

## 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 می‌کند و دوگانگی من/ دیگری از همین‌جا نشئت گرفته است. از این‌رو 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 جست‌وجو شده است. روش پژوهش‌گر در این مقاله تعاملی و گفت‌وگویی است. وی تلاش می‌کند تا در فلسفه‌ورزی‌ای میان‌فرهنگی، با مراجعه به مبانی فلسفه صدرایی، راه‌حلی برای رفع معضل دوگانگی ماده/ معنا در فلسفه مدرن غربی جست‌وجو کند. راه‌حل ملاصدرا به این معضل از دو جنبه استنتاج شده است؛ از جنبه وجودشناسانه در رفع دوگانگی جسم/ ذهن با وساطت عالم خیال ممکن است؛ از جنبه معرفت‌شناسانه رفع دوگانگی جسم/ ذهن با وساطت قوه خیال امکان‌پذیر 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 غرب‌شناسی و علم‌پژوهی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، [saneapour@ihcs.ac.ir](mailto: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 شده است و همه معارف بشری را می‌توان در مجموعه‌ای واحد تحت عنوان هوش مصنوعی جست‌وجو کرد؛ از این رو امکان گفت‌وگوی هم‌عرض میان گنجینه‌های معرفت بشری فراهم شده است، بدون آن‌که نظریه‌ای اصلی و نظریه‌های دیگر فرعی تلقی شود. در این فضای گفت‌وگویی می‌توان 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 سؤالات 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 جست‌وجو در مبانی صدرایی راه‌حلی برای حل این تضاد ارائه می‌شود.

## 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 نهاده بودند 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، و مرد/ زن. در این تقسیم‌بندی عقل فراتر از همه مقولات قرار دارد و حدود مرز آن‌ها را تعیین می‌کند (Lloyd 1993: 3; Aristotle 1984: II; Aquinas 1981).

بر اساس این نگرش ذهن و جسم از یونان باستان تاکنون در تقابل با یکدیگر قرار گرفته‌اند. این تقابل علاوه بر بحران‌های معرفت‌شناسانه بحران‌های روش‌شناسانه فراوانی را گریبان‌گیر تفکر فلسفی و عقلانیت تمدن‌ساز کرده است. هم‌چنین بر مبنای تضاد میان ذهن/ جسم، معرفت تجربی مدرنیته که در امتداد فلسفه یونانی است در دریافت فرایندهای مادی اختلال‌های فراوانی ایجاد کرده است. آموزه‌های دوره مدرن، مبتنی بر همان مقولات متضاد اولیه، فرایندهای مادی را به جسم و جسمانیت نسبت می‌دهند و قادر نیستند میان این حوزه و حوزه ذهنیت و معرفت ارتباط برقرار کنند. معرفت‌شناسی دوره روشن‌گری، 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 تمدن‌ساز مدرن تصلب یافت. از این رو جسم و ماده در تولید معرفت فاقد کارایی تلقی شد و همین امر در فرایند عقلانیت تمدن‌ساز مدرن استمرار یافت. در این فرایند سوژه مسلط مصداق معنا تلقی شد 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 ابتر است و فقط در صورتی میزان واقع‌نمایی معرفت ارتقا خواهد یافت که جسم به‌عنوان 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 چهارچوبی است که بر اساس آن، حق اجتماعی و اخلاق ارزش‌ها توصیف می‌شود؛ در دومین رویکرد تجربه زیسته جسم زنده و گذشته روان‌شناسانه یا ذاتی آن مطالعه می‌شود.

طبق آموزه‌های فیلسوفان مدرنیته، هرگاه اولین رویکرد بدن را به‌مثابه 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، و عمق/ قشر. در این تقسیم‌بندی ثنایی بدن به‌منزله سرآغازی 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، معناشناسانه، و مناسبات قدرت نادیده گرفته شود، ناگزیر این بدن‌ها تحت شرایطی معین و به‌واسطه عملکردهای اجتماعی به پایگاه‌های نزاع و مقاومت تبدیل می‌شود (Grosz 1993: 187-189).

دوگانگی مبنایی جسم/ ذهن و ماده/ معنا در دوره روشن‌گری 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 و 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 سوژه‌شناسی شناسنده 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 عبارت‌اند از:

۱. جایگاه اجسام انسان‌ها در تجربه زیسته و موقعیت‌های اجتماعی ایشان بسیار اساسی است، بنابراین نمی‌توان سوژه‌ها را بدون در نظر گرفتن جسمانیتهای 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 موردشناسایی آن سوژه‌ها است؛

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

نمونه‌هایی از این ارتباطات تعاملی و به‌هم‌پیوسته 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 هویتی واحد محصول نهایی فرایندی است که خویشتن‌آدمی را می‌سازد. برای فروید خویشتن انسان فقط نتیجه نظامی زیست‌شناسانه نیست، بلکه حاصل ملاحظه‌ای روان‌شناسانه به «کودک طبیعی» انسان است. خویشتن از نظر او وابسته به نقشه‌ای روان‌شناسانه از هیجانات بدن است. بنابراین خویشتن انسان صرفاً موجودی سطحی نیست، بلکه فراقنی‌ای سطحی است. بر این اساس خویشتن هر انسانی تصویر دلالت‌کننده جسم او برای سوژه‌اش است. 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 نشئت گرفته از توهم او درباره 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 بوده است. بنابراین معرفت فقط عکس‌العملی متفکرانه از مغز نیست، بلکه یکی از فعالیت‌ها و عملکردهای جسم انسانی نیز است، یعنی جسم انسان در تفکر محوریت دارد. از این رو، همان‌گونه که بدن آدمی اشیا را تولید، تبیین، یا انکار می‌کند، هم‌چنین بدن آدمی به‌عنوان ابزار هدایت‌شده او در جهت هدفی خاص و براساس انتخابی خاص تفکر می‌کند؛ زیرا معرفت افراد انسان تأثیرات تلاش همه‌جانبه ایشان برای ارضای تمایلاتشان در جهت مالکیت و مهار امور و اشیا 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 بیان دیگر انسان‌ها که محصول تمایلات مادی و جسمانی‌اند در تفکر مدرن اشتباهاً محصولات ذهن و معنا تصور شده‌اند؛ اما خوش‌بختانه فیلسوفانی مانند نیچه، فوکو، فروید، لاکان، و مرلوپونتی منتقد این دوگانگی‌های مبنایی‌اند 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 است تا تبعیض میان من/ دیگری در مدرنیته نهادینه شده باشد. ایشان عقیده دارند دوگانه‌اندیشانی که برای اجسام قائل به شأنی مادون‌اند و دائماً دوگانه‌هایی مانند عقل/ احساس و ذهن/ بدن را تولید و بازتولید می‌کنند توجه ندارند که در هر دوگانگی شرطی 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 جهان‌بینی دوگانه‌انگارانه، علاوه‌بر معرفت‌شناسی و روش‌شناسی فلسفی، در پیش‌فرض‌ها، روش‌ها، و هنجارهای فلسفه دین سنتی نیز آثار تعیین‌کننده‌ای برجای گذاشته

است. به همین دلیل 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 نهاده است. براساس این رویکرد انتقادی، به‌قول دریدا، طبقه‌بندی‌های دینی غرب به‌دلیل دوگانگی مبنایی‌شان دچار «آشوب متافیزیکی» غامضی شده‌اند، زیرا برهان‌های اسکولاستیکی قرون وسطی به‌مثابه جهان‌بینی متافیزیکی فراگیر در باطن همه الزامات ذهن مدرن حضور دارند و تصورات فلسفی تمدن مدرن را شکل داده‌اند (Bordo 1987; Harding and 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 شده است (Derrida 1976: chap. 42). دریدا بر واژه فرعی در این تقابل متافیزیکی تأکید می‌کند و نشان می‌دهد به‌رغم قدرت‌نمایی واژه ممتاز و یک‌تازیش در مناسبات قدرت، واژه ممتاز سلطه‌گر تاچه‌حد در روند قدرت‌نمایی‌اش به واژه سلطه‌پذیر وابسته بوده است (Fricker 1998: 555). دریدا تلاش می‌کند به‌وسیله تحلیل و استدلال متنی از شکل‌گیری دوگانگی‌های ابتدایی جلوگیری کند. وی با زیر سؤال 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 کند. 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 جست‌وجو می‌شود.

### ۳. وحدت ذهن و جسم در فلسفه صدرایی

همان‌گونه‌که گفته شد، دوگانگی ذهن/جسم یا معنا/ماده معضلات زیادی برای فلسفه و تمدن مدرن غربی به‌دنبال آورده است که امروزه فیلسوفان پسامدرن غربی درصدد رفع این معضل‌اند. به‌گمان نگارنده می‌توان با ارائه این معضل به حکمت توحیدی اسلام و فلسفه وحدت وجودی ملاصدرا راه‌حلی‌هایی یافت. در این قسمت به برخی آیات قرآن که الهام‌بخش وحدت‌گرایی حکما و فیلسوفان اسلامی‌اند اشاره می‌شود:

ریشه‌ای‌ترین مبنا برای تبیین وحدت میان جسم - ذهن و ماده - معنا در آیه «أنا لله و أنا اليه راجعون» (بقره: ۱۵۶) قابل بررسی است. طبق این آیه در قوس نزول روح انسان از نقطه‌ای اعلای 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، ارتقا خواهد یافت و به مقعد صدق عند ملوک مقدر (قمر: ۵۵) باز خواهد گشت. نقطه آغازین این سیر وجودی محل دمیدن روح الهی در همه افراد نوع انسان است، چنان‌که خداوند می‌فرماید «فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (ص: ۷۲). در این مرحله که پس از شکل‌گیری جنین انسان در رحم مادر رخ می‌دهد خداوند از روح لایتناهی خودش به این جسم متناهی می‌دمد و جسم مادی را تقدسی روحانی می‌بخشد. این آغاز حیات جسمانی انسان است که دارای باطنی روحانی است، 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 بیان 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. برای مثال هر چند حقیقت کلی حضرت عزرائیل به عنوان ملک قبض‌کننده روح حامل یکی از ارکان عرش اعظم الهی است، رقیقت‌های وجودش در مراتب پایین قائم به نفوس مخلوقات جسمانی‌اند؛ پس هر نفسی رقیقه‌ای از حقیقت کلی عزرائیل دارد که اعمال این فرشته قابض 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 جزئی‌اند. به این ترتیب فلسفه صدرایی تضادی میان امور جسمانی مانند جذب غذا و ادراکات حسی و امور

روحانی مانند قبض و بسط فرشتگان ملکوتی نمی‌بیند. او هم چنین می‌نویسد حقیقت کلی حضرت جبرئیل در عالم امر نزد پروردگار است، اما در سیری نزولی به واسطه رقیقت‌های مثالی‌اش وحی را به انبیا و رسولان می‌رساند. رقیقت جبرئیل گاهی به صورت انسانی زیبا در قالب دحیه کلبی تمثیل می‌یابد،<sup>۲</sup> در جایی که رسول‌الله (ص) فرمود او جبرئیل است (ملاصدرا ۱۳۷۸: ج ۹، ۱۲۶-۱۲۸). بنابر آنچه ملاصدرا در مورد رقیقت‌های عزرائیل گفت، هرگونه ادراکی، خواه فیزیکی و خواه متافیزیکی، از رقیقت‌های فرشته وحی یعنی جبرئیل است. هم چنین 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، چنان که ملاصدرا بالاترین راه کشف حقایق الهی در قوس نزول را تکلم خداوند و استماع نبی می‌داند (ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۳، ۷-۹).

در مورد چگونگی این ارتباط وحدت‌گرایانه 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 شریعت 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 است (همان: ۲۳-۲۴).

جهت توضیح بیش‌تر می‌توان گفت ملائکه ذات‌هایی حقیقی، امری، قضایی، و قولی‌اند که دارای ذات‌هایی اضافی، خلقی، و قدری نیز هستند که این ذات‌های اضافی معطوف به مادونشان‌اند. ملائکه علوم الهی و لدنی را از فرشتگان لوح و قلم اخذ و در کتاب قدر ثبت می‌کنند، چنان که نبی (ص) در سیر صعودی و معراجش صف اول فرشتگان را ملاقات کرد و در سیر نزولی روح‌القدس را مشاهده کرد، 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



می گفت و او را از غیب مطلع می کرد (همان: ج ۳، ۱۵-۳۰). به این ترتیب ملاصدرا حتی به دوگانگی میان معانی و حیانی الهی با ادراکات حسی نبوی قائل نبود، یعنی وحی را معرفتی حصولی تلقی نمی کرد تا مستلزم دوگانگی عالم و معلوم باشد، بلکه وحی را معرفتی شهودی می دانست که از باطن وجود پیامبر بر او منکشف شده است. او معتقد است، هنگام وحی، نبی به وسیله روح القدس به روح عقلی اش متصل می شود تا معارف الهی را در فرایندی وحدت گرایانه در باطن خویش شهود کند، یعنی با چشم عقلی اش آیات کبرای ربش را مشاهده کند و با سمع عقلی اش کلام رب العالمین را از روح اعظم بشنود. حرکت پیامبر در این رویکرد وحدت وجودی می تواند به صورت حرکتی دوری در قباب قوسین تصور شود. هنگامی که پیامبر در این حرکت دوری از مقام شامخ الهی تنزل می کرد فرشته وحی به صورتی محسوس برایش ممثل می شد و اصوات و حروفی می شنید که کسی غیر از او نمی توانست بشنود، زیرا آن اصوات بدون علت خارجی از باطن وجود پیامبر به ظاهر وجودش نازل می شد. به بیان دیگر، ملک وحی، کلام خدا، و کتابش همگی از غیب نبی (ص) و باطن سرش به مشاعرش راه می یافتند؛ اما این به معنای تنزل فرشته وحی از مقام اعلاش نیست، زیرا همه فرشتگان مقام معلومی دارند که از آن منتقل نمی شوند، بلکه مرجع آن نزول برانگیخته شدن نفس نبی (ص) از نشئه غیب به نشئه ظهور است. به همین دلیل شبهه نومی بر او عارض می شد. از این رو گفته شده است روح مقدس نبوی (ص) در بیداری مخاطب ملائکه و در خواب معاشر ایشان است، پس خواب دیدن انبیا مانند بیداری سایر مردم است. بنابراین قرآن و آیات نازل شده اش در اعلی مرتبه قوس نزول آیات کلامی عقلی اند و در پایین ترین مرتبه، الفاظ مسموع یا نقوش مکتوب محسوس اند؛ پس در حالی که حقیقت واحد است، اما مواطن نزولی آن متکثرند و شهودات آن مختلف اند (همان: ج ۳، ۱۵-۳۰). به این ترتیب تضادی میان معانی و حیانی ملکوتی و ادراکات انسان های ناسوتی نیست، بلکه در 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 می رسند. هر چند این وحدت ملکوتی و ناسوتی در اعلی مرتبه اش در وجود پیامبر رخ می دهد، در وجود سایر انسان ها نیز در مراتب پایین تری محقق می شود. ملاصدرا از وساطت حضرت ملکوت (مثال و خیال) در میان حضرت جبروت (عقل و معنا) با حضرت ناسوت (جسم و ماده) سخن می گوید، آن گاه که به نزول قرآن اشاره می کند. او مراتب تعیین معانی تنزل یافته از جانب خداوند را در سیری نزولی، براساس قابلیت مراتب، ترسیم می کند:

۱. در بالاترین مرتبه، که مرتبه جبروتی است، تعین عقلانی است؛  
۲. در مرتبه بعدی، که مرتبه ملکوتی است، تعین به صورت لفظ مسموع یا خطوط مکتوب است؛

۳. در آخرین مرتبه، که مرتبه ناسوتی است، تعین به صورت کلمات نوشته شده با جوهر در صفحات ملموس قرآن است (انفال: ۲۱، ۲۳).

بنابراین الفاظ مادی که در کتب مقدس آمده اند تنزل یافته ترین مرتبه کلام خدا هستند (ملاصدرا ۱۳۷۸ الف: ۴۴-۴۷) که از عالم معنا به عالم ماده پایین آمده اند. در نتیجه این مواد و کلمات ناسوتی با آن کلمات ملکوتی و نیز با آن معانی جبروتی متحدند. به بیان دیگر کلمات مادی در تعارض و تضاد با معانی مجرد نیستند، بلکه مظاهر جسمانی همان معانی باطنی اند. 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 می شود.

بر اساس رویکرد صدرایی مابه‌ازای صورت‌های طبیعی و جسمانی صورت‌های ملکوتی آن‌ها و مابه‌ازای صورت‌های ملکوتی ثبوت عقلانی و جبروتی آن‌هاست. وی از این طریق وحدت میان ماده و معنا را هم در هستی‌شناسی و هم در معرفت‌شناسی اش اثبات می کند.

نگرش وحدت‌گرایانه ملاصدرا هم‌چنین در نظریه معروف وی به خوبی نمایان است، آن‌جا که نفس انسان را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء معرفی می کند (ملاصدرا ۱۳۴۶: ۲۲۱) و به این ترتیب به وساطت نفس در برقراری وحدت میان جسمانیت و روحانیت انسان اشاره می کند. او کمال انسان را در وحدت جمعیه‌ای می داند که سایه وحدت الهی است و معتقد است نفس در جوهره خود عاقل، متخیل، حساس، منمی، متحرک، و طبیعت ساری در جسم است (همان: ۲۲۷-۲۲۸). بنابراین در سیر معرفتی و در قوس صعود، هر قدر نفس انسان از تضاد دور شود، پذیرای فیض بیش تری خواهد شد و سرانجام هنگامی که به درجه عقل بالفعل رسید، به روح اعظم و فیض اتم متصل می شود (همان: ۲۳۹)؛ همان‌گونه که در مبادی تکوینی نفس نیز جهت کثرت جسمانی بر نفس غالب شده بود و وحدتش وحدت عقلی بالقوه بود، اما هنگامی که ذات انسان قوی شد و فعلیتش شدت گرفت، جهت وحدت فعلیت می یابد. به عبارت دیگر انسان پس از آن که حسی و محسوس بود عقلی و معقول می شود. 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 می کند، بدون آن که بین این دو عالم تضادی باشد (همان: ۲۴۱). ملاصدرا در تبیین حرکت

جوهری نفس قوس نزولی سیر انسان را، از عالم ربوبی به عالم جسمانی، معراج تحلیل معرفی می‌کند و قوس صعودی سیر انسان را که ملازم با تحصیل کمالات و سعۀ وجودی است معراج ترکیب می‌نامد (آشتیانی ۱۳۴۶: 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 اعلی و اسفل به صورت نفوس آسمانی و زمینی و نیز بر افلاک، ستارگان، کره اثیر، 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 به واسطه کشش و عنایت ربانی در قوس صعود معرفت‌شناختی صورت می‌گیرد. به عقیده ملاصدرا حرکت انسان در قوس وجودی حرکتی جبری است، اما حرکت انسان در قوس صعودی حرکتی اختیاری است که مربوط به کمال معرفتی و عملی انسان است (ملاصدرا 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 متعالیه اش 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 فرایندی اشراقی، 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 (ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۲، ۳۰۳-۳۰۹، ۴۷۵-۴۸۴، 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. براساس نگرش صدرایی، پیامبر محل اتصال آسمان معنا با زمین ماده است. ملاصدرا در این باره می نویسد نفس نبی منطبق با ملکوت عالم است و از همین رو صور ملکوتی در نفس نبوی تمثل می یابند. پیامبر 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. هم چنین 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 تجرد محض مرتبه جبروتی است، سرازیر می شود؛ سپس تمثل 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 شود.

همان گونه که گفته شد عالم ملکوت<sup>۳</sup> واسطه میان عالم جبروت<sup>۴</sup> با عالم ناسوت<sup>۵</sup> است. 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 عبارت اند از:

۱. دیدن فرشته وحی؛

۲. شنیدن کلام الهی؛

۳. بویدن رایحه های الهی، چنان که حضرت رسول (ص) فرمود: «أَنِّي لَأَجِدُ نَفْسَ

الرَّحْمَنِ مِنْ قِبَلِ الْيَمَنِ» (ابن ابی جمهور ۱۴۰۳ ق: ج ۴، ۹۷، ج ۱، ۵۱)؛

۴. لمس کردن دست خداوند، مانند اتصال بین دو نور یا بین دو جسد مثالی، چنان‌که در حدیث معراج حضرت رسول (ص) آمده است که خداوند دستش را بین دو کتفم گذارد و من خنکی دستش را میان سینه‌ام حس کردم، سپس به آن‌چه در آسمان‌ها و زمین است دانا شدم<sup>۶</sup> (مجلسی ۱۳۲۹ ق: ج ۱۳، ۴۰۱).

۵. چشیدن، به گونه‌ای که بر مبانی غیبی اطلاع حاصل شود که رسول (ص) فرمود: در خواب دیدم شیر می‌نوشم، تاجایی که از ناخن‌هایم سرازیر شد و مقصود از شیر علم بود (قیصری ۱۲۹۹ ق: 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 کشف‌صوری (در سیری صعودی و معرفت‌شناسانه) به عمیق‌ترین ادراک معنوی برسد (آشتیانی ۱۳۶۵: ۵۸۹-۵۹۰).

نگرش وحدت‌گرایانه ملاصدرا در جهان‌بینی و کیهان‌شناسی او نیز به‌خوبی نمایان است، آن‌جا که شکافی میان عالم طبیعت و ماورای طبیعت نمی‌بیند. او عالم جسمانی را فرایندی 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 ماتقدم نسبت به وجود مادی انسان دارد؛ اما آن نفخه الهی پس از طی سلسله‌مراتب 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 فرایندی تشکیکی به‌طرف تجرد، بساطت، وحدت، عدم تناهی، و فعلیت پیش می‌رود. این رویکرد متناسب با نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء ملاصدراست، زیرا وی نفس آدمی را نفخه‌ای روحانی و متجلی از ذات باری تعالی می‌داند که با حدوث جسم تعین می‌یابد، از خفا به ظهور می‌رسد، و در نشئه جسمانی حادث می‌شود که هرچند در نشئه روحانی ماقبل جسم (در وجود علتش) شأنی واحد، بسیط، و مجرد داشت، 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 صعودی‌اش پس از طی مرحله حیوانی وارد مرحله نفس ناطقه می‌شود. در این مرحله نفس دارای بیش‌ترین استعداد برای رسیدن به عقل مستفاد و ارتقا به مرتبه نفس قدسی نورانی می‌شود تا آن استعدادها با تهذیب و مجاهده به فعلیت تبدیل شود و دیگر بار مانند حیثیت 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 ابن‌عربی استناد می‌کند و می‌نویسد وجود همواره خواه در دنیا و خواه در آخرت دارای حرکت است و از آن‌جاکه ایجاد جز به واسطه ایجادکننده روا نیست، پیوسته از طرف خداوند توجهاتی دائم و کلماتی که فنا و نابودی ندارد به موجودات می‌رسد (نمل: ۹۶) (ابن‌عربی ۱۲۹۳ ق: ج ۳، ۲۹۰).

## ۵. وحدت جسمانیت و معنویت در فرجام‌شناسی 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 وحدت‌بخش جسمانیت و روحانیت آدمی است. صدرا می‌نویسد هنگامی که با مرگ روح از بدن عنصری جدا می‌شود امری ضعیف الوجود 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 به‌هم‌راه 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 ازکارافتادن 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 بساوازی ملکوتی است که به‌وسیله آن‌ها محسوساتی را که از این جهان غایب‌اند ادراک می‌کند. پس نفس ذات خود را درحالی که از دنیا جدا شده است تصور می‌کند و بدن خود را مدفون می‌یابد و رنج‌هایی را که بر سبیل عقوبت می‌بیند یا نعمت‌هایی را که به‌جهت طاعتش فراهم شده است ادراک می‌کند (ملاصدرا ۱۳۷۸: ۹۹-۱۰۴).

بنابراین در حکمت متعالیه ملاصدرا بقای قوه خیال عامل وحدت دنیا و آخرت و نیز ادامه‌دهنده حرکت جوهری انسان در قوس صعود است. به بیان دیگر بقای قوه خیال در هر

حل معضل دوگانگی جسم/ ذهن در مدرنیته، با پرسش از وحدت وجود صدرایی ۲۱۳

انسانی پس از مرگ عامل حرکت جوهری نفس به سوی عین ثابته‌اش یا فعلیت و قَدَر او است (همان: 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 ازهم‌پاشیدگی صورت و ماده پیش می‌رود؛
  ۲. صورت‌های حسی برگزیده و پاک به صورت‌های عقلی متصل می‌شوند و سرانجام با بازگشت ناتمام به تمام، و گرویدن فرع به اصل، به علت نخستین الهی بازمی‌گردند و با وجه باقی خداوند متحد می‌شوند (ملاصدرا ۱۳۶۳: 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 (ملاصدرا ۱۳۹۱ ق: ۴۵۲-۴۵۳).

## ۶. نتیجه‌گیری

در این مقاله ابتدا از معضل دوگانگی جسم/ ذهن در فلسفه غرب سخن گفته شد و به نقادی‌های متفکران پسامدرن استناد شد. ایشان معتقدند در معرفت‌شناسی سوبرژکتیو، ذهن اصلی تلقی می‌شود 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 دوگانه‌انگار فیلسوفان دوره روشن‌گری در پیش‌فرض‌ها، روش‌ها، و هنجارهای فلسفه دین سنتی آثار تعیین‌کننده‌ای برجای گذاشته است. ایشان ریشه بی‌عدالتی‌های قانونی و اجتماعی را به همین ثنویت مبنایی نسبت می‌دهند.

دریدا به عنوان یکی از مهم‌ترین متفکران پسامدرن می‌کوشد از شکل‌گیری دوگانگی‌های ابتدایی جلوگیری کند. وی عقل مدرن را بازخواست می‌کند و قصد دارد دوگانگی‌های مبنایی را از درون واژگون کند.

در ادامه مقاله آمده است که 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 است، 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>۶</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 است؛ بنابراین میان مراتب جسمانی و عقلانی تقابل و تضاد وجود ندارد، بلکه تفاوت آن‌ها از حیث شدت و ضعف و کمال و نقص است.

فرایند وحی یکی از عوامل وحدت میان معنا و ماده در فلسفه صدرایی 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 است. به بیان دیگر ملاصدرا پیامبر یا انسان کامل را مصداق عالم خیال یا ملکوت می‌داند که نعمت‌های الهی از طریق او نازل می‌شوند.

ملاصدرا براساس 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 فرایند انسان با مشاهده شیء خارجی، که در واقع صنم حقیقت آن شیء در خیال منفصل است، به عالم خیال منفصل ارتقا می‌یابد و ادراک حقیقی از شیء برایش حاصل می‌شود و شکاف میان وجود و معرفت نیز در این فرایند از میان برداشته می‌شود.



## پی‌نوشت‌ها

۱. «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم: ۸-۹).
۲. حقیقت جبرئیل عقل فعال است، که به واسطه 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 معناست.
۵. که همان عالم ماده و جسم است.
۶. فوضع الله كفه بين كنفى فوجدت بردها بين ثديى فعلمت ما فى السموات و ما فى الارض.
۷. أَقْبَلَ فَأَقْبَلَ أَقْبَالَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى.

## کتاب‌نامه

### قرآن کریم.

- نهج البلاغه (۱۳۸۷ / ۱۹۶۷)، ضبط صبحی صالح، بیروت: الطبعة الاولى.
- ابن ابی جمهور، محمد بن علی (۱۴۰۳ ق)، *عوالمی الثالی*، قم: مطبعة سید الشهداء.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۲۹۳ ق)، *الفتوحات المکیه*، بولاق.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۴۶)، *مقدمه بر: الشواهد الربوبیه*، ملاصدرا، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۶۵)، *شرح مقدمه فیصری بر فصوص الحکم*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا) (۱۳۴۰)، *کسر احنام الجاهلیه فی الراد علی المتصوفه*، تحقیق و مقدمه محمد تقی دانش‌پژوه، تهران: زمانه.
- شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا) (۱۳۴۶)، *الشواهد الربوبیه*، با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، تعلیق و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا) (۱۳۶۳)، *اسرار الآیات*، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، قم: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا) (۱۳۷۸)، *المظاهر الالهیه*، تصحیح، تحقیق، و مقدمه سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا) (۱۳۹۱ ق)، *شرح اصول کافی و فی آخره کتاب مفاتیح‌الغیب*، تهران: مکتبه محمودی.

- شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا) (۱۹۸۱ق)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، المطبعة الثالثه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صانع پور، مریم (۱۳۸۷)، «نقش خیال در معرفت‌شناسی و دین‌شناسی صدرالمتألهین»، نامه حکمت، دوره ۶، ش ۱، ش پاییز ۱۱.
- صانع پور، مریم (۱۳۸۸)، *تجرد خیال در حکمت متعالیه*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- قیصری، داود بن محمود (۱۲۹۹ ق)، *شرح فصوص الحکم*، تهران: دار الطباعة مدرسه دارالفنون.
- مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی (۱۳۲۹ ق)، *بحار الانوار*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

- Aristotle (1984), *The Complete Works of Aristotle*, The Revised Oxford Translation, Jonathan Barnes (ed.), Princeton, New Jersey: 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, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Fricker, Ronald D. (1998), *Attrition Models of the Ardennes Campaign Authors*, New Jersey: John Wiley & sons.
- Grosz, Elizabeth (1993), "Bodies and Knowledges: Feminism and the Crisis of Reason", in Linda Alcoff and Elizabeth Potter (eds.), *Feminist Epistemologies*, New York: Routledge.
- Harding, Sandra and M. B. Hintikka (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.