

مقایسه تحلیلی ادراک حسی از منظر مرلوپونتی و ملاصدرا (بدن زیسته و مراتب علم)

هادی محیطی *

احمد علی حیدری **

محمد مهدی شهریاری ***

چکیده

این پژوهش به مقایسه و تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های موريس مرلوپونتی، فیلسوف پدیدارشناس فرانسوی، و صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (ملاصدرا)، بنیان‌گذار حکمت متعالیه، درباره ادراک حسی می‌پردازد. هر دو فیلسوف، با عبور از دوگانگی‌های سنتی ذهن و عین و تأکید بر نقش محوری بدن/نفس در فهم ادراک حسی، نقطه اشتراک مهمی دارند. با این حال، این پژوهش استدلال می‌کند که چارچوب‌های فلسفی بنیادین آنها - پدیدارشناسی وجودی متمرکز بر بدن زیسته و جهان زیست پیشاتأملی در مرلوپونتی، و حکمت متعالیه با تأکید بر وحدت تشکیکی وجود، مراتب نفس و غایت استعلایی علم در ملاصدرا - منجر به تفاوت‌های عمیقی در تبیین ماهیت، منشأ و غایت ادراک حسی می‌شود. مرلوپونتی ادراک را نحوه بنیادین بودن - در - جهان و مواجهه بی‌واسطه بدن زیسته با جهان محسوس می‌داند، حال آنکه ملاصدرا ادراک حسی را پایین‌ترین مرتبه از سیر استکمالی نفس به سوی عوالم مجرد و در نهایت، شهود حقایق عقلی به واسطه ارتباط با عقل فعال تلقی می‌کند. این مقاله ضمن برجسته‌سازی این تفاوت‌ها و اشتراکات، به غنای گفت‌وگوی میان‌فرهنگی در فلسفه کمک می‌کند.

* دانش آموخته کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (h.mohiti.313@gmail.com).

** استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی تهران ایران. (aaheydari@atu.ac.ir).

*** سطح سه حوزه علمیه قم ایران (shahab.aladin@gmail.com).

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۰۴

کلیدواژه‌ها: ادراک حسی، مرلوپونتی، ملاصدرا، بدن زیسته، وحدت نفس و قوا، انشاء نفس.

مقدمه

مسئله ادراک حسی، به‌عنوان نقطه آغازین تجربه ما از جهان و بنیاد ارتباط ما با واقعیت پیرامون، همواره یکی از دغدغه‌های اصلی فیلسوفان در شرق و غرب بوده است. در این میان، موریس مرلوپونتی (۱۹۰۸-۱۹۶۱) در سنت پدیدارشناسی قرن بیستم، و ملاصدرا (حدود ۹۷۹-۱۰۵۰ق) در اوج حکمت اسلامی، با ارائه تحلیل‌هایی نوآورانه، درک ما را از این پدیده بنیادین به چالش کشیده‌اند. وجه اشتراک قابل‌توجه این دو اندیشمند، تلاش برای فراتر رفتن از دوگانگی کلاسیک ذهن و بدن یا سوژه و ابژه، و تأکید بر نقش اساسی و انکارناپذیر بدن (یا نفس متحد با بدن) در فرایند ادراک است. مرلوپونتی، با تکیه بر پدیدارشناسی وجودی و مفهوم کلیدی «بدن زیسته»^۱ که در کتاب مهم خود «پدیدارشناسی ادراک حسی» به تفصیل به آن می‌پردازد، ادراک را تجربه‌ای بی‌واسطه، پیشاتأملی و بدن‌مند می‌داند که در آن، سوژه و جهان درهم‌تنیده‌اند. او با بهره‌گیری از روش پدیدارشناسی هوسرل و مفاهیم هستی‌شناسی هایدگر، و همچنین یافته‌های روان‌شناسی گشتالت، سعی در ارائه فهمی نو از جایگاه بدن در ساختار وجودی و معرفتی انسان دارد. ملاصدرا نیز در چارچوب نظام منسجم حکمت متعالیه، با طرح اصولی چون اصالت وجود، وحدت نفس و قوا و حرکت جوهری، نفس را در تمام مراتب وجودی، از جمله حس، حاضر دانسته و ادراک حسی را نخستین گام در مسیر تکامل نفس به‌سوی مراتب عالی‌تر معرفت و عوالم مجرد، با غایتی استعلایی مرتبط با عقل فعال، معرفی می‌کند.

این پژوهش با هدف بررسی و مقایسه نظام‌مند دیدگاه‌های این دو فیلسوف سترگ درباره ادراک حسی، درصدد است تا استدلال کند که علی‌رغم اشتراک اولیه در نقد دوگانگی و برجسته‌سازی نقش بدن/نفس، تفاوت‌های عمیق در مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی آنها (پدیدارشناسی جهان‌محور در برابر حکمت وجودمحور استعلایی) منجر به تبیین‌های متفاوتی از چیستی، خاستگاه و هدف نهایی ادراک حسی می‌شود. بررسی این تفاوت‌ها و اشتراکات می‌تواند به فهم عمیق‌تر هر دو سنت فلسفی و گشودن افق‌های جدید در گفت‌وگوهای بینافرهنگی یاری رساند. این مقاله به طور خاص از یافته‌ها و تحلیل‌های ارائه شده در

پایان‌نامه‌ای با عنوان «نسبت بدن زیسته با ادراک حسی و مفهوم در - جهان - بودن از نظر مرلوپوتنی با تأکید بر کتاب پدیدارشناسی ادراک» که به تفصیل به دیدگاه‌های مرلوپوتنی پرداخته و همچنین برخی تحقیقات معاصرین در زمینه حکمت صدرایی، بهره می‌برد تا عمق بیشتری به بحث ببخشد.

پیشینه تحقیق:

مسئله ادراک حسی در طول تاریخ فلسفه، همواره مورد توجه پژوهشگران بوده است. در زمینه اندیشه مرلوپوتنی، آثار متعددی به بررسی ابعاد مختلف دیدگاه او درباره ادراک حسی پرداخته‌اند. برای نمونه، پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «نسبت بدن زیسته با ادراک حسی و مفهوم در - جهان - بودن از نظر مرلوپوتنی با تأکید بر کتاب پدیدارشناسی ادراک» (محیطی، ۱۴۰۲) به تحلیل دقیق مفهوم بدن زیسته و ارتباط آن با تجربه ادراکی و نحوه حضور انسان در جهان از منظر مرلوپوتنی می‌پردازد. این پژوهش به طور خاص بر فصل‌های کلیدی «پدیدارشناسی ادراک» تمرکز کرده و نسبت میان مفاهیمی چون بدن زیسته، شاکله بدنی، قصدیت بدنی و «در - جهان - بودن» را کاویده است. همچنین، مقاله «ادراک حسی در پدیدارشناسی مرلوپوتنی» (طالب‌زاده، ۱۳۸۵: ۶۳ تا ۷۲) با رویکردی انتقادی، به نقد دیدگاه‌های سنتی درباره ادراک حسی می‌پردازد و جایگاه و اهمیت آن را در فلسفه مرلوپوتنی تبیین می‌کند. این پژوهش‌ها عموماً بر تجربه مستقیم و بی‌واسطه جهان و نقش بنیادین بدن به عنوان فاعل شناسایی در ادراک از منظر مرلوپوتنی تمرکز دارند. کتاب «مرلو - پوتنی» نوشته تیلور کارمن (کارمن، ۱۳۹۴) و «درآمدی به اندیشه‌های مرلو - پوتنی» اثر اریک متیوز (متیوز، ۱۴۰۰) نیز از منابع مهم فارسی در این زمینه هستند که در پایان‌نامه مذکور نیز مورد استفاده قرار گرفته‌اند.

در مورد فلسفه اسلامی و به طور خاص دیدگاه ملاصدرا درباره علم و ادراک، پژوهش‌های گسترده‌ای صورت گرفته است. آثار کلاسیک ملاصدرا، به‌ویژه «الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة»، و شروح متعدد بر آن، منابع اصلی فهم دیدگاه او هستند. همچنین مقالاتی چون «حضور بودن محسوسات» (عسکری سلیمانی امیری، ۱۳۸۴) و «علم حضوری موثر در ادراک حسی و لوازم معرفت‌شناختی آن از دیدگاه حکمت متعالیه» (نقیسی - نصری، ۱۳۹۸) به جنبه‌های مختلف این بحث پرداخته‌اند. علاوه بر این، آثار شارحان حکمت متعالیه مانند ملا هادی سبزواری و پژوهش‌های مربوط به فلسفه اشراق نیز به بررسی

مراتب علم و ارتباط آن با عالم غیر ماده از دیدگاه فلاسفه مسلمان پرداخته‌اند. این تحقیقات معمولاً بر مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی حکمت متعالیه در تبیین ادراک تأکید دارند.

نوآوری این پژوهش: وجه تمایز این تحقیق با آثار موجود، تمرکز بر مقایسه تطبیقی و تحلیلی دیدگاه‌های مرلوپوتنی و ملاصدرا درباره ادراک حسی است. در حالی که اغلب پژوهش‌ها به بررسی مجزای این دو فیلسوف پرداخته‌اند، این مقاله می‌کوشد با قراردادن آن‌ها در کنار یکدیگر، ضمن برجسته‌سازی نقاط اشتراک در نقد دوگانگی‌های سنتی و تأکید بر نقش فعال بدن/نفس، تفاوت‌های بنیادین آن‌ها را در تبیین ماهیت، منشأ و غایت علم حسی که ریشه در نظام‌های فلسفی متفاوتشان دارد، آشکار سازد. این مقایسه می‌تواند به فهم عمیق‌تری از ظرفیت‌ها و محدودیت‌های هر دو رویکرد (پدیدارشناسی وجودی و حکمت متعالیه) در مواجهه با مسئله ادراک نائل شود و زمینه‌ای برای گفت‌وگوهای سازنده بین‌فرهنگی فراهم آورد.

بخش اول: ادراک حسی در پدیدارشناسی وجودی مرلوپوتنی

موریس مرلوپوتنی (۱۹۰۸-۱۹۶۱)، به‌عنوان یکی از چهره‌های برجسته پدیدارشناسی فرانسوی، در پی ارائه فهمی نو و بنیادین از ادراک حسی است که از چارچوب‌های سنتی فلسفه، به‌ویژه دوگانه‌انگاری دکارتی و تقلیل‌گرایی‌های تجربه‌گرا و عقل‌گرا، فراتر رود. او با اتکا به روش پدیدارشناسی و با تأثیرپذیری از اندیشه‌های وجودی هایدگر و همچنین یافته‌های روان‌شناسی گشتالت، ادراک حسی را نه یک فرایند صرفاً ذهنی یا انفعالی، بلکه نحوه بنیادین بودن انسان در جهان و تجربه بی‌واسطه «بدن زیسته» از واقعیت پیرامون می‌داند.

۱.۱. نقد پیش‌داوری‌های کلاسیک و بازگشت به پدیدارها (با نگاهی به زمینه هوسرلی):

مرلوپوتنی کار خود را با نقد ریشه‌ای دیدگاه‌های سنتی به ادراک آغاز می‌کند. او معتقد است که هم «تجربه‌گرایی»^۱ که ادراک را به دریافت منفعلانه احساسات خام تقلیل می‌دهد، و هم «تعقل‌گرایی»^۲ که آن را به فعالیت سازمان‌دهنده ذهن و حکم فرومی‌کاهد، هر دو، بر یک «پیش‌داوری جهان»^۳ استوارند؛ یعنی جهانی عینی، متشکل از ابژه‌های فی‌نفسه و از پیش داده شده را مفروض می‌گیرند که سوژه یا منفعلانه آن را دریافت می‌کند یا فعالانه آن را بر می‌سازد. هر دو دیدگاه از فهم تجربه واقعی و پیشاتأملی ادراک، آن‌گونه که زیسته می‌شود، باز می‌مانند.

-
1. Empiricism
 2. Rationalism/Intellectualism
 3. préjugé du monde

مرلوپونتی این پیش‌دوری‌ها را مانع اصلی فهم تجربه واقعی ادراک می‌داند. او با ردّ این نگرش‌های علمی و انتزاعی، و با پیروی از هوسرل بر «بازگشت به خود چیزها»، تأکید می‌کند و خواهان بازگشت به پدیدارها آن‌گونه که در تجربه زیسته و پیش‌تأملی^۱ بر ما آشکار می‌شوند، است. این بازگشت، به معنای بازگشت به «زیست‌جهان»^۲ هوسرلی است؛ یعنی جهان تجربه بی‌واسطه، پیش‌اعلمی و آشنایی که همه ما در آن زندگی می‌کنیم و پیش‌فرض هرگونه فعالیت علمی و نظری است. پدیدارشناسی از نظر مرلوپونتی، تلاشی است برای «بازیافت تماسی بی‌واسطه و خام با جهان و بخشیدن شأنی فلسفی به این تماس» (Merleau-Ponty, 2005: vii) او در پیشگفتار کتاب «پدیدارشناسی ادراک» می‌نویسد:

پدیدارشناسی چیست؟... پدیدارشناسی مطالعه ماهیات یا ذوات است... اما پدیدارشناسی همچنین فلسفه‌ای است که ماهیات را در بستر وجود جای می‌دهد و برای شناختن انسان و جهان به‌جز «واقع‌بودگی» این دو هیچ مبنای دیگری را نمی‌پذیرد... تمامی تلاشش متمرکز است بر بازیافت تماسی بی‌واسطه و خام با جهان و بخشیدن شأنی فلسفی به این تماس. پدیدارشناسی... می‌کوشد توصیف مستقیمی از تجربه ما آن‌گونه که هست به دست دهد؛ بدون آنکه منشأ روان‌شناختی و تبیین‌های علی دانشمندان مورخان یا جامعه‌شناسان را درباره آن به حساب آورد (Merleau-Ponty, 2005: vii).

این بازگشت به تجربه زیسته، به معنای کنارگذاشتن تحلیل‌های علمی نیست، بلکه به معنای یافتن جایگاه درست آنها بر بنیادی محکم‌تر یعنی جهان پیش از علم است. مرلوپونتی معتقد است که «جهان ابژکتیو علم، ریشه در جهان پیش‌ابژکتیو ادراک دارد».

۱.۲. نقد دوگانگی دکارتی و معرفی اجمالی بدن زیسته:

مرلوپونتی دوگانگی دکارتی میان ذهن (جوهر اندیشنده)^۳ و بدن (جوهر ممتد)^۴ را ریشه بسیاری از بدفهمی‌ها درباره ادراک و اساساً وجود انسان می‌داند. او بدن را نه یک ابژه یا ماشین مکانیکی صرفاً ممتد در فضا، بلکه

-
1. Pre-reflective
 2. Lebenswelt
 3. res cogitans
 4. res extensa

«سوژه» اصیل ادراک و عمل می‌شناسد؛ بدنی که صرفاً «در» جهان نیست، بلکه نحوه بودنِ ما «در - جهان»^۱ است و با جهان پیوندی ذاتی دارد.

نگاه دکارت به شیء چیزی است که اجزایی خارج و مستقل از هم دارد^۲ که بین این اجزا رابطه بیرونی و مکانیکی برقرار است. در الگوی دکارتی، بدن نیز چیزی فراتر از یک شیء نیست؛ ماشینی است که در مکان فیزیکی قرار دارد و ضرورت علی بر آن حاکم است. از سوی دیگر سوژه نیز به آگاهی محض و برای خود^۳ تبدیل شده است، سوژه‌ای که در خود فرو بسته است و تنها به بازنمودهای خویش دسترسی دارد. به تعبیر مرلوپوتی «درحالی که بدن زنده به چیزی خارجی و بدون درونیت تبدیل می‌گردد سوژکتیویته چیزی داخلی و بدون خارجیت می‌شود.» (Merleau-Ponty, 2005: 65) این دوگانگی، فهم یگانگی تجربه زیسته را ناممکن می‌سازد.

مرلوپوتی سعی دارد از این دوگانگی و فروبستگی سوژه عبور کند. در پدیدارشناسی ادراک، بدن دیگر ابژه نیست. مفهوم محوری در پدیدارشناسی ادراک مرلوپوتی، «بدن زیسته» یا Leib در مقابل Körper (آلمانی) است. او بدن را نه یک ابژه در میان ابژه‌های دیگر جهان، آن‌گونه که علم و فلسفه کلاسیک می‌پنداشتند، بلکه به مثابه سوژه منظرگاه و عامل اصلی ادراک و تجربه می‌داند. بدن زیسته، نقطه صفر یا منظرگاهی است که جهان از طریق آن بر ما گشوده می‌شود و ما به واسطه آن در جهان جای می‌گیریم. «من بدنم هستم»^۴ این گفته کلیدی مرلوپوتی، بیانگر این همانی سوژه و بدن در سطح تجربه زیسته است، نه یک این همانی منطقی یا متافیزیکی انتزاعی. آنچه مرلوپوتی بر روی شناخت بدن انجام داد سبب شد که اساساً معنای بدن تغییر کند. «بدن زیسته» بدنی است که وجه ادراکی دارد، سوژه است، پل ارتباطی انسان برای در جهان بودن است و ساختار تجربه ما را شکل می‌دهد.

۳.۱. بدن زیسته به مثابه سوژه ادراک (ویژگی‌ها و کارکردها):

مرلوپوتی با تحلیل‌های پدیدارشناسانه و بهره‌گیری از مطالعات روان‌شناختی (به‌ویژه موارد آسیب‌شناسی مانند بیمار اشنايدر که در کتابش به تفصیل بررسی می‌کند)، ویژگی‌های بدن زیسته را آشکار می‌سازد:

1. être-au-monde
2. parties extra partes
3. pour-soi
4. Je suis mon corps

نفی بدن - ابژه: مرلوپونتی بدن را از سه معنای ابژکتیو خارج می‌کند: (۱) ذاتی ثابت که از منظرگاه‌های گوناگون یکسان بماند؛ (۲) شیء «در خود» با اجزاء خارجی نسبت به هم که تابع علیت مکانیکی است؛ (۳) موجودی صرفاً واقع در مکان و زمان فیزیکی - هندسی.

بدن زیسته هیچ‌یک از اینها نیست. او می‌نویسد: «بدن، دیگر یکی از اشیای بیرونی نیست... چیزی که باعث می‌شود بدن هرگز ابژه نباشد، هرگز «کاملاً ساخته‌شده» نباشد، این است که همان چیزی است که باعث وجود داشتن اشیا می‌شود.» (Merleau-Ponty, 2005: 105). بدن همواره در حال تغییر، شدن و در ارتباط با جهان است، نه یک شیء ثابت و منزوی.

بدن به مثابه منظرگاه: بدن، منظرگاه کنشی - ادراکی ما در جهان است. «بدن من منظرگاه من به روی جهان است» (Merleau-Ponty, 2005, p84). این بدان معناست که ما جهان را همواره از طریق بدنمان و از یک منظر خاص تجربه می‌کنیم. این منظرگاه بودن، صرفاً یک محدودیت نیست، بلکه شرط امکان تجربه جهان است. از آنجا که بدن خود منظرگاه است، نمی‌تواند به طور کامل ابژه شود و از منظری دیگر نگریسته شود؛ ما همواره در بدنمان «ساکنیم». این منظرگاه بودن نه تنها در نسبت با اشیا، بلکه در نسبت با افراد نیز هست. هر نظرگاهی به نظرگاه‌های ممکن دیگر اشاره دارد.

شاکله بدنی: بدن زیسته دارای یک وحدت پیشاتأملی و عملی است که مرلوپونتی آن را با وام‌گیری از عصب‌شناسان و روان‌شناسان (مانند هنری هلد و گلدشتاین)، «شاکله بدنی» می‌نامد. این شاکله، نه یک تصویر ذهنی آگاهانه از بدن یا مجموعه‌ای از بازنمایی‌های اجزاء بدن، بلکه به تعبیر تیلور کارمن «نظامی از توانایی‌ها و گرایش‌های عملی که همواره پیشاپیش، پیش از هر تأمل یا صورت‌بندی مفهومی، متوجه و همگرا با جهان است» (Carman, 1999: 213). شاکله بدنی، فهم عملی و پیشاتأملی ما از امکانات حرکتی بدنمان، وضعیت آن در فضا، و نسبتش با اشیا و محیط پیرامون است. این شاکله پویاست و حتی ابزارهایی که به کار می‌گیریم (مانند عصای فرد نابینا یا ماشین‌تحریر تایپیست ماهر) را در خود ادغام می‌کند و آنها را به امتداد بدن تبدیل می‌سازد. مرلوپونتی می‌گوید: «دانستن اینکه چگونه تایپ کنیم صرفاً دانستن جای کلیدها نیست؛ بلکه دانستن آن از طریق انگشتان است» (Merleau-Ponty, 2005: 167). شاکله بدنی، شرط امکان آگاهی ما از بودن در متن جهان است و ماهیت بدنی ادراک حسی انسان را به مثابه یک کل واحد و هدفمند توصیف می‌کند.

مکان‌مندی و زمان‌مندی بدنی: بدن زیسته در مکان و زمان ابژکتیو و هندسی (مکان و زمان علم فیزیک) قرار ندارد، بلکه مکان و زمان را «زیست می‌کند» و آنها را بنیان می‌نهد. «ما نباید بگوییم که بدن ما در مکان و در زمان است، بلکه باید بگوییم مکان و زمان را زیست می‌کند» (به نقل از: Casey, 1984: 285).

مکان بدنی یا مکان زیسته، مکانی است که از طریق کنش، حرکت و امکانات عملی بدن تجربه می‌شود (بالا، پایین، جلو، عقب، نزدیک، دور)، نه مختصات انتزاعی هندسی. به همین ترتیب، زمان بدنی از طریق ریتم‌های زیستی، پروژه‌ها، انتظارات و «حافظه عادت» که در بدن «ته‌نشین» شده، شکل می‌گیرد. بدن گذشته زنده را در اکنون حاضر می‌سازد (نه به صورت بازنمایی، بلکه به صورت توانایی و عادت) و امکان طرح افکنی به آینده را فراهم می‌کند و بدین ترتیب افق زمانی بودن انضمامی ما را می‌گشاید.

۱.۴. قصدیت بدنی و تضایف سوژه و جهان (تحول مفهوم هوسرلی):

مرلوپوتی مفهوم کلیدی «قصدیت»^۱ را از هوسرل وام می‌گیرد، اما آن را از سطح آگاهی محض و استعلایی به سطح بدن زیسته منتقل و دگرگون می‌کند. برای هوسرل، قصدیت ویژگی بنیادین آگاهی است که همواره «آگاهی از چیزی» است و به سوی ابژه خود (نثوما) جهت‌گیری می‌کند (قصدیت عمل یا *noesis* مرلوپوتی این ساختار را می‌پذیرد؛ اما استدلال می‌کند که بنیادی‌ترین سطح قصدیت، نه قصدیت عمل (مانند حکم کردن یا تصورکردن) بلکه «قصدیت بدنی» یا «قصدیت عملیاتی» است.

این قصدیت بدنی به معنای آن است که بدن ما به مثابه یک سیستم واحد و هدفمند، همواره به طور فعال و پیشاتأملی با محیط خود درگیر است و به سوی جهان «گشوده» است. بدن به دنبال برقراری تعادل و کسب «بهترین چنگ» یا مناسب‌ترین حالت در نسبت با موقعیت ادراکی و عملی است. مرلوپوتی می‌گوید: «آگاهی در وهله اول موضوع «من می‌اندیشم» نیست؛ بلکه موضوع «من می‌توانم» است» (Merleau-Ponty, 2005: 159).

بدن ما دارای یک «قصدیت عملی» است که پیش از هرگونه بازنمایی ذهنی یا حکم صریح، به سوی جهان و کنش در آن جهت‌گیری دارد. بدن به طور پیشاتأملی «می‌داند» چگونه حرکت کند، چگونه اشیا را

بگیرد، چگونه با محیط تعامل کند. نتیجه این درگیری فعالانه و قصدمند بدن با جهان و «هماهنگی میان هدف [بدن] و آنچه داده شده است» ادراک حسی است.

این نگاه به قصدیت بدنی، مفهوم «تضایف» سوژه و ابژه را نیز بازتعریف می‌کند. در حالی که در هوسرل متقدم، تضایف عمدتاً در سطح آگاهی و نسبت نویسیس - نثوما مطرح بود، مرلوپونتی بر تضایف وجودی و انضمامی «بدن زیسته» و «جهان زیسته» تأکید می‌کند. سوژه (بدن زیسته) و ابژه (جهان مدرک) از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند و در یک رابطه دیالکتیکی و پویا یکدیگر را قوام می‌بخشند. جهان، جهانی است که برای یک بدن زیسته با ساختار و توانایی‌های خاصش معنا می‌یابد و بدن نیز در ارتباط با جهان و از طریق ادراک کنش در آن، هویت و امکانات خود را می‌یابد.

«بدن داشتن برای یک موجود زنده یعنی درگیری در یک محیط معین، یکی شدن با پروژه‌های معین و پیوسته درگیر شدن با آن‌ها» (Merleau-Ponty, 2005: 94).

۵.۱. ساختار ادراک و افق بدنی:

بدن ساختار تجربه ادراکی ما را شکل می‌دهد. حواس ما (بینایی، شنوایی، لامسه و...)، شیوه‌های خاصی از بودن در - جهان و کاوش جهان هستند و جهان را متناسب با ساختار بدنی ما آشکار می‌کنند. مرلوپونتی بر «وحدت بیناحسی» تأکید دارد؛ حواس مختلف منفک از هم عمل نمی‌کنند، بلکه در سطح بدن زیسته و شاکله بدنی با هم یکپارچه می‌شوند و یک تجربه واحد و کلی از ابژه را شکل می‌دهند. «آدمی سختی و شکنندگی شیشه را می‌بیند و هنگامی که شیشه با صدایی بلورین می‌شکند، صدا در شیشه دیدار پذیر است»

(Merleau-Ponty, 2005: 267)

ما همواره جهان را از یک «منظرگاه» بدنی و درون یک «افق» ادراکی تجربه می‌کنیم که توسط موقعیت مکانی - زمانی بدن ما، شاکله بدنی و پروژه‌های عملی ما تعیین می‌شود. هر آنچه ادراک می‌کنیم، در پس‌زمینه‌ای از امکانات ادراکی و عملی دیگر (افق) ظاهر می‌شود. عادات بدنی نیز در این ساختار نقش دارند و فهم پیش‌تأملی ما از جهان را ممکن می‌سازند و به تجربه ما ثبات می‌بخشند. ادراک حسی از نظر مرلوپونتی، غوطه‌وری فعالانه بدن زیسته در جهان و کشف معنا در همین سطح از تجربه است. «بدن من آن هسته معناداری است که شبیه یک توانایی کارکردی کلی عمل می‌کند» (Merleau-Ponty, 2005: 235).

۱.۶. در - متن - جهان - بودن:

مرلوپوتنی با بهره‌گیری و در عین حال تعدیل مفهوم «در - جهان - بودن» هایدگر، بر حضور جدایی‌ناپذیر و فعالانه سوژه بدن‌مند در جهان تأکید می‌کند. او ترجیح می‌دهد از تعبیر «در - متن - جهان - بودن» به معنای حضوری فعال‌تر و درگیرانه‌تر استفاده کند تا بر این درگیری فعال و پیوند ناگسستنی تأکید ورزد. این مفهوم، بدیل مرلوپوتنی برای دوگانگی سوژه - ابژه است.

- تفکیک‌ناپذیری بدن و جهان: بین بدن و جهان دوگانگی هستی‌شناختی وجود ندارد؛ آنها اجزاء یک کل یکپارچه‌اند، یک «کلیت» «بدن من لولای جهان است» (ibid: 65) و «لنگرگاه ما در جهان است» (ibid: 167) بدن واسطه زنده ما با جهان است و جهان نیز همواره جهانی است که برای یک بدن معین ظاهر می‌شود.

- کوژیتوی جدید: مرلوپوتنی کوژیتوی دکارتی («من می‌اندیشم، پس هستم») را که بر قطعیت آگاهی درون‌ماندگار و جدای از جهان استوار است، نقد می‌کند. او معتقد است این کوژیتو نمی‌تواند پیوند ما با جهان و حتی وجود دیگران را به‌درستی تبیین کند. او «کوژیتوی راستین» یا «کوژیتوی پیشاتأملی» را نه در اندیشه محض و شفافیت آگاهی برای خود، بلکه در «تماس هم‌زمان با هستی‌ام و با هستی جهان» و در «در متن جهان بودن یا حضور داشتن من» می‌یابد (به نقل از اسپلبرگ، ۱۳۹۹: ۸۳۰). این آگاهی، «آگاهی درگیر» است که همان اگزیستانس بدن‌مند ماست؛ آگاهی‌ای که همواره در موقعیت، در جهان و در ارتباط با دیگران است. «جهان به‌تمامی در ماست و من به‌تمامی برون از خویشم» (Merleau-Ponty, 2005: 467). این بیانگر عبور از درون‌ماندگاری و تأکید بر برون‌گرایی وجودی است.

۱.۷. اولویت ادراک و جهان پیشاتأملی:

مرلوپوتنی بر «اولویت ادراک» تأکید دارد. ادراک حسی، نه صرفاً یکی از قوای شناختی در کنار سایر قوا، و نه بازنمایی ذهنی جهان، و نه محصول فعالیت مفهومی عقل، بلکه نحوه بنیادین و اولیه مواجهه ما با واقعیت و خاستگاه هرگونه معنا، شناخت، علم و حتی زبان است. ما پیش از آنکه درباره جهان بیندیشیم، در آن زندگی می‌کنیم، آن را ادراک می‌کنیم و از طریق بدنمان با آن درگیر می‌شویم. این جهان تجربه بی‌واسطه و

پیشاتأملی، «زیست‌جهان»، بنیاد هر نوع علم و فلسفه‌ای است. بازگشت به این جهان و توصیف پدیدارشناسانه آن، وظیفه اصلی فلسفه از نظر مرلوپونتی است.

منظور من از اولویت ادراک آن است که تجربه ادراک به معنای حضور ماست در لحظه‌ای که اشیاء، حقایق و ارزش‌ها برای ما ساخته می‌شوند و لذا ادراک نوعی لوگوس در حال تکوین است که در وری هر نوع جزمیت شرایط خود عینیت را به ما می‌آموزد و رسالت نظر و عمل را پیش‌روی ما می‌نهد... (ibid: 145).

«دسترس‌ی ممتاز ما به این لایه بنیادین تجربه ما از جهان آن‌چنان‌که مقدم بر هرگونه تفسیر علمی داده می‌شود» ادراک حسی است (اسپیگلبرگ، ۱۳۹۹: ۳۴۵) این جهان تجربه زیسته و پیشاتأملی، جهانی است که «همه افعال از آن پدید می‌آیند و پیش‌زمینه همه آن‌هاست» (Merleau-Ponty, 2005: xi). علم و فلسفه باید همواره به این بنیاد بازگردند تا معنای خود را بازیابند.

۱.۸. ادراک حسی به مثابه ارتباط وجودی و معنادهی:

با این مبانی، ادراک حسی دیگر دریافت منفعلانه انطباعات حسی یا برساختن جهان توسط ذهن نیست، بلکه «تعاملی است میان سوژه دارای بدن و عالمش». ادراک، تماسی بی‌واسطه، پویا و همواره نو با جهان از طریق بدن است. بدن به مثابه یک کل واحد و یک «هسته معنادار»، حواس مختلف را در یک «وحدت بیناحسی» یکپارچه می‌کند و به جهان معنا می‌بخشد. این بدن من است که می‌بیند، می‌شنود و لمس می‌کند. ادراک حسی، «فراچنگ گرفتن معنایی درون‌ماندگار به شکلی محسوس مقدم بر هرگونه داوری است» (Merleau-Ponty, 2005: 44). جهان در سطح ادراک حسی، آکنده از معانی پیشاتأملی (مانند نرمی، سختی، تهدید، دعوت‌کنندگی) است که بدن زیسته ما آنها را کشف و «هجی می‌کند». این ادراک، عملی اگزیستانسیال و همواره منظرگاه‌مند است که ذاتاً با ابهام و امکان خطا همراه است، اما تنها راه ارتباط اصیل ما با جهان واقعیت و بنیان هرگونه شناخت مرتبه بالاتر است.

بنابراین، از منظر مرلوپونتی، ادراک حسی یک پدیدار بنیادین، بدن‌مند، پیشاتأملی، قصدمند و معنادهنده است که هسته اصلی تجربه زیسته و نحوه بودن در - متن - جهان ما را تشکیل می‌دهد. فهم او از ادراک، ریشه در پدیدارشناسی بدن زیسته، نقد ریشه‌ای دوگانگی‌های فلسفه کلاسیک و تحول خلاقانه مفاهیم هوسرلی دارد.

بخش دوم: علم حسی در حکمت متعالیه ملاصدرا

صدرالدین محمد شیرازی (ملاصدرا) در چارچوب حکمت متعالیه، تبیینی عمیق و بدیع از ادراک حسی ارائه می‌دهد که بر اصولی چون اصالت وجود، حرکت جوهری، وحدت تشکیکی وجود، و به طور خاص در بحث علم، بر وحدت نفس و قوا و خصلت بنیادین «حضور» بودن علم استوار است. در این دیدگاه، علم حسی نه یک انطباع صرف (چنان‌که مشائیان می‌گفتند) و نه صرفاً شهود اشراقی مُثُل (چنان‌که افلاطونیان و برخی اشراقیون معتقد بودند)، و نه حتی انشاء محض صور خیالی بدون ارتباط با خارج (در برخی تفاسیر)، بلکه فرایندی پیچیده است که در آن نفس واحد، در مرتبه حس حاضر شده و با بهره‌گیری از مُعدّات بدنی و خارجی، به نحوی با واقعیت ارتباط برقرار کرده و صورتی متناسب با آن را می‌یابد (شهود حضوری) و ایجاد می‌کند (انشاء نفس)

۲.۱. نقد دیدگاه‌های پیشین و زمینه‌سازی برای نظریه صدر:

ملاصدرا برای نشان دادن ضرورت ارائه تبیینی نوین، به نقد دیدگاه‌های مشهور زمان خود، یعنی نظریه انطباع مشاء و نظریه اضافه اشراقیه سهروردی (در تفسیر رایج آن) می‌پردازد.

نقد انطباع مشائی:

مشائیان (پیروان ارسطو و ابن سینا در تبیین رایج) معتقد بودند ادراک حسی حاصل انطباع یا نقش‌بستن صورتی مادی یا شبه مادی از شیء خارجی در اندام حسی و سپس تجرید آن در قوای باطنی (حس مشترک، خیال، وهم، حافظه) است. ملاصدرا اشکالات متعددی بر این نظریه وارد می‌کند:

- اشکال انطباع کبیر در صغیر: انطباع یک صورت بزرگ (کبیر) در یک محل کوچک (صغیر) مانند مردمک چشم یا قوای مغزی محال است.
- تعارض با تجرد علم: مهم‌ترین اشکال ملاصدرا این است که علم، از هر سنخی که باشد (حسی، خیالی، عقلی)، امری مجرد است و نمی‌تواند در امری مادی (مانند اندام حسی یا مغز) حلول کند یا قائم به آن باشد. «الصور الإدراکیه سواء کانت کلیه أو جزئیة عقلیة أو حسیة غیر حالة فی جرم مادی کونی، و لا ایضاً قائمه بمادة جسمیة» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۶۰) علم از سنخ وجود است و وجود نمی‌تواند حال در ماده باشد.

- فاعلیت نفس: نظریه انطباع، نفس را موجودی منفعل در برابر تأثیرات خارجی نشان می‌دهد، حال آنکه ملاصدرا بر فاعلیت و خلاقیت نفس در فرایند ادراک تأکید دارد.
- مشکل ابصار مُبَصَّراتِ کاذب: نظریه انطباع نمی‌تواند پدیده‌هایی مانند دیدن اشیاء در آینه یا خطای باصره (مانند دیدن سراب یا دوبینی فرد احوال) را به‌درستی تبیین کند، زیرا در این موارد، صورت شیء خارجی مستقیماً در چشم منطبق نمی‌شود.

نقد اضافه اشراقیه (علم حضوری به ماده):

شیخ اشراق، سهروردی، با رد انطباع، قائل به «اضافه اشراقیه» و علم حضوری نفس به خود شیء خارجی بود. او معتقد بود ادراک، حاصل حضور شیء برای نفسِ مدرِّکِ نورانی است. ملاصدرا ضمن پذیرش اصل علم حضوری به عنوان بنیاد علم، نظریه علم حضوری نفس به خود شیء مادی خارجی بماهو مادی را رد می‌کند. استدلال‌های اصلی او عبارت‌اند از:

- حضور مجرد برای مجرد: علم، «حضور مجرد برای مجرد» است. امر مادی به دلیل تغییر، سیلان، بالقوه بودن و تفرق وجودی، نمی‌تواند متعلق بی‌واسطه علم حضوری نفس مجرد قرار گیرد.

«العلم ليس أمراً سلبياً كالمتجرد عن المادة ولا إضافياً بل وجوداً ولا كل وجود بل وجوداً بالفعل لا بالقوة ولا كل وجود بالفعل بل وجوداً خالصاً غير مشوب بالعدم وبقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدة كونه علماً... والجسم بما هو جسم لا يكون له وجود خالص عن العدم الخارجي» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳: ۲۹۷).

«علم یک امر سلبی نیست چنانچه مجرد ماده این‌گونه است، همچنین امری اضافی هم نیست؛ بلکه علم نوعی وجود است و همه وجود هم نیست (بلکه نوعی خاص از آن است) بلکه وجود بالفعل است و نه وجود بالقوه و هر نوع وجود بالفعلی هم نیست؛ بلکه وجود بالفعلی است که به عدم مشوب نیست و به مقدار خلوصش از عدم شدت علم بودنش بیشتر است... در حالی که جسم بماهو جسم وجود خالص از عدم ندارد.»

- خطاناپذیری علم حضوری: علم حضوری خطاناپذیر است، حال آنکه در حس خطا رخ می‌دهد. اگر ادراک حسی صرفاً حضور شیء خارجی برای نفس باشد، خطابی معنا می‌شود.
- مشکلات تبیینی: این نظریه نیز در تبیین پدیده‌هایی چون ادراک در آینه، دوبینی و ادراک معدومات (که شیء خارجی حضور ندارد) با مشکل مواجه است.

- نیاز به قوه و استعداد: اگر ادراک صرفاً مواجهه با خارج باشد، نمی‌توان تبیین کرد که چگونه قوه حاسه از حالت بالقوه به بالفعل درمی‌آید، مگر آنکه صورتی از محسوس در آن حادث شود یا نفس آن را ایجاد کند.

۲.۲. النفس فی وحدتها کل القوی: حضور نفس در مرتبه حس:

ملاصدرا با گذر از ثنویت رایج نفس و بدن، بر «وحدت وجودی» آنها در عین تمایز مرتبه‌ای تأکید می‌ورزد. نفس جوهری است «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» که در سیر حرکت جوهری خود از مرتبه جسمانی آغاز کرده و به تجرد می‌رسد. اصل بنیادین «النفس فی وحدتها کل القوی» بیانگر آن است که نفس یک حقیقت بسیط و واحد است که دارای مراتب و شئون گوناگون (قوا) است و در هر مرتبه‌ای، عیناً همان قوا و شئون است. این به معنای حضور وجودی و بی‌واسطه نفس در تمام مراتب خویش، از عقل تا حس، و اتحاد آن با بدن و قوای بدنی است. نفس صرفاً از دور بر بدن و حواس حکومت نمی‌کند، بلکه در آنها «سریان» دارد و در هنگام ادراک حسی، عیناً در موطن حس حاضر است. به تعبیر رسای ملاصدرا:

«أقول التحقيق أن النفس ذات نشأت ثلاثة عقلية و خيالية و حسية و لها اتحاد بالعقل و الخيال و الحس فالنفس عند إدراكها للمحسوسات تصير عين الحواس...» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸: ۲۳۳-۲۳۴).

«می‌گویم تحقیق در این مسئله این است که نفس دارای نشئه‌های سه‌گانه عقلی، خیالی و حسی است در عین حال نفس با عقل، خیال و حس اتحاد دارد. در نتیجه نفس در هنگام ادراک محسوسات عین حواس می‌گردد»

این حضور وجودی نفس در مرتبه حس، سنگ بنای تبیین او از ادراک حسی است و راه را برای فهم حضوری بودن این ادراک باز می‌کند.

۳.۲. علم حضوری؛ بنیاد ادراک حسی:

از آنجا که نفس در مرتبه حس حضور وجودی دارد و با قوای حسی و حتی تأثرات بدنی حاصل از مواجهه با خارج متحد است، آگاهی اولیه و بی‌واسطه نفس از این مرتبه، از سنخ «علم حضوری» خواهد بود. نفس به ذات خود، به افعال خود و به قوای خود علم حضوری دارد و به تبع آن، به تأثرات و کیفیاتی که در مرتبه حس

(که عین نفس در آن مرتبه است) حاصل می‌شود نیز علم حضوری پیدا می‌کند برای اثبات این امر به دو مسئله تکیه کرد:

- شهود حضوری تأثرات: هنگامی که اندام حسی از شیء خارجی متأثر می‌شود (مثلاً شبکیه چشم از نور)، نفس به دلیل اتحاد با بدن، این «تأثر» یا «کیفیت حاصله در عضو» را به علم حضوری می‌یابد. با توجه به «وحدت تأثیر و تأثر»، این علم حضوری به تأثر، به معنای علم حضوری به خود «تأثیر» شیء خارجی بر نفس در مرتبه حس است.

- شهود حضوری «وجود للمدرک» (تفسیر استاد یزدان‌پناه): این تفسیر با تکیه بر مبنای حضوری و با استفاده از تفکیک میان «وجود لِنفسه» شیء مادی و «وجود للمدرک» آن (وجه غیر مادی و حیث التفاتی شیء در نسبت با مدرک مجرد)، استدلال می‌کند که حقیقت ادراک حسی آنی، همان مواجهه حضوری و «اشراقی» نفس حاضر در موطن حس، با «وجود للمدرک» شیء خارجی است. نفس در این شهود بی‌واسطه، خود واقعیت محسوس را (البته از جنبه‌ای که برای او قابل حضور است، یعنی وجه للمدرک و غیر مادی اش) مستقیماً می‌یابد و با آن متحد می‌شود.

در توضیح این نکته می‌توان به تبیین مشهور حکمای صدرایی در رابطه نفس با صور عقلیه استناد کرد. نفس صور عقلیه را از طریق اتحاد با عقل فعال به دست می‌آورد؛ اما حکماً این امر را به معنای عالم شدن نفس به همه صور عقلیه موجود در عقل فعال نمی‌دانند و دلیل این مطلب هم این است که عقل فعال پیش‌روی نفس، دو نوع است: یکی برای خود که وجود لِنفسه اوست و دیگری برای نفس به‌عنوان مُدرک که وجود للمدرک اوست. اتحادی که بین نفس و عقل فعال رخ می‌دهد، اتحاد بین نفس و وجود لِنفسه عقل فعال نیست؛ بلکه اتحاد بین نفس و عقل فعال به‌حسب وجودش برای مُدرک و عالم (نفس) است؛ و نفس به‌اندازه استعداد و قابلیتش با آن ارتباط برقرار کرده متحد می‌شود. در حقیقت نفس به مقدار ظرفیت خود، اضافه اشراقیه و شهود دارد.

مسئله اتحاد نفس با اشیای مادی نیز همانند اتحاد نفس با عقل فعال است؛ یعنی نفس با محسوس خارجی متحد می‌شود. اما محسوس مادی دو گونه است: ۱. وجود مادی برای خود (وجود لِنفسه) ۲. وجود برای نفس مُدرک (وجود للمدرک) وجود لِنفسه محسوس مادی، مجموعه‌ای از جواهر و اعراض به شکل مادی است. اما وجود للمدرک در مرحله احساس تنها اعراض آن‌هم به شکل خاص نزد عالم مجرد است؛

زیرا نفس در مرتبه حس تنها عرض‌یاب است نه جوهریاب. نفس با ویژگی «شأنیت ادراک غیر» عرض را مورد اشراق خویش قرار می‌دهد، آن را به چنگ می‌آورد و با آن متحد می‌گردد. طرف اشراق و اتحاد که وجود محسوس مادی للمدرک است، مادی نیست، بلکه مجرد است، هرچند وجود لِنفسه آن مادی است (یزدان‌پناه، ۱۴۰۲، ج ۲: ۲۹۰-۳۲۰).

با توجه به این مطلب در عین آنکه خود همان شیء مادی با خصوصیات مادی نزد عالم مجرد حاضر است، همین شیء مادی را آنگاه که از سوی عالم ماده می‌نگریم، هویت مادی دارد. اما اگر از سوی مجردات و عالم مجرد بنگریم، بر او ثبات و تجرد حاکم است؛ بنابراین مُدرک و عالم مجرد با همان اشراق و پرتوافکنی، طرف اشراق را از آن خود کرده، خاصیت اشراق تجردی در طرف اشراق نیز نمایان می‌شود و از سنخ او می‌گردد و بر این اساس افرادی چون استاد یزدان‌پناه قائل هستند که بدون این که قاعده وجود مجرد برای مجرد در علم به هم بخورد می‌توان نظریه ملاصدرا در ادراک حسی را به علم حضوری به عالم حس توسعه داد.

۴.۲. نظریه انشاء نفس و نقش آن:

ملاصدرا در بسیاری از آثار خود، به‌ویژه در مقام پاسخ به اشکالات نظریه‌های پیشین، نظریه «انشاء نفس» را مطرح می‌کند. بر اساس این نظریه، ادراک حسی (و خیالی) نه پذیرش منفعلانه صورت از خارج، و نه شهود مستقیم خود شیء مادی، بلکه حاصل ایجاد و ابداع (انشاء) صورتی نوری، مجرد (به تجرد مثالی) و ادراکی توسط خود نفس در عالمی مناسب با آن (عالم مثال متصل یا خیال) است.

- نقش مُعدّات بدنی و خارجی: مواجهه اندام حسی سالم با شیء محسوس خارجی در شرایط مناسب (نسبت و وضع معین) و تأثیرات فیزیکی - شیمیایی ناشی از آن، شرط لازم و «علت مُعدّه» (آماده‌کننده) برای ادراک است، اما علت تامه نیست. این تأثیرات، نفس را برای فعل انشاء آماده می‌سازند.

«أن النفس و إن كانت هی المدركة للمحسوسات لكن ادراكها لها موقف علی شرائط: منها كون الآلة سليمة و المحسوس حاضراً عند الآلة علی نسبة مخصوصة...» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸: ۲۳۳-۲۳۴).

«گرچه مدرک محسوسات، نفس است؛ اما این ادراک کردن نیازمند شرایطی است، یکی از این شرایط این است که آلت حسی مربوطه سالم باشد و محسوس نیز نزد آن آلت در نسبت خاصی با آن قرار گرفته باشد»

- حرکت جوهری و قدرت انشاء: این توانایی انشاء، ریشه در حقیقتِ نفس به عنوان موجودی «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» دارد که در یک «حرکت جوهری» دائمی در حال استکمال است. «النفس فی حد ذاتها جوهر متحرک ذاتاً و فعلاً، و هی فی حرکتها هذه تستكمل شيئاً فشيئاً، و من جملة استکمالاتها حصول صور المحسوسات لها» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۴: ۱۲۲).
- «نفس فی حد ذاتها جوهری است که در مقام ذات و فعل متحرک است و در این حرکت به صورت تدریجی و شینا فشینا استکمال می یابد؛ حصول صور محسوسات از جمله این استکمال نفس است.» این حرکت، فعلیت و قدرت لازم برای ایجاد صور ادراکی را به نفس می بخشد.
- تجرد صور حسی و عالم مثال: صورتی که نفس انشاء می کند، برخلاف نظر مشاء، مادی نیست بلکه «معجرد» به تجرد مثالی یا برزخی است؛ یعنی از ماده عنصری جداست اما دارای مقدار، شکل و وضع است.
- «... الصورة الموجودة فی الذهن المأخوذة من الأمور العينية المادية فإنها و إن كانت مجردة عن المادة فی العقل فهي غير مجردة عن المادة فی الخارج...» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲: ۶۳).
- «... صور موجود در ذهن که از امور عینی مادی اخذ شده اند، گرچه در عقل مجرد از ماده هستند؛ اما در خارج مجرد از ماده نیستند.»
- جایگاه این صور، «عالم مثال متصل» است که مرتبه ای از وجود نفس و واسطه ای بین عالم حس و عقل محسوب می شود.
- علم حضوری به صورت انشاء شده و اتحاد: نفس به این صورت مثالی که خود فاعل و مُنشیء آن است و در صقع ذاتش حاضر است، علم بی واسطه یا «علم حضوری» دارد. این علم بر اساس اصل «اتحاد عالم و معلوم» استوار است؛ نفس با معلوم بالذات خود (صورت انشاء شده) در مرتبه وجودی خیال، متحد می شود. بل الحقّ عندنا فی باب الابصار و غیره من انواع الادراکات أنّها یحصل بانشاء صورة نورية ادراكية من عالم النفس على طریق الفيض الابداعي، فیحصل بها الادراک و الشعور بالاشياء و تلك الصور ان كانت حسية فهي الحاسة و المحسوسة بالفعل. فالصور البصرية لیست فی مادة خارجية، و لا أيضا انطبعت فی آلة الابصار؛ و انما هی مثل معلقة قائمة لا فی محل و مادة بل لمبدأ فاعلی نوری... و الکلام فی کون تلك الصورة حساً و حاسة و محسوسة کالکلام فی کون الصورة

العقلية عقلا و عاقلا و معقولا، و كذا في غيرها من الادراكات الحسّية و الخيالية و العقلية (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۷۶).

«در بحث بینایی (ابصار) و بقیه انواع ادراکات (حسی) نظریه صحیح به اعتقاد ما این است که این نوع ادراکات به وسیله انشاء صورت‌های نوریه ادراکیه از عالم نفس و به شیوه فیض ابداعی، حاصل می‌شوند؛ پس به وسیله آنها ادراک و آگاهی به اشیاء حاصل می‌گردد؛ این صور گرچه حسیه هستند؛ اما به صورت بالفعل هم حاس هستند و هم محسوس. در نتیجه صور بینایی در ماده خارجی قرار ندارند و همچنین در آلت بینایی هم منطبع نگشته‌اند؛ بلکه آنها از یک مبدأ فاعلی نوری هستند... و این بحث نیز در این که این صور هم حس‌اند هم حاس و هم محسوس؛ مانند بحث در صور عقلیه‌اند که هم عقل‌اند و هم عاقل و هم معقول؛ و همچنین در بقیه ادراکات از نوع حسی، خیالی و عقلی»

- علم حصولی بالعرض: علم به شیء مادی خارجی (معلوم بالعرض) از طریق این علم حضوری به صورت انشاء شده حاصل می‌شود. صورت مثالی، از شیء خارجی «حکایت» می‌کند و نفس از طریق آن، به خارج علم پیدا می‌کند. این علم با واسطه، همان «علم حصولی» حسی است.
- جمع میان انشاء و شهود حضوری: چگونه می‌توان میان تأکید بر شهود حضوری و نظریه انشاء جمع کرد؟ می‌توان گفت فعل «انشاء» صورت مثالی توسط نفس، نه خود ادراک اولیه حسی (که شهود حضوری «وجود للمدرک» است)، بلکه مرحله بعدی یا نتیجه آن برای تثبیت، حفظ و امکان بازخوانی آن شهود در مرتبه خیال است؛ گویی نفس از آن شهود آنی، «عکس برداری» کرده و صورتی پایدارتر در خیال ایجاد می‌کند؛ بنابراین، در هر ادراک حسی طبق این تفسیر، سه نوع علم قابل تفکیک است: ۱. علم حضوری به «وجود للمدرک» شیء خارجی (اشراق/شهود اولیه) ۲. علم حضوری به صورت مثالی انشاء شده (معلوم بالذات در خیال) ۳. علم حصولی به شیء خارجی (معلوم بالعرض) از طریق حکایت صورت انشائی.

۲.۵. تجرد علم حسی و مراتب آن:

چه شهود حضوری اولیه از «وجود للمدرک» و چه صورت انشاء شده در مرتبه خیال، هر دو با اصل بنیادین ملاصدرا مبنی بر «تجرد علم» سازگارند. علم، حتی در مرتبه حس، «حضور مجرد برای مجرد» است. صور حسی و خیالی، مجرد به «تجرد مثالی یا برزخی» هستند؛ یعنی از ماده عنصری جدایند اما ممکن است

دارای مقدار و شکل باشند. این تجرد، امکان اتحاد نفس (که مجرد است) با آنها را فراهم می‌کند و علم را از محدودیت‌های ماده رها می‌سازد.

۲.۶. ادراک حسی؛ اولین گام در سیر استکمالی نفس:

با وجود تأکید بر خصلت حضوری و شهودی ادراک حسی اولیه، ملاصدرا همچنان این مرتبه از علم را پایین‌ترین مرتبه در سلسله مراتب معرفت نفس می‌داند. شهودات حسی، ماده و زمینه‌ای برای فعالیت قوای بالاتر نفس (خیال و عقل) هستند تا نفس بتواند از جزئیات محسوس به معانی کلی و حقایق عقلی راه یابد و در سیر حرکت جوهری خود استکمال یابد. غایت نهایی این سیر، وصول به معرفت عقلی و شهودی حقایق عالم بالا از طریق ارتباط با عقل فعال و در نهایت، فنا در حق است. ادراک حسی، دریچه ضروری ورود به این مسیر است، اما کمال در گذر از آن و رسیدن به مراتب عالی‌تر معرفت نهفته است.

بدین ترتیب، ملاصدرا با تکیه بر اصول حکمت متعالیه، تبیینی از ادراک حسی ارائه می‌دهد که بر فاعلیت و حضور نفس واحد در مرتبه حس، نقش بنیادین علم حضوری (چه به صورت انشاء شده و چه در تفسیر مبتنی بر شهود اولیه) و تجرد صور ادراکی استوار است. این دیدگاه، ادراک حسی را به عنوان اولین و ضروری‌ترین گام در مسیر استکمال نفس و صعود به مراتب عالی‌تر معرفت عقلی و شهودی معرفی می‌کند.

بخش سوم: تحلیل مقایسه‌ای ادراک حسی در اندیشه مرلوپونتی و ملاصدرا

اکنون با توجه به تبیین تفصیلی‌تر دیدگاه‌های هر دو فیلسوف، می‌توان به تحلیل مقایسه‌ای عمیق‌تری از وجوه اشتراک و افتراق آنها در باب ادراک حسی پرداخت.

۳.۱. اشتراک در نقد دوگانگی و مرکزیت سوژه بدن مند/متحد:

می‌توان گفت نقطه عزیمت مشترک هر دو فیلسوف، نارضایتی از دوگانگی‌های سنتی (ذهن/بدن دگارتی، نفس/بدن مشائی به شکل ثنویت قوی) و تلاش برای بازگرداندن نقش محوری به سوژه‌ای است که با بدن خود پیوندی ناگسستنی دارد. مرلوپونتی با محوریت «بدن زیسته» به عنوان سوژه ادراک و عمل، و ملاصدرا با اصل «النفس فی وحدتها کل القوی» و حضور نفس در مرتبه حس، هر دو به نحوی بر این همبستگی و وحدت تأکید می‌ورزند. هر دو فیلسوف از این رهگذر، ادراک حسی را از یک انفعال صرف یا بازنمایی مکانیکی خارج کرده و به فعالیتی مرتبط با ذات سوژه بدل می‌کنند. هر دو فیلسوف بدن/نفس را صرفاً ابزاری

منفعل نمی‌دانند، بلکه آن را در فرایند ادراک فعال می‌بینند؛ مرلوپوتنی با تأکید بر قصدیت بدنی و درگیری فعال با جهان، و ملاصدرا با تأکید بر فاعلیت نفس در انشاء صور یا شهود حضوری. این تأکید بر وحدت و فعالیت سوژه در برابر دوگانگی و انفعال، مهم‌ترین نقطه تلاقی این دو متفکر از دو سنت کاملاً متفاوت است.

۳. ۲. افتراق در ماهیت سوژه و صورت ادراکی:

علی‌رغم اشتراک اولیه در تأکید بر وحدت، تفاوت در مبانی هستی‌شناختی، درک آنها از ماهیت سوژه و صورت ادراکی را به شدت متمایز می‌کند.

در مرلوپوتنی «بدن زیسته» یک کل پدیداری و وجودی تفکیک‌ناپذیر است که در آن تمایز سوژه و ایزه در سطح پیشاتأملی رنگ می‌بازد. بدن، خود سوژه است و ادراک، نحوه بودن این بدن در جهان است. صورت ادراکی، محصول تعامل این بدن با جهان و نحوه گشودگی جهان بر این بدن است و ضرورتاً در همان سطح تجربه زیسته و بدن‌مند باقی می‌ماند. هیچ ارجاعی به صور مجرد یا عوالم مثالی وجود ندارد؛ معنا در خود جهان ادراک‌شده حاضر است.

در ملاصدرا نفس حقیقتی واحد با مراتب تشکیکی (از حس تا عقل) است که در مرتبه حس «عین» قوه حاسه می‌شود، اما ذاتاً جوهری مجرد باقی می‌ماند. مهم‌تر آنکه، صورت ادراکی (معلوم بالذات)، چه حاصل شهود «وجود للمدرک» باشد و چه حاصل «انشاء نفس»، امری «مجرد» (به مجرد مثالی) است که در موطن نفس (عالم مثال متصل یا خیال) تحقق می‌یابد. ملاصدرا می‌گوید:

«فَالصُّورُ الْخَيَالِيَّةُ وَالْحَسِّيَّةُ وَإِنْ كَانَتْ مَجْرَدَةً عَنِ الْمَادَّةِ الْجَسْمَانِيَةِ الْعَنْصَرِيَّةِ... لَكِنِّهَا مَعَ ذَلِكَ لَيْسَتْ مَجْرَدَةً عَنِ جَمِيعِ شَوَائِبِ النِّقْصِ... بَلْ لَهَا تَعْلُقٌ مَا بِمَوَادِّهَا وَهَيُولَاتِهَا وَأَشْكَالِهَا وَمَقَادِيرِهَا وَأَوْضَاعِهَا...» (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۱۲۵).

«صور خیالی و حسی گرچه مجرد از ماده جسمانی عنصری هستند؛ اما با این وجود مجرد از تمام جنبه‌های نقصی نیستند... بلکه برای این صور یک نوع تعلقی به مواد و هیولا و اشکال و مقادیر و اوضاع وجود دارد.»

این تأکید بر مجرد صورت ادراکی که ریشه در اصل متافیزیکی «علم، حضور مجرد برای مجرد است» دارد، یکی از نقاط افتراق کلیدی با پدیدارشناسی این جهانی مرلوپوتنی است.

۳.۳. افتراق در منشأ و خاستگاه ادراک:

تفاوت بنیادین دیگر در تبیین منشأ و خاستگاه نهایی ادراک حسی است. در مرلوپوتنی ادراک از دل تعامل وجودی و دیالکتیکی بدن زیسته با جهان پیش‌روی آن برمی‌خیزد. جهان و بدن در یک رابطهٔ تضاییفی و افقی، منشأ معنا و تجربهٔ ادراکی هستند و نیازی به ارجاع به منبعی فراتر از این تعامل زیسته و این جهانی نیست. پدیدارشناسی مرلوپوتنی اساساً «افقی» و «این جهانی» است. اما در ملاصدرا اگرچه تأثرات بدنی و مواجهه با خارج نقش «مُعَدِّ» را دارند، اما فاعلیت اصلی در تحقق علم (چه شهود حضوری و چه انشاء صورت) با نفس مجرد است. در نگاهی کلان‌تر و متافیزیکی، اصل وجود و کمالات نفس (از جمله قدرت ادراک و صور علمی)، فیضی است که از مبادی عالی و وجود (در نهایت واجب‌الوجود) و از طریق وسایطی چون «عقل فعال» به نفس می‌رسد. این دیدگاه «عمودی» و استعلایی دربارهٔ منشأ علم که در پدیدارشناسی مرلوپوتنی غایب است، نشان‌دهندهٔ اختلاف عمیق در جهان‌بینی این دو فیلسوف است. مرلوپوتنی ریشه‌های ادراک را در «اینجا و اکنون» بدن و جهان می‌جوید، حال آنکه ملاصدرا آن را به سلسله مراتب وجود و مبادی هستی پیوند می‌زند.

۳.۴. افتراق در غایت و هدف ادراک حسی

این تفاوت در منشأ و ماهیت، به تفاوتی آشکار در غایت و هدف ادراک حسی نیز می‌انجامد. در مرلوپوتنی ادراک حسی غایت مستقلی دارد: فهم جهان زیسته، کشف معنا در دل تجربهٔ بدن‌مند و برقراری ارتباط اصیل با واقعیت پیرامون. ادراک، نحوهٔ بنیادین حضور ماست و ارزش ذاتی دارد. هدف، توصیف و فهم همین تجربهٔ غنی و پیچیدهٔ «بودن - در - جهان» است. او می‌گوید: «واقعیت را باید توصیف کرد نه این‌که بر ساخت یا تقویم کرد» (Merleau-Ponty, 2005: xviii). البته که وی بعد از این درک پدیدارشناسانه از بدن و آگاهی حسی سعی در تبیین جامعه و فرهنگ از همین نظرگاه دارد؛ اما لزوماً این به معنای عبور از ادراک حسی و رسیدن به ادراک عقلی و متافیزیکی آن‌چنان که در ملاصدرا هست نمی‌باشد. در اندیشه ملاصدرا ادراک حسی ارزشی ایزاری و مقدماتی دارد. این مرتبه از علم، صرفاً نقطهٔ آغازی برای سفر نفس به سوی کمال، تجرید، درک معقولات و نهایتاً شهود حقایق الهی و وصول به وحدت است. در این دیدگاه، توقف در مرتبهٔ حس، نقص محسوب می‌شود و کمال در فراروی از آن و صعود در مراتب معرفت است. غایت نهایی، معرفت عقلی و شهودی حقایق کلی و در نهایت معرفت حق تعالی است. این تفاوت در غایت‌شناسی، بر نحوهٔ ارزیابی اعتبار معرفتی حس نیز تأثیر می‌گذارد؛ مرلوپوتنی بر وثاقت تجربهٔ

بی‌واسطه و «باور آوردن به جهان» تأکید می‌کند، حال آنکه ملاصدرا اعتبار نهایی را به مراتب عقلی و شهودی می‌دهد، هرچند علم حسی را نیز در جایگاه خود ضروری و (در تفسیر مبتنی بر علم حضوری) حتی بی‌واسطه و یقینی (نسبت به معلوم بالذات) می‌داند.

«... العقل يصل إلى كنه الموجود المعقول والحس لا يدرك إلا ما يتعلق بالظواهر والقشور فيكون الكمالات العقلية أكثر وأدوم وأتم وإدراكاتها كذلك...» (ملاصدرا ۱۳۶۸، ج ۴: ۱۳۳).
 «عقل به کنه موجود معقول می‌رسد در حالی که حس فقط آنچه که به ظواهر و پوسته‌ها متعلق است را درک می‌کند به همین خاطر کمالات عقلی بیشتر، بادوام‌تر و دارای تمامیت بیشتری هستند و ادراکات آنها نیز همین‌گونه است...».

۵.۳. برخی نکات تطبیقی:

- مکان و زمان: مفهوم «فضای بدنی» و «زمان بدنی» در مرلوپوتی که از تجربه زیسته، شاکله بدنی و عادات نشئت می‌گیرد و توسط بدن «ساختار» می‌یابد، با بحث ملاصدرا درباره نحوه حضور نفس مجرد در زمان و مکان (که از عوارض ماده‌اند) از طریق بدن و مراتب وجودی آن تفاوت اساسی دارد. برای مرلوپوتی، بدن بنیان‌گذار مکان و زمان زیسته است، اما برای ملاصدرا، نفس مجرد فراتر از زمان و مکان است و تنها در مرتبه نازله خود از طریق بدن با آنها مرتبط می‌شود.
- خطای حسی: ملاصدرا خطا را معمولاً به مرتبه حکم عقل یا وهم، یا نقص در مُعدّات (شرایط خارجی یا اندام حسی) نسبت می‌دهد و معتقد است خود شهود حضوری (علم به معلوم بالذات) ذاتاً خطا نیست. «الحس لا يغلط في حسه» (به معنای اینکه حس در دریافت اولیه‌اش خطا نمی‌کند، خطا مربوط به قضاوت است) در مقابل، مرلوپوتی ابهام، منظرگاه‌مندی و امکان خطا را جزئی ذاتی از تجربه ادراکی بدن‌مند می‌داند. ادراک برای او «باور آوردن به جهان» است که همواره با میزانی از عدم قطعیت و نیاز به تأیید از طریق تجارب بعدی همراه است.
- نقش خیال: هر دو فیلسوف برای خیال جایگاهی مهم قائل‌اند، اما با تفاوتی بنیادین. مرلوپوتی خیال را در امتداد ادراک و مرتبط با حافظه عادی، شاکله بدنی و امکانات عملی بدن می‌بیند؛ خیال ریشه در بدن و جهان دارد. ملاصدرا خیال (عالم مثال متصل) را موطن صور انشاء شده توسط نفس و مرتبه‌ای از تجرد می‌داند که واسطه بین حس (عالم ماده) و عقل (عالم مجردات تام) است؛ خیال مرتبه‌ای از وجود و عالمی مستقل (هرچند قائم به نفس) است.

نتیجه‌گیری:

تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های موریس مرلوپونتی و ملاصدرا درباره ادراک حسی، تصویری پیچیده و پربار از اشتراکات و افتراقات عمیق میان دو سنت فکری پدیدارشناسی وجودی و حکمت متعالیه را آشکار می‌سازد. هر دو فیلسوف با عبور از دوگانگی‌های ساده‌انگارانه ذهن و بدن، بر نقش محوری و فعال سوژه‌ای یکپارچه (بدن زیسته در مرلوپونتی؛ نفس واحد حاضر در مراتب در ملاصدرا) و ارتباط تنگاتنگ آن با جهان محسوس تأکید ورزیدند. تأکید مرلوپونتی بر «بدن زیسته» به مثابه سوژه پیشاتأملی در - جهان - بودن، و تأکید ملاصدرا بر «وحدت نفس و قوا» و حضور نفس در مرتبه حس، هر دو نشان‌دهنده تلاشی برای فهم ادراک در بستر یک کلیت یکپارچه و فعال است و گامی مهم در فراتر رفتن از مدل‌های انفعالی و دوگانه‌انگار پیشین محسوب می‌شود.

با این وجود، مسیر این دو متفکر در تبیین ماهیت، منشأ و غایت این ادراک بنیادین از یکدیگر جدا می‌شود. تأکید ملاصدرا بر وحدت متافیزیکی نفس و قوایش و خصلت «حضور» و «مجرد» علم، حتی در مرتبه حس (به‌ویژه با تفاسیری که بر شهود «وجود للمدرک» تأکید دارند)، در نهایت با توسل به مفاهیمی چون «انشاء نفس»، «صور مثالی مجرد» و «عالم مثال» همراه می‌شود. این عناصر، جنبه‌ای «استعلایی» و «عمودی» به نظریه او می‌بخشند که ادراک را به فرایندی درونی در نفس و مرتبط با عوالم غیرمادی و مبادی عالیه وجود پیوند می‌زند و آن را اولین گام در مسیر تکامل نفس و وصول به حقایق عقلی و الهی به‌واسطه ارتباط با عقل فعال می‌داند.

در مقابل، مرلوپونتی با وفاداری به روش پدیدارشناسی و اصل بازگشت به تجربه زیسته، هرگونه تبیین استعلایی یا توسل به عوالم و صور فراتر از تجربه زیسته را رد می‌کند. او بر «بدن زیسته» به مثابه سوژه پیشاتأملی و «در - متن - جهان - بودن» آن تمرکز دارد و ادراک حسی را نحوه بنیادین مواجهه، درگیری و کشف معنا در همین جهان محسوس و بدن‌مند می‌داند. رویکرد او «افقی» و «این‌جهانی» است و غایت ادراک، فهم همین تجربه زیسته و حضور معنادار در جهان است، نه لزوماً صعود به مرتبه‌ای دیگر.

این تقابل میان رویکرد پدیدارشناختی معطوف به تجربه این‌جهانی و رویکرد حکمت متعالیه معطوف به مراتب وجود و غایات استعلایی، هسته اصلی تفاوت دیدگاه مرلوپونتی و ملاصدرا در باب ادراک حسی را تشکیل می‌دهد. درک این تفاوت‌ها و همچنین نقاط اشتراک اولیه، نه تنها به فهم عمیق‌تر هر یک از این دو نظام

فلسفی کمک می‌کند، بلکه اهمیت و ظرفیت گفت‌وگوی بینافرهنگی را در مواجهه با پرسش‌های بنیادین فلسفی نمایان می‌سازد و نشان می‌دهد که چگونه می‌توان از زوایای دید متفاوت به پدیده‌ی واحدی چون ادراک نگریست.

منابع:

- اسپیکلبرگ، هربرت (۱۳۹۹)، جنبش پدیدارشناسی - درآمد تاریخی، چاپ دوم، ترجمه مسعود علیا، تهران: انتشارات مینوی خرد.
- خاتمی، محمود (۱۳۸۷)، جهان در اندیشه هایدگر، چاپ سوم، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- دکارت، رنه (۱۳۸۷)، تأملات در فلسفه اولی، چاپ هفتم، ترجمه احمد احمدی، تهران: انتشارات سمت.
- رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۹۱)، هوسرل در متن آثارش، چاپ سوم، تهران: نشر نی.
- سبزواری، ملا هادی (۱۳۶۹)، شرح المنظومه، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران: انتشارات ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، چاپ دوم، تصحیح هانری کربن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چاپ دوم، قم: مکتبه المصطفوی
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۸۷)، المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة، تهران: انتشارات حکمت صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۰)، اسرار الآیات، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی ملاصدرا، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ ق)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تعلیقات مرتضی مطهری، قم: انتشارات صدرا.
- _____ (۱۴۱۶ ق)، نه‌ایة الحکمة، چاپ دوازدهم، تصحیح و تعلیق عباس علی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- طالب‌زاده، سید حمید. (۱۳۸۵) «ادراک حسی در پدیدارشناسی مرلو - پونتی»، فلسفه (دانشگاه تهران)، شماره ۱۲. ص ۷۲-۶۳.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیها، (۳ جلد) قم: نشر البلاغه.
- عسکری سلیمانی امیری، (۱۳۸۴)، «حضور ی بودن محسوسات»، معرفت فلسفی، شماره سوم، ص ۱۱-۴۱
- کارمن، تیلور (۱۳۹۴) مرلو - پونتی، ترجمه مسعود علیا، چاپ دوم. تهران: انتشارات ققنوس.

- کاوفر، اشتفان و چمرو، آنتونی (۱۳۹۹)، پدیدارشناسی، ترجمه ناصر مؤمنی... تهران: پگاه روز نو.
- متیوز، اریک (۱۴۰۰)، درآمدی به اندیشه‌های مرلو - پونتی، چاپ دوم. ترجمه رمضان برخوردار. تهران: انتشارات گام نو.
- محیطی، هادی. (۱۴۰۲)، نسبت بدن زیسته با ادراک حسی و مفهوم در - جهان - بودن از منظر مرلوپونتی با تأکید بر کتاب پدیدارشناسی ادراک. احمدعلی حیدری، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی.
- نقیعی، سید محمدحسین/ نصری عبدالله (۱۳۹۸)، «علم حضوری موثر در ادراکات حسی و لوازم معرفت‌شناختی آن»، آینه معرفت، شماره ۶۰، ص ۱۷ تا ۳۷.
- یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۴۰۲)، حکمت اشراقی، چاپ دوم، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- Phenomenology of Perception (2005), Translated by Colin Smith. London and New York: Routledge Classics .
- Merleau-Ponty, Maurice. (1964) The Primacy of Perception. Edited by James M. Edie. Evanston: Northwestern University Press.
- Casey, Edward S. (1984) "Habitual Body and Memory in Merleau-Ponty". Man and World, 17(3/4), 279-297.
- Carman, Taylor. (1999) "The Body in Husserl and Merleau-Ponty". Philosophical Topics, 27(2), 205-226.