

Embodiment of Subject and Conatus for Mulla Sadra and Hegel

Payam Aghasi 

Ph.D. Candidate of Philosophy, Central
Tehran Branch, Islamic Azad
University, Tehran, Iran

Azizolah Afshar Kermani *

Associate Professor of Philosophy,
Central Tehran Branch, Islamic Azad
University, Tehran, Iran

Accepted: 06/11/2021

Abstract

The different definitions of rationalists and empiricists from man have different approaches to man. Hegel offers a dialectical view of whole and part together in a Kantian-Spinoza context by defining man as an embodiment subject, while also paying attention to his totality, while also showing the importance of his particularity and individuality. Mulla Sadra, on the other hand, makes a significant contribution to the body in perception. The purpose of this study is to investigate the impact of the embodiment of the subject on the principle of conatus from the perspective of Mulla Sadra and Hegel. Just as the embodiment of the subject in Hegel's view leads to the conatus, the acceptance of the axis of the soul-body as the subject for Mulla Sadra also leads to the conatus, albeit with differences, which in turn, in addition to individual and social changes in the attitudes to the humanities and the importance of physical life and collective well-being, lead to a change in the attitude towards humanities.

Received: 25/03/2020

eISSN: 2476-6038

Keywords: Embodied Subject, Conatus, Mulla, Sadra Hegel.


ISSN: 1735-3238


* Corresponding Author: k.afshar.a@gmail.com

How to Cite: Aghasi, P., Afshar Kermani, A. (2022). Embodiment of Subject and Conatus for Mulla Sadra and Hegel, *Hekmat va Falsafeh*, 16(68), 1-28.

بدنمندیِ مدرک به عنوان مقدمهٔ صیانت ذات در ملاصدرا و هگل

دانشجوی دکتری فلسفه، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

پیام آفاسی 

دانشیار فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ایران. * 

چکیده

تعریف متفاوت عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان از انسان رویکردهای متفاوتی به انسان را در پی دارد. هگل با نگاه دیالکتیکی خود با کنار هم نشانیدن کل و جزء در بستری کانتی-اسپینوزایی تعریفی از انسان به‌عنوان سوژهٔ مدرک ارائه می‌دهد که در عین اینکه به کلیت او توجه می‌دهد، اهمیت جزئیت و فردیت او را هم نشان می‌دهد. از طرفی ملاصدرا نیز برای بدن در ادراک، سهم قابل توجهی قائل است؛ زیرا نفس همهٔ افعال خود را با واسطهٔ بدن انجام می‌دهد و تحقق هیچ فعلیتی بدون استفاده از بدن امکان ندارد. هدف این پژوهش بررسی تأثیر بدنمندیِ مدرک بر اصل صیانت ذات از منظر ملاصدرا و هگل است. همان‌گونه که بدنمندیِ مدرک در نگاه هگل منجر به توجه به صیانت ذات می‌گردد، پذیرفتن محور نفس-بدن به‌عنوان مدرک در نظر ملاصدرا نیز منجر به توجه به صیانت ذات می‌شود، البته با تفاوت‌هایی که آن‌هم به نوبهٔ خود علاوه بر آثار فردی و اجتماعی در اهمیت حیات بدنی و سعادت جمعی، تغییر در نگرش به علوم انسانی را در پی دارد.

کلیدواژه‌ها: مدرک بدنمند، صیانت ذات، ملاصدرا، هگل.

مقدمه

تاریخچهٔ این بحث در فلسفهٔ غرب، به جریانی برمی‌گردد که برخلاف نگاه کل‌نگر ارسطویی که به سراغ تعریف انسان به‌عنوان یک کل با مفاهیم حیوانیت و ناطقیت می‌رفت، به دغدغهٔ چگونگی ترکیب انسان از اجزاء پرداخت. این جریان که آغاز آن ریشه در گالیله، دکارت، نیوتن و هیوم دارد، به اتم‌ها به‌عنوان اجزاء، برای توضیح این ترکیب روی آوردند که خود مبنایی بر جهان‌شناسی جدید شد. از اینجا بود که توجه به بدن به‌عنوان امر جزئی و مادی که قابل تجزیه و قابل مشاهده با حواس است پررنگ‌تر شد. مشاهدهٔ دقیق و تدریجی و آزمایش و تجربهٔ جزئیات طبیعت، روش جدید بود. حتی هابز نیز «پایه و زمینهٔ هر شناختی را حس و تجربه می‌دانست» از نظر او موضوع فلسفه جسم است، چیزی که به پدید آمدن آن و خواص آن می‌توانیم علم پیدا کنیم و قابلیت تجزیه و ترکیب دارد (جهانگیری، ۱۳۹۷: ۱۰۶ و ۱۰۹).

اساس تمدن صنعتی جدید، محصول علوم حسی-تجربی و فلسفهٔ حاصل از آن است و جان لاک را می‌توان بانی این نوع فلسفه دانست که نظریاتش را در پی متزلزل ساختن پایهٔ علوم طبیعی قدیم توسط دانشمندانی چون هاروی، بویل، کپرنیک و نیوتن، مطرح کرد (لاک، ۱۳۳۵: ۱۴-۱۰).

اندیشمندان در این دوره درصدد التیام شکاف میان عالم حس و عالم فیزیک بودند که اولی را مدرک بی‌واسطه و دومی را مدرک باواسطه می‌دانستند تا ارتباطی بین حسیات که برخی آن‌ها را ذهنی محض می‌دانستند و متعلق آن‌ها که مورد توجه علم فیزیک بود برقرار کنند، اشیائی مثل میز و صندلی که در عالم فیزیک قرار دارند، همیشه در حس ما حاضر نیستند و از این لحاظ می‌توان وجود آن‌ها را هنگامی که محسوس واقع نمی‌شوند مورد تردید قرار داد (راسل، ۱۳۵۹: ۱۰۹-۱۰۸).

از طرفی، اسپینوزا به‌عنوان فیلسوفی وحدت‌گرا، تصور بدن و خود بدن را شیئی واحد می‌داند که گاهی تحت صفت فکر اعتبار می‌شود و گاهی تحت صفت بُعد (جهانگیری، ۱۳۹۷: ۲۳۶). او نفس و بدن را متحد می‌داند و موضوع تصویری که مقوم نفس انسان است

را بدن می‌داند (اسپینوزا، ۱۳۹۲: ۸۸) همچنین ذهن و بدن را ظهورات متقارن و متوازی صفات مختلف یک جوهر می‌داند که هیچ‌یک تابع دیگری نیست و بینشان رابطه علیت برقرار نمی‌باشد (جهانگیری، ۱۳۹۷: ۲۴۰).

در این میان هگل به نوعی میان این دو دیدگاه جمع کرد و شناخت کل را وابسته به اجزاء و شناخت اجزاء را در بستر کل معنا دار می‌داند؛ بنابراین انسان فردیتی متشکل از اجزاء در عالم خارج دارد که کل یعنی تعریف انسان به آن معنا می‌دهد. اینجاست که اهمیت صیانت ذات به عنوان یکی از نتایج بدنمندی مدرک مطرح می‌شود. در فلسفه هگل روح در بدنمندی است که به ظهور می‌رسد و از طرفی روح، همان سوژه یا مدرک است که طی مراحل دیالکتیکی با انسان به خودآگاهی می‌رسد و به همین دلیل در مراحل شناخت، این بدن است که در تعامل با روح ایفای نقش می‌کند که بیان‌گر اهمیت حفظ بدن و صیانت ذات در فلسفه هگل است.

ملاصدرا نیز با مبانی اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری، انسان را کل سیالی می‌داند که در حین اشتداد وجودی پیوستگی نفس با بدن او را زمانی-مکانی کرده است. از آنجایی که ادراک حسی و خیالی در ملاصدرا، ناشی از بدن است و ادراک عقلی هم ریشه در بدن دارد و نفس و بدن توأمان در ادراک تأثیر دارند، اصل صیانت ذات از بدنمندی مدرک در معرفت‌شناسی صدرایی نیز نتیجه می‌شود.

توجه دادن به بدنمندی مدرک به عنوان مقدمه‌ای بر صیانت ذات در نگاه ملاصدرا و هگل موضوعی است که در این مقاله بررسی و تحلیل می‌شود. نفس به عنوان مدرک در صدرای، سوژه به عنوان مدرک در هگل، مراحل سه گانه حس، خیال و عقل در صدرای و آگاهی، خودآگاهی و عقل در هگل، حدوث جسمانی نفس در صدرای و تناوردگی روح در هگل و معنای صیانت ذات، مقدماتی هستند که در تحلیل دیدگاه دو فیلسوف مورد بررسی قرار می‌گیرند.

مدرک

در نگاه صدرای انسان، بالقوه عالم صغیر است و می‌تواند با ابزار فلسفه به معرفت اشیاء عالم

بدنمندیِ مُدرک به عنوان مقدمهٔ صیانت ذات در ملاصدرا و هگل؛ افشارکرمانی | ۵

آن گونه که هستند دست پیدا کند و از آن حیث که صورتی ماورائی دارد می‌تواند در پایان سلوک معرفتی خود، عالمی عقلی مشابه عالم عینی شود. مدرک در ملاصدرا همان نفس با حدوث جسمانی است که در ماده تکوّن می‌یابد و سیر تکاملی خود را در ماده طی می‌کند. نفس که حقیقت واحد دارای مراتب است، در سیر تکاملی خود با حرکت جوهری به مجرد مثالی و بعد به تجرّد تامّ عقلانی و در نهایت از مرتبهٔ نفس فرا می‌رود و با عقل فعّال متحد شده و جامع تمامی معانی و حقایق آن به نحو بساطت می‌شود (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳:۲۴۲). نفس گرچه در ابتدا وابسته به بدن است ولی به تدریج وابستگی‌اش به بدن کم می‌شود و در مرحلهٔ نهایی دیگر به بدن نیاز ندارد و به عنوان عقل، قائم به ذات و روحانیه البقاء می‌شود؛ اما این سیر نفس تا اتحاد با عقل فعال در نوادر افراد رخ می‌دهد. نفوس انسانی در اوایل حدوث که هنوز عقل هیولانی است، صورت نوع واحد انسان است که تفاوتی بین آنها نیست، اما همین که عقل هیولانی، عقل بالفعل شد به حسب نشئه دوم (در برزخ) یا نشئه سوم نفس (در قیامت)، به انواعی از جنس ملائکه یا شیاطین و یا سبع و بهائم بدل می‌شوند (همان، ۱۳۶۰:۲۲۳).

در هگل فاعل در مرحلهٔ فردی، سوژه یا ذهن است، در مرحلهٔ جمعی آگاهی بین الازدانی است و در مرحلهٔ کلی مطلق یا روح است. مطلق همواره در حال بسط یافتن است تا به سرانجام خود برسد. از آنجایی که «مطلق در مقام روح، با انسان است که به خود آگاهی می‌رسد» (مصلح، ۱۳۹۲: ۲۵۵) عقل به عنوان گوهری که همهٔ واقعیات به وسیلهٔ آن و در آن ذات، وجود و قوام می‌یابند، در نظر هگل جایگاه ویژه‌ای پیدا می‌کند. عقل قوه و محتوای بی‌پایانی است که حقیقت و ذات همه چیز است و مادهٔ خویشتن را در خود دارد و آن را با کنش خود می‌پروراند، کنشی که نیازمند امری بیرون از خود نیست. «عقل بر خویشتن استوار است، هم تنها شرط پیشین هستی خود است و هم غایتش، غایت مطلق همه چیز است و از طرفی خودش این غایت را تحقق می‌بخشد و از حالت درونی به حالت بیرونی در می‌آورد» (هگل، ۱۳۳۶: ۳۱-۳۳). مطلق که مساوق عقل است و در عالم جریان دارد، هم مدرک است و هم اساس عالم است. او در پی شناخت خود و رسیدن به دانش مطلق،

ابژه خود را بر می‌سازد، طبیعت و واقعیت را شکل می‌دهد. به این ترتیب برخلاف کانت، هگل به وحدت سوژه و ابژه قائل است (Hegel, 1977: 18, 23). این وحدت در بستر مطلق اتفاق می‌افتد که اندیشه خود اندیش است. وحدت یا این همانی سوژه و ابژه، عینیت یافتن سوژه در ابژه است که برای هگل بسیار اهمیت دارد و همواره در بستری تاریخی صورت می‌گیرد. از طرفی چون ابژه برای سوژه، دیگری است، یعنی آنچه خود نیست، بین سوژه و ابژه این نه آنی نیز هست و «عینیت عین در مفهوم با ذهنیت ذهن شناسا که سازنده مفهوم است یکی است» (گارودی، ۱۳۶۲: ۱۷۵). پس نسبت بین سوژه و ابژه، این همانی در عین این نه آنی است که همان وحدت دیالکتیکی ذهن و عین است.

مراحل شناخت

همچنان که نفس در مسیر تکاملی خود، تعالی می‌یابد مدارج برتری از شناخت و افق‌های وسیع‌تر و عمیق‌تری از هستی را درمی‌نوردد. ملاصدرا شناخت را فرایندی می‌داند که از ضعیف‌ترین مرتبه حسی آغاز می‌شود و به تدریج از ماده فاصله می‌گیرد، به گونه‌ای که بعد از ادراک صورت‌های محسوس، صورت‌های متخیل و نهایتاً صورت‌های معقول حاصل می‌شود.

ادراک حسی به سه چیز مشروط است: اول، حضور ماده مُدرک نزد ابزار ادراک یا حواس ظاهری؛ دوم، آمیختگی با خصوصیات مُدرک؛ سوم، جزئی بودن مُدرک. دومین مرحله ادراک یا تخیل شرط اول از شروط فوق را ندارد ولی شکل و هیئت و عوارض مُدرک را دارد و مرحله سوم ادراک یا تعقل فاقد شروط فوق است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۶۲-۳۶۰).

به خلاف حکمای پیشین، صدرا ارتقاء ادراک از حسی و خیالی به عقلی را حاصل تجرید از عوارض نمی‌داند، بلکه ناشی از نحوه واقعیت علم به عنوان وجود برتر ماهیت می‌داند. با این نگاه، وجود مُدرک ناقص به وجود عالی‌تر و شریف‌تر ارتقاء می‌یابد (همان، ج ۹: ۹۹). پس صدرا به یک معنا تجرّد را قبول دارد ولی آن تبدل ماهیت از یک نحوه از وجود به نحوه عالی‌تری از آن است که با ارتقاء مُدرک توأم است (همان، ج ۳: ۳۶۶).

بدنمندیِ مُدرک به عنوان مقدمهٔ صیانت ذات در ملاصدرا و هگل؛ افشارکرمانی | ۷

صدرا تعقل را اتحاد جوهر عاقل به معقول و به تعبیر دیگر مدرک با مدرک می‌داند که شامل تمام مراتب شناخت است. در این اتحاد، عالم متشکل از نفس و بدن نمی‌تواند بالذات عالم باشد زیرا علم، حضور مجرد نزد مجرد است بنابراین نفس، عالم بالذات است. اما صورت خارجی شیئی یا معلوم بالعرض، قابلیت اتحاد با نفس را ندارد. پس اتحاد مدرک با وجود معلوم بالذات مجرد از ماده است. معلوم بالذات در مرحلهٔ عقل، صورت عقلی دارای تجرد است و در حس و خیال، صورت حسی و صورت خیالی با تجرد ناقص است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۱۳).

از نظر صدرا نفس، کلیات را از ماوراء دریافت می‌کند چراکه نفس به دلیل بالقوه بودن فاقد این صور است ولی با ارتقاء تجردش این کلیات حاصل می‌شود. البته ادراک کلیات عقلی در «اتصال» با عقل فعال به شیوهٔ «اتحاد» است. وقتی صورت معقولی در اثر اتحاد نفس با عقل فعال ادراک می‌شود، در واقع شأنی از شئون نفس با حیثیت خاصی از عقل فعال اتحاد پیدا می‌کند پس در این اتحاد، نفس با تمام معقولات موجود در عقل فعال متحد نمی‌شود بلکه تنها با یک جلوه از عقل فعال متحد می‌شود (همان: ۳۳۹-۳۳۸).

آگاهی، خودآگاهی و عقل

مراحل شناخت در هگل همان تاریخ آگاهی یا مراحل تجلی روح است. روح که در ابتدا به شکل درون ذات با مفهوم هستی سروکار دارد، به شکل برون ذات، به سراغ سیر در طبیعت می‌رود و در آخر، روح به وضع مجامع بین دو حالت قبل می‌رسد و مطلق می‌شود. آغاز معرفت با ادراک حسی است که در آن تنها آگاهی از محسوس رخ می‌دهد، سپس با نقد تشکیکی حواس، معرفت معقول می‌شود و سرانجام به مرحلهٔ خودآگاهی می‌رسد که همان اتحاد عاقل و معقول است (راسل، ۱۳۷۳: ۱۰۰۲). هگل مراحل شناخت را در سه بخش اصلی آگاهی، خودآگاهی و عقل بیان می‌کند که هر یک مراحل مختلفی دارند. مرحلهٔ اول یعنی «آگاهی» روبرو شدن با عین‌ها و ابژه‌هاست یعنی چیزهای محسوسی که در برابر ذهن (سوژه) قرار می‌گیرند. در این مرحله اصالت با ابژه و اشیاء خارجی یا طبیعت است و انسان ذیل طبیعت قرار می‌گیرد و سوژه در ابژه مندمک است ولی نمی‌فهمد چیزی

متفاوت از طبیعت است. تعارض و تضاد در مراحل آن، عامل انتقال از صورتی به صورت کامل‌تر است؛ صورت‌های آگاهی از یقین حسی، مرحله ابتدایی شناخت آغاز می‌شود و سپس به فاهمه و عقل و در نهایت امر به روح می‌رسد. مرحله دوم «خودآگاهی» مربوط به تحلیل نفس است و در آن سوژه به خود و سیر در خود توجه دارد و سوژه اصالت دارد، گویی روح از خارج به درون، روی کرده است و خودآگاه شده است؛ این بار طبیعت، ذیل انسان معنا می‌شود. مرحله سوم «عقل» است که به «آگاهی مطلق» می‌رسد. در این مرحله وحدتی بین سوژه و ابژه حاصل می‌شود که هیچ کدام ذیل دیگری نیست، یعنی مجموع «این همانی و این نه آنی» است و شناخت حقیقی در آن اتفاق می‌افتد. در این مرحله آگاهی از بیان حسی و خیالی عبور می‌کند تا به بیان «مفهومی»^۱ برسد و با تحلیل نظام هستی و در روندی تاریخی در همین دنیا به دانش مطلق برسد. دانش مطلق در جایی است که خودآگاهی به واقعیت خود یقین پیدا می‌کند و مطمئن می‌شود که هر امر برون ذات چیزی جز خود او نیست. اندیشه‌اش در واقع همان تحقق است و از این رو ارتباط آن با این تحقق همان ایده آلیسم است (هگل، ۱۹۷۷: ۱۳۹).

پس با نگاه ایده آلیستی هگل که در آن عقل، کل است، هر چیزی مادامی هست که مشمول آگاهی واقع می‌شود؛ به عبارتی «فی‌نفسه» بودن هر چیز در «لنفسه» بودنش برای خودآگاهی است و آنچه برای خودآگاهی «لنفسه» است، «فی‌نفسه» است؛ یا به زبانی دیگر هر چیزی چون معقول واقع می‌شود، واقعیت دارد و اگر چیزی واقعیت داشته باشد باید معقول باشد. از این رو برخی هگل را معتقد به خارجیت اشیاء و از این لحاظ او را فیلسوفی واقع‌گرا می‌دانند (حمید، ۱۳۵۰: ۱۴) چراکه او بر آن است که حقیقت جهان را آن‌چنان که هست توضیح دهد.

در نظر برخی دیگر، فیلسوفی واقع‌گراست که فارغ از اینکه هستی موجودی شناخته‌شده یا نه برایش هستی قائل است (پترزما، ۱۳۹۸: ۳۲) به عبارتی اگر هیچ مُدرکی هم در کار نباشد، هر موجودی دارای هستی خویش است. در این نگاه موجودات مستقل

بدنمندیِ مُدرک به عنوان مقدمهٔ صیانت ذات در ملاصدرا و هگل؛ افشار کرمانی | ۹

از ذهن و بیرون از آن به رسمیت شناخته می‌شوند. ذهن با شرایطی می‌تواند آن‌ها را بشناسد. با این حساب واقع‌گراییِ هگل به گونه‌ایست که تنها «درون مرزهای فلسفهٔ استعلایی حیات دارد» (همان: ۴۲)؛ اما به هر حال آنچه برای ممکن بودن معرفت و خروج از دام شکاکیت، در نظر هگل اهمیت دارد بیرون ندانستن ابژه از سوژه است.

عقل، وحدتِ دیالکتیکیِ آگاهی و خودآگاهی است، آگاهی‌ای که اعتبار را تنها در امرِ فی‌نفسه می‌بیند و خودآگاهی‌ای که اعتبار را تنها در امر لِنفسه می‌بیند، پس «امر در خود» فقط در خود نیست، امری برای آگاهی هم هست، همچنین هر امر برای آگاهی «در خود» نیز هست (هگل، ۱۳۹۰: ۲۹۴).

در ساحت عقل، آگاهی و واقعیت وحدت می‌یابند، وحدتی ارگانیک، در دلِ مطلق. مطلق یا ایده‌ای که تمام امور واقعی را در بردارد. در هگل، امر واقعی است که در مراحل شناخت بالفعل شده و مدرک می‌گردد و با پیشرویِ مراحل شناخت و ارتقاء مدرکات، آگاهی مطلق پدید می‌آید. در مرتبهٔ عقل می‌توان از «آگاهی مطلق» سخن گفت زیرا آگاهی مراحل ناقص خود را طی کرده و از خودآگاهی نیز گذشته است.

از نظر هگل «چیزی که از دیدگاه شناخت مطلق بر ما آشکار می‌شود همان حقیقت است» (مک کارنی، ۱۳۸۹: ۱۲۶) پس حقیقت، درک اتحاد آگاهی و ابژه است.

بنابراین شناخت در هگل پدیدار شدن هستی و دریافت رابطهٔ دیالکتیکی در سلسلهٔ پدیدارهاست که هر یک از آن‌ها به نحو درونی به پدیدار بعدی مرتبط است و انتهای این فرایند چیزی جز فربه‌شدن آگاهی نیست، به گونه‌ای که روح که در ابتدا نفس است، مرتب بسط پیدا می‌کند و به وضع جامع سوژه و ابژه که البته تاریخی است دست می‌یابد؛ بنابراین در این سیر، ارجاع نهایی همه چیز به روح است و «صحت هر چیز در ارجاعش به کل به عنوان حقیقت من حیث المجموع است» (راسل، ۱۳۷۳: ۹۱۸).

بدنمندیِ مدرک

عموم حکمای اسلامی نفس را فاعل ادراک می‌دانند، اما ملاصدرا با نظریات ابتکاری حرکت جوهری، اصالت وجود و تشکیک وجود، نفس را حقیقتی ذو مراتب می‌داند که

در پایین‌ترین سطح، بدن و در بالاترین سطح خود عقل است. پس بدن، در ادراک نقش مهمی ایفا می‌کند، یعنی فاعل ادراک، نفسی است که مرتبه‌ای از آن، بدن است. چون نفس ذاتاً به بدن وابستگی دارد، بین نفس و بدن، ترکیب حقیقی و اتحادی برقرار است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲). لازمه ترکیب اتحادی این است که هر دو جزء ترکیب به یک وجود موجود باشند. بدن مادی مستقیماً با امر مجرد ارتباط ندارد و بنا به اصل تشکیک، اتحاد نفس با بدن مثالی نیمه مجردی است که واسطه بین نفس و بدن طبیعی است (همان: ۹۹). نفس بر کل بدن و قوای آن، تصرفی اشرافی دارد و آن‌ها را بی‌واسطه و به علم حضوری مرتبه‌ای از خود می‌یابد (همو، ج ۶: ۲۵۰).

انسان موجود بدنمندی است که بدن وی حکم ماده برای صورت نفس دارد که وابستگی متقابل دارند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۰). مدرک در نظر صدرا در مراحل حس و خیال، بدنمند است ولی در مرحله ادراک عقلی هرچند با بدن مرتبط است، اما بدنمند نیست. چون در صدرا تشخیص به وجود خارجی است بنابراین جزئیت ادراک حسی و خیالی بدون وجود مشخص خارجی تحقق ندارد. پس نفس در عالم طبیعت بواسطه بدن تشخیص دارد.

تناوردگی^۱ روح^۲

اصطلاح «روح» که معنایی نزدیک به معنای اپوخه ارسطو دارد در دکارت به کوژیتو، در لایب نیتس به موناد و در مونتسکیو به روح القوانین تعبیر شده است و کانت با من استعلایی و فیخته با من مطلق از آن یاد می‌کنند که در ابتدا آگاهی از خود بیگانه است اما در ادامه، طی مراحل کامل‌تر می‌شود. روح همواره در حال شکفتگی است به گونه‌ای که امر لاحق از دل امر سابق برمی‌آید و این امور مستقل از هم نیستند. روح به عنوان امر حقیقی «همیشه در خود و برای خود وجود دارد... هیچ زمانی نبوده است و نخواهد بود که روح در آن

۱. Embodiment

۲. Geist

بدنمندی مُدرک به عنوان مقدمهٔ صیانت ذات در ملاصدرا و هگل؛ افشارکرمانی | ۱۱

وجود نداشته باشد؛ روح نه از آن گذشته است و نه آینده، بلکه امری حال و کنونی است» (هگل، ۱۳۳۶: ۱۹۸).

هگل، انسان، آگاهی، عقل و مطلق را مساوق روح می‌داند که در مراحل پدیدارشناسی تن یافتگی می‌یابد، قالب می‌گیرد و صورت می‌بندد، گویی آشکار و نمایان می‌شود و صورتی از جوف صورت دیگر سر بر می‌آورد؛ این بدان معناست که در فلسفهٔ هگل نظر و عمل از هم تفکیک ناپذیرند یعنی فکرِ هگل مونیستی است.

از نظر هگل تنها همین عقل، روح یا ایده است که «به‌عنوان یک کل دارای تاریخ واقعی است» (لوکاچ، ۱۳۹۱: ۵۷۷). در نظر او تنها کل است که به‌عنوان تمامیتی زمان‌دار، واقعیت دارد. روح، تمامی واقعیت است به‌گونه‌ای که این تمامیت همواره در فرایندی در پی خود اندیشی است و این همانی ذهنیت و عینیت در این نه آنیِ ذهنیت و عینیت است. به دنبال این فرایند است که کل در جزء آشکار می‌شود. پس جزء نیز از آن حیث که آشکارگی کل است واقعی است. روح به‌عنوان امر نامشروط یا امر بیکران، چیزی جز همانندی با خود نیست، یا همان همانندی آغازین «من» در اندیشه ورزی. این «من» انتزاعی یا اندیشه‌ورز که این همانندی ناب را به یک ابژه یا غایتی برای خویش (یعنی برای اندیشه) تبدیل می‌کند، عقل نامیده می‌شود (هگل، ۱۳۹۲: ۱۶۴ و ۱۶۵). مفهوم بدنمندی یا تناوردگی در نگاه هگل تمایز‌گذاری روح است. امری بیکران که با امور کرانمند محدود می‌شود و بدون حد‌گذاری روح، ظهوری ندارد. یک امر است که مراتب ارگانیک دارد. مراتبی مرتبط با هم در ارتباطی عرضی. گویی نفسی است که در بالاترین سطح سوژه یا روح است و در عین حال در پایین‌ترین سطح جسم یا بدن است.

سوژهٔ بدنمند همان روح است که در بدن تجلی دارد. پس توجه به بدن در نظام ارگانیک در واقع توجه به روح در طی تاریخ است. روح به‌عنوان یک کل، واحدی ارگانیک از کلیت و جزئیت است که تحقق آن از مجرای کثرت است (حمید، ۱۳۵۰: ۲۳).

صیانت ذات^۱

صیانت ذات یا کناتوس به معنای «کوشش برای حفظ خود» که از دیرباز در فلسفه مطرح بوده است، واژه‌ محوری فلسفه اسپینوزا است. کناتوس همچون پلی میان حکمت نظری و حکمت عملی است و نقش بسزایی در نظریات اجتماعی و سیاسی اسپینوزا دارد. کناتوس به‌عنوان کوشش اشیاء برای ماندگاری در هستی، امری عام است، در واقع ذات یک شیء همان تلاش برای صیانت نفس خود است و بدون چنین تلاشی، استمرار برای ذات بالفعل آن شیء وجود نخواهد داشت و متلاشی می‌شود (Viljanen. 2007: 413). کناتوس در انسان به‌عنوان یگانه اساس فضیلت تلقی می‌گردد. فضیلت به معنای تعیین یافتن طبیعت انسان با چیزی است که برایش مفید باشد که همان ذات شیء است، مقدم بر هر اصلی است، به‌گونه‌ای که ممکن نیست فضیلتی بدون آن تصور شود؛ زیرا اگر ممکن باشد فضیلتی تصور شود که مقدم بر «فضیلت کوشش برای حفظ خود» باشد، در این صورت لازم است که تصور شود ذات شیء مقدم بر خود شیء است و این امری نامعقول است (اسپینوزا، ۱۳۹۲: ۲۳۸). شناخت این فضیلت، دانستن قدر و ارزش انسان را رقم می‌زند که عین قدرت است. این خودشناسی کوششی است که تحت هدایت عقل انجام می‌شود و حاصل این عقل ورزی که باعث فهم است «خیر» محسوب می‌شود. منظور از «خیر» چیزی است که یقین داریم برای ما مفید است و چون در خارج از ما اشیاء فراوانی وجود دارند که برای ما سودمندند، باید در طلب آن‌ها باشیم و انسان هراندازه بیشتر در طلب آنچه برایش مفید است باشد، فضیلت بیشتری به دست می‌آورد که همراه با شادی، عشق و دوستی است. در مقابل، به همان اندازه که انسان از حفظ وجودش غفلت کند، به همان اندازه ناتوان می‌شود و از قدرت فعالیت او کاسته می‌شود و دچار رنج می‌گردد. پس هر عمل اخلاقی و زیستی که طبق کناتوس و برای حفظ وجود خود باشد فضیلت و اساس اخلاق محسوب می‌شود. عمل کردن تحت هدایت عقل و بر مبنای آنچه برای انسان مفید است، انسان را به جامعه پیوند می‌زند. انسان‌هایی که تحت هدایت عقل در طلب نفع خویش‌اند، برای خود چیزی

۱. Conatus

بدنمندی مُدرک به عنوان مقدمهٔ صیانت ذات در ملاصدرا و هگل؛ افشارکرمانی | ۱۳

نمی‌خواهند که آن را برای دیگران هم نخواهند (همان: ۲۳۹ و ۲۳۶ و ۲۳۵). از آنجا که اسپینوزا عقل را بنا به طبیعتش خطاناپذیر می‌داند، عمل به مقتضای عقل در جلب منفعت شخصی را به منفعت جامعه گره می‌زند. او معتقد است که عمل هر فردی از جامعه زمانی برای دیگران بیشتر مفید خواهد بود که نفع خود را به شیوه‌ای عقلانی دنبال کند؛ زیرا به دنبال نفع بیشتر برای خود بودن، منجر به نفع رسانی متقابل به جامعه می‌شود. در طلب نفع برای خود بودن مشروط به مدارا با دیگران و ملاحظهٔ نفع آن‌هاست. ملاحظهٔ نفع دیگران هر چند برای حفظ وجود خود ضروری است، سبب می‌شود تا میان افراد جامعه نیز سازگاری و دوستی رخ بدهد و همگان طالب چیزی باشند که برای عموم مفید است (تبصره قضیهٔ ۱۸ بخش چهارم اخلاق). غایتی که مدنظر اسپینوزاست دستیابی همگان به خیر اعلا به معنای طبیعت انسانی برتر است و در پی آن ساختن جامعه‌ای که اکثر افراد آن بتوانند با اطمینان و سهولت هر چه تمام‌تر به آن غایت دست یابند و در این مسیر باید فلسفهٔ اخلاق، علم تربیت، طبابت، صنعت، مکانیک و همهٔ علوم هم‌جهت شوند تا برای رسیدن به آن کمال انسانی مفید شوند (همو، ۱۳۷۴: ۲۱-۲۰) او صلح و امنیت را ناشی از این می‌داند که انسان‌ها در هماهنگی با یکدیگر زندگی کنند که مقصود یک نظم مدنی در سایهٔ قانون‌پذیری است (همو، ۱۳۹۶: ۷۴). پس اگر زندگانی بر مبنای عقل باشد زیستن اجتماعی را در پی دارد چرا که انسان‌ها حالات محدودی‌اند که به هم نیازمند هستند از این‌رو انسان‌ها برای زندگی ضرورتاً به جامعه‌ای نیاز دارند که تحت نظام قانون باشد و از اینجا ضرورت سیاست متناسب رخ می‌نمایاند.

اسپینوزا حقیقت را جوهر واحدی می‌داند که فکر و بُعد صفات آن و نفس و بدن حالات آن‌اند. در واقع نفس حالت صفت فکر و بدن حالت صفت بعد است. رابطهٔ نفس و بدن از نظر اسپینوزا با تفسیرهای گوناگونی همراه بوده است. برخی معتقدند اسپینوزا نفس و بدن را یک چیز می‌داند که به دو صورت ظهور یافته‌اند و این ظهور امر واحد، همانند ظهور فکر یک نفر از طریق زبان اوست (پارکینسن، ۱۳۸۱: ۱۱۳). برخی دیگر می‌گویند او آن دو را یک چیز می‌داند اما اختلاف را ناشی از آن می‌داند که آن‌ها را گاه از لحاظ یک

صفت در نظر می‌آوریم و گاه از لحاظ صفت دیگر (یاسپرس، ۱۳۷۵: ۳۶). بنا به دیدگاهی دیگر هرچند نفس و بدن «یک چیز واحدند، ولی توصیف این چیز واحد به‌عنوان نفس و توصیف آن به‌عنوان بدن به معنی جای دادن آن در دو نظام جداگانه و غیرقابل‌قیاس با یکدیگر است. اجزاء این دو نظام را نمی‌توان متقابلاً جانشین یکدیگر کرد و بنابراین قائل شدن نسبت علی (نسبت وابستگی) میان نفس و بدن غیرمنطقی است» «رابطه علی میان دو چیز تنها در صورتی وجود دارد که ادراک یکی متضمن ادراک دیگری باشد» (اسکروتن، ۱۳۷۶: ۸۲ و ۷۶). خود اسپینوزا که در پی رفع دوگانگی دکارتی، جوهر واحد را عنوان می‌کند، نفس و بدن را واقعیت واحدی می‌داند که ذات آن کناتوس است و گویی ترجیح می‌دهد بر یک ذات متمایل به پایداری در هستی تأکید کند تا اینکه بیشتر به رابطه نفس و بدن پردازد؛ او می‌گوید: «نه بدن می‌تواند نفس را به اندیشیدن وادارد و نه نفس می‌تواند بدن را به حرکت و سکون وادارد» (اخلاق، سوم، ۲: ۱۴۵) با این همه «کوشش بدن کوشش نفس نیز هست... در هر حال با یک واقعیت واحد یعنی کوشش برای حفظ ذات سروکار داریم... نفس... می‌کوشد تا در هستی خود برای زمان نامحدودی پایدار بماند و از این کوشش خود آگاه است» (اخلاق، سوم، ۹: ۱۵۴).

در هر حال کوشش برای بقای این ذات واحد که در نظر اسپینوزا اساس فضیلت است در فیلسوفان بعدی اهمیت فوق‌العاده‌ای یافت. از جمله توجه به بدن به‌عنوان تجلی ذات و به انسان به‌عنوان مدرک بدنمند، پدیدارشناسان را بر آن داشت که پیرامون آن نظریه‌پردازی کنند. حاصل آن نظریه‌پردازی‌ها پر جلوه شدن توجه به بدن و به تبع آن سوگیری خاص انسان معاصر در سبک زندگی خود بر این مبناست. برای بدنمندی مدرک معانی گوناگونی بیان شده است:

در نگاه برخی سوژه مدرک، روانی است که در بدن آشکار شده است. با تقلیل پدیدارشناسانه و در میان پراتر نهادن وجود زمان-مکانی پدیدارها و با تمرکز بر ساختارهای ضروری آگاهی، سوژه به‌طور آغازین به درک مستقیم پدیدارها درون آگاهی محض و ماندگار دست می‌یابد (Pirovolakis, 2013:103).

بدنمندیِ مُدرک به عنوان مقدمهٔ صیانت ذات در ملاصدرا و هگل؛ افشارکرمانی | ۱۵

بدن من، خود من نیست؛ بلکه در تعلق من و وسیله‌ای برای دسترسی من به جهان است. بدن تقویم‌کنندهٔ من به مثابهٔ روان-تن بودن من است (Akhtar, 2010:88-89-91). بدن دیگری شأنی مادی در برابر آگاهی من نیست؛ بلکه بدن دیگری به مثابهٔ تجلی سوپزکتیویتهٔ دیگری برای من حاضر می‌شود (Taipale, 2015:167).

برخی دیگر ادراک جهان را حاصل در هم تنیدگی همهٔ حس‌های انسان با هم و با جهان می‌دانند (Hopp, 2012:153).

در نگاه مرلوپونتی ادراک، پدیداری بدنی است که مستلزم یگانگی ذهن و داده‌های حسی است که به صورت حالات بدنی تجربه می‌شود. این که چیزها و جهان در امتداد بدن من به من داده شده‌اند، به معنای امتداد هندسی نیست بلکه به معنای ارتباطی زنده بین بدن من و جهان است؛ این پیوستگی و اتصال دو سطح از یک واقعیت است که نقشی یکسان دارند (Merleau-Ponty, 2005:236).

بدنمندی به معنای «روان-تنی سوژه» (هوسرل) به معنای «در جهان بودن بدنی» (مرلوپونتی) و به معنای «زندگی یافتن از جهان» (لویناس) که در این صورت یا بدن واسطهٔ ادراک جهان است یا با جهان درهم‌تنیده است و یا با جهان به‌عنوان منبعی برای رفع نیازهای خود مستقیماً مرتبط است (خبازی کناری، ۱۳۹۵: ۷۸-۸۶) در هر صورت بقای ارتباطِ مدرک با جهان منوط به صیانت ذات است. هگل در مسئلهٔ صیانت ذات بسیار متأثر از اسپینوزاست که بیان «خودتحقق‌یابی مطلق از طریق تعینات پی‌درپی‌اش» نشانهٔ آن است (اسکروتن، ۱۳۷۶: ۱۳۶).

«فضیلت از نظر اسپینوزا تنها زنده ماندن نیست بلکه خوب زندگی کردن به معنای فعال بودن و علت تام و وضعیت خود بودن است که آن را هم مستلزم داشتن تصورات تام می‌داند و به این ترتیب فضیلت را مستقیماً وابسته به شناخت می‌داند» (هگل، ۱۳۸۰: ۱۳۸، ۴۹، ۴۸، ۱۲)؛ نقل قول‌های فوق از اسپینوزا توسط هگل بیانگر میزان تأثیرپذیری هگل از اسپینوزاست. هگل مدعی است وحدت نفس و بدن نتیجهٔ ایده به منزلهٔ وحدت سوژه و ایزه است و

ایده بی‌واسطه، حیات است و این که مفهوم حیات، نفس است که در بدن محقق می‌شود و نفس با بدن و ارگانیزم، این همانی دارد؛ حیات به منزله امر شخصی نهایتاً از طریق تولیدمثل، فرآیند مدام‌نوسازی و بازسازی است و برای یک اندام ضروری است؛ این فرآیند، ساخت فی‌نفسه برای حفظ اندام را تبیین می‌کند که تعبیری از فردیت است (هارتناک، ۱۳۹۷: ۱۷۸، ۱۷۷).

هگل در تحلیل رابطه فرد با محیط نیز، مبنا را حفظ و ارتقاء فرد می‌داند. «فرد زنده هنگام تهدید از یکپارچگی خودش در مقابل دست‌اندازی‌های آن محیط مقاومت می‌کند و با تصاحب آن دیگری و تبدیل استقلال مزاحم آن به جزئی از زندگی خودش هر دو مرحله را ترکیب می‌کند و به این طریق خود را به‌عنوان فرد احیاء می‌کند» (بربیج، ۱۳۹۷: ۳۲۷).

هگل نه تنها حفظ و بسط خویش از طریق فردیت را مطرح می‌کند بلکه گامی فراتر می‌گذارد و می‌گوید کل کوشش‌های آدمی برای این است که جهان را بفهمد و آن را از آن خود و تابع خود سازد: «کلمه من مبین رابطه انتزاعی با خویش است و هر آنچه در این واحد قرار داده شود تحت تأثیر آن است و به آن مبدل می‌شود. من به عبارتی، دیگ یا آتشی است که کثرت نامنسجم حس را مصرف می‌کند و آن را به وحدت تقلیل می‌دهد... گرایش کل کوشش‌های بشر به این است که جهان را بفهمد، آن را از آن خود و منقاد خود کند و برای این هدف، واقعیت ایجابی جهان، باید به عبارتی خرد و کوبیده شود و به عبارت دیگر ایده آل شود» (پیین، ۱۳۹۸: ۸۸).

صدرا میل به کمال و ارتقاء یک موجود از آنچه هست به هستی فراتر را اصل عمومی حاکم بر همه موجودات می‌داند و می‌گوید: «همه موجودات عقلی، نفسانی، حسی و طبیعی، کمالی را طالب هستند که در نهاد آن‌ها قرار داده شده است و عشق و شوقی برای رسیدن به آن کمال دارند و تمام حرکات آن‌ها در آن راستاست» (شیرازی، ۱۹۸۱، جلد ۷: ۱۴۸).

بنابراین در اندیشه صدرا هر موجودی نه تنها می‌کوشد هستی خود را حفظ کند و از

بدنمندی مُدرک به عنوان مقدمهٔ صیانت ذات در ملاصدرا و هگل؛ افشارکرمانی | ۱۷

تلاشی خود جلوگیری کند بلکه از همهٔ موجودات دیگر کمک می‌گیرد تا هستی خود را ارتقاء دهد. صدرا این ویژگی موجودات را صیانت از ذات می‌داند و این صیانت ذات به شکل حبّ ذات مطرح می‌شود. از آنجایی که صدرا، معادل سه مرتبهٔ شناخت، سه مرتبهٔ وجودی هم برای انسان قائل است، حبّ ذات را می‌توان به سه جنبهٔ طبیعی، نفسانی و عقلانی انسان راجع دانست. هر کدام از این جنبه‌های وجودی انسان، خیر و سعادت مرتبط با مرتبهٔ خود را طلب می‌کنند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۲۶).

گر چه تحقق خیر اعلی را در بالاترین جنبهٔ وجودی انسان باید جستجو کرد، اما توجه به این نکته ضروری است که اهمال در کوشش برای حفظ ذات در مراتب طبیعی و نفسانی انسان نیز خود امری نامعقول است.

مقایسهٔ تحلیلی دیدگاه دو فیلسوف

در حکمت متعالیه شناخت در بستر جهان حسی - تجربی شکل می‌گیرد که هر چند وحدت دارد، اما در عین ارگانیک بودن و دارای حیات و رشد بودن، تشکیکی است و دارای حرکت جوهری است. در این دیدگاه ملاصدرا تبیینی از عالم دارد که در آن، عالم مخلوق خداوند است. علاوه بر جهان مادی، عوالم غیر زمانی و مکانی (دهر و سرمد) هم در صدرا مطرح است. این عوالم در عین کثرت، با هم وحدت دارند به گونه‌ای که تمام ممکنات باهم رابطهٔ طولی علی و معلولی دارند و تفاوتشان در شدت و ضعف وجودی است.

در نظام هگلی، حقیقت کل است و دانش مطلق در پی دیالکتیکی حاصل می‌شود که در طول تاریخ به تمامیت رسیده است. جهان ظهور «مطلق» است به عبارتی مطلق تنها از طریق جهان وجود دارد. اجزاء عالم پدیدارهایی هستند که باهم ارتباط عرضی و اندام‌وار دارند و همگی یک کل واحد ارگانیک را تشکیل می‌دهند. انسان با جهان درهم‌تنیده است. انسان «کلی» است که اجزائی دارد که بدون آن اجزاء معنا ندارد. از طرفی اجزاء، با تعلق که به انسان دارند معنا پیدا می‌کنند. به این ترتیب کل، در اجزایش نمایان می‌شود و اجزاء هم بدون کل بی‌معنا هستند. بدون من جهان معنادار نیست، مستقل از من جهان وجود ندارد.

«من» به عنوان مدرک در این جهان زندگی می‌کنم. جهانی که یا مخلوق مطلق است یا ظهور اوست. هر دو فیلسوف متوجه‌اند که شناخت، شناختی است که در این جهان و با قوایی که در همین جهان شکل می‌گیرند، رخ می‌دهد و ابزار آن را بدن و جسمانیت مدرک فراهم می‌کند.

در این رابطه‌ای که کل با اجزایش دارد که یکی روح است و یکی بدن، پرسش از «من» می‌تواند نگاه صدرا را به تخاطب بکشاند. در هگل «من» هم روح است و هم بدن. چون به شکل دیالکتیکی نفس و جسم دو روی یک سکه‌اند. نفس بالاترین سطح جسم و جسم پایین‌ترین سطح نفس است. در یک برآیند کل گرایانه از اجزاء، «من» در بالاترین سطح به سوژه تبدیل می‌شود (Hegel.2010: 695). در صدرا هم نفس از جسم آغاز می‌کند و در یک حرکت جوهری سیر خود را تا تجرد تامّ ادامه می‌دهد. هرچند در نگاه صدرا انسان‌ها یا نفوس به لحاظ باطن مختلف الحقیقه‌اند و نهایتاً عده‌ای به سعادت و عده‌ای دیگر به شقاوت می‌رسند، اما تجرد و روحانی شدن برای هر دو گروه صورت می‌گیرد.

رابطه نفس و بدن در هر دو رابطه‌ای مرتبه‌ای است؛ اما این رابطه در هگل دو سویه است و در صدرا یک سویه. در هر دو به جسمانیت انسان توجه شده است اما در صدرا، بقای بعد از مرگ برای انسان ضمانت می‌شود ولی در هگل نه؛ گویی یک سلول است که با مرگ تمام می‌شود. این سلول در واقع تشکیل دهنده مطلق است، آمده است تا کمک کند مطلق، «من» یا سوژه زندگی کند. «من» هست، اما سلول‌ها می‌آیند و می‌روند. در صدرا اما انسان تجلی خداست و در قوس نزول، می‌آید، کمالاتی را کسب می‌کند و در قوس صعود به صیوررت خود ادامه می‌دهد و هرگز پایان نمی‌یابد.

در هگل «من» می‌شناسم برای نسل بعدی، برای انسان (=مطلق) چرا که «من» همان «ما» است؛ اما در صدرا من می‌شناسم برای خودم. در هگل فانی شدن در مطلق نهایت امر است حتی با بودن در بالاترین سطح شناخت که این خود رسیدن به بقاست؛ اما در صدرا همان‌گونه که شناخت امری فردی است، نهایت کار هم به بقای فردی منتهی می‌شود.

از طرفی انسان به‌مثابه کل، معادل سوژه‌ای است که با خودآگاهی و آشکارگی محض روح در طول تاریخ به تمامیت رسیده است و خود، واقعیتی است که دانش مطلق است؛ به عبارت دیگر «فکری بیرون از فراشدی که از طریق آن روح به آگاهی می‌رسد، وجود ندارد. شناخت روح و فهم آن کما هو حقه، شناخت و فهم همه چیز است» (مرادخانی، ۱۳۸۵: ۷۳). در نظر صدرا صیوروت انسان در اثر تفلسف سبب می‌گردد او عالمی عقلی معادل عالم عینی گردد، اما تاریختی در این صیوروت وجود ندارد. از طرفی انسان کامل خلیفهٔ خدا و مظهر اسماء الهی است و اسماء الهی حقایق خارجی‌اند. پس می‌توان این انسان کامل صدرا را همانند انسان تمامیت یافتهٔ هگلی دانست البته همچنان با این تفاوت که در هگل ارگانیک است و در طبیعت اما در صدرا در مراحل بالای خود به ماوراء پیوند می‌خورد و روحانی می‌شود.

آنچه در اینجا به‌عنوان تفاوت به چشم می‌خورد، اهمیت بدن در طی مراحل شناخت از نظر هگل است که بدون بدن، اصلاً معرفت را ممکن نمی‌داند. درحالی که در صدرا در سیر آگاهی، بدن کنار گذاشته می‌شود و در مراتب بالای شناخت دیگر نیازی به بدن نیست.

در جهان طبیعی و از جسم به‌عنوان ترکیبی حقیقی بنا بر حرکت جوهری در مراتب بالاتر بدن، نفس انسانی پدید می‌آید. در اینجا مشابهتی با دیدگاه هگل به نظر می‌رسد. در عین این تشابه، تفاوتی جدی هم وجود دارد. صدرا حرکت جوهری را تنها در اجسام و امور جسمانی می‌داند و هنوز وامدار بحث قوه و فعل است، حال آنکه هگل با طرح دیالکتیک از آن عبور کرده است. دیالکتیک، جنبشی است که ناشی از تضاد درونی صورت‌های معقول است که رو به سوی تکامل دارد. هگل می‌گوید: «جریان تکامل» [جریان تکامل] جریانی تدریجی است و عبارت است از یک رشته تعینات پی‌درپی آزادی که از صورت معقول یا مفهوم خود آن، یعنی ماهیت آزادی در جریان تکاملش به سوی خودآگاهی، ناشی می‌شود» (هگل، ۱۳۳۶: ۱۸۲). این جریان غایتمند است و غایت آن بازگشتن به سوی روح است، بنابراین جنبشی دورانی وجود دارد که در آن روح به بازیابی خود می‌رسد

(همان: ۱۹۶).

به تعبیر دیگر در صدرا، جسم در یک امر تشکیکی، پس از نفس، بدل به عقل و روحانیه البقاء می‌شود. در هگل هم جسم روح یا عقل می‌شود، با دو تفاوت: یکی اینکه این تبدل در فرایندی ارگانیک رخ می‌دهد. دوم اینکه دیگر روحانیه البقاء نیست. روح، بدون جسم نیست ولی در عین حال جسمانی هم نیست بلکه در سطح بالاتری از حیات است، به عبارتی مجرد تام نیست.

در اینجا می‌توان پرسید اگر جسم بتواند در فرایند ارگانیک به عقل تبدیل شود چه مانعی دارد که بتواند در ادامه فرایند وجودی‌اش به مجرد محض هم تبدیل شود؟ آیا لزومی دارد که کثرت را فقط در جسمانیات بدانیم؟ در صدرا کثرت در صورت‌های خیالی هم راه دارد، چرا که صورت‌هایی جزئی هستند. معاد و عالم برزخ در صدرا مبتنی بر همین صورت‌های کثیر غیر زمانی است. کثرت خیالی صورت‌های جزئی، حاکی از آن است که در صدرا کثرت لزوماً، زمانی، مکانی یا جسمانی نیست. گویی در اینجا پیشا صدراپی بودنِ هگل سبب شده است که خیال، برای او همچون مشائیان، جسمانی باشد، در نتیجه نتواند برای آن کثرت قائل شود و از آنجایی که مطلق بدون کثرت نمی‌شود، با قطع ارتباط حسی (مرگ)، آگاهی نیز خاتمه می‌یابد؛ بنابراین انسان با مرگ در مطلق، فانی می‌شود و سیر او ادامه نمی‌یابد. گویی «باید در سطح فردیت طبیعی مُرد تا در روح باز زنده شد» (پلانتی، ۱۳۷۹: ۱۶۸) چرا که «فرد در وجه منفی هستی خود به جهان عنصری وابسته است و از میان می‌رود، ولی روح به مفهوم خود بازمی‌گردد» (هگل، ۱۳۳۶: ۱۷۳).

تفاوت دیگر این است که در صدرا حرکتی یک‌طرفه داریم که از جسم شروع می‌شود و با روحانی شدن خاتمه می‌یابد؛ اما در هگل حرکت دوطرفه است، یعنی این بدون آن نیست و آن بدون این. در صدرا روح، بدون جسم امکان ادامه سیر را دارد، با مردن جسم، روح می‌رود؛ اما در هگل یکی که بمیرد، دیگری هم می‌میرد چون یکی مرتبه پست دیگری است. تاریخی شدن عقل هم ناشی از همین دو وجهی نفس و بدن است (که یکی را با دیگری می‌فهمیم). همان‌طور که نفس بدون بدن و بدن بدون نفس نیست، امر

بدنمندیِ مُدرک به عنوان مقدمهٔ صیانت ذات در ملاصدرا و هگل؛ افشارکرمانی | ۲۱

زمانی بدون زمان و زمان بدون امر زمانی هم نداریم. عقل مطلق بدون زمان و مکان نیست. اینجاست که شناخت در هگل تاریخی می‌شود.

اما آیا این استمرار حرکت در عالم در نقطه‌ای ختم می‌شود؟ صدرا ختم شدن را عبث می‌داند، بنابراین صدرا به خلاف نگاه سنیوی، خیال و حافظه را مادی و وابسته به بدن نمی‌داند، بلکه آن‌ها را اموری نفسانی و مراتب بالای جسم می‌داند. با این نگاه او می‌تواند استمرار حرکت یک طرفهٔ جوهری عالم را صورت‌بندی کند و تبیینی برای معاد و سعادت اخروی هم ارائه دهد.

می‌توان با حرکت جوهری عالم پلی به تاریخیت هگل زد. جهان از نظر صدرا مرکب حقیقی است یعنی ارگانیک است. از طرفی حرکت جوهری حرکتی تکاملی است. این حرکت در جهان ارگانیک مشمول تاریخیت می‌شود. البته با این تفاوت که در اینجا خالق این حرکت همچنان امری فرا زمانی و فراتاریخی است که سبب می‌شود شناخت همچنان امری فراتاریخی بماند. در هگل اما شناخت مطلقاً تاریخی است چراکه امر فراتاریخی (مطلق)، به شکل ارگانیک در دل امر تاریخی است و در زمان و مکان است. علی‌رغم تفاوت مذکور، ارگانیک بودن یا مرکب حقیقی دانستن جهان و به تبع آن، مدرک بدنمند زمینهٔ مشترکی پدید می‌آورد برای طرح مسئلهٔ صیانت ذات. از نظر هگل «موجود اندام‌وار خود را موجودی نشان می‌دهد که از خود صیانت می‌کند» (Hegel, 1977:157).

همان‌گونه که اسپینوزا اشیاء (جسم/بدن) را تجلی جوهر می‌داند، هگل هم نگاهی کل‌نگر دارد و تجلی روح را در بدن می‌بیند. از طرفی هگل دربارهٔ تجلی روح در دولت معتقد است «آزادی تنها در قالب دولت ملی قابل تحقق است» (حمید، ۱۳۵۰: ۷۱)؛ یعنی همان‌گونه که شناخت امری بین‌الذهانی است نه فردی، صیانت ذات هم امری صرفاً فردی نیست و بروز آن در روابط انسان‌ها آن‌هم در دولت یعنی ارگانیسمی منسجم است. او بروز آزادی به‌عنوان امری سازمان‌یافته را در دولت می‌داند، بنابراین صیانت ذات افراد در مسیر تحقق اهداف بلند دولت معنا پیدا می‌کند، «دولتی که در نظر او ارگانیسمی فرهنگی، متشکل از عناصر هنری، دینی، سیاسی و تکنولوژیک است که افراد جامعه را برای رسیدن

به آگاهی متحد ساخته و رشد می‌دهد» (همان: ۷۳-۷۱)؛ بنابراین غایت فضیلت کناتوس به‌عنوان فضیلتی جمعی سعادت جمعی است. تحقق نفع خواهی افراد جامعه با رعایت نفع دیگران و مدارا کردن با آنهاست. این‌گونه رفتار، هم رفتاری اخلاقی است، هم جامعه را به سمت توازنی می‌برد که منشأ آن توجه به صیانت ذات است. اصالت حرکت و دیالکتیک در نظر هگل و محوریت توجه به بدن و حفظ آن، تأثیر غیرقابل‌انکاری بر حوزه‌های مختلف اندیشه از جمله سیاست، تعلیم و تربیت، اقتصاد، جامعه‌شناسی، روانشناسی و هنر داشته است.

بدنمندی مدرک به معنای در جهان بودن شناخت و زمان‌مند و مکان‌مند بودن آن در محسوسات و حتی مخیلات، وابستگی فهم مدرک به طبیعت بدن خود را نشان می‌دهد. بدین‌سان تفاوت در بدن و متعلقات آن، فهم و شناخت متفاوتی را در پی دارد. هر تغییری در بدن تغییری در شناخت را به همراه دارد که این وابستگی شناخت به بدن را می‌رساند. همان‌گونه که اشیاء خارجی در فرایند شناخت صدراپی مُعد هستند، بدن مدرک و حتی حالات بدنی او نیز به‌عنوان شی‌ای خارجی نقشی اعدادی در این فرایند دارند. پس ادراک، انفعال محض نیست بلکه عاملیت بدن و حالات آن و حتی حالات روحی مدرک و میزان التفات او در فرایند شناخت نقش دارند. پس شناخت امری زمینی است؛ اما درعین‌حال از حیث اتصالی که با عقل فعال دارد و از آن‌جهت که نفس در مراتب بالای تجرد خود بی‌نیاز از بدن می‌شود، امری فرازمینی است. نکته مهم آن است که این ویژگی نفس و شناخت چیزی از اهمیت توجه به بدن به‌عنوان یکی از عناصر اساسی شناخت در مراحل اولیه آن کم نمی‌کند؛ چراکه شناخت اغلب انسان‌ها از محسوسات و مخیلات فراتر نمی‌رود و سروکار روزمره همه انسان‌ها با همین دو مرتبه از شناخت است. تعامل انسان از طریق ابزارهای حسی حرکتی با محیط، امکانی است برای شناخت، نه اینکه شناخت، چیزی جز این تعامل نیست. نقش بدن در شناخت هم چیزی از اهمیت اتصال با عالم بالا کم نمی‌کند. هرچند علم حصولی به علم حضوری برمی‌گردد، اما مادامی که پای علم حصولی در میان است رخداد خطا امری طبیعی است. تنها در علم حضوری به وجود اشیاء خارجی است که خطا رخ نمی‌دهد که آن‌هم برای معدودی از افراد بشر ممکن است، همان‌گونه که صدرا

بدنمندیِ مُدرک به عنوان مقدمهٔ صیانت ذات در ملاصدرا و هگل؛ افشارکرمانی | ۲۳

نفوسی که اتصال تامّ به مبدأ متعال دارند و باقی بالحق هستند را دارای این توانایی می‌داند که اشیاء خارجی را آن‌گونه که هستند مشاهده کنند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۶۰-۳۵۹).

در باب سعادت، ملاصدرا وجود و آگاهی به وجود را خیر و سعادت می‌داند و معتقد است که چون وجودات به واسطهٔ کمال و نقص خود باهم متفاوت‌اند در سعادت نیز که همان ادراکات آن‌هاست باهم تفاوت دارند. بنابراین هرچه موجودات قوی‌تر باشند، سعادت آن‌ها هم برتر و کامل‌تر است (شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۶۳). او همچنین سعادت هر قوه‌ای را رسیدن به آن چیزی می‌داند که مقتضی ذات آن قوه است. از این‌رو سعادت قوایی مثل شهوت و غضب و سعادت هر یک از حواس پنج‌گانه که اموری بدنی محسوب می‌شوند را با جزئیات بیان می‌کند و در ادامهٔ آن سعادت نفس در مراتب بالای خود را هم وصول به عقلیات عنوان می‌کند (همو، ۱۹۷۷، ج ۹: ۱۲۷ و ۱۲۶). هرچند توجه بیشتر ملاصدرا به برههٔ مفارقت نفس از بدن است اما کمال و سعادت نفس را مادامی که در مرتبهٔ دنیایی خودش است، در ملازمت بدن و قوای آن می‌داند (همان: ۱۲۷). نفس که در فعل به بدن نیاز دارد و با او متحد است می‌تواند به‌گونه‌ای بازخوانی شود که منافاتی با صیانت ذات اسپینوزایی نداشته نباشد. صیانت ذاتی که بر مبنای آن هگل، ایدهٔ بدنمند را طرح می‌کند و علوم انسانی جدید بر همین محور واحد تأسیس می‌شود. البته در صدرا سعادت دنیوی در مسیر سعادت اخروی است؛ بنابراین اگر بنا باشد به صیانت ذات توجه شود باید به‌گونه‌ای به ذات انسانی توجه کرد که مرحله‌ای از حیات او در جهان هستی باشد. به این ترتیب می‌توان در عین اهتمام و صیانت ذات پیش از مفارقت نفس و بدن به کوشش برای صیانت نفسی که لاجرم از بدن جدا می‌شود هم اهتمام ورزید و سعادت و سلامت این دو را در پیوند باهم دید.

نتیجه‌گیری

در نظر هر دو فیلسوف، پذیرفتنِ بدنمندیِ مدرک، لزوم صیانت ذات را در پی دارد تا مدرک بتواند ارتباط خود را با جهان تداوم بخشد. به عبارتی بقای ارتباط مدرک با جهان منوط به صیانت ذات است. صیانت ذاتی که منجر به درآمیختن عمل و نظر می‌شود که خیر و فضیلت محسوب می‌شود و انسان تحت نظارت عقل به دنبال نفع شخصی، درصدد

برآوردن نفع دیگران است و همین امر اخلاقی سبب گسترش علوم و صنایع می‌شود که آن‌هم آبادانی جامعه انسانی را در پی دارد. علی‌رغم این تشابه، انسانی که در نگاه صدرا به‌عنوان مدرک توصیف می‌شود با انسان مورد معرفی هگل متفاوت است. در نگاه هگل، روح به‌عنوان یک کل در حال توسعه، در افراد انسان به‌عنوان اجزاء ارگانیک این کل در جهانی واحد، آشکار می‌شود؛ این انسان ارتباطی با ماوراء ندارد چراکه بروز و ظهور زمان‌مند و مکان‌مند روح است و روح مشمول تاریختی می‌شود که حاصل دیالکتیک گذرگاه‌های مختلف است؛ اما صدرا انسان به‌عنوان مدرک را نفسی می‌داند که هرچند از بدن آغاز می‌کند اما رو به تعالی دارد و در مراحل سه‌گانه شناخت با عقل فعال مرتبط است. از طرفی سوژه‌ای که در جهانی واحد خود را با دیگری یکی می‌داند و برای بقای رابطه خود با جهان چاره‌ای جز صیانت ذات ندارد، رابطه بین الازدانی با سایر افراد دارد، ولی این نکته در صدرا به این شکل وجود ندارد هرچند همسویی توجه صدرا به سعادت جمعی با این نگاه قابل جمع است. با این حال اصل صیانت ذات بنا به ساختار نفس در صدرا هم مطرح است، با این تفاوت که ذاتی که مورد احترام، توجه و صیانت است نفسی است که در بدن آشکار شده است و این بدن تنها مادی نیست بلکه جنبه مثالی هم دارد که تا عالم مجردات امتداد می‌یابد؛ بنابراین با تحلیل تفکر صدرا می‌توان به باز تعریف صیانت ذات با محوریت نفس - بدن و در پی آن به باز تعریف علوم انسانی در پارادایم صدرا پی برد. تأکید بر بدنمندی مدرک به‌مثابه مقدمه‌ای بر صیانت ذات سبب توجه به زیست در جهان حسی - تجربی می‌شود؛ زیستی که در امتداد آن تعالی و زندگی در عالمی برتر وجود دارد. اگر فقط به بدن توجه شود گرفتار مادی‌گرایی و غفلت از بُعد متعالی خود می‌شویم و اگر فقط به نفس توجه شود با غفلت از بدن، تکامل نفس امکان‌پذیر نخواهد شد زیرا نفس افعال خود را با بدن انجام می‌دهد.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID

Payam Aghasi

Azizolah Afshar Kermani



<https://orcid.org/0000-0001-7061-3564>



<https://orcid.org/0000-0003-2690-4369>

منابع

- اسپینوزا، باروخ (۱۳۹۲)، *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- (۱۳۷۴)، *رساله در اصلاح فاهمه*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- (۱۳۹۶)، *رسالهٔ سیاسی*، ترجمه پیمان غلامی و ایمان گنجی، چاپ دوم، تهران، روزبهان.
- اسکروتن، راجر (۱۳۷۶)، *اسپینوزا*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، طرح نو.
- بربیج، جان و (۱۳۹۷)، *گفتارهایی در باره فلسفه هگل*، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، نشر چشمه.
- پارکینسن، جرج هنری ردکلیف (۱۳۸۱)، *عقل و تجربه از نظر اسپینوزا*، ترجمه محمدعلی عبداللهی، قم، بوستان کتاب.
- پلانتي-بونژور، گئی (۱۳۷۹)، *هگل و اندیشهٔ فلسفی در روسیه*، ترجمه محمد جعفر پوینده، تهران، نشر نی.
- پیتزوما، هنری (۱۳۹۸)، *نظریهٔ معرفت در پدیدارشناسی هوسرل*، هایدگر و مرلوپوتتی، ترجمه فرزاد جابراالنصار، تهران، کرگدن.
- پپین، رابرت بی (۱۳۹۸)، *ایدئالیسم هگل*، خشنودی‌های خودآگاهی، ترجمه سید مسعود حسینی، تهران، نشر کرگدن.
- راسل، برتراند (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفهٔ غرب*، ترجمه نجف دریابندری، چاپ ششم، جلد دوم، تهران، کتاب پرواز.
- (۱۳۵۹)، *علم ما به عالم خارج*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، چاپ دوم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفارالعقلیه الاربعه*، جلد ۷ و ۹، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، چاپ دوم، مشهد، المرکز الجامعی للنشر.
- (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- جهانگیری، محسن (۱۳۹۷)، *سه فیلسوف غرب (بیکن، هابز و اسپینوزا)*، تهران، دانشگاه تهران.
- حمید، حمید (۱۳۵۰)، *هگل و فلسفهٔ جدید*، چاپ دوم، تهران، امیر کبیر.
- خیبازی کناری، مهدی و سبطی، صفا (۱۳۹۵)، *بدنمندی در پدیدارشناسی هوسرل*، مرلوپوتتی و

لویناس، مجله حکمت و فلسفه، سال دوازدهم، شماره سوم، پاییز 1395، صص ۷۵-۹۸
گارودی، روزه (۱۳۶۲)، *در شناخت اندیشه هگل*، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگاه.
لاک، جان (۱۳۳۵)، *رساله درباره فهم انسانی*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، طهوری.
لوکاج، گئورگ (۱۳۹۱)، *هگل جوان*، ترجمه محسن حکیمی، تهران، نشر مرکز.
مصلح، علی اصغر (۱۳۹۲)، *گئورگ ویلهلم فردریش هگل*، تهران، علمی.
مک کارنی، جوزف (۱۳۸۹)، *هگل و فلسفه تاریخ*، ترجمه اکبر معصوم بیگی، تهران، نشر آگه.
هارتناک، یوستوس (۱۳۹۷)، *درآمدی بر منطق هگل*، ترجمه حسین مافی مقدم، تهران، نقد فرهنگ.
هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۸۰)، *اسپینوزا از نگاه هگل*، ترجمه مسعود سیف، تهران، گفتمان.

----- (۱۳۳۶)، *عقل در تاریخ*، ترجمه حمید عنایت، تهران، دانشگاه صنعتی.

----- (۱۳۹۰)، *پدیدارشناسی جان*، ترجمه باقر پرهام، تهران، کندوکاو.

----- (۱۳۹۲)، *دانش نامه علوم فلسفی*، ترجمه حسن مرتضوی، تهران،

لاهیتا.

یاسپرس، کارل (۱۳۷۵)، *اسپینوزا فلسفه، الهیات و سیاست*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.

Hegel, G.W.F (1977). *Phenomenology of spirit*, trans. By A.V. Miller, with analysis of the text and foreword by J.N. Findlay, Oxford University Press.

----- (2010). *The Science of Logic*, trans. & edited. By George Di Giovanni, Cambridge University press.

Hopp, Walter. (2012). “ *Perception*”. The Routledge Companion to Phenomenology. edited by Sebastian Luft and Søren Overgaard, New York and London: Routledge.

Merleau-Ponty, Maurice. (2005). *Phenomenology of Perception*, Translated by Colin Smith. (first published 1962), New York and London: Routledge.

Akhtar, Shazad. (2010). “*The Paradox of Nature: Merleau-Ponty's SemiNaturalistic Critique of Husserlian Phenomenology*”. Dissertations. Fall2010. Paper 65.

Taipale, Joonas. (2015). “*Beyond Cartesianism: Body-perception and the immediacy of empathy*”. Cont Philos Rev 48, 161–178.

Pirovolakis, Eftichis. (2013). “*Derrida and Husserl's Phenomenology of Touch: “Inter” as the Uncanny Condition of the Lived Body*”. Word

and Text, *A Journal of Literary Studies and Linguistics* 2, 99-118.

Viljanen, V. (Sep., 2007), *Field Metaphysic, Power, and Individuation in Spinoza*, *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 37, No. 3, pp. 393- 418

منابع فارسی به لاتین

- Burbij, John (2017), *Discourses on Hegel's Philosophy*, translated by Hasan Mortazavi, Tehran, Cheshmeh Publishing House. [in Persian]
- Garoudi, Roje (1983), *in understanding Hegel's thought*, translated by Baqer Parham, Tehran, Agah. [in Persian]
- Hartnack, Justus (2017), *An Introduction to Hegel's Logic*, translated by Hossein Mafi Moghadam, Tehran, Naqd Farhang. [in Persian]
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2001), *Spinoza from the eyes of Hegel*, translated by Masoud Seif, Tehran, Gofteman. [in Persian]
- (1957), *Reason in History*, translated by Hamid Enayat, Tehran, University of Technology. [in Persian]
- (2019), *John's phenomenology*, translated by Baqer Parham, Tehran, Kandukav. [in Persian]
- (2012), *Encyclopaedia of Philosophical Sciences*, translated by Hassan Mortazavi, Tehran, Lahita. [in Persian]
- Hamid, Hamid (1971), *Hegel and New Philosophy*, second edition, Tehran, Amir Kabir. [in Persian]
- Jaspers, Carl (1996), *Spinoza Philosophy, Theology and Politics*, translated by Mohammad Hasan Lotfi, Tehran, Tarhe No. [in Persian]
- Jahangiri, Mohsen (2017), *Three Philosophers of the West (Bacon, Hobbes and Spinoza)*, Tehran, University of Tehran. [in Persian]
- Khabazi Kanari, Mehdi and Sabati, Safa (2015), *Bodyhood in the Phenomenology of Husserl, Merleau-Ponty and Levinas*, *Hekmat va Falsafeh Magazine*, Year 12, Number 3, Fall 2015, pp. 75-98
- Lock, John (1956), *Treatise on human understanding*, translated by Manouchehr Bozorgmehr, Tehran, Tahouri. [in Persian]
- Lukacs, Georg (2012), *Young Hegel*, translated by Mohsen Hakimi, Tehran, Markaz Publications. [in Persian]
- Mosleh, Ali Asghar (2012), *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Tehran, Elmi. [in Persian]
- McCarney, Joseph (2010), *Hegel and the Philosophy of History*, translated by Akbar Masoum Beigi, Tehran, Agah Publishing House. [in Persian]
- Parkinson, George Henry Radcliffe (2002), *Intellect and Experience according to Spinoza*, translated by Mohammad Ali Abdullahi, Qom, Bostan Ketab. [in Persian]
- Plant-Bonjour, Gay (2000), *Hegel and Philosophical Thought in Russia*, translated by Mohammad Jafar Pouyandeh, Tehran, Ney publication. [in Persian]

- Pietersma, Henry (2018), *Theory of Knowledge in Phenomenology of Husserl, Heidegger and Merleau-Ponty*, translated by Farzad Jabralansar, Tehran, Kargadan. [in Persian]
- Pippin, Robert B. (2018), *Hegel's idealism, the pleasures of self-awareness*, translated by Seyyed Masoud Hosseini, Tehran, Kargadan Publishing. [in Persian]
- Russell, Bertrand (1994), *History of Western Philosophy*, translated by Najaf Daryabandari, 6th edition, 2nd volume, Tehran, Ketab-e Parvaz [in Persian].
- (1980), *Our science to the external world*, translated by Manouchehr Bozorgmehr, second edition, Tehran, book translation and publishing company. [in Persian]
- Shirazi, Sadr al-Din Muhammad (1981), *Al-Hikma al-Mu'taaliyyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Arba'ah*, Volumes 7 and 9, 3rd edition, Beirut, Dar Ihya al-Tarath. [in Persian]
- (1981), *Al-Shawahed al-Rubabiyyah fi al-Manahij al-Salukiyya*, second edition, Mashhad, al-Maqruz al-Jami'i publishing house. [in Persian]
- (1975), *Al-Mobadad and Al-Maad*, Tehran, Hekmat va Falsafeh Association. [in Persian]
- Spinoza, Barukh (2012), *Ethics*, translated by Mohsen Jahangiri, Tehran, Academic Publishing Center. [in Persian]
- (1995), *Treatise on reforming Fahmeh*, translated by Ismail Saadat, Tehran, University Publishing Center. [in Persian]
- (2016), *Political Message*, translated by Peyman Gholami and Iman Ganji, second edition, Tehran, Rozbahan. [in Persian]
- Scruton, Roger (1997), *Spinoza*, translated by Ismail Saadat, Tehran, Tarh-e No. [in Persian]

استناد به این مقاله: آقاسی، پیام، افشار کرمانی، عزیزاله. (۱۴۰۰). بدینمندی مُدرک به عنوان مقدمه صیانت ذات در ملاصدرا و هگل، فصلنامه علمی حکمت و فلسفه، ۱۷(۶۸)، ۱-۲۸.

DOI: 10.22054/wph.2021.50951.1830



Hekmat va Falsafeh (Wisdom and Philosophy) is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.