت زیبایی و حسن می‌بیند و با گوشش کلامی منظوم را در غایت فصاحت می‌شنود؛ آن شخص محسوس، همان ملک نازل یعنی جبرئیل است، کلامش همان کلام‌الله، و در دستش کتاب‌الله می‌باشد (همان: ۲۳ و ۲۴).

جهت توضیح بیشتر می‌توان گفت ملائکه، ذات‌هایی حقیقی، امری، قضایی، و قولی هستند که دارای ذات‌هایی اضافی، خلقی، و قدری نیز هستند که این ذات‌های اضافی، معطوف به مادونشان هستند. ملائکه، علوم الهی و لدنی را از فرشتگان لوح و قلم اخذ می‌کنند و در کتاب قدر ثبت می‌نمایند چنانکه نبی (ص) در سیر صعودی و معراجش، صف اول فرشتگان را ملاقات کرد و در سیر نزولی، روح القدس را مشاهده نمود. پس هنگامی که پیامبر به عالم وحی ربّانی متصل می‌شد، کلام‌الله را از مقام «قاب قوسین أو أدنی» یا مقام قرب «مقعد صدق» که معدن وحی و الهام است، می‌شنید و کلام ملائکه علیین را که از جانب حضرت حق به عقولشان نازل شده بود، ادراک می‌کرد. به عبارت دیگر زمانی که کلام خداوند به ساحت ملکوت سماوی فرود می‌آمد، حواس نبی (ص) در حالتی شبیه خواب، قرار می‌گرفت و از کلام خداوند منفعل می‌شد. اما گاهی نیز خداوند، بدون وساطت فرشته وحی، با نبی سخن می‌گفت و او را از غیب مطلع می‌کرد (ملا صدرا، ۱۹۸۱م: ۱۵۳-۳۰). به این ترتیب ملاصدرا حتی میان معانی و حیانی الهی، با ادراکات حسی نبوی، دوگانگی قائل نبود یعنی وحی را معرفتی حصولی تلقی نمی‌کرد تا مستلزم دوگانگی عالم و معلوم باشد بلکه وحی را معرفتی شهودی می‌دانست که از باطن وجود پیامبر بر او منکشف شده است. او معتقد است هنگام وحی، نبی به وسیله روح القدس به روح عقلی‌اش متصل می‌شود تا معارف الهی را در فرآیندی وحدت‌گرایانه، در باطن خویش شهود کند یعنی با چشم عقلی‌اش آیات کبرای ربش را مشاهده نماید و با سمع عقلی‌اش کلام رب العالمین را از روح اعظم بشنود. حرکت پیامبر در این رویکرد وحدت وجودی می‌تواند به صورت حرکتی دوری در قاب قوسین تصور شود. هنگامی که پیامبر در این حرکت دوری از مقام شامخ الهی تنزل می‌کرد، فرشته وحی به صورتی محسوس برایش ممثل می‌شد، و اصوات و حروفی می‌شنید که کسی غیر از او نمی‌توانست بشنود زیرا آن اصوات بدون علت خارجی، از باطن وجود پیامبر به ظاهر وجودش نازل می‌شد. به بیانی

دیگر، ملک وحی، کلام خدا، و کتابش، همگی از غیب نبی(ص) و باطن سرش به مشاعرش راه می‌یافتند. اما این به معنای تنزل فرشته وحی از مقام اعلایش نیست - زیرا همه فرشتگان مقام معلومی دارند که از آن منتقل نمی‌شوند - بلکه مرجع آن نزول، برانگیخته شدن نفس نبی(ص) از نشئه غیب به نشئه ظهور است. به همین علت شبهه نومی بر او عارض می‌شد. از این رو گفته شده روح مقدس نبوی(ص) در بیداری، مخاطب ملائکه و در خواب، معاشر ایشان است پس خواب دیدن انبیاء مانند بیداری سایر مردم است. بنابراین قرآن و آیات نازل شده‌اش در اعلا مرتبه قوس نزول، آیات کلامی عقلی هستند و در پایین‌ترین مرتبه، الفاظ مسموع یا نقوش مکتوب محسوس می‌باشند. پس درحالی که حقیقت، واحد است اما مواطن نزولی آن، متکثر هستند و شهودات آن مختلف می‌باشند(ملا صدرا، ۱۹۸۱م: ۳/۱۵-۳۰). به این ترتیب تضادی میان معانی و حیانی ملکوتی و ادراکات انسان‌های ناسوتی نیست بلکه در یک حرکت دوری مستمر - از مبدأ الهی تا انسان جسمانی به نحو نزولی؛ و از انسان جسمانی تا مبدأ الهی به نحو صعودی - وحی ملکوتی با ادراکات انسان ناسوتی به وحدت می‌رسند. هر چند این وحدت ملکوتی و ناسوتی - در اعلا مرتبه‌اش - در وجود پیامبر رخ می‌دهد، اما در وجود سایر انسان‌ها نیز در مراتب پایین‌تری محقق می‌شود.

ملا صدرا از وساطت حضرت ملکوت - مثال و خیال - در میان حضرت جبروت - عقل و معنا - با حضرت ناسوت - جسم و ماده - سخن می‌گوید آن‌گاه که به نزول قرآن اشاره می‌کند. او مراتب تعیین معانی تنزل یافته از جانب خداوند را در سیری نزولی، براساس قابلیت مراتب، ترسیم می‌کند:

۱. در بالاترین مرتبه، که مرتبه جبروتی است تعیین، عقلانی است؛

۲. در مرتبه بعدی که مرتبه ملکوتی است، تعیین، به صورت لفظ مسموع یا خطوط

مکتوب است؛

۳. در آخرین مرتبه که مرتبه ناسوتی است، تعیین، به صورت کلمات نوشته شده با

جوهر در صفحات ملموس قرآن می‌باشد(انفال / ۲۱ و ۲۳)

بنابراین الفاظ مادی که در کتب مقدس آمده‌اند، تنزل یافته‌ترین مرتبه کلام خدا هستند(ملا صدرا، ۱۳۷۸ الف: ۴۴-۴۷) که از عالم معنا به عالم ماده پایین آمده‌اند. در نتیجه این مواد و کلمات ناسوتی با آن کلمات ملکوتی و نیز با آن معانی جبروتی متحد هستند. به بیانی دیگر کلمات مادی، در تعارض و تضاد با معانی مجرد نیستند، بلکه مظاهر

حل معضل دوگانگی جسم/ ذهن در مدرنیته، با پرسش از وحدت ... ۲۱۹

جسمانی همان معانی باطنی می‌باشند. این امر نه تنها در مورد کلام الهی، بلکه در مورد همه جسمانیات صادق است. وحدت میان ماده و معنا در فلسفه صدرایی از طریق وساطت مثال در عالم کبیر و نیز وساطت عالم خیال در عالم صغیر، یعنی انسان محقق می‌شود. براساس رویکرد صدرایی، مابه‌ازای صورت‌های طبیعی و جسمانی، صورت‌های ملکوتی آن‌ها، و مابه‌ازای صورت‌های ملکوتی، ثبوت عقلانی و جبروتی آن‌ها است. وی از این طریق، وحدت میان ماده و معنا را، هم در هستی‌شناسی، و هم در معرفت‌شناسی اثبات می‌کند.

نگرش وحدت‌گرایانه ملاصدرا همچنین در نظریه معروف وی به‌خوبی نمایان است آنجا که نفس انسان را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء معرفی می‌کند (ملا صدرا، ۱۳۴۶: ۲۲۱) و به این ترتیب به وساطت نفس در برقراری وحدت میان جسمانیت و روحانیت انسان اشاره می‌کند. او کمال انسان را در وحدت جمعیه‌ای می‌داند که سایه وحدت الهی است، و معتقد است نفس در جوهره خود عاقل، متخیل، حساس، منمی، متحرک، و طبیعت ساری در جسم است (همان: ۲۲۷ و ۲۲۸) بنابراین در سیر معرفتی و در قوس صعود، هر قدر نفس انسان از تضاد دور شود، پذیرای فیض بیشتری خواهد شد و سرانجام هنگامی که به درجه عقل بالفعل رسید، به روح اعظم و فیض اتم متصل می‌شود (همان: ۲۳۹)؛ همانگونه که در مبادی تکوینی نفس نیز، جهت کثرت جسمانی، بر نفس غالب شده‌بود و وحدتش، وحدت عقلی بالقوه بود اما هنگامی که ذات انسان قوی شد و فعلیتش شدت گرفت، جهت وحدت، فعلیت می‌یابد. به عبارتی دیگر انسان پس از آنکه حسی و محسوس بود عقلی و معقول می‌شود. بنابراین نفس آدمی، حرکتی جوهری دارد که در سیری صعودی از این نشئه تا نشئه آخرت ادامه دارد و عالم ماده را به عالم معنا متصل می‌کند بدون آن‌که بین این دو عالم تضادی باشد (همان: ۲۴۱). ملاصدرا در تبیین حرکت جوهری نفس، قوس نزولی سیر انسان، از عالم ربوبی به عالم جسمانی را معراج تحلیل معرفی می‌کند، و قوس صعودی سیر انسان را که ملازم با تحصیل کمالات و سعه وجودی است، معراج ترکیب می‌نامد (آشتیانی، مقدمه: پنجاه و پنج).

ملاصدرا در توضیح مقام قاب قوسین نیز از وحدت مراتب عقلانی با مراتب جسمانی سخن می‌گوید. او می‌نویسد خداوند در آغاز آفرینش، موجودات را از نهانگاه امکان خارج کرد، در جهان ارواح قرار داد، سپس آن ارواح را به عالم اشباح مثالی فرود آورد؛ بر ملکوت اعلا و اسفل به صورت نفوس آسمانی و زمینی، و نیز بر افلاک، ستارگان، کره‌اثر، هوا، آب،

و زمین گذر داد. به این ترتیب انسان نیز چون سایر موجودات ناسوتی در مسیری نزولی تا عالم ماده تنزل یافت. اما بازگشت انسان از محدودیت و کدورت عالم ماده به سوی حضرت الهی به همان ترتیب که فرود آمده بود و بواسطه کشش و عنایت ربانی، در قوس صعود معرفت‌شناختی صورت می‌گیرد. به عقیده ملاصدرا حرکت انسان در قوس وجود، حرکتی جبری است، اما حرکت انسان در قوس صعودی، حرکتی اختیاری می‌باشد که مربوط به کمال معرفتی و عملی انسان است (ملا صدرا، ۱۳۶۳: ۲۰۴-۲۰۷).

همانگونه که در آغاز گفته شد به عقیده پسامدرن‌ها شکاف مبنایی میان جسم / عقل و ماده / معنا معضل بزرگ معرفتی / وجودی را در فلسفه مدرن ایجاد کرد. این شکاف در نظام وجودی صدرایی با وساطت عالم خیال برطرف شده است؛ و نیز این شکاف در نظام معرفتی صدرایی با عالم خیال پر شده است. به گونه‌ای که در سیر وجودی، عالم عقل، با وساطت عالم خیال در باطن عالم ماده حضور دارد. و نیز در سیر معرفتی، معنای ذهنی با وساطت قوه خیال در باطن ماده جسمانی حاضر است زیرا از نظر ملاصدرا قوه خیال آدمی از سنخ حضرت خیال و مثال کلی الهی است و در نتیجه خیال، شکاف میان جسمانیت انسانی را با روحانیت الهی پر می‌کند. وی این فرضیه را به گونه‌ای استدلالی و متناسب با مجموعه حکمت متعالیه‌اش اثبات می‌کند. ملاصدرا خیال آدمی را نیز مانند عقل وی نازل شده از عالم بالا می‌داند. او معتقد است این امر نه تنها در مورد خیال منفصل صادق است بلکه قوه تخیل آدمی نیز در تصویر کردن صور عالم محسوس در خیال متصلش، با عالم مثال اتصال برقرار می‌کند و در فرآیندی اشرافی، صور اجسام مادی در علم حضوری او ایجاد می‌شوند. وی از اینجا نتیجه می‌گیرد که قوه تخیله انسان ماهیتاً از سنخ عالم مثال در قوس نزولی است که در صعودی معرفتی با اصلش متحد می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ۳۰۳-۳۰۹؛ ۶۷۵-۶۸۴؛ ج ۹، ۲۳۰؛ ج ۵، ۳۶). ملاصدرا به این ترتیب بار دیگر وحدت جمعیه‌ای را که در مرتبه واحدیت الهی وجود داشت، محقق می‌کند.

#### ۴. وحدت معنا و ماده در فرایند وحی

یکی از عوامل وحدت میان معنا و ماده، فرایند وحی است. بر اساس نگرش صدرایی، پیامبر، محل اتصال آسمان معنا با زمین ماده است. ملاصدرا در این باره می‌نویسد نفس نبی، منطبق با ملکوت عالم است و از همین رو صور ملکوتی در نفس نبوی تمثیل می‌یابند. پیامبر

حل معضل دوگانگی جسم/ ذهن در مدرنیته، با پرسش از وحدت ... ۲۲۱

با حواس ملکوتی اش کلام الهی را در قالب اصوات ملکوتی می شنود، و آیات الهی و فرشته وحی را به صورت تصاویر ملکوتی مشاهده می کند. همچنین فرشتگان مقرب در بیداری، با روح قدسی پیامبر مواجه می شوند. هنگامی که نفس نبوی به عالم فرشتگان مقرب که عالم وحی الهی است، متصل شد، با گوش باطنی اش کلام الهی را در مقام قاب قوسین او ادنی - که مقام قرب و «مقعد صدق» (قمر/ ۵۵) است - می شنود. زمانی که نبی در حال تلقی وحی است، آنچه از طریق لوح نفسش، در لوح محو و اثبات مشاهده کرده بود، به صورت فرشته، کلام، و کتاب از باطن وجودش به حواس ظاهری وی منتقل می شود. به این ترتیب نفس پیامبر [به مثابه نفس جمعی عالم] عامل وحدت میان باطن و ظاهر عالم، یا معنا و ماده عالم می شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۸۱-۱۸۲).

طبق نظریه ملاصدرا جریان وحی از عالی ترین مرتبه وجودی عالم - که متناسب با باطنی ترین مرتبه وجودی نبی یعنی مجرد محض مرتبه جبروتی است - سرآزیر می شود؛ سپس تمثیل ملکوتی پیدا می کند یعنی در صورتی ظاهر می شود که فاقد ماده است؛ و نهایتاً در مرتبه ناسوتی آشکار می شود که قابل درک حسی است. به این ترتیب کلام خداوند با گوش حسی ادراک می گردد.

همانگونه که گفته شد عالم ملکوت،<sup>(۳)</sup> واسطه میان عالم جبروت<sup>(۴)</sup> با عالم ناسوت<sup>(۵)</sup> می باشد. در حکمت اسلامی عامل وحدت میان ماده ناسوتی و معنای جبروتی، یا جسم و ذهن در انسان، پنج حس ملکوتی است که در باطن حواس مادی قرار دارند. این حواس ملکوتی در مرتبه کمال انسانی یعنی وجود پیامبر، میان عالم معنا و عالم ماده وساطت می کنند. در همین ارتباط به برخی از انواع مکاشفات حضرت محمد(ص) اشاره می شود که عبارتند از:

۱. دیدن فرشته وحی؛
۲. شنیدن کلام الهی؛
۳. بویدن رایحه های الهی؛ چنانکه حضرت رسول (ص) فرمود: «أَنِّي لَأَجِدُ نَفْسَ الرَّحْمَنِ مِنْ قِبَلِ الْيَمِينِ» (ابن ابی جمهور، ج ۴، ص ۹۷ و ج ۱، ص ۵۱)؛
۴. لمس کردن دست خداوند؛ مانند اتصال بین دو نور یا بین دو جسد مثالی چنانکه در حدیث معراج حضرت رسول(ص) آمده خداوند دستش را بین دو کتفم گذارد و من خنکی دستش را میان سینه ام حس کردم، سپس به آنچه در آسمان ها و زمین است دانا شدم؛<sup>(۶)</sup> (بحارالانوار، ج ۱۳، ص ۴۰۱)

۵. چشیدن، به گونه‌ای که بر مبانی غیبی اطلاع حاصل شود که رسول(ص) فرمود: در خواب دیدم شیر می‌نوشم تا جایی که از ناخن‌هایم سرازیر شد و مقصود از شیر، علم بود(قیصری، ۱۳۹۹ق، فصل هفتم).

به این ترتیب کامل‌ترین نفس انسانی که قابلیت سماع کامل‌ترین معارف را دارد حامل صورت جمعی قرآنی شد؛ که دربردارنده تمامی حقایق است. پیامبر(ص) در مقام اتصال به ملکوت اعلی و اتحاد با ام‌الکتاب و لوح محفوظ، با حواس باطنی، شخصی را می‌دید، کلامی را می‌شنید و صحیفه مکتوبی را مشاهده می‌کرد تا از این کشفِ صوری، [در سیری صعودی و معرفت‌شناسانه] به عمیق‌ترین ادراک معنوی برسد(آشتیانی، ۱۳۶۵: ۵۸۹ و ۵۹۰). نگرش وحدت‌گرایانه ملاصدرا در جهان‌بینی و کیهان‌شناسی او نیز به خوبی نمایان است آنجا که شکافی میان عالم طبیعت و ماوراء طبیعت نمی‌بیند. او عالم جسمانی را فرآیندی نازل‌شده از حضرت جبروت به حضرت ملکوت، و از آنجا به حضرت ناسوت می‌داند و معتقد است وجود، هر قدر از بالا به پایین تنزل می‌کند عینی‌تر، متکثرتر، و از فعلیت به قابلیت نزدیک‌تر می‌شود. در این کیهان‌شناسی عام، نفس انسان نیز به‌عنوان اشرف کائنات، از مرتبه جبروتی یعنی نفخه الهی تا مرتبه ملکوتی، و سپس تا مرتبه ناسوتی تنزل می‌نماید، به گونه‌ای که در بالاترین مرتبه، شأنی مجرد، بسیط، واحد، لایتناهی، بالفعل و ما تقدم نسبت به وجود مادی انسان دارد. اما آن نفخه الهی پس از طی سلسله مراتب تشکیکی در قوس نزول، در پایین‌ترین مرتبه وجود یعنی ماده جسمانی که قابلیت محض است، وجودی بالقوه می‌یابد که دارای حیثیتی متناهی و متکثر است. در قوس صعود بار دیگر، نفس انسان در فرآیندی تشکیکی به طرف تجرد، بساطت، وحدت، عدم تناهی و فعلیت پیش می‌رود. این رویکرد متناسب با نظریه جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقاء ملاصدرا است زیرا وی نفس آدمی را نفخه‌ای روحانی و متجلی از ذات باریتعالی می‌داند که با حدوث جسم، تعیین می‌یابد، از خفا به ظهور می‌رسد و در نشئه جسمانی حادث می‌شود که هر چند در نشئه روحانی ماقبل جسم - در وجود علتش - شأنی واحد، بسیط و مجرد داشت، اما از آنجا که شأن ماده جسمانی، متناسب با قابلیت، قوه، و استعداد است، نفس در پایین‌ترین صورتش یعنی مرحله نباتی، محل پذیرش فیض الهی می‌شود و در سیر صعودیش پس از طی مرحله حیوانی وارد مرحله نفس ناطقه می‌شود. در این مرحله نفس دارای بیشترین استعداد برای رسیدن به عقل مستفاد و ارتقاء به مرتبه نفس قدسی نورانی می‌گردد تا با تهذیب و مجاهده، آن استعدادها به فعلیت تبدیل شود و دیگر بار مانند حیثیت

حل معضل دوگانگی جسم/ ذهن در مدرنیته، با پرسش از وحدت ... ۲۲۳

ماتقدم جسمانی‌اش شأنی واحد، بسیط، و مجرد یابد تا شایسته حضور در مقعد صدق، عند ملیک مقتدر شود.

نقش حرکت جوهری در این وحدت نفسانی میان ماده و معنا بسیار محوری است. ملاصدرا در مورد حرکت جوهری به برخی عبارات ابن عربی استناد می‌کند و می‌نویسد وجود، همواره خواه در دنیا و خواه در آخرت دارای حرکت است و از آنجا که ایجاد جز بواسطه ایجادکننده روا نیست، پیوسته از طرف خداوند توجهاتی دائم و کلماتی که فنا و نابودی ندارد به موجودات می‌رسد (نمل / ۹۶) (ابن عربی، ۱۲۹۳ق: ۳ / ۲۹۰).

### ۵. وحدت جسمانیت و معنویت در فرجام شناسی صدرایی

در فلسفه صدرایی تضاد و تقابلی میان دنیای مادی و آخرت معنوی نیز وجود ندارد، زیرا عالم خیال و قوه متخیله انسان پس از مرگ نیز همچنان وحدت بخش جسمانیت و روحانیت آدمی است. صدرا می‌نویسد هنگامی که با مرگ، روح از بدن عنصری جدا می‌شود امری ضعیف‌الوجود از بدن همراه با روح باقی می‌ماند که همان قوه خیال است زیرا نفس چون از بدن جدا می‌شود، قوه متخیله را که ادراک‌کننده صور جسمانی است به همراه دارد. قوه متخیله پس از مرگ جسم همچنان می‌تواند امور جسمانی را ادراک کند و ذات خود را با همان صورت جسمانی‌اش که در زمان زندگی حس می‌کرد، تخیل کند؛ همچنانکه در خواب با وجود از کار افتادن حواس، نفس انسان می‌تواند بدن جسمانی خود را تصور کند. زیرا نفس در ذات خود، از حواس ملکوتی برخوردار است و دارای بینایی، شنوایی، چشایی، بویایی و بساواپی ملکوتی است که به وسیله آن‌ها محسوساتی را که از این جهان غایب هستند، ادراک می‌کند. پس نفس، ذات خود را در حالی که از دنیا جدا شده، تصور می‌کند و بدن خود را مدفون می‌یابد و رنج‌هایی را که بر سبیل عقوبت می‌بیند یا نعمت‌هایی را که به جهت طاعتش فراهم شده، ادراک می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸: ۹۹-۱۰۴).

بنابراین در حکمت متعالیه ملاصدرا بقای قوه خیال، عامل وحدت دنیا و آخرت، و نیز ادامه دهنده حرکت جوهری انسان در قوس صعود است. به بیانی دیگر بقای قوه خیال در هر انسانی پس از مرگ، عامل حرکت جوهری نفس به سوی عین ثابته‌اش یا فعلیت و قدر او می‌باشد (همان، ۱۳۷۸: ۹۹). در نظریه حرکت جوهری ملاصدرا حرکت اختیاری انسان

در سیر صعودی، عکس حرکت جبری انسان در سیر نزولی است که به صورت زیر ترسیم شده است:

۱. عالم جسمانی به طرف تباهی و از هم پاشیدگی صورت و ماده پیش می‌رود؛
۲. صورت های حسی برگزیده و پاک به صورت های عقلی متصل می‌شوند و سرانجام با بازگشت ناتمام به تمام، و گرویدن فرع به اصل، به علت نخستین الهی باز می‌گردند و با وجه باقی خداوند متحد می‌شوند (صدرالمآلهین، ۱۳۳۳/ ۱۴۰۴ق: ۷۲۴-۷۲۷؛ صانع‌پور، ۱۳۸۷: ۱۰۱-۱۰۲).

ملاصدرا عامل وحدت میان عقل و جسم، یا معنا و ماده را قدرت خارق‌العاده خیال خلاق می‌داند و می‌نویسد خیال مظهر اسم «قوی» الهی است که به واسطه این اسم، ارواح صورت اجساد به خود می‌گیرند، نیت صورتی خارجی پیدا می‌کنند، و خواسته‌ها بدون ماده جسمانی حاضر شوند (ملا صدرا، ۱۳۹۱ق: ۴۵۲-۴۵۳).

## ۶. نتیجه‌گیری

در این مقاله ابتدا از معضل دوگانگی جسم/ ذهن در فلسفه غرب سخن گفته شد و نقادی‌های متفکران پسامدرن مورد استناد قرار گرفت. ایشان معتقدند در معرفت‌شناسی سوپزکتیو، ذهن، اصلی تلقی شده و جسم نقشی فرعی ایفا می‌کند. این امر هم موجب غفلت از تنوعات سوژه‌های شناسنده شده و هم توسعه‌یابی مفاهیم متنوع وجودهای انسانی را با مشکل مواجه کرده است.

منتقدان مدرنیته مانند نیچه، کافکا، فوکو، و دلوز به تبیین ارتباط تعاملی میان ذهن و جسم در تفکر پرداخته‌اند و عقیده دارند جهان‌بینی دوگانه انگار فیلسوفان دوره روشنگری در پیش‌فرض‌ها، روش‌ها، و هنجارهای فلسفه دین سستی، تأثیرات تعیین‌کننده‌ای بر جای گذارده است. ایشان ریشه بی‌عدالتی‌های قانونی و اجتماعی را به همین ثنویت مبنایی نسبت می‌دهند.

دریدا به‌عنوان یکی از مهم‌ترین متفکران پسامدرن می‌کوشد از شکل‌گیری دوگانگی‌های ابتدایی جلوگیری کند. وی عقل‌مدرن را مورد بازخواست قرار می‌دهد و قصد دارد دوگانگی‌های مبنایی را از درون، واژگون کند.



در ادامه مقاله آمده معضل دوگانگی‌های مبنایی فلسفه غرب، دوگانگی وجود و معرفت است و همین امر به تضاد میان ماده و معنا انجامیده است. نگارنده با طرح نظریه ملاصدرا، از وحدت میان ماده و معنا در بالاترین نقطه ایجاد عالم سخن می‌گوید چنان‌که ملاصدرا در شرح اصول کافی آورده پس از آن‌که عقل از مرتبه الوهیت به پایگاه جسمانی انسان تنزل یافت، خداوند به عقل جسمانی شده فرمود: «بازگرد و به من روکن پس عقل به سوی خدای تعالی رو کرد»<sup>(۱)</sup> و این همان سیر معرفتی عقل در قالب جسمانی یا اتحاد میان عقل و جسم است. ملاصدرا جهت استدلالی کردن این اتحاد، از عالم خیال کمک می‌گیرد تا دوگانگی میان معنا/ وجود و عقل/ جسم برطرف شود؛ عالمی که معانی در آن عالم، صورت‌های مادی به خود می‌گیرند. او نفس آدمی را مصداق عالم خیال معرفی می‌کند که فصل مشترک میان عقل و جسم است.

در فلسفه صدرایی دوگانگی و شکاف میان عقل و ماده یا ذهن و جسم وجود ندارد زیرا ملاصدرا معتقد است صور جزئی جسمانی، در حقایق کلی عقلی یا خزائن موجود نزد خداوند حضور دارند و به امر خداوند، در سیری وجودی بر مخلوقات نازل می‌شوند. بنابراین رقیقت جسمانی، همان حقیقت عقلانی است که متمثل و متجسد شده، بنابراین میان مراتب جسمانی و عقلانی تقابل و تضاد وجود ندارد؛ بلکه تفاوت آنها از حیث شدت و ضعف، و کمال و نقص است.

یکی از عوامل وحدت میان معنا و ماده در فلسفه صدرایی، فرایند وحی است. او پیامبر را محل اتصال آسمان معنا با زمین ماده می‌داند و معتقد است مقام وساطت و برزخیت ولی‌الله، مقام وحدت میان عالم عقل و عالم حس می‌باشد. به بیان دیگر ملاصدرا پیامبر یا انسان کامل را مصداق عالم خیال یا ملکوت می‌داند که نعمت‌های الهی از طریق او نازل می‌شوند.

ملاصدرا بر اساس اصل وحدت تشکیکی وجود، همه امور مادی و جسمانی را رقیقی از حقایق معنوی و روحانی می‌داند و همین اصل، معرفت‌شناسی وی را به گونه‌ای توحیدی شکل داده است. او شناخت حقیقی را نتیجه ارتقای نفس به عالم مثال و خیال منفصل معرفی می‌کند. در این فرآیند انسان با مشاهده شیء خارجی - که در واقع صنم حقیقت آن شیء در خیال منفصل است - به عالم خیال منفصل ارتقاء می‌یابد و ادراک حقیقی از شیء برایش حاصل می‌شود و شکاف میان وجود و معرفت نیز در این فرآیند از میان برداشته می‌شود.

## پی‌نوشت‌ها

۱. «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم / ۸ و ۹)
۲. حقیقت جبرئیل عقل فعال است، که بواسطه او عقول صاعد در سلسله عرضی از نقص به طرف کمال می‌روند در عین حال جبرئیل دارای رقیقه‌ای است که عبارت از صورت صرف بدون ماده ظلمانی است اما پیامبر فرمود که او شبیه دحیی است و اصحاب نفهمیدند و حال آنکه این صورت جبرئیل، رقیقه آن حقیقت و حامل معنایی بود که از آسمان عقول بر رسول (ص) نازل می‌شد.
۳. که همان عالم مثال یا عالم خیال کلی است.
۴. که همان عالم عقل و معنا است.
۵. که همان عالم ماده و جسم است.
۶. فوضع الله كفه بين كتفي فوجدت بردها بين ثديي فعلمت ما في السموات و ما في الارض.
۷. أَقْبَلَ فَأَقْبَلَ أَقْبَالَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى

## کتاب‌نامه

- قرآن کریم
- نهج البلاغه، (۱۳۸۷ه.ق. / ۱۹۶۷م). ضبط صبحی صالح، الطبعة الاولى، بیروت.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین، (۱۳۶۵)، شرح مقدمه قیصری برفصوص الحکم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات.
- ابن ابی جمهور، (۱۴۰۳ه.ق.)، عوالمی اللثالی، مطبعة سید الشهداء، قم.
- ابن عربی، محی‌الدین (۲۹۳ق). الفتوحات المکیه؛ بولاق.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۹۱ق). شرح اصول کافی و فی آخره کتاب مفاتیح الغیب، تهران، مکتبه محمودی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۴۰) کسر اصنام الجاهلیه فی الراد علی المتصوفه، تحقیق و مقدمه محمد تقی دانش پژوه، طهران، زمانه.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱ق). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، المطبعة الثالثة، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۴۶). الشواهد الربوبیه، با حواشی حاج ملاهادی سبزواری و تعلیق و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی.

حل معضل دوگانگی جسم / ذهن در مدرنیته، با پرسش از وحدت ... ۲۲۷

شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۳)، اسرارالآیات، ترجمه و تعلیق محمد خواجهوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۷۸). المظاهر الالهیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صانع‌پور، مریم (۱۳۸۷) «نقش خیال در معرفت‌شناسی و دین‌شناسی صدرالمآلهین»، نامه حکمت، شماره ۱۱.

صانع‌پور، مریم (۱۳۸۸). تجرد خیال در حکمت متعالیه، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

قیصری، داود بن محمود (۱۲۹۹ق). شرح فصوص‌الحکم، تهران: دارالطباعه مدرسه دارالفنون.

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۳۲۹ق). بحارالانوار، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

Aristotle, (1984), (1912-52) *The Complete Works of Aristotle*, The Revised Oxford Translation, ed. Jonathan Barnes, Princeton, NJ: Princeton University Press. II.

Aquinas, Thomas, (1981), *Summa Theologia*, trans. Fathers of the English Dominican Province. Westminster, MD: Christian Classics.

Bordo, Susan, (1987) *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*, Albany: State University of New York Press.

Derrida, Jacques, (1976) *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak

Fricker, Ronald D., *Attrition models of the Ardennes campaign Authors*, First published: February (1998).

Grosz, Elizabeth, (1993) "Bodies and Knowledges: feminism and the crisis of Reason", in Linda Alcoff & Elizabeth Potter (eds), *Feminist Epistemologies*, Routledge, PP.187-216.

Harding, Sandra and Hintikka, M. B., (eds.), (1983) *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, Dordrecht: Reidel.

Irigaray, Luce (1985) *Speculum of the Other Woman*. Trans. Gillian C. Gill. Ithaca: Cornell University Press).

Lloyd, Genevieve, 1993 (1984) *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*. London: Routledge.