



<https://coth.ui.ac.ir/?lang=en>

**Journal of Comparative Theology**

E-ISSN: 2322-3421

Document Type: Research Paper

Vol. 13, Issue 2, No.28, Autumn & Winter 2022-2023 pp.1-22

Receive: 13/11/2021

Accepted: 04/12/2022

## **The Position of the Body in Perception from the Point of View of Ibn-Sina and Maurice Merleau-Ponty**

**Razieh Shafiee**

Ph. D. Student of Philosophy, Faculty of Humanities, Zanjan University, Zanjan, Iran

shafiee.razieh70@gmail.com

**Sahar Kavandi\***

Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Humanities, Zanjan University, Zanjan, Iran

drskavandi@znu.ac.ir

### **Abstract**

In the history of western and eastern philosophy, the discussion of science and perception has been centered on the soul, and the body has been on the sidelines. Islamic philosophers, especially Masha'is, consider science and perception to be the function of the soul and not the body. In this research, we try to analyze the views of Ibn-Sina and Maurice Merleau-Ponty's thoughts about bodily perception using an analytical-descriptive method and a comparative approach. In this regard, first Ibn-Sina's views on the principles of psychology and then the role of the body in perception are analyzed. Then, the phenomenology of perception and the role of the body in it are examined from the perspective of Maurice Merleau-Ponty. Believing in the duality of soul and body, Ibn-Sina considers the soul as the basis of perception, but at the same time, he is not oblivious to the role of the body in the matter of perception. He sees the soul as a rider that uses its compound, the body, in actions and perception. On the other hand, according to Merleau-Ponty, the soul and the body are united and the body has a more prominent role in perception; in other words, the body is considered the only way to perceive existence.

### **Introduction:**

One of the topics that have been considered in contemporary philosophies such as phenomenology and even in recent decades in cognitive sciences and structuralism, is the issue of the body and especially the extent of its role and influence in the formation of cognition and perception. According to the view of philosophers throughout history about the body and the marginal and secondary view of it, and on the contrary, their view of the soul as the source of knowledge and perception, the analysis of the relationship between science and perception. in this regard, the present study aims to compare Ibn Sina and Merleau-Ponty's views on the effect and role of the body in perception.

---

\*Corresponding author

shafiee, R., & kavandi, S. (2022). The Position of the Body in Perception from the Point of View of Ibn-Sina and Maurice Merleau-Ponty. *Comparative Theology*, 13(28), 1-22.

2322-3421 / © 2022

This is an open access article under the BY-NC-ND/4.0/ License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).



<https://doi.org/10.22108/coth.2022.131115.1655>



<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20089651.1401.13.28.1.8>



### Materials and Methods:

This research was carried out using a descriptive-analytical method and library sources.

### Research Findings:

In Merleau-Ponty's view, our body is self-awareness itself, that is, we are the body itself. Our body is not an object separate from us that is subject to identification by the mind like other objects. Rather, it is the body itself that is the factor of identification and perception. In fact, Merleau-Ponty considers the body in relation to the world, and his special term in this regard is "being in the world". This means that the body is naturally facing the world, and the body cannot exist without the world and the world without the body.

But in Ibn Sina's philosophical system, due to the fact that he is dualistic, the soul is independent of the body and also independent of the surrounding world. Another point is that in Ibn Sina's thinking, perception has different levels: sensory, imaginary, illusion, and intellectual. In the sensory and imaginary stages, the body has a fundamental and direct role in perception, although the main perceiver is the soul. But in the stage of rational perception, the role of the body is as a foundation for perception and its effect on perception is indirect. However, in Merleau-Ponty's view, firstly, perception is not a matter of rank, and secondly, the body is basically the starting point for perception. Also, he does not believe that there is a separation between the soul and the body but believes that the two have a deep connection. In other words, humans are embodiment subjects, and the soul has a physical form and remains physical. Another issue is that from Ibn Sina's point of view, physical perceptions are made in the stage of sensory perception through the five senses, and in this situation, the five senses act as independent instruments that are controlled and monitored by the mind/soul. However, in Merleau-Ponty's view, the senses are not separate and independent of each other, but they form a structure (*geshelt*) and are organized in a general body. In the end, the body is a whole body in the sense that a person understands his whole existence.

### Discussion of Results and Conclusions:

It should be said that considering that Ibn Sina's theory of psychology philosophical is based on dualism, and the soul and the body are two areas completely separated from each other in terms of ontology; therefore, the process of perception is justified by centering on the soul, and the soul finds a special place and position. But in Merleau-Ponty's system of thought, due to the denial of dualism and the distinction between the soul (mind) and the body, consciousness is embedded in the body; therefore, the body has a special position. Although, based on these two bases, it is perhaps more correct to consider the verbal sharing of the body in these two views. In other words, the body plays a role in the matter of perception in both intellectual systems. Although the role of the body in this system is worthy of reflection from the point of view of laying the groundwork for the perfection of the soul and the emergence of the soul, in comparison with Merleau-Ponty's point of view, the role of the body in the path of perception is less. But according to Merleau-Ponty, it is the body that introduces us to the world, and therefore the role of the body is much more prominent, and basically, consciousness is a physical element that is embedded in the body.

**Keywords:** Perception, Body, Soul, Ibensina, Maurice Merleau-Ponty.

### References

- Asghari, M. (2016). Merleau-Ponty's phenomenological approach to the relationship between art and the body. *Art Research*, 10(5), 1-10.
- Azhdukievich, K. (1971). *Problems and theories of philosophy*. Translated by Manouchehr Bozorgmehr. Tehran: Scientific Publishing Institute of Ariamehr University of Technology.
- Carmen, T. (2015). *Merleau-Ponty*. Translated by Masoud Alia. Second Edition. Tehran: Ghoghnoos.

- Descartes, R. (1996). *Meditations on First Philosophy; With Selections from the Objections and Replies*. Cambridge University Press.
- Descartes, R. (1996). *Meditations on First Philosophy; With Selections from the Objections and Replies*. London: Cambridge University Press.
- Dreyfus, H., & Rabino, P. (2000). *Michel Foucault beyond structuralism and hermeneutics*. Translated by Hossein Bashirieh. Tehran: Ney Publication.
- Du Vinemon, F. (2013). *Body of Consciousness*. Translated by Maryam Khodadadi. Tehran: Ghoghnoos.
- Faali, M. T. (1997). *Sensory perception from Ibn Sina's point of view*. Qom: Publications of Islamic Propaganda Office of Qom Seminary.
- Hasanpour, A., & Emami, Z. (2017). The body and its relationship with science and perception from the perspective of Mulla Sadra. *Journal of Epistemological Research*, 13(6), 57-78.
- Ibn-Sina, H. A. (n.d). *Al-Taliqat*. Correction and introduction by Abd al-Rahman Badawi. Egypt: Al-Nashar School of Al-Alam al-Islami.
- Ibn-Sina, H. A. (n.d). *Treatise on Self*. With an introduction and margins and proofread by Musa Omid. Tehran: National Works Publishing House.
- Ibn-Sina, H. A. (n.d). *Meraj Nameh*. Corrected by Najib Mayel Heravi. Mashhad: Qods Razavi Islamic Research Foundation.
- Ibn-Sina, H. A. (n.d). *Encyclopaedia of Ala'i, Theology and Natural Sciences*. Tehran: Dekhoda Book Shop Publishing.
- Ibn-Sina, H. A. (n.d), *Al-Tabiiyat Man Kitab Al-Shafa*. Egypt: Al-Hiyeh Al-Masriyyah Al-Ama Lal-Katab.
- Ibn-Sina, H. A. (n.d). *Al-asharat and Al-tanbihat*. Second Edition. Tehran: Neshar al-Katab Office.
- Ibn-Sina, H. A. (n.d). *Al-Mabda and Al-Maad*. First Edition. Tehran: Publications of the Institute of Islamic Studies of McGill University in collaboration with the University of Tehran.
- Ibn-Sina, H. A. (2000). *Al-Najah Man Al-Gharq Fi Bahr al-Dazallat*. Second Edition. Tehran: University of Tehran.
- Ibn-Sina, H. A. (2016). *Al-Nafs Man Kitab al-Shifa*. Mohaghegh Hasan Hassanzadeh Amoli. Fifth Edition. Qom: Bostan Kitab Institute.
- Karimian-Siqlani, A. (2017). *Philosophical Psychology in Avicenna's Thought*. Second Edition. Qom: Edian Publishing House.
- Matthews, E. (2018). *Maurice Merleau-Ponty: Phenomenology of Perception*. First Edition. Translated by Mahmoud Daryanvard. Tehran: Zendegi Publication.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of Perception*. London: Routledge.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *In praise of philosophy*. First Edition. Translated by Setara Homan. Tehran: Publishing Center.
- Merleau-Ponty, M. (2005). *Phenomenology of Perception*. London: Routledge.
- Merleau-Ponty, M. (2019). *The World of Perception*. Fourth Edition. Translated by Farzad Jabralansar. Tehran: Ghoghnoos.
- Merleau-ponty, M. (1962). *Phenomenology of perception*. London: Routledge.
- Merleau-ponty, M. (2005). *Phenomenology of perception*. London: Routledge.
- Mohammad Ali, Kh. (2019). Merleau-Ponty's cognitive phenomenological body and some interpretive challenges. *Philosophical Journal of Cognition*, 81, 49-69.
- Naiji, M. H. (2019). *Translation and description of Nafs Shafa*. Third Edition. Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Pietersma, H. (2019). *Theory of Knowledge in Phenomenology: Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty*. Second Edition. Translated by Farzad Jabralansar. Tehran: Kargden Publication.
- Piravi Venk, M. (2010). *Phenomenology according to Merleau-Ponty*. First Edition. Abadan: Porsesh Publication.
- Plato (n.d). *The period of Plato's works (Phaedon's treatise)*. Translated by Mohammad Hassan Lotfi and Reza Kaviani. Tehran: Khwarazmi Publishing Company.
- Primozik, D. T. (2009). *Merleau-Ponty, Philosophy and Meaning*. First Edition. Translated by Mohammad Reza Abolqasmi. Tehran: Markaz Publication.

- Rafiqi, S., & Asghari, M. (2017). The role of Merleau-Ponty's phenomenology in medicine. *Journal of Philosophical Studies*, 20(11), 117-140.
- Rahimpour, F., & Yarian, M. (2017). The impact of knowledge of the body on Avicenna's psychology. *Hikmat Sinavi Quarterly*, 58(21), 103-122.
- Rahimpour, F. (2010). The relationship between the intellect and the brain in Ibn Sina's philosophical and medical views. *Andisheh Dini Quarterly*, 37, 85-102.
- Rahimpour, F. (2014). An analysis of the role of the body in the beginning and the end of worldly life from Ibn Sina's point of view. *Andisheh Religious Thought Quarterly Journal*, 53(14), 1-32.
- Ramin, F., Shafiee, R., & Hosseini Amin, H. (2018). The relationship between soul and body from the perspective of Descartes and Merleau-Ponty. *Naqd and Nazar Journal*, 91(23), 108-131.
- Sadr al-Mutalahin, M. I. (n.d). *al-Hikma al-Muttaaliyyah fi al-Asfar al-Uqliyyah al-Arbaeh*. Fourth Edition. Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabiya.
- Saisi, A. A. (1954). *Ibn Sina's Psychology and its Adaptation to New Psychology*. Tehran: Tehran University Press.
- Yathrabi, S. (2018). *Philosophy of Masha*. Fifth Edition. Qom: Bostan Kitab Institute.

## جایگاه بدن در امر ادراک از منظر ابن سینا و مورس مرلوپونتی

راضیه شفیعی، دانشجوی دکتری گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران

shafiee.razieh70@gmail.com

سحر کاوندی\*، دانشیار گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران

drskavandi@znu.ac.ir

### چکیده

در تاریخ اندیشه فلسفی، بحث از علم و ادراک همواره بر محور نفس بوده و بدن به منزله امری ثانوی دائماً در حاشیه قرار گرفته است. فیلسوفان اسلامی به ویژه مشائیان، علم و ادراک را فعل نفس و نه بدن می دانند. در این پژوهش سعی بر آن است تا با روش تحلیلی توصیفی و با رویکرد تطبیقی، آرای علم النفس ابن سینا و اندیشه مورس مرلوپونتی درباره ادراک بدن مند بررسی شوند. در این راستا ابتدا آرای ابن سینا در باب اصول علم النفس و سپس نقش بدن در ادراک، واکاوی و در ادامه پدیدارشناسی ادراک و نقش بدن در آن از منظر مورس مرلوپونتی بررسی می شوند. ابن سینا با اعتقاد به دوگانگی نفس و بدن، نفس را مبنای ادراک دانسته است؛ اما در عین حال، از نقش بدن - اعم از تأثیر مستقیم و غیرمستقیم - در امر ادراک نیز غافل نیست. او نفس را همچون راکبی می داند که از مرکب خود یعنی بدن، در افعال و همچنین ادراک بهره می گیرد. در مقابل، نفس و بدن نزد مرلوپونتی با هم اتحاد دارند و بدن در امر ادراک دارای نقشی پررنگ تر و برجسته تر است و به عبارتی، بدن، یگانه راه ادراک هستی است و آگاهی در بدن جاسازی می شود.

### واژه‌های کلیدی

ادراک، بدن، نفس، ابن سینا، مورس مرلوپونتی

\* مسؤل مکاتبات

شفیعی، راضیه، کاوندی، سحر. (۱۴۰۱). جایگاه بدن در امر ادراک از منظر ابن سینا و مورس مرلوپونتی، *الهیات تطبیقی* ۱۳ (۲۸)، ۱-۲۲.



## مقدمه

حقیقت و ادراک آن بیان می‌کند: تا زمانی که در بند این بدن گرفتاریم و با این جانور سیری ناپذیر دست به گریبانیم، نخواهیم توانست به حقیقت دست یابیم (افلاطون، ۱۳۶۶: ۴۹۱) یا آژدکیویچ معتقد است ارسطو نفس را صورت و تمام حقیقت شیء محسوب کرده و بر این باور است که انسان تنها گوشت و استخوان بی‌حس و بی‌فکر نیست (آژدکیویچ، ۱۳۵۰: ۱۵۹). در قرون وسطی و مدرن نیز تقریباً همین دیدگاه حاکم بود؛ تا آنکه در قرن نوزدهم با ظهور نیچه و شوپنهاور، بدن معنا پیدا کرد و شایان توجه قرار گرفت و در ادامه در دوران معاصر به تدریج در گرایشاتی، توجه به بدن بیشتر از روح شد. توجه کامل به بدن در دستگاه فلسفی پدیدارشناسی ادراک موریس مرلوپونتی به صورت ویژه طرح شد. آنچه مرلوپونتی در پی آن است اتحاد بدن و ذهن یا بدن و ادراک است؛ به این معنا که ادراک، مجرد از بدن به فهم نمی‌آید؛ بلکه او بدن را منبع و منشأ ادراک می‌داند. مرلوپونتی در همه آثارش بحث از بدن را طرح کرده است؛ به ویژه در کتاب *پدیدارشناسی ادراک* که اثر اصلی او به شمار می‌رود، فصل جداگانه‌ای به این بحث اختصاص داده است.

در نگاه مرلوپونتی، سوژه‌ای که بدون تن، کار ادراک را انجام دهد، نداریم؛ زیرا او ادراک را امری *تئانه* می‌داند و با توجه به اینکه هر ادراکی نظرگاهی دارد، مرلوپونتی بدن را نظرگاه معرفی می‌کند «بدن، نظرگاه من به روی جهان

از جمله موضوعات شایان توجه در فلسفه‌های معاصر مانند پدیدارشناسی و حتی در دهه‌های اخیر در علوم شناختی و ساختارگرایی، مسئله بدن و به ویژه میزان نقش و تأثیر آن در چگونگی شکل‌گیری شناخت و ادراک است. با توجه به دیدگاه فلاسفه در طول تاریخ درباره بدن و نگاه حاشیه‌ای و ثانوی به آن و در مقابل، تلقی آنان از نفس به عنوان مبدأ معرفت و ادراک و همچنین، این همان دانستن آن با حقیقت انسان، تحلیل رابطه میان علم و ادراک و نیز بدن دغدغه‌ای جدید به شمار می‌رود. نگاهی به سیر تاریخی نقش بدن در مباحث مربوط به ادراک در بین فلاسفه، به خوبی نشان‌دهنده این مسئله است.

از زمان افلاطون و ارسطو مباحث معرفت‌شناختی در کنار مباحث وجودشناختی یکی از مسائل اساسی فلسفه بود؛ همچنان که در میان فیلسوفان معاصر نیز این موضوع معرکه آرای مختلف به شمار می‌رود. نکته درخور توجه در این مسئله جایگاه نفس در امر ادراک است. در واقع در تاریخ فلسفه اصالت نفس شایان توجه بوده و آدمی موجودی نفسانی و نه بدنی محسوب شده است. در نگاه بیشتر متفکران، بدن به عنوان امری که مانع رسیدن انسان به حقیقت محض می‌شود، شناخته و معمولاً نادیده گرفته می‌شود؛ به این معنی که اهتمام و اشتغال به امور بدنی در امر معرفت همواره حاجب بوده است. چنانکه افلاطون در *رساله فایدون* بر نقش بدن در ممانعت از دستیابی به

(دوآلیسم) همراه است و در چنین رویکردی هر یک از نفس و بدن دو جوهر مجزا هستند؛ اما سوژه در نظر مرلوپونتی سوژه دکارتی، کانتی و ... نیست. سوژه مدرک، سوژه‌ای تجسد یافته است. تلقی او از عالم نیز به مثابه مدرک، مجموعه‌ای از ابژه‌های ادراکی نیست و نسبت ما با عالم، رابطه متفکر غیر جسمانی با ابژه تفکر نیست. سوژه بودن ما به معنی اندراج ذهن در جسمانیت است. به عقیده مرلوپونتی، اشتباه دکارت احاله کردن نفس و جسم به دو قلمرو جداگانه بود و حال آنکه این دو یکی‌اند و آدمی فاعل متجسم است (پیراوی و نک، ۱۳۸۹: ۷۷-۷۸).

۱. در فلسفه کلاسیک و مدرن همچون فلسفه دکارت، بدن همانند سایر اشیا است. در واقع امری است که در مقابل روح و نفس قرار می‌گیرد؛ اما بدنی که در فلسفه معاصر و در دیدگاه مرلوپونتی مطرح می‌شود، بدنی هوشمند است که ادراک می‌کند. نیز وقتی صحبت از ذهن می‌شود، همان امری است که کار نفس را انجام می‌دهد. درحقیقت ذهن چیزی جز بدن نیست.

۲. بحث از سوژکتیو در فضای پدیدارشناسی مطرح بوده و در این فضا صرفاً بحث از آگاهی و متعلقات آگاهی در میان است و نفس فاقد جوهریت به شمار می‌رود؛ بحث از نفس، با دوگانه‌انگاری

شده‌اند. با وجود این، ابن‌سینا از جمله پیشتازان در این عرصه است و به دلیل تبحر و تعمق در طب و فلسفه، دیگر فیلسوفان در مباحث مربوط به نفس و بدن و امدا را اویند. بر این اساس، دور از ذهن نیست که با توجه به اختلاف مبانی فکری این دو فیلسوف دربارهٔ چیستی علم و ارتباط نفس و بدن، دیدگاه آنها دربارهٔ چگونگی پیدایش ادراک و نقش بدن در آن نیز متفاوت باشد. ابن‌سینا با قائل شدن به نظریه تجرید معتقد است جریان معرفت به صورت مرحله به مرحله با حرکت از حس و گذر از خیال و در نهایت رسیدن به عقل حاصل می‌شود.

در این پژوهش تلاش شده است به این پرسش پاسخ داده شود که «جایگاه و نقش بدن در امر ادراک و آگاهی چیست» و اینکه آیا با توجه به مجردانگاری مدرک و نیز ادراک (دست‌کم در ادراک عقلانی) در نظام سینوی، آیا بدن و احوال بدن در امر ادراک تأثیرگذار است و همچنین، با توجه به اینکه مرلوپونتی پدیدارشناسی تن‌آگاه است، در فلسفه او بدن (تن) تا چه اندازه در امر ادراک نقش دارد.

با توجه به بررسی‌های انجام‌گرفته در زمینه سابقه این پژوهش، تحقیق مستقلی در این باب یافت نشد؛ گرچه مقاله‌ای با عنوان «نقش بدن در پیدایش ادراک حسی از نظر ابن‌سینا و ملاصدرا»<sup>۱</sup> نگاشته شده است که مبنا و نتایج حاصل از آن، تفاوت اساسی با پژوهش حاضر دارد. از جمله یافته‌های این پژوهش آن است که ابن‌سینا صور حسی و قوا را منطبق در روح بخاری و بدن می‌داند؛ اما ملاصدرا قائل به تجرد ادراکات حسی است؛ دیگر آنکه دیدگاه ابن‌سینا قابلیت و توان ابطال نظریه فیزیکیالیسم را ندارد؛ اما طبق دیدگاه ملاصدرا علم حسی مجرد از ماده است و فعل و انفعالات بدنی، علت معده و بستر و زمینه‌ساز علم حسی به‌شمار می‌رود.

است» (Merleau-Ponty, 2005: 89). در واقع مرلوپونتی بین بدن و آگاهی وحدت قائل است و تن را تنی آگاه می‌داند که هر حرکتش پر از ذهن است: نشست، برخاستن و ... چنین تنی است که می‌تواند حساس با شد و تحرک داشته باشد. چنانکه کارمن معتقد است در نظر مرلوپونتی، بدن تنها شاهراه رسیدن به ادراک است (ر.ک: کارمن، ۱۳۹۴: ۲۵-۲۸).

در این سوی طیف و در بین فلاسفه اسلامی نیز در مباحث انسان‌شناسی، همواره توجهی خاص به هویت «نفس» انسان داشته‌اند و «بدن» در کانون توجه آنان نبوده است.

در واقع «نفس» از دیدگاه فیلسوفان اسلامی، مبدأ معرفت و شناخت انسان به حساب می‌آید و حتی بیشتر آنان حقیقت انسان را همان «نفس» می‌دانند؛ بنابراین، از دیدگاه جمهور فلاسفه، یگانه مسیر توجه به ساحت وجود انسان، نفس است. بر این اساس، علم و ادراک تنها به این ساحت تعلق دارد و «بدن» فاعل ادراک قرار نمی‌گیرد. از نظر ایشان، ادراک امری روحانی است که اگر به نحوی به بدن نسبت داده می‌شود، تنها به واسطهٔ تعلقش به نفس است و لا غیر (حسن‌پور و امامی، ۱۳۹۶: ۵۸)؛ از این رو، در فلسفه اسلامی، بدن به تبع نفس، اهمیت ثانوی و نه اصیل می‌یابد و مباحث نفس‌شناسی ذیل طبیعیات مطرح می‌شود.

با توجه به اینکه بحث ما در این جستار، بررسی و تطبیق دیدگاه ابن‌سینا و مرلوپونتی در امر ادراک است، ذکر این نکته نیز شایان توجه است که اختلاف زمانی این دو فیلسوف از یکدیگر بیش از ده قرن است. بسیاری از مباحثی که امروزه در زمینه نفس و بدن طرح می‌شود، از جمله مباحث مربوط به روان‌شناسی شناختی، فلسفه ذهن، فلسفه زبان، عصب‌شناسی و ... اساساً در عصر ابن‌سینا یا مطرح نبوده یا به شکلی بسیط و ساده طرح

۱. جواد پارسایی و حسین غفاری، دوفصلنامه علمی پژوهشی «پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۱۱، (۱۳۹۶).

## ۱. مبانی علم النفس ابن سینا

تعریفی که ابن سینا برای نفس بیان می‌کند، تعریفی شرح الاسمی است؛ زیرا معتقد است برای نفس از نظر افعال آن یا تعلق آن به بدن، می‌توان تعریفی ارائه کرد. در واقع ابن سینا بر این باور است که برخی امور را نمی‌توان به ذاتشان تعریف کرد؛ بلکه باید آن را در اضافه و نسبت با امور دیگر تعریف کرد. نفس نیز از جمله این امور است که در اضافه و تعلق به بدن تعریف می‌شود. تعریف او از نفس که جامع و مشترک بین همه نفوس است، به قرار زیر است:

«هی الكمال الاول لجسم طبیعی آلی ذی الحیاء بالقوة» (نفس کمال نخستین برای جسم طبیعی آلی است) (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۲۲). در این تعریف، ابن سینا نفس را به لحاظ تعلق و اضافه به بدن تعریف کرده که امری عارضی است؛ به این معنا که نفس، امری مجرد است که در اثر اضافه، به بدن تعلق می‌گیرد و از این طریق کسب کمال می‌کند. همچنین، ابن سینا در تعاریف خود برای سایر نفوس نیز از بدن بهره برده است. چنانکه نفس نباتی را «کمال اول برای جسم طبیعی که تولید مثل و نمو و تغذیه می‌کند» و نفس حیوانی را «کمال اول برای جسم طبیعی از آن نظر که جزئیات را درک می‌کند و حرکت ارادی دارد» تعریف می‌کند (همان: ۵۳)؛ بنابراین، در این تعاریف، «بدن» رکن اساسی است؛ از همین روی، در آثار بوعلی برای هیچ یک از نفس و بدن تعریف مستقل از دیگری وجود ندارد که این حاکی از رابطه و ارتباط وثیق بین این دو است و دقیقاً به همین دلیل بوعلی بحث نفس را از نظر تعلق و تدبیر بدن، در قسمت طبیعیات ذکر کرده است (نایبجی، ۱۳۹۸: ۱۷).

ابن سینا درباره نحوه ارتباط نفس و بدن، معتقد است «بدن، شرط حدوث نفس است» (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۲۸۷) و اگر نفس حادث نبود هیچ نیازی به بدن نداشت (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۷۶). به باور او، نفس در بدو وجود، امری روحانی

و مجرد است و برای نیل به کمالات خود به تدبیر و تصرف در بدن روی می‌آورد و به آن تعلق می‌گیرد. به طور کلی، تصریح به آلی بودن بدن برای نفس در تعریف نفس، گویای این حقیقت است که نفس همه کمالات خود را به صورت بالقوه داراست و نقش بدن در حصول آنها نقش آلی است (کریمیان، ۱۳۹۶: ۱۷۲-۱۷۴). به عبارت دیگر، افعال نفس به وسیله حضورش در بدن انجام می‌شود و نیز نفس تدبیرکننده بدن است. مهم‌ترین شاهد بر این رابطه و تأثیر و تأثر نفس و بدن در فصل چهارم مقاله چهارم نفس شفا مشاهده می‌شود؛ آنجا که بوعلی معتقد است: «افعال و احوال نفس در نسبت با بدن اقسامی دارد؛ بدین قرار: بعضی از احوال اولاً و بالذات مربوط به بدن است؛ البته از آن حیث که بدن دارای نفس است مانند خواب و بیداری و ...؛ بعضی از احوال اولاً و بالذات مربوط به نفس است؛ اما از آن حیث که در بدن است مانند تخیل و شهوت و غضب و ... و بعضی از احوال به طور مساوی مربوط به هر دو است» (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۲۵۴). با توجه به این مباحث، ابن سینا از اهمیت وجود بدن برای نفس غافل نبوده و معتقد است همان‌گونه که نفس با شوق طبیعی سرشار، متوجه بدن است و به تمهید آن می‌پردازد، بدن نیز مملو از مهر نفس است و نسبت به آن خدماتی انجام می‌دهد. مهم‌ترین خدمت بدن به نفس آن است که موجب حدوث نفس شده است؛ زیرا تا بدن نباشد، نفسی هم در کار نخواهد بود (سیاسی، ۱۳۳۳: ۳۶). بر این اساس، بوعلی هر چند از تمایز نفس از بدن سخن می‌گوید، در مجموع به ارتباط، تعلق و وابستگی این دو به یکدیگر قائل است.

ابن سینا در باب حدوث نفس و نقش بدن در آن، استدلالی را در شفا با محوریت بدن به قرار زیر ذکر کرده است: «اگر نفس قدیم و مقدم بر بدن باشد، تعدد و تكثر آن یا به صورت و ماهیت است یا به نسبتی که با ماده دارد و نیز به زمان، مکان و اعراضی که اشیا را از هم جدا می‌کند. قسم اول یعنی ماهیت و لوازم آن میان همه نفوس مشترک است؛ بنابراین، عامل تمایز نفوس، بدن خواهد



نفوس سه‌گانه و اشتراک «جسم طبیعی» در همه آنها می‌توان بدن را جسم دارای نفس دانست. برای پی‌بردن به نقش بدن در امر ادراک، ابتدا مناسب است تعریفی از ادراک و مراحل آن ارائه شود:

#### ۱-۲. تعریف ادراک

یکی از مهم‌ترین تعاریف ابن‌سینا از ادراک، عبارت است از:

ادراک چیزی عبارت است از اینکه حقیقت شیء در نزد مدرک، تمثیل یابد و آن حقیقت را آنچه به واسطه او ادراک صورت می‌گیرد، مشاهده می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۳۰۸). پس یا آن حقیقت وقتی که دریافت می‌شود، عین حقیقتی است که در خارج از نفس مدرک است که ابن‌سینا این احتمال را رد می‌کند یا اینکه مثال و حقیقت آن چیز در ذات درک‌کننده نقش می‌بندد؛ به گونه‌ای که هیچ مباینتی در ماهیت با آن نداشته باشد که این احتمال پذیرفتنی است (یثربی، ۱۳۹۷: ۶۳)؛ با این حال، بوعلی در دیگر آثار خود نیز تعاریفی برای ادراک ذکر کرده است.<sup>۱</sup>

#### ۱-۳. مراحل ادراک و نقش بدن در آنها

ابن سینا در برخی از آثار خود (از جمله الشفاء، النجاء و رساله النفس) درباره مراحل و مراتب ادراک از چهار نوع ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی یاد کرده و در برخی آثار دیگر (الإشارات) انواع ادراک را با حذف ادراک وهمی، سه قسم دانسته است؛ یعنی مدرکات را محسوس و متخیل و معقول می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۳۲۲-۳۲۳). در این فرایند در نظام سینوی حصول و پیدایش صور ادراکی به تدریج از حس شروع می‌شود «لأن مبدء معرفته بالأشیاء هو الحس» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸۲)، به خیال و سپس به عقل می‌رسد و زمینه تعقل کلیات فراهم می‌شود و از این

بود» (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۲۸۶). در واقع ابن سینا معتقد است «برای تعلق نفس به بدن باید بدنی باشد که صلاحیت این نفس را داشته باشد تا نفس بتواند در این بدن تأثیر بگذارد و این بدن را به کار گیرد و وسیله افعال خود قرار دهد؛ در نفس حادث با این بدن که شایسته پذیرش نفس از مبادی اولی شده، هیئت میل طبیعی به اشتغال و به‌کارگیری بدن و اهتمام به حالات و گرایش به آن پیدا می‌شود که این هیئت اختصاص به این نفس داشته و نفس را از تصرف در دیگر اجسام باز می‌دارد، پس ناچار وقتی نفس بخواهد تشخیص پیدا کند این هیئات اقتضا می‌کنند که کدام نفس به کدام بدن اختصاص پیدا کند» (همان: ۲۸۷)؛ بنابراین، همان‌طور که از استدلال بر می‌آید نخست، بدن، شرط حدوث نفس است؛ دوم، بدن و هیئات آن، مبدء اختصاص هر نفس به بدن خاص می‌شود؛ سوم، این بدن موجب تکثر و تعدد نفوس است (رحیم‌پور، ۱۳۹۳: ۹). نتیجه آنکه نفس حادث است به حدوث بدن «روحانیة الحدوث و البقاء». از همین روی، با توجه به اینکه به باور بوعلی وقتی بدن مزاج خاصی برای پذیرش نفس ناطقه پیدا کرد، نفس به وسیله عقل مجرد به آن افاضه می‌شود (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۲۸۷). در این راستا شایسته است به تعریف بدن از منظر او نیز پرداخته شود.

#### ۱-۱. تعریف بدن

تعریفی که بوعلی در معراج‌نامه برای بدن ذکر می‌کند مبنی بر اینکه بدن اجتماعی از اخلاط اربعه است و از اعضای بدنی برای تعریف استفاده می‌کند، بیشتر جنبه پزشکی دارد (ابن سینا، ۱۳۵۲: ۳) تا اینکه تعریفی فلسفی باشد.

همان‌طور که گذشت با توجه به تعاریف ابن‌سینا برای

۱. حصول صورة المدرک فی ذات المدرک» (ابن سینا، التعليقات: ۶۹)، در منطق شفاء «تصور الشیء هو تمثیل معناه فی الذهن» (ابن سینا، الشفاء المنطق، ج ۱: ۱۷)؛ بر اساس این تعاریف به‌طور کلی می‌توان گفت ادراک از نظر بوعلی همان حصول و تمثیل صورت مدرک برای مدرک است.

۱. «إدراک الشیء هو أن تكون حقیقه متمثله عند المدرک، یشاهدها ما به یدرک...» (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۳۰۸).

۲. از جمله این تعاریف عبارتست از:

در کتاب النجاء «و یشبهه أن یكون کل ادراک إنما هو أخذ صورة المدرک» (ابن سینا، نجاء: ۳۴۴)، در کتاب التعليقات «الإدراک هو

طریق، قضایا و اقیسه به وجود می‌آیند. پس با موجودشدن اولین صورت حسی در نفس کودک، نطفه ذهن بسته می‌شود و از این روست که نفس در ابتدای راه استعداد محض بوده و همانند لوح نانو شده است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۹۷). او در این باره در *التعلیقات* می‌گوید: «نفس، اشیای محسوس و متخیل را از طریق آلات ادراک می‌کند؛ اما اشیای مجرد و کلیات را به ذات خود ادراک می‌کند» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸۰).

بیان دیگری از این بحث در *الإشارات* دیده می‌شود؛ به این صورت که ابن سینا در فصل هشتم نمط سوم این کتاب در بیان انواع ادراک می‌گوید: «گاهی چیزی محسوس است و آن هنگامی است که دیده شود؛ سپس متخیل می‌شود و آن موقعی است که خود آن چیز غایب و صورت آن در باطن حاضر باشد؛ مانند زید که او را دیده بودی؛ مثلاً هرگاه از تو غایب شود، پس او را تخیل کنی و گاهی چیزی معقول است و آن هنگامی است که از زید معنای انسان را دریابی که برای غیر او هم موجود است» (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۳۲۳-۳۲۲).

ابن سینا در کتاب *شفا* قوای مدرکه نفس را بر دو قسم تقسیم می‌کند:

قوای مدرکه ظاهری: همان حواس پنج‌گانه بینایی، شنوایی، چشایی، بویایی و بساوی؛

قوای مدرکه باطنی: حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه و متصرفه.

نقش بدن در قوای مدرکه ظاهری روشن است و در ادامه ذیل ادراک حسی به توضیح آنها پرداخته شده است؛ اما درباره قوای باطنی ابن سینا در کتاب *شفا*، پس از شمارش قوای باطنی، در باب وظیفه و فعل آنها معتقد است قوای ادراکی پنج‌گانه که عبارت‌اند از: حس مشترک که مدرک جمیع صور است؛ خیال که حافظ این صور است؛ وهم که مدرک معانی جزئی غیر محسوس است؛ متصرفه که ترکیب یا جداکننده صور است؛ به طوری که اگر تحت سیطره وهم باشد، متخیله و اگر زیر نظر عقل

با شد، متفکره نامیده می‌شود؛ و ذاکره که حافظ این صور همراه با حکم است. هریک از این قوا دارای ابزار جسمانی خاص هستند. او درباره محل این قوا نیز بر این باور است که مغز دارای سه بطن است و هر کدام از این بطن‌ها مقدم و مؤخری دارد. حس مشترک در مقدم بطن اول قرار دارد و بعد از آن خیال که خزانه آن است، در مؤخر همین بطن قرار دارد. در مقدم بطن دوم، متصرفه و در مؤخر این بطن واهمه قرار گرفته است. در مقدم بطن سوم، حافظه که خزانه آن است، قرار دارد و مؤخر بطن آخر خالی از قوه است (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۶۰-۵۷).

بنابراین، هریک از قوای ادراکی باطنی حال در محل جسمانی خاصی است.

ابن سینا درباره نقش بدن در ادراک خیالی معتقد است بدن در ادراکات خیالی نقشی محوری دارد؛ زیرا از نظر او خیال، مادی است و در انجام فعل خود از ابزار جسمانی کمک می‌گیرد تا بتواند عوارض همراه با صورت حسی را رفع کند؛ اما نمی‌تواند آن مدرک را به طور کامل تجرید کند؛ دلیل او بر مادی بودن خیال آن است که صور خیالی دارای وضع، جهت و مقدارند و این ویژگی‌ها از ناحیه قابل و محل مادی به وجود می‌آیند. پس محل صور، باید مادی باشد؛ هرچند ماده‌ای لطیف مانند روح بخاری (ابن سینا، ۱۹۷۵، ج ۲: ۱۶۶-۱۶۷).

از نظر شیخ‌الرئیس، تعقل نیز از جهاتی وابسته به بدن است. فعل نفس ناطقه، چه از جنبه عقل نظری و چه از جنبه عقل عملی، نیازمند به بدن است. عقل نظری در ابتدا هیولانی و استعداد محض است و با تحصیل معقولات اولی که همه متوقف بر بدن‌اند، عقل بالفعل می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۷۳). عقل عملی رو به سوی بدن دارد، در بدن تصرف کرده (ابن سینا، ۱۳۳۱: ۲۶) و ممیز خیر و شر در جزئیات است و در همه افعال خود به بدن و قوای بدنی نیازمند است (ابن سینا، ۱۹۷۵، ج ۲: ۱۸۵). مبادی این عقل از مشهورات، مقبولات، مظنونات و تجربیات است که تحصیل مقدمات اولیه و مشهور، مترتب بر تصورات

است، ادراک حسی، ادراکی بدن مند و در ماده است؛ اما نکته‌ای که نباید از آن غافل شد آن است که در تحقق ادراک حسی، فقط وجود اندام‌های بدنی کافی نیست، بلکه به داعی‌ای که این اندام‌ها را به سوی ادراک حسی سوق دهد، نیاز است که آن نشئت گرفته از نفس و در واقع محرک اصلی قوا و نیروهای بدنی است. به عبارت دیگر، اعتقاد به وجود قوا و واسطه شدن آلات، به معنای آن نیست که از منظر ابن سینا نفس در ادراکات جزئی و حسی، امری بیگانه باشد.

از همین روی، در مجموع بین آلات مدرک و ماده خارجی همواره اتصال و ارتباط برقرار بوده است و ادراک حسی بدون بدن امکان‌پذیر نیست؛ به این معنا که اندام‌های حسی تا حد زیادی دسترسی به ادراک و آگاهی انسان از دنیای پیرامونش را میسر می‌سازند. حواس انسان در حقیقت، مجراهای شناخت انسان تلقی می‌شوند و هر یک از اندام‌های حسی با فعل و انفعالات خاصی، آثاری از نور، صوت، حرارت، بو و مزه اشیا را به اعصاب و سپس به مغز منتقل می‌کنند و از این طریق، انسان از این کیفیات و خصوصیات که مربوط به ظواهر اشیا مادی و در شعاع معین در پیرامون او قرار گرفته است، مطلع می‌شود.

#### ب) تأثیر بدن در ادراک خیالی

ادراک خیالی، فاقد شرط اول ادراک حسی است؛ ولی دو شرط دیگر را داراست؛ بنابراین، در ادراک خیالی که در مرتبه بالاتری قرار دارد، نزع و انتزاع بیشتر و شدیدتر است. ابن سینا قوه خیال (مصوره) را مادی می‌داند و به عالم خیال، صور مثالی و مثل معلقه اعتقادی ندارد. او خیال را قوه‌ای جسمانی و حافظ صور جزئی می‌داند که فعل خود را به کمک آلات جسمانی انجام می‌دهد. وظیفه و کارکرد خیال، حفظ صور محسوسه‌ای است که در حس مشترک حاصل می‌شود و نمی‌تواند فعل تخیل را انجام دهد؛ مگر اینکه صور خیالی در جسم مرتسم شوند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۴۵-۳۵۰).

ابن سینا قوه خیال و سایر قوای ادراکی انسان (به جز قوه عاقله) را مادی می‌دانست و در تألیفات خود، از این

جزئی بوده و تصورات جزئی نیز بالطبع، وابسته به بدن، آلات جسمانی و ادراکات حسی است (رحیم‌پور و یاریان، ۱۳۹۶: ۱۱۷)؛ بنابراین، براساس مطالب مذکور، در عقل عملی که جنبه فاعلی عقل است، بدن نقش مؤثری دارد و نیز در ادراکات عقلانی که همان جنبه نظری عقل محسوب می‌شود و جنبه قابلی عقل که از مبادی عالی است، دخالت دارد (ابن سینا، ۱۳۹۵، ج ۱: ۶۵-۶۴). در بخش بعدی، این جنبه و نیز هر یک از مراحل ادراک و نقش بدن در آنها بررسی تفصیلی شده‌اند:

#### الف) تأثیر بدن در ادراک حسی

این ادراک، نخستین مرحله ادراک در انسان و حیوان و نخستین گام معرفت به شمار می‌آید و عبارتست از حصول صورت و ماهیت شیء، همراه با لواحق و عوارض خارجی نزد ذهن (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۴۵). در ادراک حسی سه شرط اصلی وجود دارد: (۱) حضور ماده؛ (۲) اکتناف لواحق و عوارض؛ (۳) جزئی بودن مدرک (ابن سینا، ۱۳۵۳: ۱۰۲). بر این اساس، حصول ادراک حسی قائم به حواس ظاهری پنج‌گانه است که هر یک از این حواس کارکردی ویژه برعهده دارند (ر.ک: نایجی، ۱۳۹۸: ۲۲۴-۲۷۷).

از نظر ابن سینا همه قوای ظاهری، از بینایی گرفته تا بویایی، به وسیله روح بخاری و عصب به مغز متصل می‌شوند و از آن نشئت می‌گیرند و هیچ مشکلی در اینکه ادراکات مختلف توسط آلت واحد به مغز منتقل شود، وجود ندارد؛ بنابراین، همه حواس ظاهری در فعل خود نیازمند بدن و آلات منطبع در بدن‌اند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۹۴-۹۵).

در ادراک حسی حضور ماده شرط است و تا زمانی که ماده حاضر باشد، احساس صورت خواهد گرفت و اگر حاضر نبود، احساسی حاصل نخواهد شد؛ بنابراین، وجود داشتن یا نداشتن احساس، دائر مدار حضور و غیبت ماده است و حضور و غیبت ماده نسبت به جسم، معنا پیدا می‌کند (فعالی، ۱۳۷۶: ۱۰۹)؛ از همین روی، حواس پنج‌گانه مدخلیت تام و تمامی در حصول ادراکات حسی دارند و با توجه به اینکه محل و موضع این حواس، بدن

درک کند و این امر ناشی از نقصان نفس و در پی آن، نیازمندی به واسطه‌گری صورت محسوس برای ادراک صورت معقول است؛ از همین روی، حصول کلیه معارف برای انسان یا با واسطه یا بی‌واسطه از طریق حواس است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲۳).

از مطالب پیش‌گفته می‌توان نتیجه گرفت هرچند ادراک عقلی ذاتاً و به‌طور مستقیم نیازی به آلات جسمانی و بدن ندارد، در نظام سینوی برای دستیابی به ادراک عقلی، ناگزیر از گذر از ادراک حسی هستیم که گام نخست ادراک محسوب می‌شود و برای تحقق آن نیازمند به آلات حسی و بدنی است.

## ۲. پدیدارشناسی مرلپونتی

قبل از پرداختن به بحث پدیدارشناسی، ذکر نکته‌ای ضروری به نظر می‌رسد؛ آن اینکه در زمینه بدن‌آگاهی دو رهیافت وجود دارد: رهیافت باز نمود گرایانه (representationalist) و رهیافت حسی-حرکتی (sensorimotor). هر دو رهیافت اهمیت ویژه‌ای برای بدن‌آگاهی قائل‌اند؛ اما هم به لحاظ روش و هم به لحاظ محتوا تفاوتی اساسی با یکدیگر دارند. رهیافت باز نمود گرایانه عمدتاً ریشه در فلسفه تحلیلی دارد و باز نمود های ذهنی - بدنی را هسته بدن‌آگاهی فرض می‌کند؛ اما رهیافت حسی - حرکتی اغلب در سنت پدیدارشناسی ریشه دارد و اهمیت تعامل با جهان را برجسته می‌سازد (دوونیمون، ۱۳۹۲: ۲۸).

در این پژوهش، رهیافت اول مدنظر ما نیست. به نظر می‌رسد از جمله جامع‌ترین بررسی‌های پدیدارشناسی بدن‌آگاهی در رهیافت حسی-حرکتی در پدیدارشناسی ادراک مرلپونتی یافت می‌شود. مرلپونتی با قراردادن عمل در هسته بدن‌آگاهی، سنت دیرینه بررسی پدیدارشناسانه بدن‌آگاهی و همین‌طور نظریه‌های حسی - حرکتی اخیر درباره آگاهی را به جریان انداخت. در واقع این دیدگاه در قالب سه ادعا بیان می‌شود: (۱) بدن شیئی

رای دفاع می‌کرد. همچنین، او در کتاب *شفا* در اثبات مادی بودن خیال می‌نویسد: «الخیال لایتخیل ذاته و لافعله و لآلته» (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۲۷۹). براساس این عبارت، از آنجا که خیال به ذات، فعل و آلات خود علم ندارد، پس مادی است. گرچه ملاصدرا (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۲۲۷) معتقد است ابن‌سینا در بعضی از آثار خود از جمله *المباحثات*، مسئله تجرد خیال را مطرح کرده است، با توجه به مبانی فلسفی او که فقط عقل را مدرک کلیات می‌داند و هر نوع ادراک جزئی را به قوای جسمانی نسبت می‌دهد، نمی‌توان او را معتقد به تجرد خیال دانست؛ بنابراین، نقش بدن و آلات جسمانی در این مرحله از ادراک نیز به‌وضوح مشهود است.

## ج) تأثیر بدن در ادراک عقلی

این مرحله فاقد هر سه شرط ادراک حسی است؛ زیرا صورت عقلی، امری کلی و مجرد تام از ماده و اضافات مادی است «و أما العقل فانه یجرد الصورة تجریداً تامه فیجردها عن المادة و یجردها عن اضافة المادة و یاخذها حداً محضاً» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۳).

به‌طورکلی، ابن‌سینا معتقد است ادراک معقولات با حضور دو دسته صورت مجرد در نفس ناطقه متحقق می‌شود: دسته نخست، صور ذاتاً غیرمادی هستند، حتی عاری از عوارض ماده؛ بنابراین، برای معقول واقع شدن، نیاز به تجرید ندارند و اگر قوه عاقله نتواند آنها را ادراک کند، به سبب نقصان و ناتوانی در ناحیه عاقل است؛ اما دسته دوم، صورت اموری است که ذاتاً مادی‌اند و برای معقول واقع شدن، نیازمند جدایی از ماده و عوارض مادی هستند؛ در چنین حالتی، نیاز قوه عاقله به حواس ادراکی آشکار می‌شود؛ زیرا نفس باید ابتدا از طریق حواس ظاهر، صورت محسوس شیء را اخذ کند و پس از تجرید آن از ماده و عوارض مادی که با قوه خیال و وهم انجام می‌شود، به‌صورت معقول دست یابد (رحیم پور، ۱۳۸۹: ۸۸).

شیخ‌الرئیس بر این باور است انسان قادر نیست بدون وساطت صورت محسوس شیء، صورت معقول آن را

سوژه و ابژه بیان شده و در ادامه به تعریف بدن از نظر او پرداخته شده است:

#### ۲-۱. بدن به مثابه ابژه و بدن به مثابه سوژه

از اواخر دهه ۱۹۶۰ میلادی، آن نگاه دوگانه‌انگارانه‌ای که از افلاطون شروع و در دکارت به اوج خود رسیده بود، به تدریج با کتابی با عنوان *پدیدارشناسی مرلوپونتی* کمرنگ شد؛ به طوری که در دیدگاه مرلوپونتی، دیگر آن تمایز واضح بین نفس و بدن مشاهده نمی‌شود. به عبارتی، اساس پدیدارشناسی مرلوپونتی و دغدغه اصلی او، پایان دادن به دوگانگی نفس و بدنی بود که در دیدگاه دکارت به اوج رسیده بود و همچنین، رد و نقد دیدگاه سقراط و افلاطون که بدن را مانع و مزاحم می‌دانستند. به عقیده مرلوپونتی، اشتباه بزرگ دکارت آن بود که شکاف عمیقی بین نفس و بدن قائل شد؛ زیرا به اعتقاد او انسان هم ابژه است و هم سوژه.

درواقع سوژه مرلوپونتی، سوژه دکارتی یا کانتی و ... نیست؛ بلکه سوژه مدرک یک سوژه تجسدیافته است (پیراوی ونک، ۱۳۸۹: ۷۷).

به عبارت دیگر، در تفسیر دیدگاه مرلوپونتی، او آشکارا تمایز نفس (ذهن) و بدن را انکار و آگاهی را در بدن جاسازی می‌کند. او تأکید دارد آگاهی را باید به صورت مجسم دریافت. در این دیدگاه، به نوعی بدن از ماشینی بودن خارج شده و دارای حیات است. در بحث بدنی شدن آگاهی (Embodiment)، بدن و آگاهی یکی می‌شود و آگاهی عنصری مجزا از بدن نیست تا بخواهیم نحوه پیوند این دو را کشف کنیم؛ یعنی ما با بدن آگاه (conscious-body) مواجه هستیم. این بدن دیگر، دکارتی و ماشینی نیست؛ بلکه هر یک از ما یک آگاهی بدن دار است؛ یعنی آگاهی به صورت بدنی ظهور می‌کند و صورت غیربدنی ندارد. در تفکر مرلوپونتی، هرچه آگاهی بیشتر گسترش یابد، آنگاه بدن یافتگی آن بیشتر خواهد شد. ویژگی آگاهی آن است که از آن نظر که ادراک حسی است، ظهور بدنی است؛ از این رو، آگاهی، چیزی غیر از بدن من نیست؛ بنابراین، رفتارهایی که از من ظهور می‌کنند، رفتارهای

نیست که بتوان آن را بازنمایی کرد؛ ۲) وجود بدن، وجود بدن در جهان است؛ ۳) بدنی که ما تجربه می‌کنیم، بدن در حال عمل است (همان: ۳۹-۴۰).

پدیدارشناسی، مهم‌ترین جریان فلسفی در قرن بیستم است که ادmond هوسرل (Edmund Husserl) پایه‌گذاری کرد و مارتین هایدگر (Martin Heidegger)، ژان پل سارتر (Jean-Paul Sartre) و موریس مرلوپونتی از چهره های مهم آن به شمار می‌روند. پدیدارشناسی همان‌طور که از عنوانش بر می‌آید، به بررسی پدیدارها - آنچه به ادراک بی‌واسطه حواس در می‌آید - می‌پردازد و به بیان ساده، کوششی است برای توصیف ساختارهای اساسی تجربه و فهم بشری از منظری انضمامی و اول شخص از منظر تجربه‌ای که توصیف می‌شود؛ در برابر منظر متأملانه و سوم شخصی که هم مشخصه معرفت علمی است و هم مشخصه باور عمومی (کارمن، ۱۳۹۴: ۳۲). از نظر مرلوپونتی، پدیدارشناسی روشی فلسفی است. هدف آن این است که فرضیاتی را که ما به‌طور عادی درباره خودمان و جهان داریم و برخاسته از اغراض علمی و عملی ماست، از مدار خارج کند و ما را به جهانی بازگرداند که مستقیماً آن را در ادراکی ماقبل نظری تجربه می‌کنیم (اصغری، ۱۳۹۴: ۲).

کارمن معتقد است پدیدارشناسی مرلوپونتی نه نظریه‌ای تجربی درباره سازوکارهای حسی است و نه تحلیل منطقی آن دسته از مفاهیم ما که به ادراک مربوط می‌شوند؛ بلکه در عوض توصیف انضمامی چیستی خود ادراک است؛ یعنی جنبه پدیداری و حرکتی در جهان بودن جسمانی ما (کارمن، ۱۳۹۴: ۷۴).

با توجه به اینکه فهم ادراک حسی مستلزم دقت نظر درباره تن است و نیز اولین تماس ما با عالم خارج از طریق همین اجزا و حواس است و آنچه ما را با عالم ابژکتیو متصل می‌کند، همین تن ما است (پیراوی ونک، ۱۳۸۹: ۶۸)، در این بخش برای تبیین بهتر مراد مرلوپونتی از ابژه و نیز تفاوتی که با دیگران در این امر دارد، ابتدا مراد او را از

مطلقاً جدا کنیم (همان: ۳۵-۳۶).

درواقع آنچه فلسفه مرلوپونتی را متفاوت از دیگران قرار می‌دهد، دیدگاه او درباره تن یا بدن است؛ به این معنا که او بدن را به‌عنوان نحوه بودن یا هستی ما در عالم لحاظ می‌کند. آنچه در دیدگاه متفکران تجربه‌انگار و عقل‌انگار مشاهده می‌شود، چشم‌پوشی یا نادیده‌گرفتن نقش واقعی تن (بدن) است؛ اما در فلسفه مرلوپونتی، با توجه به مسئله ادراک حسی و نقش عالم در آن، تن نیز کارکردی متمایز و برجسته پیدا می‌کند و دیگر به‌عنوان جسم با صفت امتداد توصیف نمی‌شود (پیراوی ونک، ۱۳۸۹: ۶۷).

از نظر مرلوپونتی، اشیای جهان در صورتی معنادار می‌شوند که بدن از انسان با آنها ارتباط یابد: «بدن خاستگاه بقیه امور است؛ جنبشی که گویای خود است، باعث می‌شود امور دیگر به‌مثابه اشیا ذیل چشمان و دست‌های ما شروع به ایجاد کنند» (Merleau-pont, 2005: 146). چنین توصیفی از بدن به معنای جدیدی از آن می‌انجامد که مرلوپونتی به پیروی از هوسرل آن را بدن زیسته (lived body) می‌نامد. منظور مرلوپونتی از بدن زیسته، بدنی است که جهان را تجربه می‌کند و نیز بدنی که به تجربه می‌آید. در واقع دو حیثیت برای بدن در نظر گرفته می‌شود؛ به این صورت که از یک طرف بدن شیئی طبیعی است که می‌توان آن را وزن کرد، اندازه گرفت و با استفاده از اصطلاحات فیزیکی و طبیعی تعریف کرد و نیز منشأ احساسات، ادراکات و حواس است و همچنین، جایگاه ذهنیت و مکانی که آگاهی در آن روی می‌دهد. پس، بدن سوژه - ابژه است.

مرلوپونتی برای فهم بهتر این بحث، مثال دو دستی که همدیگر را لمس می‌کنند را از هوسرل بیان می‌کند؛ به این معنا که دستی که لمس می‌کند، فعال است؛ اما با این حال، خود نیز لمس می‌شود، پس منفعل نیز هست (ریفقی، اصغری، ۱۳۹۶: ۱۲۵-۱۲۴). همچنین، مرلوپونتی در کتاب *پدیدارشناسی ادراک* معتقد است «زمانی که دست‌ان را به هم فشار می‌دهم، مهم نیست هر دو حس همدیگر را به‌مثابه

آگاهانه‌اند. بر این اساس، مرلوپونتی می‌کوشد تفکیک سوژه و ابژه را با یکی کردن بدن و آگاهی به‌نحوی حل کند؛ به این ترتیب که بدن، هم به‌عنوان سوژه و هم به‌عنوان ابژه مطرح می‌شود. سوژه چیزی بیرون از بدن نیست (رامین و دیگران، ۱۳۹۷: ۱۴).

## ۲-۲. تعریف بدن در نگاه مرلوپونتی

در مقابل موضع افراطی دکارت که بدن را طرد کرد و معتقد بود: «مجبورم از اندیشه‌ام تمام تصویر چیزهای جسمانی را پاک کنم ... حداقل باید به آنها به‌مثابه چیزهای تهی و اشتباه بنگرم» (Merleau- Descartes, 1996: 24). مرلوپونتی با نقد دیدگاه دکارت چنان اهمیتی برای بدن قائل می‌شود که به «فیلسوف بدن» معروف می‌شود. از جمله نقدهای او بر دکارت به دوگانه‌انگاری دکارت باز می‌گردد. دوگانه‌انگاری حاکی از آن است که می‌توان امر ذهنی را به یک شیوه و امر فیزیکی را به شیوه‌ای دیگر تبیین کرد؛ شیوه‌هایی که با یکدیگر ناسازگارند؛ اما آنچه بی‌تیین باقی می‌ماند، امکان تبیین برخی فعالیت‌های ذهنی بر پایه فرایندهای فیزیکی و برعکس است. چه بسا مثال‌هایی بتوانند نقش زیست شیمی مغز را در ایجاد برخی حالات روحی تبیین کنند؛ همچنانکه که برخی حالات درونی مانند میل به غذا که می‌توانند برخی حرکات بدنی را برانگیزند، تبیین می‌کنند؛ تبیین آنها براساس چارچوب‌های دوگانه‌انگاری دشوار است (متیوز، ۱۳۹۷: ۳۱-۳۰). دکارت به دنبال بنیادی برای دانش حقیقی بود که در آن امکان شک نباشد و نتیجه گرفت به این معنا فقط اندیشه صرفاً درونی خود ماست که مطلقاً غیر قابل شک است؛ اما بنا به استدلال مرلوپونتی، این نتیجه زمانی امکان‌پذیر است که ما اندیشه‌ای صرفاً درونی داشته باشیم؛ اندیشه‌ای که هیچ ارجاعی به فراتر از خود نداشته باشد؛ اما اندیشه ضرورتاً از خود بر می‌گذرد و هر اندیشه‌ای همواره درباره چیزی است؛ یعنی به جهان اشاره دارد؛ حاصل آنکه ما نمی‌توانیم عنصر اندیشگانی ادراک را که صرفاً درونی ماست، یعنی صرفاً سوژکتیو است، از جهان ابژکتیوی که ادراک می‌کنیم

مرلوپونتی بر این باور است که: «بدن ما در جهان به منزله قلب است برای موجود زنده و جلوه مشاهده‌پذیر را همواره زنده نگه می‌دارد، در آن زندگی می‌مد و درونش را حفظ می‌کند و با همراهی آن یک نظام می‌سازد» (Merleau-ponty, 1962: 203) یا چنانکه دریفوس معتقد است در نگاه مرلوپونتی تن به‌عنوان نظامی از تأثرات وجوه مختلف کنش و حوزه‌های حسی مختلف، کلیت ادراک انسانی را شکل می‌دهد و به همین دلیل، هر لحظه از آگاهی را باید شکلی از تجسم یافتگی در نظر گرفت (دریفوس و رایینو، ۱۳۷۹: ۲۱۲).

او در تأمل بر سوژه تجسد یافته به‌وضوح تن را به‌عنوان واسطه همگانی برای عالم‌داشتن معرفی کرده و معتقد است: بر اساس نوع افعالی که به وسیله تن انجام می‌دهیم، در اطراف خود، عالم بیولوژیکی یا فرهنگی و اجتماعی و ... پی‌ریزی می‌کنیم. مرلوپونتی بر این باور است که نسبت من با تن به بیان دقیقاً اصلاً یک رابطه نیست یا دست‌کم از نوع رابطه بین من و یک عین دیگر نیست، تن خود من یک تن سوژه است. تن آدمی سراسر یک تن آگاه است که هر حرکتش پُر از ذهن است: آمدن، رفتن، ماندن، خندیدن، سخن گفتن و ...؛ چنین تنی است که می‌تواند حساس باشد (چنانکه دورکردن دست از آتش را باید به تن نسبت داد؛ زیرا هنگامی که تجربه به‌درستی توصیف شود، آن توصیف ذاتاً ارجاع به محل و سرشت بدنی درد خواهد داشت) و تحرک داشته باشد. من از طریق تن آگاه یا زنده با امور نسبت‌التفاتی پیدا می‌کنم؛ این از صفات امکان‌پذیر برای یک خود تن‌دار یا تن سوژه است (پیراوی و نک، ۱۳۸۹: ۸۰).

بنابراین، از نظر مرلوپونتی، بدن سراسر بدن آگاه بوده و این بدن آگاهی، بدن را به تصرف خود در می‌آورد. با توجه به اینکه از نظر مرلوپونتی بدون بدن درکی از مسئله ادراک نداریم، مناسب است در ادامه به بررسی نسبت بدن با ادراک پرداخته شود. پس از تبیین رابطه بدن با سوژه و جهان، اکنون به بررسی نسبت بدن با ادراک پرداخته می‌شود؛ زیرا از منظر

امری واحد که در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند، ادراک می‌کنند، بلکه مهم‌گره مبهمی است که در آن هر دو دست می‌توانند نقش لمس‌کننده و لمس‌شونده را داشته باشند» (Merleau-ponty, 2005: 93) یا چنانکه در کتاب در ستایش فلسفه که مربوط به دوره متأخر او است معتقد است حس حرکتی و حس لامسه به من می‌فهمانند که تا چه حد با تن خود همخانه‌ام و تا چه حد رابطه تن با چیزهای بیرونی ناگسستگی است (مرلوپونتی، ۱۳۷۵: ۳۶).

بنابراین، اثبات پدیدارشناسانه این مسئله از طریق تحلیل تجربه لمس خود رخ می‌دهد و اینکه چشم‌انداز سوژه و ابژه در تجربه لمس جابه‌جاپذیر است. انتولوژی مرلوپونتی بر اساس درهم‌آمیختگی لمس کردن و لمس شدن پی‌ریزی شده است. به بیان دیگر، مرلوپونتی دیدن را هم طوری تفسیر می‌کند که شبیه لمس کردن برگشت‌پذیر شود؛ یعنی تجربه دیده‌شدن با اشیا!

بر این اساس، مرلوپونتی بین دو سطح بدن تمایز قائل می‌شود: به این معنا که ما با بدنی عینی (Objective Body) مواجهیم که به‌مثابه شیئی مکانیکی محسوب می‌شود و نیز بدن زیسته‌ای وجود دارد که در قالب تجربه اول شخص درد ستس ما است و حیات آگاهی ما به‌مثابه تنانه از طریق آن روشن می‌شود. ما انسان‌ها از مؤلفه‌های ذی‌شعور تشکیل شده‌ایم؛ اما جنبه‌های بدنی مان تعیین می‌کنند که چه کسی هستیم (کارمن، ۱۳۹۴: ۱۸۱)؛ بنابراین، از نظر مرلوپونتی، بدن زیسته شیء نیست که بتوان آن را از منظرهای گوناگون ادراک کرد، کنار نهاد یا جای آن را در مکان عینی مشخص کرد. از آن هم بنیادی‌تر، بدن زیسته به هیچ‌وجه نمی‌تواند شیء باشد؛ زیرا همان چیزی است که آگاهی ما را از اشیا ممکن می‌سازد. مرلوپونتی برای تبیین بدن زیسته به جای تقلیل آن به باز نمودی از بدن، به مفهوم عمل استناد می‌کند و می‌گوید بدن زیسته در چارچوب مواجهه و درگیری عملی‌اش با جهان فهمیده می‌شود؛ از همین روی، مرلوپونتی بدن زیسته را به «من می‌توانم» تعبیر می‌کند (دوونیمون، ۱۳۹۲: ۴۲).

مرلپونتی بدون بدن درکی از ادراک نداریم.

### ۲-۳. بدن و رابطه آن با ادراک

آنچه در پدیدارشناسی مرلپونتی بیش از هر چیز دیگری اهمیت دارد، مسئله ادراک است. دیدگاه مرلپونتی با این دیدگاه که ادراک شامل داده‌های حسی است که ذهن به صورت منفعلانه دریافت می‌کند، کاملاً در تقابل است. از نظر مرلپونتی، هیچ ادراکی بدون عمل وجود ندارد؛ ادراک نیازمند عمل است؛ به همین دلیل، او «من می‌اندیشم» دکارت را به «من می‌توانم» تغییر داد.

در باب ادراک، مرلپونتی معتقد است با توجه به اینکه ادراک نخستین لایه را برای شناخت آماده می‌کند، مطالعه آن باید مقدم بر سایر لایه‌ها، از جمله لایه فرهنگی و علم شود. بیان مرلپونتی آن است که «ادعای من آن است که ... یکی از دستاوردهای عظیم هنر و فلسفه مدرن ... ممکن ساختن کشف دوباره جهانی بوده است که در آن زندگی می‌کنیم؛ اما همواره مستعد غفلت از آن هستیم». این جهانی که درصدد کشف دوباره آن هستیم «جهان ادراک» است (مرلپونتی، ۱۳۹۸: ۱۲). اندیشه فلسفی مرلپونتی حول محور چنین رازی می‌شود؛ رازی که در سراسر کار او، هم به طور آشکار و هم سربسته، ظاهر می‌شود و از نو ظهور پیدا می‌کند. این راز، در یک کلمه، ادراک است. چه چیز این ادراک را آرمیز است؟ وجه رازآرمیزی ادراک آن است که ادراک، جهانی را منکشف می‌سازد. راز فلسفی این مسئله که مرلپونتی را تحت تأثیر قرار داده و راهنمای عمل او شده است، دو وجه دارد: نخست اینکه ما گشوده به روی جهانیم و دیگر اینکه مندرج در آنیم. نخستین وجه آن راز، این واقعیت حیرت‌انگیز است که اساساً جهان بر ما منکشف می‌شود و آگاهی ما به بطن اموری غیر از خودمان دست می‌رساند و ما را به آنها وصل می‌کند؛ آن هم به نحوی که ظاهراً با نسبت‌های خارجی خاموشی که اعیان محض، چشم‌پسته با یکدیگر دارند، مقایسه‌پذیر نیست. وجه دوم این راز آن است که ما خود نه فرشته‌ایم نه ماشین؛ بلکه موجوداتی

زنده هستیم. ما با جهان نه مانند پردازشگران داده‌ها و اطلاعات مواجه می‌شویم و نه همچون اشباح و ارواحی که مانند ما بر سطح چیزها شناورند. نظرگاه ادراکی، نظرگاهی بدنی است. همچنین، او معتقد است بدن‌مندی و ادراک، همانند هستی و زمان، حقیقت و معرفت یا عشق و مرگ، صرف مسائلی نیستند که روزی ما بتوانیم آنها را حل کنیم؛ بلکه سرچشمه مسائل و معماهایی هستند که وقتی می‌کوشیم درباره آنها تأمل کنیم سر بر می‌آورند (کارمن، ۱۳۹۴: ۲۹).

یکی از نکات اساسی فلسفه مرلپونتی آن است که ادراک نوعی آگاهی از ابژه‌هاست. او در اثنای بحث انتقادی با دو سنت مهم، یعنی تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی، این رأی را صورت‌بندی می‌کند. در سنت تجربی، سخن گفتن از احساسات یا انطباعات، که به خودی‌خود ماهیت سوژکتیو دارند، رواج داشته است. این اصطلاحات صرفاً و ضعیف آگاهی حسی مدرک را در زمانی معین وصف می‌کنند. تجربه‌گرایی، ادراک را مبتنی بر احساس می‌داند و سنت مقابل آن، یعنی عقل‌گرایی ادراک را تابعی از حکم می‌داند (همان: ۱۱۴)؛ یعنی تفسیر احساسات مبتنی است بر اصولی پیشینی؛ اصولی که می‌توان نشان داد برای امکان تجربه ما از ابژه‌ها ضروری هستند؛ اما از تجربه منتج نمی‌شوند. در مقابل این دو دیدگاه، مرلپونتی معتقد است ادراک، هیچ نیازی به مفهوم‌پردازی یا مقوله‌بندی غیرحسی و منحصرأ ذهنی ندارد؛ بلکه ادراک به سبب ادراک‌بودنش، پیشاپیش آگاهی از ابژه‌هاست. در «ادراک»، درک و دریافتی از ابژه‌هاست و لازم نیست آن را به کارکردهای ذهن - که به ظاهر متعلق به سطحی بالاتر است - وابسته سازیم؛ به جای آن، ادراک به توانمندی‌های ذاتی بدنی یا مهارت‌های اکتسابی تکیه می‌کند (پیتزما، ۱۳۹۸: ۲۸۹-۲۸۷). به بیان واضح‌تر، واژه‌ای که مرلپونتی در بیشتر مواقع به جای «تجربه» به کار می‌برد، «ادراک» است. او معتقد است برخلاف ادعای عقل‌گرایی، ادراک به معنای «جذب» ابژه‌ها در سوژکتیویته خود ما نیست؛ بلکه معنای واژه ادراک



گذاشته می‌شود. در پدیده شناسی، تجربه حسی به‌خودی‌خود همواره همراه با یک فعالیت ادراکی - حرکتی است و همین فعالیت به‌مثابه یک کارکرد معنادار میان حواس گوناگون وحدت ایجاد می‌کند؛ برای نمونه، چنانکه مرلوپونتی می‌گوید «آدمی سختی و شکنندگی شیشه را می‌بیند و هنگامی که شیشه با صدایی بلورین می‌شکند، صدا در شیشه دیدارپذیر است»؛ یعنی آن کارکرد ادراکی که با لامسه یا با شنوایی انجام می‌پذیرد، دیدارپذیر نیز هست. پس با وجود تفاوت‌هایی که در میان حواس مشهود است، یک وحدت کارکردی در ادراک و گونه‌ای جابه‌جایی‌پذیری ادراکی در میان حواس گوناگون وجود دارد؛ به همین سبب است که مرلوپونتی می‌گوید: «بدن من آن هسته معناداری است که شبیه یک توانایی کارکردی کلی عمل می‌کند». پس با کنار گذاشتن هرگونه سوژه غیربدنی و بیرون از تجربه حسی از نظر مرلوپونتی، این «بدن» است که به‌مثابه یک کل واحد، سوژه ادراک است. این بدن من است که می‌بیند، می‌شنود و لمس می‌کند (خلج، ۱۳۹۸: ۵۷-۵۶).

اندیشه فلسفی و محوری مرلوپونتی آن است که ادراک، پدیداری بدنی است، نه رویدادی ذهنی که در انتهای زنجیره‌ای از علت‌ها و معلول‌های فیزیکی حادث شود؛ آن‌طور که دکارت تصور می‌کرد. بدن است که ادراک می‌کند، نه ذهن. به عبارت دیگر، ما نه در مقام سوژه‌هایی که در برابر اعیان واقع شده‌اند، بلکه در مقام فاعل‌هایی بدن‌مند در جهان و از جهان، ادراک می‌کنیم (کارمن، ۱۳۹۴: ۴۸). در بدن بودن آگاهی یعنی تجسم یافته بودن آگاهی در بدن و اینکه تحت احاطه آن قرار گرفته است. در واقع آگاهی یا ادراک به‌وسیله بدنی با ساختار معین، تجربه‌های معینی از اطراف دارد؛ به این معنا که بدن به علت ساختاری که دارد، تجربه‌های ما از دنیای اطراف را

حاکی از نسبتی بین سوژه و ابژه‌هاست که هر کدام از آنها تا حدی از دیگری مستقل است. سوژکتیویته امری صرفاً درونی و جداافتاده از ابژه‌هایش نیست؛ بلکه چیزی است که تنها تا آنجا می‌تواند وجود داشته باشد که با جهان ابژه‌ها در ارتباط است (متیوز، ۱۳۹۷: ۲۰). مرلوپونتی درباره حواس نیز معتقد است حواس پنجگانه که نخستین وسیله دستیابی ما به عالم‌اند، مجزا از یکدیگر نیستند؛ بلکه تشکیل‌دهنده یک ساختار (گشتالت) اند که در یک هیئت کلی سازمان یافته‌اند. تن درنهایت، یک کل اندامین است (پیراوی و ونک، ۱۳۸۹: ۷۰).

مرلوپونتی معتقد به وحدت و آمیختگی میان حواس انسانی است که در آن حس بینایی و سایر حواس، از یکدیگر مجزا و غیرمرتبط نیستند؛ در نتیجه، ادراک متشکل از مجموعه‌ای از داده‌های به‌دست‌آمده از حواس بینایی، بساواایی و شنوایی و ... نیست؛ بلکه فرد با تمامیت وجودی‌اش درک می‌کند. حقیقت این است که به کار بردن عبارت حواس «پنجگانه» ساده‌سازی مفید، اما گمراه‌کننده است (کارمن، ۱۳۹۴: ۱۰۵).

بدن در ادراک حسی همچون ظرفی نیست که پنج ورودی حسی جدای از هم را با هم جمع کند. پدیده‌شناسی به دو دلیل چنین نگاهی را به حواس کنار می‌گذارد: نخست آنکه در این رویکرد میان حواس گوناگون، هیچ امر وحدت‌بخشی در خود تجربه حسی وجود ندارد؛ دوم آنکه در این نگاه، نقش فعال بدن در ادراک حسی نادیده گرفته می‌شود و حواس به ورودی‌هایی منفعل تبدیل می‌شوند؛ در نتیجه، در چنین رویکردهایی به یک سوژه فراحی و غیربدنی نیاز خواهد بود. سوژه‌ای که با انجام فعالیت ادراکی میان ورودی‌های حسی گوناگون پیوند ایجاد کند. در مقابل، در پدیده‌شناسی مرلوپونتی چنین سوژه‌های ورای تجربه حسی - بدنی کنار

۱. همان‌گونه که ابن‌سینا حواس پنج‌گانه را مجزای از یکدیگر در نظر می‌گیرد.

شکل می‌دهد. مرلوپونتی بر این اعتقاد است که تمام احساسات انسان بدنی و جسم‌مند است و ما هیچ احساس جدای از بدن نداریم. او معتقد است ادراک حسی به‌عنوان نخستین واسطه تماس با جهان، وضعیتی منفعلانه در پذیرش داده‌های حواس انسانی یا آگاهی و حکم درباره آنها و حتی محصول استدلال قوای عقلانی نیست. داده‌های حواس انسان به‌صورت جداگانه با بدن درک نمی‌شوند؛ بلکه این عمل قوای عقلانی است که با تحلیل این داده‌ها، آن را جداگانه در می‌یابد. ذهن انسان پیش از آنکه ادراک را یک مضمون تأمل‌پذیر تحلیلی - عقلانی بیابد، تأثیرات بدن‌مند از آن (ادراک) اخذ می‌کند و از این رو، ادراک حسی، امری پیش‌آگاهانه (pre-cognitive) تلقی می‌شود: «هر یک از ما پیش از آنکه آگاهی باشد، بدنی به‌شمار می‌رود که جهان را دریافت می‌کند و شکل می‌دهد» (مرلوپونتی، ۱۳۹۸: ۱۷). در اینجا بدن نقشی مسلط و غالب دارد و قوای ادراکی، پدیداری بدنی بوده و اساسی‌ترین ویژگی بدن یا همان این‌همانی بدن است و تجربه بدن‌مند (embodiment) این‌همانی آگاهی است. آگاهی، از آن نظر که محصول ادراک حسی است، نمودی بدن‌مند دارد؛ بنابراین، آگاهی، پدیداری غیر از تن - سوژه نیست و توسع بیشتر آگاهی، تن‌یافتگی و بدن‌مندی بیشتر سوژه را پیش می‌آورد (پریموزیک، ۱۳۸۸: ۲۶).

در روش پدیدارشناسی، تبیین احساس به‌وسیله امور مربوط به وظایف‌الاعضاء یا فیزیک به هیچ‌وجه روا نیست. باید ادراک چنانکه هست، لحاظ شود؛ یعنی به‌عنوان فعلی که یکباره و دفعتاً بدون هیچ تعبیر و تذکار صریحی، دریافت اشیا را برای ما ایجاد می‌کند. گام اول برای برخورد با اشیا از طریق حواس و تجارب حسی ماست (پیراوی‌ونک، ۱۳۸۹: ۱۰۰). مرلوپونتی در پدیدارشناسی می‌گوید: «هر حسی باید یک عالم کوچک درون عالم بزرگ بسازد» (Merleau-ponty, 1962: 222). در واقع ادراک، کنشی نیست که بتوان آن را به آگاهی غیرحسی نسبت داد. حرف اصلی مرلوپونتی آن است که بدن‌مندی

خصوصیتی از ادراک نیست که سد راه تفسیر ادراک به‌مثابه منبع معرفت شود؛ بلکه بدن همان چیزی است که ابژه‌های حسی به لطف آن درد سترس ما قرار می‌گیرند و با توجه به اینکه عملاً با محوریت بدن به جهان رو می‌کنیم، چاره‌ای نداریم جز اینکه بدن را وسیله دستیابی به معرفت بدانیم (تا بدن چیزی را ادراک نکند، آگاهی از آن ناقص است) (پیتزما، ۱۳۹۸: ۳۰۰-۳۰۱). به تعبیر دیگر، «ادراک در هر جایی زاده نمی‌شود»؛ بلکه در اعماق و زوایای بدن سر بر می‌آورد» (کارمن، ۱۳۹۴: ۲۵). ادراک، بنیاد و بستر ذهنی‌بودن و نیز عینی‌بودن تجربه است؛ همچنان که بنیاد و بستر احساس درونی آن و نیز تمسک قصدی آن به جهان است. به‌علاوه، ادراک پدیداری ذهنی نیست؛ بلکه ادراک پدیداری جسمانی است؛ یعنی ما حالات حسی خودمان را نه به‌صورت صرف حالات ذهن، بلکه به‌صورت حالات بدن مان تجربه می‌کنیم. می‌توان گفت ساختار ادراک در ست همان ساختار بدن است. به تعبیر مرلوپونتی، بدن من «نظرگاه من به روی جهان است» (همان: ۱۲۴)؛ بنابراین، نظرگاه ادراکی، نظرگاهی بدنی است و ما تنها به‌واسطه داشتن بدن است که جهانی داریم. در همین راستا مرلوپونتی درباره «نقش حواس» معتقد است نخستین پل ارتباطی بین ما و جهان پیرامونمان، احساس است و به دلیل آنکه «احساسات، یا همان ماده شناخت، درون‌باشنده‌ها و ساکنان آگاهی نیستند؛ بلکه آنها بخشی از جهان مدرک‌اند» و با توجه به اینکه تن یک واحد است هر احساسی نیز به‌منزله یک واحد عمل می‌کند و عالم را به روش متمایز خود وحدت می‌بخشد (پیراوی‌ونک، ۱۳۸۹: ۱۰۱)؛ البته با این تذکر که وحدت حواس به معنای شمول‌شان تحت یک آگاهی تلقی نمی‌شود؛ بلکه باید بر حسب امتزاج پایان‌ناپذیرشان در یک ارگانیسم شناسایی فهمیده شوند. به‌طور کلی، مرلوپونتی معتقد است حواس با وجود آنکه به کار ساماندهی و نظم تجربه می‌پردازند، در عین حال نقش و اثر و رد پای خود را پاک می‌کنند و از همین روست که در زندگی روزمره از نقش

حواس در تنظیم تجارب غافل می‌شویم.

همچنین، مرلوپونتی درباره «متعلق ادراک» معتقد است ادراک به هیچ‌وجه توهم و پندار نیست و شیء با توهم تبیین نمی‌شود؛ بلکه عکس این قضیه درست است؛ به این معنی که اگر شیء وجود نداشته باشد، توهم آن نیز وجود نداشته باشد. باید ادراک را آن‌چنان که هست، به‌عنوان فعلی بررسی کرد که ما را به دریافت شیء سوق می‌دهد. ادراک همواره متوجه متعلق خود یعنی «خود چیز» است که سرانجام در آن فرو می‌رود و محو می‌شود. در واقع ادراک، درآمدی به شیء و گشودگی نسبت به آن است و بنابراین، مقوم آن نیست. ادراک حسی وجود شیء به وساطت جسم است؛ بنابراین، برای صورت‌بستن نظریه‌ای درست درباره ادراک باید حضور جسمانی و واقع‌بودگی متعلق ادراک را به آن بازگرداند (همان: ۱۰۳). پس همان‌طور که ملاحظه شد متعلق ادراک امری جسمانی است.

### ۳. نتیجه

۱. نکته بنیادینی که در مقایسه دیدگاه ابن سینا و مرلوپونتی در باب نقش بدن در ادراک باید به آن اشاره کرد، تفاوت روش و شیوه فلسفی این دو فیلسوف است؛ به این معنا که روش بحث بوعلی، روش عقلی و استدلالی است؛ حال آنکه مرلوپونتی با روش پدیدارشناسانه وارد بحث می‌شود و عمدتاً به دنبال توصیف پدیده‌ها به شیوه بهره‌گرفته از تجربیات حسی و درونی است.

۲. از منظر بوعلی، ادراکات بدنی در مرحله ادراک حسی از طریق حواس پنج‌گانه صورت می‌گیرد که در این موقعیت حواس پنج‌گانه به‌عنوان آلات مستقلی که توسط ذهن / نفس کنترل و نظارت می‌شوند، عمل می‌کنند؛ در حالی که در دیدگاه مرلوپونتی حواس منفک و مستقل از همدیگر نبوده و تشکیل‌دهنده یک ساختار (گشتالت) اند و در یک هیئت کلی سازمان یافته‌اند. تن در نهایت، یک کل اندامین است؛ به این معنا که فرد با تمامیت وجودی‌اش درک می‌کند. او بر این باور است که فیلسوفان، آن هنگام

که حواس پنج‌گانه را مجزا و مستقل از یکدیگر در نظر می‌گیرند، قضیه را وارونه دیده‌اند. تجربه از جهان نزد مرلوپونتی به‌طور اجتناب‌ناپذیری چند حسی است و تمام حواس به‌مثابه یک قوس با هم در ارتباط‌اند.

۳. در نگاه مرلوپونتی، بدن ما خودِ خودِ گاهی است؛ یعنی ما خود بدن هستیم، نه اینکه مانند بوعلی معتقد باشیم بدنی داریم. بدن ما ابژه‌ای منفک از ما نیست؛ که توسط ذهن مانند سایر ابژه‌ها متعلق شنا سایی با شد؛ بلکه این خود بدن است که عامل شناسایی و ادراک است.

۴. مرلوپونتی بدن را در نسبت با جهان می‌داند و اصطلاح خاص او در این باب «بودن در جهان است»؛ به این معنی که بدن ذاتاً رو به سوی جهان است و بدن بدون جهان و جهان بدون بدن ممکن نیست؛ اما در نظام بوعلی با توجه به دوگانه‌انگاری او نفس مستقل از بدن و نیز از جهان پیرامون است.

۵. در تفکر بوعلی، ادراک مراحل دارد و در این مراحل، بدن در مرحله حسی و خیالی، نقش مبدأیت و اصلی را داراست؛ اما در مرحله ادراک عقلی، نقش بدن، مقدمی و معد است؛ حال آنکه در نگاه مرلوپونتی نخست، ادراک مرتبه‌دار نیست، دوم، بدن اساساً مبدأ برای ادراک است.

۶. از منظر مرلوپونتی، انفکاک بین نفس و بدن نیست؛ بلکه آن دو پیوندی عمیق دارند و به عبارت دیگر، انسان‌ها سوژه‌های بدن‌مند هستند و نفس، شکلی جسمانی دارد و جسمانی هم باقی می‌ماند؛ اما در فلسفه سینوی، دوگانه‌انگاری نفس و بدن حاکم است و نفس روحانیة الحدوث و البقاء است.

۷. در جمع‌بندی کلی باید گفت با توجه به اینکه اساساً نظریه علم‌النفسی ابن سینا مبتنی بر دوگانه‌انگاری است و نفس و بدن به لحاظ وجودشناختی دو ساحت کاملاً جدای از یکدیگرند، فرایند ادراک با محوریت نفس توجیه می‌شود و نفس شأن و جایگاه ویژه‌ای در این مسئله می‌یابد؛ اما در نظام فکری مرلوپونتی با توجه به انکار

- دوگانه‌انگاری و تمایز نفس (ذهن) و بدن، آگاهی در بدن جاسازی می‌شود، بدن شأن ویژه‌ای می‌یابد؛ گرچه براساس این دو مبنا شاید در ست‌تر آن است که به اشتراک لفظی بدن در این دو دیدگاه قائل باشیم.
- به بیان دیگر، در امر ادراک در هر دو نظام فکری، بدن نقش دارد؛ اما در مراحل ادراک سینوی، گاه بدن به‌طور مستقیم در این امر دخیل است؛ همچون ادراک حسی و گاه به‌گونه‌اس غیرمستقیم و به‌مثابه معد، مانند ادراک عقلائی؛ گرچه نقش بدن در این نظام از منظر زمینه‌سازی برای کمال نفس و نیز حدوث نفس نیز جای تأمل دارد؛ البته پیداست در قیاس با دیدگاه مرلوپونتی، نقش بدن در مسیر ادراک، کم‌رنگ‌تر است؛ اما از نظر مرلوپونتی این بدن است که ما را به جهان می‌شناخاند و بنابراین، نقش بدن بسیار برجسته‌تر بوده و اساساً آگاهی امری مجسم و جاسازی در بدن است.
- منابع**
- ۱- آزدوکیویچ، کازیمیرز، (۱۳۵۰)، مسائل و نظریات فلسفه، با ترجمه منوچهر بزرگمهر، مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی آریامهر.
  - ۲- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۵۳)، دانشنامه علائی، الهیات و طبیعیات، تهران، انتشارات کتابفروشی دهخدا.
  - ۳- -----، (۱۴۰۳)، الاشارات و التنبیهات، ج ۲، به همراه شرح خواجه نصیرالدین طوسی، الطبعه الثانیه، تهران، دفتر نشرالکتاب.
  - ۴- -----، (۱۳۹۵)، النفس من کتاب الشفاء، محقق حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه بوستان کتاب. چاپ پنجم.
  - ۵- -----، (۱۹۷۵)، الطبیعیات من کتاب الشفاء، ج ۲، تصحیح ابراهیم مدکور، مصر: هیئته المصریه العامه للکتاب.
  - ۶- -----، (۱۳۵۲)، معراج‌نامه، تصحیح نجیب مایل هروی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی استان قدس
  - رضوی.
  - ۷- -----، (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران، چاپ اول.
  - ۸- -----، (۱۴۰۴)، التعليقات، تصحیح و مقدمه عبدالرحمن بدوی، مصر، مرکز النشر مکتبه الاعلام الاسلامی.
  - ۹- -----، (۱۳۷۹)، النجاه من الغرق فی البحر الضلالت، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.
  - ۱۰- -----، (۱۳۳۱)، رساله نفس، با مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، تهران، سلسله انتشارات آثار ملی.
  - ۱۱- اصغری، محمد، (۱۳۹۴)، «رویکرد پدیدارشناسانه مرلوپونتی به رابطه هنر و بدن»، پژوهش هنر، س ۵، شماره ۱۰، صص ۱۰-۱.
  - ۱۲- افلاطون، (۱۳۶۶)، دوره آثار افلاطون (رساله فایدون)، ج ۱، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
  - ۱۳- پریموزیک، دنیل تامس، (۱۳۸۸)، مرلو پونتی، فلسفه و معنا، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، تهران، نشر مرکز، چاپ اول.
  - ۱۴- پیترزما، هنری، (۱۳۹۸)، نظریه معرفت در پدیدار شناسی: هو سرل، هایدگر، مرلوپونتی، ترجمه فرزاد جابراالانصار، تهران، نشر کرگدن، چاپ دوم.
  - ۱۵- پیراوی ونک، مرضیه، (۱۳۸۹)، پدیدارشناسی نزد مرلوپونتی، آبادان، پرسش، چاپ اول.
  - ۱۶- دریفوس، هیوبرت و رابینو، پل، (۱۳۷۹)، میشل فوکو فرا سوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی.
  - ۱۷- دو وینیمون، فردریک، (۱۳۹۲)، بدن آگاهی، ترجمه مریم خدادادی، تهران، ققنوس.
  - ۱۸- رفیقی، سمیه و محمد اصغری، (۱۳۹۶)، «نقش پدیدارشناسی مرلوپونتی در پزشکی»، پژوهش‌های

- فلسفی، س ۱۱، شماره ۲۰، صص ۱۱۷-۱۴۰.
- ۱۹- رامین، فرح، شفیعی، راضیه، حسینی و حسین امین، (۱۳۹۷)، «رابطه نفس و بدن از منظر دکارت و مرلوپونتی»، *نقد و نظر*، دوره ۹۱، شماره ۹۱، صص ۱۰۸-۱۳۱.
- ۲۰- رحیم پور، فروغ، (۱۳۹۳)، «تحلیلی بر نقش بدن در ابتدا و انتهای حیات دنیوی از منظر ابن سینا»، *فصلنامه اندیشه دینی*، دوره ۱۴، شماره ۵۳، صص ۱-۳۲.
- ۲۱- رحیم پور، فروغ و مجید یار یان، (۱۳۹۶)، «تأثیر شناخت بدن در نفس شناسی ابن سینا»، *دوفصلنامه حکمت سینوی*، دوره ۲۱، شماره ۵۸، صص ۱۲۲-۱۰۳.
- ۲۲- رحیم پور، فروغ، (۱۳۸۹)، «رابطه قوه عاقله و مغز در آرای فلسفی و طبی ابن سینا»، *فصلنامه اندیشه دینی*، شماره ۳۷، صص ۱۰۲-۸۵.
- ۲۳- سیاسی، علی اکبر، (۱۳۳۳)، *علم النفس ابن سینا و تطبیق آن با روان شناسی جدید*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲۴- صدرالمآلهین، محمدبن ابراهیم، (۱۹۸۱)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۸، بیروت، دار احیاء التراث العربیه، چاپ چهارم.
- ۲۵- فعالی، محمدتقی، (۱۳۷۶)، *ادراک حسی از دیدگاه ابن سینا*، قم، انتشارات دفتر تبلیقات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ۲۶- کارمن، تیلور، (۱۳۹۴)، *مرلو-پونتی*، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس، چاپ دوم.
- ۲۷- کریمیان صیقلائی، علی، (۱۳۹۶)، *علم النفس فلسفی در اندیشه ابن سینا*، قم، نشر ادیان، چاپ دوم.
- ۲۸- مرلوپونتی، موریس، (۱۳۹۸)، *جهان ادراک*، ترجمه فرزاد جابر الانصار، تهران، ققنوس، چاپ چهارم.
- ۲۹- -----، (۱۳۷۵)، *در ستایش فلسفه*، ترجمه ستاره هومن، تهران، نشر مرکز، چاپ اول.
- ۳۰- متیوز، اریک، (۱۳۹۷)، *موریس مرلوپونتی*:
- پدیدارشناسی ادراک، ترجمه محمود دریانورد، تهران، زندگی روزانه، چاپ اول.
- ۳۱- ناییجی، محمدحسین، (۱۳۹۸)، *ترجمه و شرح نفس شفا*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ سوم.
- ۳۲- یثربی، سیدیحیی، (۱۳۹۷)، *فلسفه مشاء*، قم، مؤسسه بوستان کتاب، چاپ پنجم.
- ۳۳- حسن پور، علیرضا و زهرا امامی، (۱۳۹۶)، «بدن و رابطه آن با علم و ادراک از منظر ملاصدرا»، *پژوهش های معرفت شناختی*، دوره ۶، شماره ۱۳، صص ۷۸-۵۷.
- ۳۴- محمدعلی خلیج، محمدحسین، (۱۳۹۸)، «بدن پدیده شناختی مرلوپونتی و برخی چالش های تفسیری»، *دوفصلنامه فلسفی شناخت*، شماره ۸۱، (۶۹-۴۹).
- 35- Descartes, René. (1996). **Meditations on First Philosophy: With Selections from the Objections and Replies**. Cambridge University Press.
- 36- Merleau-ponty, Muric. (1962). **Phenomenology of perception**, Trans. C. Smith, London: Routledge.
- 37- ----- (2005). **Phenomenology of Perception**, Trans. C. Smith, London: Routledge & Kegan Paul.

