

تئوری انعکاس

رہیافتی فلسفی - روان شناختی به رابطه نفس و بدن

احمد شه گلی*

چکیده

این نوشتار برآن است تا برخی از مباحث مربوط با نفس و به رابطه آن با بدن را طرح کند؛ مهم‌ترین مباحثی که در این باره بررسی خواهد شد، عبارت‌اند از:

مسئله اول: هر چیزی که در نفس یا بدن حادث می‌شود، در همان ساحت (نفس یا بدن) تأثیر می‌گذارد؛

مسئله دوم: تفاعل دوجانبه نفس و بدن؛ یعنی هر حالت، مفهوم، گزاره و کشف و شهودی که در نفس حادث می‌شود، در بدن تأثیر می‌گذارد؛ همچنین هرگونه فعل بدنی ارادی، در نفس تأثیرگذار است؛

مسئله سوم: علاوه بر این تعامل فراگیر و تأثیر و تأثر کلی، هر ملکه و صفت نفسانی، ظهور و بروزی متناسب و هم‌سنخ با ساحت بدنی دارد؛

* کارشناس ارشد فلسفه و کلام دانشگاه تربیت مدرس تهران.

درواقع بدن و افعال بدن، ترجمه و انعکاس صفات و حالات نفس است؛ همچنین هر فعل و عمل بدنی ارادی، ظهوری خاص در نفس دارد؛ به همین دلیل، تعدد انواع و اشخاص فعل، به تکرار کارکرد نفس منجر می‌شود؛ مسئله چهارم: بررسی شکل‌های مختلف ارتباط اشیا با همدیگر و جایگاه نفس و بدن در این ارتباط؛ شناسایی و معرفی مجاری تأثیر و تأثر نفس و بدن و همچنین تبیین فلسفی مواردی که ظاهراً نقض این قاعده کلی هستند و تحلیل ثمرات این نگرش، از موارد دیگری است که در این گفتار به آنها اشاره شده است.

واژگان کلیدی: نفس، بدن، شکل‌های ارتباط، انعکاس، تعامل، عمومیت و فراگیری، تأثیر و تأثر.

اشاره

بررسی پیچیدگی‌های ارتباط نفس و بدن، از قصور فهم فیلسوفان و غیرفیلسوفان به طریق اولی پرده برمی‌دارد. انسان، که کشف‌ها و حفاری‌های علمی او افلاک و اقیانوس‌ها را درنوردیده، در شناخت ماهیت خود ندای عجز سر می‌دهد. انسان، این اکسیر عظمی که خاکیان و افلاکیان محو آفرینش اسرارآمیز اویند، در آفرینش آنها خیره مانده است. شگفت از آدمی، او که در هیچ یک از اقالیم زمان و زمین نمی‌گنجد، گنج شایگان وجود خود را صرف فتح قله‌های خاک شناسی، جانورشناسی و... کرده و از دامنه گوهر وجود خود بی‌خبر است.

رابطه نفس و بدن از جنبه‌های گوناگون قابل بررسی و مطالعه است؛ به همین دلیل برداشت‌های متفاوتی از آن می‌شود. در این نوشتار، با اشاره‌ای گذرا به برخی از مباحث اساسی در این باره، زمینه طرح افقی دیگر را فراهم می‌کنیم.

رویکرد اصلی ما به مباحثی که مطرح می‌شود، فلسفی است؛ اما از آنجاکه ماهیت تعداد

اندکی از مباحث، روان‌شناسانه است؛ همچنین با در نظر گرفتن اینکه چنین نگاهی (در بعضی موارد) ثمرات روان‌شناختی دارد، می‌توان رویکرد مقاله را فلسفی — روان‌شناختی دانست؛ البته ذکر این نکته ضروری است که مطرح کردن این عنوان، به این معنا نیست که قصد ارائه بحثی تطبیقی بین فلسفه و روان‌شناسی داریم، یا اینکه می‌خواهیم تلاشی روان‌شناسانه و هم‌عرض برای ماهیت فلسفی مقاله قرار دهیم.

۱. رابطه بین نفس و بدن

ابن‌سینا نفس را کمال اول برای جسم طبیعی‌ای می‌داند که آلت و ابزار دارد و افعال حیاتی را به کمک آنها انجام می‌دهد. (ابن‌سینا، ۱۹۷۵م: ۱۰) او معتقد است که نفس دو جنبه مختلف و متفاوت دارد؛ جنبه‌ای که به بدن و تدبیر آن تعلق دارد و دیگری، ذات و حقیقت نفس که جوهری مجرد و مفارق است. به نظر او، وقتی در مادهٔ بدنی استعداد پدید آمد، نفس از مبادی عالی بر آن افزوده می‌شود؛ پس از آن، بدن مملکت و ابزار نفس می‌شود. با افزوده شدن نفس به بدن، هیئتی ویژه برای نفس پدید می‌آید که سبب می‌شود نفس به تدبیر و تصرف در بدن پردازد و پیوسته خود را به آن مشغول کند؛ این توجه به بدن، نفس را از تدبیر امور دیگر بازمی‌دارد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۰۸)

به نظر ابن‌سینا، منشأ نیاز نفوس به بدن، کمال‌پذیری آنهاست؛ به عبارت دیگر، نفوس برای نیل به کمالات، به ماده نیاز دارند و با بدن می‌توانند به کمال شایستهٔ خود برسند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۷۶) ابن‌سینا برای پاسخ به چالش مشهور چگونگی تأثیر نفس مجرد بر بدن مادی، واسطه‌ای به نام روح بخاری^۱ را مطرح می‌کند. (همان: ۲۳۲)

بیشتر فلاسفه اسلامی، برای حل این مشکل، به طرح مسئلهٔ روح بخاری روی آورده‌اند؛^۲ به نظر آنها، روح بخاری واسطهٔ بین نفس و بدن جوهری است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۳۲) روح بخاری، که جسمی حار لطیف و روحانی است و در فارسی به آن جان می‌گویند، در تمام بدن جاری است. (ملاصدرا، ب، ج، ۴، ۱۳۸۲: ۶۱) این روح حائل بین نفس و بدن است که هرگونه تعامل و رابطهٔ میان نفس و بدن به واسطهٔ آن انجام می‌شود.

علت پیدایش روح بخاری، اخلاط اربعه است. حرارت غریزی سبب حرارت روح بخاری است که موجب سیلان و جولان آن می‌شود؛ به سبب این حرارت، رطوبت بدن خشک شده و به غذا احتیاج پیدا می‌کند.

آرای سهروردی دربارهٔ نفس، تفاوت بنیادینی با نظرات ابن‌سینا ندارد؛ او همانند شیخ‌الرئیس، نظر افلاطون را دربارهٔ قدیم بودن نفس نمی‌پذیرد و قائل به حدوث روحانی آن است. به نظر سهروردی، نفس بر بدن تقدّم و شرف دارد؛ به همین دلیل او فلسفهٔ خود را طریق رهایی نفس از زندان تن قرار داده است. علاقهٔ بین نفس، تن و وجود، علاقه ای شوقی است و آن علاقه، از نوع اضافهٔ ضعیف‌ترین اعراض است. (سهروردی، ج ۲، ۱۳۵۵: ۱۶۹) به عقیدهٔ او، نفس دو نوع فعل دارد؛ فعلی که به عالم فوق ماده توجه دارد و فعلی که متوجه بدن و تصرف در آن است. در بیشتر موارد، توجه به بدن، مانع توجه به عالم بالا می‌شود؛ این ممانعت به دلیل محدود بودن نیروی نفس است. اگر نفس از حیث قوهٔ تأثیر نامتناهی بود، چنین موانعی پیش نمی‌آمد. (همان: ۲۲۵)

شیخ اشراق منشأ ارتباط نفس و بدن را، فقر ذاتی و توجه به مافوق می‌داند. از آنجاکه نفس نسبت به برخورداری از بعضی کمالات بالقوه است، اگر بخواهد به آنها برسد، باید با بدن ارتباط داشته باشد. نفس از سنخ نور است و بین او و سایر انوار مجرده سنخیت برقرار است و این سنخیت، اقتضای توجه به آنها را دارد. بدن انسان لشکرگاه قوای نفس و محل تجلی و مظهر افعال نفس است. (همان: ۲۱۸)

سالیان متمادی، ذهن فیلسوفان با اندیشهٔ حدوث روحانی انس گرفته بود؛ تا اینکه نظریهٔ حدوث جسمانی، تئوری‌های رقیب را کنار زد و معرفت نفس فلسفی، فلسفهٔ دیگری به خود گرفت.

ملاصدرا مبتکر نظریهٔ « است. نفس به وسیلهٔ

حرکت جوهری ماده، تکون یافته، (ملاصدرا، ب، ج ۸، ۱۳۸۲: ۳۳۳) و بدو حدوثش، صورت و قوه‌ای جسمانی است که در جسم منطبع است؛ این قوه، بالقوهٔ انسان و نازل‌ترین مرتبه از مراتب وجودی نفس است؛ پس از این مرتبه، نفس با حرکت جوهری و تجدد

امثال، نیرو می‌گیرد و کم‌کم بر اشتداد وجودیش افزوده می‌شود و از عالم جسم قدم فراتر می‌گذارد و با ماورای طبیعت هم‌سنخ می‌شود و به ترتیب، به حدّ تجرّد برزخی، تجرّد عقلانی و به مقام فوق تجرّد می‌رسد؛ یعنی او حدّ یقف نمی‌باشد.» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۶: ۷۲) منشأ همه حرکات ارادی و غیرارادی بدن، نفس است. نفس برای انجام چنین حرکت‌هایی به بدن نیاز دارد. به عقیده ملاصدرا، نفس تغذیه، تنمیه و حفظ سلامتی و رفع مرض در انسان را برعهده می‌گیرد. (ملاصدرا، ب، ج ۸، ۱۳۸۲: ۵۱)

بدن علت اعدادی برای حدوث نفس است و نفس، بدون بهره‌گیری از قوای حس، به ادراک نایل نمی‌شود؛ از طرف دیگر، قوام بدن به نفس و نفس صورت بدن است، (همان، ج ۲: ۴۴) و از آنجاکه هرکدام از جنبه خاصی به دیگری نیاز دارد، شبهه دور نیز پیش نمی‌آید. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۳۷۵)

ملاصدرا نیز مانند مشاء، وجود روح بخاری را می‌پذیرد؛ با این تفاوت که آن را واسطه میان بدن مثالی و بدن عنصری می‌داند؛ همچنین معتقد است که قوا به مرتبه مثالی نفس تعلق دارند. (ملاصدرا، ب، ج ۸، ۱۳۸۲: ۹۶) او سبب ضعف و پیری بدن را کمال نفس و سبب موت طبیعی را قطع تعلق نفس از بدن می‌داند؛ برخلاف ابن‌سینا که فساد مزاج و خرابی بدن را سبب موت طبیعی معرفی می‌کرد. (همان: ۶۵)

پیش از ملاصدرا، حکما برای نفس یک وجود لئفسه و یک وجود لغیره قائل بودند؛ (ج ۱: ۸۰) اما ملاصدرا وجود نفس را یک حقیقت واحد می‌داند؛ درواقع او معتقد است که وجود نفس، جدای از وجود بدن نیست و نفس و بدن وحدت شخصی دارند. به نظر او، بدن مرتبه نازله نفس و فاقد هرگونه دوگانگی و ثنویت است (اسفار، ج ۹، ص ۴۷) و تعلق نفس به بدن، ذاتی نفس است. (همان، ج ۸، ۳۹۹) آنچه ملاصدرا آن را ذاتی نفس می‌داند، بدن لا بشرط است نه به شرط شیء. به عقیده او، بدن مانند هر موجود دیگری، ماده و صورت دارد و آنچه پس از قطع تعلق نفس از بدن باقی می‌ماند؛ ماده‌ای عنصری است که بدن مادی، صورت قبلی او بوده است و از آنجایی که شیئیت شیء به صورت آن است، بدن با مرگ، ماده‌اش را از دست می‌دهد؛ نه حقیقت و وجودش را. او

در این باره می‌گوید:

الذی یبقی بعد النفس و ما یجری مجراها فی نوعها علی الاطلاق لیس ببدن بل جسم من

آخر بل بدن بما هو بدن مشروط بتعلق النفس. (اسفار، ج ۸، ص ۳۸۲)

با توجه به چنین استدلال‌هایی، اشکال برخی از معاصران که بدن را به دلیل آنکه پس از

موت مستقل از نفس وجود دارد، از مراتب نفس نمی‌شمارند، (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۳۵۶)

رفع می‌شود؛ زیرا آنچه بعد از مرگ باقی می‌ماند، بدن عرفی است؛ نه بدن فلسفی.

بنابر آنچه گفته شد، معلوم می‌شود که بیشتر حکمای اسلامی، معتقد بودند که حدوث

نفس روحانی، گوهر آن ثابت، تعلقش به بدن عارضی و قوای آن لازمه نفس و علم است؛

همچنین عرض نفس و ترکیب نفس و بدن را انضمامی می‌دانستند؛ ولی ملاصدرا بر این

باور بود که حدوث نفس جسمانی، حرکت آن جوهری اشتدادی و تعلقش به بدن ذاتی

است؛ همچنین او قوای نفس را مراتب نفس، علم را ذات نفس و ترکیب نفس و بدن را

اتحادی می‌دانست.

۲. ۱. تمهیدات

توجه به چند نکته در این مقاله مهم است:

۲. ۱. ۱. بدن از آن جهت که به نفس تعلق دارد، بدن و با قطع تعلق، جسد و کالبد

است. نفس نیز به دلیل ارتباط با بدن، نفس است؛ یعنی زمانی که مجرد است، نفس نیست و

بدن شرط وجود نفس با حفظ مقام نفسیت است؛ همچنین نفس نیز شرط وجود بدن با

حفظ مقام بدنیت است؛ پس رابطه نفس با بدن، لزومی ذاتیه است؛ نه صحابت اتفاقیه؛

بنابراین تمامی احکامی که در این مقاله درباره بدن گفته می‌شود، بر پایه ارتباط آن با نفس

است؛

۲. ۱. ۲. حکمی که به بدن یا نفس نسبت داده می‌شود، صرفاً به این دلیل نیست که این

حکم با یکی از ساحت‌ها مرتبط است؛ بلکه مقصود این است که آنچه اولاً و بالذات به این

حکم متصف می‌شود، یک مرتبه خاص است و ثانیاً و بالتبع، مرتبه دیگر به آن متصف

می شود؛ مثلاً غم و شادی اولاً و بالذات به نفس و بیمارهای جسمی، به بدن مربوط است؛ اما آثار اینها به صورت آثار تبعی در مرتبه دیگر ظاهر می شود؛

۲. ۱. ۳. مبنای مطالب ارائه شده در این مقاله، پذیرش وجود هریک از نفس و بدن و تعامل و تفاعل آن دو با همدیگر و قاعده سنخیت (با توضیحی که ذکر خواهد شد) است؛ ۲. ۱. ۴. وقتی گفته می شود نفس و بدن از یکدیگر متأثر می شوند، این «تأثیر و تأثر»، هرگونه فعل و انفعال ارادی و غیرارادی، تحول، تغییر و تکامل و به طور کلی هر نوع فعلیت جدید را دربرمی گیرد. واژه اثر در این مقاله، مفهومی عامی است که علاوه بر «تأثیر و تأثر»، علت موجد نیز از مصادیق آن است؛ بنابراین وقتی گفته می شود «هر معلولی مفید اثر است»، این «اثر»، با توجه به ماهیت علت، می تواند مادی یا مجرد باشد. درباره واژه «ارتباط» و اقسام آن نیز توضیحی وجود دارد، که ذکر خواهد شد؛

۲. ۱. ۵. مقدمه ادعای سوم که در چکیده مقاله به آن اشاره شد، اصل سنخیت وجود نفس و بدن و تعامل بین آن دو است؛ خواه این تعامل فراگیر و کلی و خواه جزئی و در برخی موارد باشد؛ بنابراین ادعای سوم مقاله، بر ادعای دوم مبتنی نیست؛ بلکه بر اصل وجود تأثیر و تأثر (اعم از تأثیر و تأثر کلی و جزئی) استوار است؛ البته بعد از اثبات کلیت حکم، مصادیق آن نیز فراگیر می شود؛

۲. ۱. ۶. درباره رابطه نفس و بدن، دو نوع رابطه را باید از یکدیگر تفکیک کرد: رابطه ذاتی و رابطه عرضی. در مسئله اول، بحث از این است که آیا رابطه این دو جوهر، اتحادی است یا انضمامی یا وجودی دارای مراتب است؟ آیا رابطه نفس و بدن، رابطه ماده و صورت است یا فرض های دیگری نیز طرح شدنی است؟ چگونه جوهر مجرد با جوهر مادی ارتباط برقرار می کند؟ همچنین در رابطه عرضی، تأثیرات نفس و بدن بر یکدیگر بررسی می شود.

در این مقاله، مقصود از رابطه نفس و بدن، همین نوع است که از این تأثیر و تأثر، (با توجه به رویکرد مقاله) با عناوینی چون: تعامل فراگیر، کلی و مطلق و تفاعل یاد شده است.

۳. انحای ارتباط بین اشیا و جایگاه نفس و بدن

واژه «ارتباط» مصادیق مختلفی دارد و هریک از مصادیق، به طور اساسی با دیگری متفاوت است؛ برای مثال، ماده با صورت و واجب با ممکن ارتباط دارند؛ ولی احکام مترتب بر هریک آنها با دیگری متفاوت است؛ بنابراین لازم است ابتدا اقسام ارتباط را به طور کامل معرفی و سپس جایگاه نفس و بدن را روشن کنیم.

دو گزاره «نفس با بدن ارتباط دارد» و «بین نفس و بدن تأثیر و تأثر وجود دارد» گزاره‌های درستی است. بازگشت تأثیر و تأثر، به نوعی ارتباط بین دو شیء است؛ زیرا جایی که تأثیر و تأثر مطرح است، نوعی ارتباط بین مؤثر و موثر برقرار است. بین «تأثیر و تأثر» و «ارتباط»، رابطه عموم خصوص مطلق وجود دارد؛ یعنی هرگاه تأثیر و تأثر بین دو شیء مطرح باشد، نوعی ارتباط بین آن دو نیز وجود دارد؛ زیرا در غیر این صورت، تأثیر و تأثر آن دو، براساس قانون سنخیت محال است؛ اما چنین نیست که هر جا ارتباط برقرار باشد، تأثیر و تأثر نیز وجود داشته باشد؛ برای مثال، بین واجب و ممکن ارتباط وجود دارد؛ ولی رابطه آن دو، رابطه تأثیر و تأثر نیست.

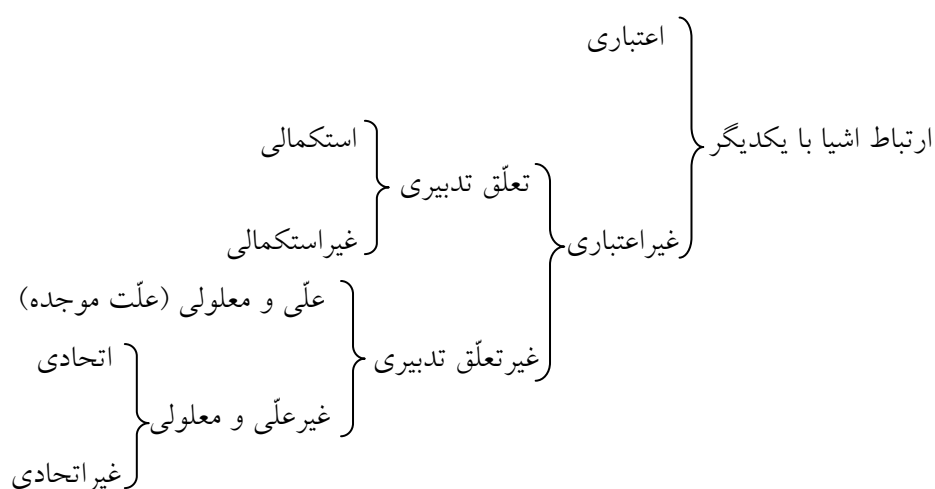
ارتباط دو شیء با یکدیگر، ممکن است اعتباری یا غیراعتباری باشد. ارتباط اعتباری، شامل مجاورت‌های مکانی اشیا و ترکیب‌های اعتباری مانند وحدت بالجنس و وحدت بالنوع می‌شود. در این موارد، ادنی ملاست بین دو شیء وجود دارد؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت شیء «الف» با شیء «ب» ارتباط دارد. ارتباط دو سنگ مجاور همدیگر، ارتباط درخت با زمین و ارتباط اجزا ساختمان با یکدیگر، از این قبیل است.

ارتباط غیراعتباری، به دو نوع تعلق‌تدبیری و غیرتعلق‌تدبیری، تقسیم می‌شود. تعلق‌تدبیری، دو نوع است: ارتباط استکمالی و غیرارتباط استکمالی؛ در اولی موجود عالی، موجود دانی را تدبیر می‌کند و از طریق آن به کمال می‌رسد. در این نوع رابطه، هر دو طرف، از دو جنبه متفاوت به یکدیگر نیازمندند؛ مانند رابطه نفس با بدن. بدن برای اینکه بدن فلسفی باشد، به نفس، و نفس برای تکامل به بدن نیاز دارد. در ارتباط غیراستکمالی، موجود عالی، دانی را تدبیر می‌کند؛ بدون اینکه به وسیله آن به کمال برسد. رابطه بین مثل

با انواع، نمونه‌ای از ارتباط غیراستکمالی است.

ارتباط غیرتعلق‌تدبیری، به دو نوع ارتباط علی و معلولی و غیرارتباط علی و معلولی تقسیم می‌شود. ارتباط علی و معلولی مانند ارتباط علت موجوده با معلول که نحوه وجودی آن دو، حقیقت و رقیقت است. نوع دوم (غیر علی و معلولی) به دو شکل اتحادی و غیراتحادی تقسیم می‌شود. ارتباط اتحادی، ارتباطی است که میان وجود و ماهیت، ماده و صورت و عالم و معلوم برقرار است. در رابطه میان ماده و صورت و وجود و ماهیت، اتحاد محصل با لامحصل و در عالم با معلوم، رابطه ظاهر با مظهر برقرار است. ارتباطی که میان عرض و موضوع و هر یک از علل ناقصه با معلول وجود دارد، از نوع غیراتحادی است.

بر این اساس، رابطه نفس و بدن، غیراعتباری و از نوع تعلق‌تدبیری استکمالی است که به علت افتقار دوسویه نفس و بدن به همدیگر، بین آنها تأثیر و تأثر متقابل وجود دارد و چنان‌که گفته شد، لازمه تأثیر و تأثر دو شیء بر یکدیگر، بر وجود ارتباط بین آن دو بستگی دارد؛ پس می‌توان گفت که هرچه تأثیر و تأثر بین دو شیء بیشتر باشد، ارتباط آن دو نیز بیشتر است. در بحث «معجاری تأثیرات» و «معجاری انعکاس»، به صورت کامل، شکل‌های متفاوت تأثیر و تأثر نفس و بدن بررسی خواهد شد و از مجموع تعاملات متنوع و متکثر نفس و بدن، نتیجه گرفته می‌شود که بین این دو، ارتباطی شدید، علقه وثیق و پیوند عمیق وجود دارد.



رابطه علی و معلولی (به معنای عام آن که شامل تأثیر و تأثر، علت اعدادی و علت ناقصه می‌شود) بین نفس و بدن به شش نحو قابل تصور است:

۱. رابطه علی دوجانبه؛
۲. رابطه علی یک‌جانبه نفس بر بدن؛
۳. رابطه علی یک‌جانبه بدن بر نفس؛
۴. نبودن هیچ‌گونه رابطه علی بین نفس و بدن؛
۵. رابطه علی بین اجزای نفس؛
۶. رابطه علی بین اجزای بدن.

تحلیل هریک از این اقسام، در مجموعه‌های خردتر نیز امکان‌پذیر است که بسط آن‌ها را اصل کلام باز می‌دارد. مورد پنجم و ششم، هم ممکن و هم واقع است. جایگاه رابطه اجزای نفس با یکدیگر (اعم از صفات و علوم) در روان‌شناسی، و جایگاه رابطه علی و معلولی در بدن در طب، خصوصاً طب سوزنی، مورد توجه است. در این طب، بدن مجموعه واحدی تلقی می‌شود که تمامی اجزا با یکدیگر تأثیر و تأثر دارند.

هرسه قسم دوم، سوم و چهارم، باطل است. قائلان به این سه قسم، بیشتر فیلسوفان غربی هستند. بررسی ادله و مناقشه در اقوال آنها، مقاله را از هدف اصلی باز می‌دارد؛ اما ذکر این نکته لازم است که تصویر و نوع نگرشی که فیلسوفان نسبت به نفس و بدن دارند، سه فرض مذکور را منتفی می‌کند.

به نظر ابن‌سینا، نفس برای رسیدن به کمال، محتاج بدن و تدبیر، حفظ و قوام آن نیز به نفس وابسته است؛ در واقع نفس صورت بدن است. در نظر ملاصدرا، بدن مرتبه نازله نفس است و افعال و اعمال بدن، در حقیقت مثالی نفس تأثیرگذار است؛ بنابراین چنین ارتباط تنگاتنگی، نمی‌تواند از تعامل متقابل دور باشد.

فلاسفه اسلامی به علت وضوح تأثیر و تأثر نفس و بدن بر یکدیگر، برای آن برهانی اقامه نکرده‌اند. ابن‌سینا برای اثبات این مسئله، به تجربه روزمره‌گی ارجاع داده است؛ غم و شادی، خجالت و ترس، حالاتی است که به وضوح در بدن تأثیر می‌گذارد. (ابن‌سینا،

۱۹۹۲م، ص ۳۹۹)

اما اگر بخواهیم براساس مبانی آنها این مسئله را تحلیل کنیم، می توان بگوییم: ما در بیشتر موارد می بینیم که نفس بر بدن و بدن بر نفس تأثیر می گذارد. این مقدمه تجربی را ضمیمه کبرای کلی می کنیم که امر اکثری و دائمی، اتفاقی نیست. (اسفار، ا، ج ۲، ص ۲۵۶) اگر دست انسان به طور اکثری یا دائمی با قرار گرفتن بر روی آتش درد بگیرد، آنها نتیجه می گیرند که علت درد نمی تواند اتفاقی باشد؛ البته این نحوه از استدلال، با چالش هایی روبه رو است که از ذکر آنها صرف نظر می کنیم.

تعامل دوجانبه به دو صورت قابل فرض است: تعامل جزئی و تعامل کلی و فراگیر؛ آنچه در این مقاله مدنظر قرار گرفته، تعامل فراگیر و کلی است.

۱۲۱
ذهن

تئوری انعکاس

۴. تبیین تأثیر و تأثر فراگیر نفس و بدن (مسئله دوم مقاله)

آیا هر حالت، خصلت روانی یا حدوث هر نوع مفهوم، قضیه، یا شهود عرفانی در نفس، تأثیری در بدن دارد؛ همچنین از طرف بدن نیز این سؤال مطرح می شود که آیا حدوث هرگونه فعل مسبوق به اراده در بدن (اعم از افعال واجد مبدأ فکری یا افعال گزاف، قصد ضروری و عادت) تأثیری در نفس دارد؟ یا چنین نیست که در برخی از موارد نفس و بدن تحولاتی در ساحت دیگر ایجاد می کنند و در برخی از موارد، آثاری در یک ساحت به وجود می آید، بدون اینکه ساحت دیگر دستخوش تحول شود؟ برای مثال، تصور صور قبیحه در بدن تأثیرگذار است؛ اما حدوث قضیه «برف سفیداست» یا «انسان حادث است»، هیچ تأثیری در بدن نمی گذارد.

در اینجا سؤال به اصل تأثیر ناظر است؛ اما کیفیت و شکل های مختلف تأثیر، بعد از پذیرش آن بررسی می شود.

لازمه اینکه کسی ادعای تعامل کلی و فراگیر را بپذیرد، این است که هرگونه معلومی که در صفحه نفس حادث می شود، در بدن و تمامی افعال بدنی معطوف به اراده، تأثیرگذار باشد؛ همچنین این نظر لوازمی دارد که قائل به این رأی، با آن مواجه است.

حکیمان، فعل و انفعال نفس و بدن از همدیگر را فی الجمله و به صورت موجهه جزئیه، پذیرفته‌اند. آنها برخی از حالات نفس (مانند شادی، غم و خوف) را در بدن و برخی از حالات جسمانی را نیز در نفس مؤثر می‌دانستند. به‌طور کلی، طرح این ادعا و بسط آن، اقامه براهین، ذکر لوازم فلسفی و تبیین حدود و ثغور و ثمرات آن، در مکتوبات آنها دیده نمی‌شود.

ابن سینا تکرار چیزی را موجب ایجاد ملکه در نفس و عروض هیئتی در نفس را موجب تأثیر آن در بدن می‌داند. (ابن سینا، ۱۹۹۲م: ۲۲۰) او تأثیر و تأثر را به صورت موجهه جزئیه می‌پذیرد؛ یعنی معتقد است برخی از حالات نفس بر بدن و بدن بر نفس، تأثیرگذار است: ... (ابن سینا،

۱۴۰۸ق: ۱۹۵)

فخر رازی، تجربه و قیاس را گواه بر تأثیر تصورات در حدوث کیفیات در بدن می‌داند. (حسن زاده آملی، عیون مسائل النفس، ص ۲۲۲) او همانند شیخ تأثیر و تأثر را به صورت مقید و جزئی ذکر می‌کند. ادعای دوم مقاله، درصدد آن است که دیدگاه تأثیر و تأثر جزئی، از دهلیز تنگ جزئیت، بر صدر کلیت و فراگیری نشانده شود.

۵. استدلال بر تأثیرپذیری نفس و بدن

ادعا این است که هر چیزی که در نفس یا بدن حادث می‌شود، بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. شیء حادث در نفس، اعم از این است که تصور حسی، خیالی، عقلی، گزاره یا صفت نفسانی باشد.

این استدلال بر استفاده از یک اصل فلسفی و تکمیل آن مبتنی است: «هر معلولی محتاج علت است»؛ سپس به این اصل اضافه می‌شود که: «هر معلولی مفید اثر است»^۳ و قاعده به این صورت تکمیل می‌شود: «هر معلولی مسبوق به مؤثر و مفید اثر است». در توضیح این مسئله باید بگوییم که اگر عالم را به مثابه یک مجموعه ممکن در نظر بگیریم، از حیث

امکان، به علت محتاج است. مجموعه ممکنات، به شکل‌ها و راه‌های مختلف، با همدیگر ارتباط دارند؛ این رابطه به صورت ایجابی و اعدادی و علت ناقصه است. اولی مانند رابطه عقول و دومی و سومی، مثل رابطه مادیات با یکدیگر است. رابطه اشیا مادی با همدیگر، از نوع فعل و انفعال و کنش و واکنش است؛ از طرفی علل مادی هیچ‌گاه نمی‌توانند مبدع و موجد باشند.

۱۳۳ ذهن

تئوری انعکاس

اکنون اگر فرض کنیم موجودی در مجموعه عالم ماده حادث شده، از آنجاکه این موجود در مجموعه واجد اجزا حادث شده است، با اجزای نوعی ارتباط برقرار می‌کند؛ به گونه‌ای که جزء لاحق با اجزای سابق مجموعه، به شکل‌های مختلف، تأثیر و تأثر دارند. به طور کلی، اشیا مادی یا موثر، یا موثر، یا هم موثر و هم موثر هستند؛ اما تحقق شیئی که نه موثر و نه موثر باشد، به علت امتناع تعطیل در نظام آفرینش، محال است. این سخن و نتیجه به دست آمده را می‌توان در مورد تأثیر و تأثر هر یک از نفس و بدن نیز مطرح کرد.

وقتی صفتی، مفهومی یا ایده‌ای در صفحه نفس حاضر می‌شود، نفس نسبت به مهمان تازه، آرایشی نوین به خود می‌گیرد. تعقلات و تخیلات حادث، رابطه‌ای با خزانه نفس برقرار می‌کنند؛ این رابطه به صورت‌های مختلفی می‌تواند باشد؛ از جمله: تداعی معانی، اندراج تحت مفهوم کلی، تثبیت یا نفی قضیه سابق توسط قضیه لاحق (حادث)، توسعه عمقی فهم تصورات و تصدیقات سابق با ورود مفاهیم و گزاره‌های لاحق مرتبط با آنها و تأثیرات خودآگاه و ناخودآگاه معلومات حادثه می‌باشد. به طور کلی، می‌توان گفت حدوث هر شیء در نفس یا بدن، حدوث فعلیت جدیدی است که تأثیری از این فعلیت جدید در آن دو ساحت حادث می‌شود.

ورود یا احضار یک مفهوم در صفحه نفس، زنجیره‌ای از تحولات را در نفس به وجود می‌آورد؛ زیرا ادراکات حادثه، در خلأ به وجود نمی‌آید؛ بلکه در اجزای معنوی نفس (خزانه تخیلات و محسوسات و معقولات) به انحای مختلف ارتباط برقرار می‌کند. مانند حدوث حرکت دست، که با سایر اجزای مجموعه بدن ارتباط برقرار می‌کند و با این ارتباط، تبدل و تغییری در بدن به وجود می‌آید.

۶. ادله فرائگیری تعامل نفس و بدن

ادعا این است که هر حالت، صفت، مفهوم و ایده‌ای یا کشف و شهودی که در هر مرتبه‌ای از نفس حادث می‌شود، تأثیری در بدن دارد و هر فعل، انفعالی و حرکت و رفتار معطوف به اراده در بدن، تأثیری در نفس دارد.

۶. ۱. استدلال اول: این استدلال چند مقدمه دارد که در ادامه، توضیح هریک ارائه

می‌شود:

۶. ۱. ۱. مقدمه اول: رابطه نفس با بدن و رابطه قوه با فعل، اتحادی است؛

۶. ۱. ۲. مقدمه دوم: هر تأثیر و تأثیری، فعلیت جدیدی است که با همان مرتبه‌ای که در

آن حادث شده، متحد می‌شود؛

۶. ۱. ۳. مقدمه سوم: اگر شیء با شیء متحد باشد و شیء دوم با شیء ثالثی متحد

باشد، شیء اول با شیء ثالث نیز متحد می‌شود. (متحد المتحد متحد)

نتیجه: هر چیز حادث شده در ساحت نفس یا بدن، با ساحت دیگر نیز متحد شده و

دراثر اتحاد با فعلیت جدید، تأثیر ناشی از یک ساحت، به ساحت دیگر منتقل می‌شود.

توضیح مقدمه اول: یکی از شواهد ملاصدرا بر رابطه اتحادی نفس و بدن، این است که

آسیب و جراحت‌های بدنی، موجب درد در نفس می‌شود. اگر بین نفس و بدن چنین

ارتباطی نباشد، آسیب‌های جسمانی سبب درد نفسانی نمی‌شود؛ (اسفار، ج ۸، ص ۱۳۴)

البته ممکن است کسی چون شیخ الرئیس، رابطه انضمامی بین نفس و بدن قائل باشد و

درعین حال، از سخن فوق چنین نتیجه‌ای نگیرد؛ زیرا تقارن آسیب جسمانی و الم نفسانی،

صرفاً وجود ارتباط بین نفس و بدن را ثابت می‌کند، نه اتحاد آن دو را؛ چراکه ارتباط، اعم

از اتحاد است.

تعلق نفس به بدن، ذاتی نفس است و نفس وجود تعلقی به آن دارد، و چنین تلقی‌ای از

نفس و بدن برای اثبات رابطه اتحادی آن دو سازگارتر است.

از سوی دیگر چون نفس محصول تکامل بدن است و با حرکت جوهری اشتدادی به

تجرد می‌رسد، وجودی دارای مراتب (از حدوث جسمانی تا تجرد) است و تمامی مراتب

با یکدیگر اتحاد دارند.

در رابطه اتحادی هر یک از مراتب، وجودی مستقل از یکدیگر ندارند، (اسفار، ا، ج ۵، ص ۲۸۳) برخلاف رابطه انضمامی که دو شیء از یکدیگر مستقل هستند.

بر اساس اصالت وجود و حرکت جوهری، شیء متحرک، وجودی ممتد و واحد دارد که مرتبه قوه و فعل آن شیء متحرک، دو اعتبار از یک واقعیت است: در ظرفی که قابل هست، مقبول به نحو ضعیف تری وجود دارد، لذا می توان گفت بین قوه و فعل رابطه اتحادی برقرار است.

مقدمه دوم مبتنی بر اتحاد قوه با فعل است و نیاز به اثبات جدیدی ندارد؛ زیرا فرض آن است که این فعلیت، حادث در نفس یا بدن است و هر یک از آن دو نسبت به آن بالقوه هستند که پس از خروج از قوه به فعلیت می رسند.

توضیح مقدمه سوم: گاهی از این مقدمه به قاعده «المتحد مع المتحد متحد مع ذلك الشی» و «متحد المتحد متحد» تعبیر می کنند؛ این اصل شبیه به قاعده «

«مساوی المساوی مساو لذلك الشی» است. دلیل صحت هر دو قاعده یکی است. اگر فرض کنیم الف با ب و ب با ج متحد است، در واقع یک حقیقت مشترک بین الف و ب وجود دارد، لذا به دلیل وجود این حقیقت مشترک می توانیم بگوییم الف با ج متحد است.

استدلال دوم: هرگونه تغییر و تحولی که در نفس به وجود می آید، فعلیت جدیدی است که برای نفس و بدن ایجاد شده است. اگر فرض کنیم نفس واجد فعلیتی شده است، (منشأ این فعلیت می تواند حرکت جوهری یا حدوث علم یا ملکه جدید باشد) سؤال می شود که آیا تعلق نفس به بدن قبل از حدوث و بعد از حدوث تغییر کرده است یا نه؟

اگر نفس بعد از حدوث فعلیت جدید هیچ تغییری نکرده باشد، لازمه آن عدم تحول نفس، قبل و بعد از فعلیت جدید است و چون تالی باطل است، مقدم نیز باطل است. علت بطلان تالی این است که فرض آن است که نفس، فعلیت جدید را کسب کرده، اما دچار تحول نشده است. بازگشت آن به تناقض است زیرا عدم تحول، ملازم با عدم فعلیت است

و فعلیت با عدم فعلیت ارتباط دارد. پس با ورود فعلیت جدید تحول جوهری در ذات نفس به وجود می‌آید.

ارتباط نفس با بدن بشرط لا، حیثیت عارضی نفس است؛ زیرا نفس می‌تواند بدون بدن عنصری به حیات خود ادامه دهد، آنچه حیثیت ذاتی نفس است، بدن لا بشرط می‌باشد. از آنجاکه در حدوث هر نوع فعلیت جدید، ذات نفس متحول می‌شود، حیثیت عارضی نفس نیز متحول می‌شود؛ زیرا حیثیت عارضی نفس، که همان بدن است، متوقف بر وجود نفس است و در تحولات تابع موضوع است. بنابراین می‌توان گفت که با تحول ذات نفس، متعلق ذات نیز متحول می‌شود. ممکن است اشکال شود که سخن فوق در مورد فعلیت‌های شدید مثل خشم و هیجانات شدید صادق است، اما در مورد فعلیت‌های ضعیف چنین نیست. جواب آن است که آنچه در این استدلال مناط تسری تغییر از یک مرتبه به مرتبه دیگر است، اصل حدوث فعلیت است. (خواه فعلیت شدید مثل خشم باشد یا حدوث مفاهیم کم تأثیر مثل مفهوم امکان واحد) البته در حدوث فعلیت قوی، تأثیر آن محسوس است، اما تأثیر اعم از محسوس و غیر محسوس است. مراد، اثبات اصل تأثیر است که شامل تأثیر ضعیف و قوی و محسوس و غیر محسوس می‌شود.

استدلال فوق به صورت مقدمات زیر تلخیص می‌شود:

- بنا بر حرکت جوهری حدوث هر نوع فعلیتی در نفس مقارن با تحول در ذات نفس است؛

- نفس دو حیثیت دارد: حیثیت ذاتی و حیثیت عارضی؛

- ارتباط نفس با بدن بشرط لا، حیثیت عارضی نفس است؛

- با تحول حیثیت عارضی ذات، متعلق ذات نیز عوض می‌شود، در نتیجه ساحت دیگر

نیز متحول می‌شود.

استدلال سوم: برای فهم بهتر این استدلال مقدمه «استدلال بر تأثیرپذیری نفس و بدن» را به آن اضافه کنید؛ با توجه به مقدمات فوق می‌گوییم که نفس و بدن یک مجموعه متحد هستند که با یکدیگر ارتباط حقیقی دارند. براساس مقدمات سابق، معلول حادث در

مجموعهٔ نفس و بدن، اثری ایجاد می‌کند. اما این اثر یک اثر قریب دارد و این اثر قریب نیز به حکم اینکه در مجموعه حادث شده، منشأ اثر می‌شود. این آثار ممکن است کثیر باشد، اما به حکم اینکه مجموعه متناهی است، اثر نیز در جایی ختم می‌شود و تا بی‌نهایت ادامه پیدا نمی‌کند؛ البته به علت فقدان شرایط تسلسل، ایجاد سلسله تا بی‌نهایت، استبعاد فلسفی ندارد.

بنابراین شیء حادث، از جهت حدوث در مجموعهٔ متحد نفس و بدن و ارتباط با اجزای مجموعه و آثار قریب و بعید حادث از آن، از یک جزء مجموعه به مجموعه دیگر سرایت می‌کند. مجموعه نفس و بدن را می‌توان به دریایی تشبیه کرد که سنگی در آن می‌افتد، موجی از آن ناشی می‌شود، هر یک از امواج به علت حدوثشان در مجموعه، تأثیری جدید به وجود می‌آورند و این سلسله تأثیرات تا آنجا ادامه پیدا می‌کند که کل دریا متحول شود. اگرچه سنگریزه‌های کوچک در نظر ظاهری تأثیری در دریا ندارند، اما با نظر دقیق، تمام اجزای دریا با ورود آن آرایش نوینی به خود می‌گیرند.

استدلال چهارم: اگر کسی تلقی صدرایی از رابطهٔ نفس و بدن را بپذیرد، این استدلال برای او اقع علمی می‌آورد. ملاصدرا رابطهٔ نفس و بدن را فراتر از اتحاد می‌بیند و ثنویت سینوی را در هم می‌ریزد و شالوده یک حقیقت دومرتبه‌ای را پی‌ریزی می‌کند. از آنجاکه تباین مبتنی بر تخالف و مبعد ارتباط است، لذا ربط دو شیء متباین، در واقع بی‌ربطی است. هرچه دو شیء به وحدت نزدیک‌تر باشد و به عبارت دقیق‌تر هرچه وجوه تشابه دو شیء بیشتر باشد، به گونه‌ای که رابطهٔ آن دو علاوه بر تعلق به یکدیگر، واحد تشکیکی باشد، ارتباط آن دو بیشتر است. از طرفی ملاصدرا بدن لا بشرط را، ذاتی نفس و فعلیت آن را ناشی از فعلیت نفس می‌داند. (مصباح یزدی، شرح جلد هشتم اسفار اربعه، جزء اول، ص ۳۵۰) بنابراین سخن صدرا، تعامل نفس و بدن بسیار تنگاتنگ می‌شود، به گونه‌ای که هر یک از این مراتب مرآت و آینه انعکاس دیگری می‌شود و حدوث هرگونه تحوّل در یک به ساحت دیگر نیز سرایت می‌کند.

مجاری تأثیرات

تعاملات نفس و بدن از جهات مختلف تقسیم‌بندی‌های گوناگونی را می‌پذیرد:

تقسیم‌بندی اول: ۱. تعامل واسطه‌ای؛ ۲. تعامل غیر واسطه‌ای.

در تعامل واسطه‌ای نفس و بدن، هریک، واسطه در ثبوت برای تأثیر در ساحت دیگر می‌شود. به عبارت دیگر، عامل بیرونی در هر کدام تأثیر می‌گذارد، سپس هریک از آنها واسطه برای انتقال تأثیر به ساحت دیگر می‌شوند. از آنجاکه نفس، صورت و بدن ماده است، فیض همیشه از صورت به ماده تنزل پیدا می‌کند، بنابراین فیض از عالم مجردات به نفس می‌رسد و نفس برای ثبوت فیض در بدن واسطه می‌شود. از سوی دیگر، بدن به دلیل تعلق به عالم ماده، واسطه انتقال تغییرات ناشی از عوامل مادی، در نفس می‌شود. در پدیده درد، تماس شیء خارجی با بدن به انشاء صورت درد در نفس منجر می‌شود.

در تعامل غیرواسطه‌ای، نفس و بدن، از آن جهت که نفس و بدن هستند، بدون عامل بیرونی واسطه در پیدایش تغییر در مرتبه دیگر می‌شوند. نفس به واسطه حرکت جوهری، علوم و ملکات و بدن نیز به واسطه حرکت جوهری و افعال ارادی، نفس را متحول می‌کند. البته روشن است که اصل تعامل نفس و بدن از طریق روح بخاری است، لذا در همه تأثیرات، روح بخاری واسطه بین نفس و بدن است. یعنی ابتدا نفس یا بدن بر روح بخاری تأثیر می‌گذارد و سپس این تأثیر به ساحات دیگر منتقل می‌شود.

تقسیم‌بندی دوم: ۱. تأثیر به نحو حال؛ ۲. تأثیر به نحو ملکه.

در تأثیرات به صورت حال، با حدوث مؤثر، حادث و با اعدام آن، معدوم می‌شود؛ اما در تأثیر به نحو ملکه، با حدوث مکرر مؤثر، حادث و با اعدام مؤثر، زایل نمی‌شود و اثر آن بطیء الزوال است.

تقسیم‌بندی سوم: ۱. تأثیر مستمر ناشی از تعلق؛ ۲. تأثیر بعد از تعلق.

نفس و بدن، از آن جهت که به هم تعلق دارند، بر هم تأثیر مستمر دارند، تا زمانی که نفس به بدن عنصری تعلق دارد، قواعد خاصی بر بدن حاکم است. تعلق نفس به بدن، موجب تدبیر و نظم‌دهی به عملکرد اعضای بدن می‌شود، به گونه‌ای که قطع تعلق، موجب

اختلال در مزاج بدن و انحراف کارکرد اعضا می‌شود. نفس در هنگام تعلق به بدن حافظ و جامع آن است.

اشتغال نفس به بدن نیز موجب تخدیر و غفلت نفس می‌شود. بدن ماده مخدر و شراب مسکر نفس است، لذا مادامی که نفس به بدن تعلق دارد، دچار محدودیت وجودی می‌شود. غالب نفوس در مرتبه عالم مثال قرار دارند (و اندکی از آنها در عالم عقل)؛ اما به علت اشتغال شدید به بدن، به ندرت از حقایق این عالم اطلاع می‌یابند. لذا نفس به محض قطع تعلق از بدن، از حقیقت نفس و حقایق عالم مثال آگاه می‌شود؛ بنابراین هرچه اشتغال نفس به بدن بیشتر باشد، غفلت و تخدیر آن بیشتر است؛ هر یک از این دو تأثیر مستمر، ناشی از اصل تعلق نفس به بدن است. قسم دوم یعنی تأثیر بعد از تعلق، مربوط به خلیقات و صور حادثه در صفحه نفس است که بعد از حدوث در صفحه نفس، موجب تغییراتی در بدن می‌شود.

تأثیرات بعد از تعلق بدن بر نفس مصادیق فراوانی دارد که غالب آنها علت اعدادی حدوث حالاتی در نفس است.

تبیین انعکاس (مسئله سوم مقاله)

علاوه بر اینکه هر پدیده‌ای که در یکی از دو ساحت نفس و بدن حادث می‌شود، ساحت دیگر را متأثر می‌کند، این تأثیر و تأثر با هم سنخیت دارد. یعنی هر فاعلی با فعل خاص، هر تأثیری از اثر خاص و هر علتی با معلول متناسب با علت خود ظاهر می‌شود. براساس سخن فوق هر حقیقت و خاصیتی که در مرتبه نفس است، مشابه و قرینه آن در بدن منعکس می‌شود. بدن انعکاس روحیات و خلیقات نفس است و نفس نیز از افعال ارادی، تأثیری متناسب با ماهیت مؤثر می‌پذیرد.

نفس و بدن، از جهت ذاتشان، با هم نوعی تنافر و تخالف دارند، به گونه‌ای که یکی پیراسته از مکان، زمان، جرم، انقسام پذیری، فناپذیری و تغیر؛ و دیگری آراسته به زمان، مکان، تغیر، جرم، انقسام پذیری و... است. بنابراین تجیات و ظهورات هر یک متناسب با

مرتبه خودش است. هر خصلت و حالت روانی، قرینه و مشابه آن در مرتبه جسم است، نه عین آن؛ به عبارت دیگر یک واقعیت است که در مرتبه جسم متناسب با جسم و در مرتبه نفس متناسب با نفس تجلی می‌کند. نفس و بدن از حیث ذات آیت خدا و از حیث صفات مکتسبه می‌توانند ظهور صفات رحمانی و شیطانی باشند. صفات رحمانی و شیطانی از مرتبه نفس در مرتبه بدن منعکس می‌شود، اما این ظهور در حد دایره مادیات و به تناسب آن است، نه فراتر و نه فروتر. جسم زبان گویای روح است و این زبان گاه علمی و گاه رمزی است.

بدین ترتیب نوع تصور و ادراک، آرایش مادی خاصی را در جسم ایجاد می‌کند و نوع افعال بدنی، تأثیر خاص در نفس ایجاد می‌کند. نه تنها تصورات و تصدیقات در جسم تأثیر دارد، بلکه متناسب با هر تصور و تصدیقی حالت جسمی خاصی در جسم ایجاد می‌شود. بدن آینه انعکاس نفس و نفسانیات، و نفس نیز آینه‌ای است که افعال بدن در آن منعکس می‌شود. نفس مکونات خود را در بدن ظاهر می‌کند و بدن نماینده ظاهری و ضمیر انعکاسی و ترجمه مادی و ضمیر انعکاسی نفس است.

ترس بسته به متعلق آن کارکرد خاصی در بدن دارد، ترس از جبروت و قهاریت واجب تعالی، ترس از فرجام زندگی، ترس از تاریکی، دشمن یا ترسی که منشأ آن مبهم است. اگرچه بر هر یک از موارد نامبرده الگوی خاصی مثلاً تپش ضربان قلب حاکم است، اما علاوه بر این کارکرد مشترک اثر اختصاصی در هر یک از این موارد وجود دارد؛ به عنوان مثال آثاری که از ترس از واجب صادر می‌شود، غیر از آثاری است که از ترس با منبع مبهم به وجود می‌آید؛ زیرا اولی موجد آرامش و دومی عامل دل‌شوره است. گریه خوف با گریه شوق فرق دارد، زیرا ماهیت و آثار آن دو فرق دارد.

در این نگاه، رابطه نفس و بدن مانند رابطه علم و عمل است. عمل تمثیل و تجسد علم و کاشف از حقیقت آن است.

تعلیل انعکاس

در این قسمت سنخیت تعامل کلی و عام این دو ساحت مراد است. علاوه بر عمومیت تعادل دوطرفه، بین این روابط سنخیت حاکم است. خصوصیاتِ روحی یا جسمی مختلف، معلول‌های مختلفی را می‌طلبند و علل مختلف معالیل متفاوت می‌طلبند. بین حالت روحی و ظهور جسمی آن حالت، تناسب وجود دارد، زیرا بین علت و معلول سنخیت برقرار است.

۱۳۱
ذهن

تئوری انعکاس

چنان‌که روشن است برهان انعکاس از قانون سنخیت سرچشمه می‌گیرد؛ لذا در اینجا به اختصار و به‌قدر حاجت اصل سنخیت را می‌کاویم.

مجرای قاعده سنخیت، بین علل هستی‌بخش است. علل موجد آن چیزی هستند که ایجاد می‌کنند. نوعی دیگر از سنخیت در بین علل مادی وجود دارد که غیر از رابطه‌ای است که میان علت موجد با معلول وجود دارد. از آنجاکه هر علت معین با معلولی معین سنخیت دارد، نوعی سنخیت (به این معنا) میان علت و معلول مادی وجود دارد، اما می‌دانیم که در تحقق یک پدیده مادی علل فراوانی، از علل مجرد و علل مادی، دخالت دارد؛ لذا کشف و درک سنخیت دشوار است، اما عدم علم ما به علل دخیله در تحقق معلول غیر از عدم سنخیت بین علت و معلول است.

مصادق علل هستی‌بخش موجودات، ابداعی؛ و مصادق علل مادی، مکونات هستند. در مبدعات استعداد و تعدد علل عرضی راه ندارد، ولی مکونات مسبوق به استعداد و حضور چند علت ناقصه عرضی است که مجموع آنها علت تحقق معلول است.

در مجردات و مادیات، وجود علیت بین دو شیء، متفرع بر وجود سنخیت میان آن دو است؛ زیرا اگر چنین سنخیتی در بین اشیای مادی نباشد، صدور هر شیء از هر شیء دیگری جایز می‌شود و از آنجاکه اشیا هیچ رابطه ضروری و علی با همدیگر ندارند، صدور شیء از هر شیء دیگری ترجیح بلا مرجح است.

لازمه اصل سنخیت آن است که اگر ماهیت و طبیعت دو شیء متفاوت باشند، آثار آنها نیز متفاوت است. اختلاف در ماهیت علل، موجب اختلاف در ماهیت معالیل می‌شود، زیرا

فرض آن است که ذات علل با همدیگر تفاوت دارد.

ابن‌رشد در اشکال به اشاعره معتقد است که نبود فعلی خاص برای یک موجود، بیانگر عدم وجود طبیعت خاص برای اوست؛ او همچنین اختلاف آثار را دلیل بر اختلاف طبایع می‌داند. (ابن‌رشد، ۱۳۲۱: ۱۲۲)

علل مختلف‌الماهیه، از جهت اختلافشان، محال است منشأ اثر واحد شوند؛ «زیرا هر معلولی هویتش انتساب و ارتباط با علتی خاص است و آن علت خاص مقوم واقعیت آن معلول است؛ یعنی اگر فرض کنیم به جای این علت، علت دیگری باشد نه فقط طرف اضافه تغییر می‌کند، بلکه آن اضافه دیگر آن اضافه نیست و آن معلول نیز دیگر همان معلول نیست.» (طباطبایی، ج ۳، ۱۳۶۴: ۲۲۵-۲۲۴)

نتیجه اینکه اختلاف در ماهیت معالیل، معلول اختلاف در ماهیت علل است و عکس این سخن نیز صحیح است. در چنین مواردی وجود اختلاف ضروری است، خواه این اختلاف در افراد، یا ماهیت، یا حاکی از تعدد حیثیات باشد.

استدلال اول: برای استدلال بر این مدعا در مرتبه نفس از مقدمات ذهن‌شناسی زیر شروع می‌کنیم:

حکایت مفهوم از خارج، ذاتی و بالطبع است، نه وضعی و قراردادی. از سوی دیگر مفاهیم (مانند عدل، قدرت، علم، اراده، وجود، فعلیت، وحدت و...) با همدیگر مختلف هستند. ممکن است دو مفهوم در خارج به یک وجود موجود باشند، اما از لحاظ مفهومی با همدیگر تباین داشته باشند.^۵

اختلاف در ماهیات و مفاهیم دلالت بر اختلاف آثار دارد. اختلاف در مفاهیم در غیر مبادی عالی^۶ حاکی از اختلاف در حیثیات است.

مفاهیم حادث در صفحه ذهن، معلول‌های مسانخ با علت خاص را می‌طلبند و از اختلاف مفاهیم در ذهن به اختلاف در معالیل این مفاهیم پی می‌بریم. همین سخن بعینه در مورد حالات و صفات نفس نیز گفته می‌شود. مقدمات نامبرده را ضمیمه قاعده سنخیت می‌کنیم و نتیجه می‌گیریم که از آنجاکه سنخ حالات و مفاهیم و صفات نفس متفاوت است

هرکدام کارکردی مشابه و مماثل با علت خود در بدن ایجاد می‌کنند.

فعل ارادی مسبوق به تصور، شوق، اراده، و حرکت قوه عضلانی است. تکرار مبادی فعل آرایش فیزیولوژیکی خاص را به دنبال دارد و این مجموعه طالب معلول ویژه است.

مقدمات فوق به صورت زیر تلخیص می‌شود:

- در نفس ایده‌ها و مفاهیم و حالات مختلفی وجود دارد؛

- ماهیت مفاهیم و حالات نفس مختلف است؛

- ماهیات و صفات متفاوت اقتضای آثار متفاوت دارد؛

- بازگشت این تعدد آثار، به قانون سنخیت است.

پس نفس و حالات نفس ظهورات متفاوتی دارد که هرکدام آثار خاصی نیز می‌طلبند. براساس این قاعده هر علتی با معلولی و هر معلولی با علتی خاص ارتباط دارند.

تقریر فوق درباره بدن نیز صادق است. در مورد افعال بدن نیز، براساس قانون سنخیت، هر فعل خاص مسبوق به مبادی و انگیزه‌های خاصی است و از آنجا که افعال و حرکات ارادی مختلف هستند، معلول‌های مختلف به وجود می‌آورند و هر علت خاص در بدن، معلول ویژه‌ای در نفس به وجود می‌آورد.

اگر مرتبه نفس خصایصی از قبیل شجاعت، ذکاوت، سفاهت، کینه، حسد، محبت و... باشد، هرکدام از آنها نمود و بروزی ویژه دارند؛ زیرا حسادت با معلول خاص در مرتبه جسم ارتباط دارد و این گونه نیست که حقارت و حسادت در روح، هر دو، یک نمود و بروز داشته باشند. ظهور هریک از این خصایص فرق دارد، زیرا ماهیت آنها با هم فرق دارد. ذکاوت و سفاهت، هرکدام، با تحولات بدنی خاصی همراه است، زیرا بین علت و معلول سنخیت برقرار است.

اینکه چرا برخی از ژن‌ها حامل رفتار ویژه‌ای هستند و به عبارت دقیق‌تر چرا هریک از روحيات روانی با ژن‌های خاصی ارتباط دارند؟ چرا دیدن به وسیله ابزار چشم و شنیدن به وسیله ابزار گوش تحقق پیدا می‌کند؟ چشم چه خصوصیتی دارد که علت اعدادی برای دیدن است؟ چه چیزی مصحح تعلق یک حالت نفسانی به یک ژن یا عضو معین است؟

چرا ژن‌های دیگر چنین ارتباطی ندارند؟ این کشف زیست‌شناسان می‌تواند مورد سؤال فلسفی قرار بگیرد که: چرا هریک از نواحی مغز با کارکرد ذهنی خاصی ارتباط دارند؟ به نظر می‌رسد تا تناسب و ارتباط بین یک رفتار و ژن نباشد، هیچ‌گاه آن حامل یک ویژگی خاص نمی‌شود، زیرا تعلق یک حالت نفسانی به یک ژن خاص، بدون وجود مرجح، ترجیح بلا مرجح است.

به علت شدت ارتباط بین حالات روانی و فعالیت‌های مغز، برخی از رفتارگرایان، از قبیل واتسون (Watson) و اسکینر (Skinner) دچار توهم شدند و روان را همان فعالیت مغز دانستند. آنان برای رخدادهای روانی وجود خارجی قائل نبودند، لذا رفتار موجود زنده را از طریق فرایندهای فیزیولوژیک تبیین می‌کردند. (دی‌هارت، ۱۳۸۱: ۳۵)

سؤال دیگر اینکه منحصص تعلق نفس به جسم انسان چیست؟ و آیا نفس آدمی قابلیت تعلق به اجسام حیوانات را دارد؟ سؤال را خردتر می‌کنیم و می‌گوییم: چه چیزی عامل تعلق نفوس خاص به بدن‌های خاص است؟ آیا این تعلق صرفاً قراردادی است یا تکوینی و حقیقی؟ آنچه که وجه منحصص این تعلق است در بدن است یا در نفس؟

در مورد سؤال اول و دوم چنان‌که فلاسفه اسلامی گفته‌اند از آنجاکه بدن انسانی به حدی از تعادل مزاج می‌سد که قابلیت افاضه نفس را به نحو تکوینی کسب می‌کند، لذا نفس انسان به اجسام حیوانات تعلق نمی‌گیرد، چون مزاج معادن و حیوانات قابلیت پذیرش نفس انسان را ندارد. (ابن‌سینا، ج ۲، ۱۹۹۲م: ۳۶۴؛ ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۲۹)

به سؤالات بعدی بدین صورت پاسخ داده می‌شود که وجه منحصص تعلق نفوس خاص به بدن‌های خاص یا حقیقی و تکوینی است یا اعتباری، قراردادی و وکالتی. بدین معنا که جاعل، هر نفسی را بدون وجوه منحصص برای بدنی خاص قرار می‌دهد؛ مصحح تعلق نفس به بدن اعتباری و قراردادی نیست، زیرا ترجیح بلا مرجح است^۷ و این امری محال می‌باشد. در امور تکوینی، که رابطه نفس و بدن چنین است) وضع و قرارداد صورت نمی‌گیرد.

فرض حقیقی بودن به سه صورت قابل تصور است: از ناحیه نفس، از ناحیه بدن؛ یا هم

از ناحیه نفس و هم از ناحیه بدن. علت تخصص از ناحیه نفس نیست، زیرا فرض این است که نفوس هنوز به ابدان تعلق نگرفته‌اند و حقیقت آنها یکسان است؛ چراکه قبل از تعلق به بدن معلومات و مکتسبات و ملکات برای نفوس حاصل نشده است تا موجب تمایز آنها شود. با همین بیان، قسم سوم که نفس و بدن، هر دو، عامل مُخصَّص باشد نیز طرد می‌شود. در هر صورت این عامل از ناحیه نفس نمی‌تواند باشد. ضمن آنکه این نفس است که به بدن افاضه می‌شود نه بدن به نفس. بنابراین باید وجوه مخصص را در مستفیض جستجو کرد نه در مفاض. بدن مستفیض باید استعدادات را فراهم کند تا نفس افاضه شود پس ناچار مصحح این تعلق باید در بدن جستجو کرد؛ بدین معنا که بدن عنصری با خصوصیت مزاجی منحصر به فرد اقتضای نفس ویژه دارد.

ابن سینا معتقد است که احوال و اعراض نفس بدون مشارکت بدن رخ نمی‌دهد. احوال با حدوث امزجه بدن حادث می‌گردد؛ احوالی چون خشم، ترس و... جزء از طریق مشارکت بدن حاصل نمی‌شود. (ابن سینا، ۴۰۸ق: ۳۰)

استدلال دوم: علوم و ملکات، ذات نفس را تشکیل می‌دهند و از آنجا که معلومات و هیئات نفسانی افراد در عین تشابهات، واجد تمایزاتی هستند - که این تمایزات به منزله فصول نفوس هستند - حقیقت نفوس، مختلف است.^۱ زیرا نفوس به فصل اخیرشان به بدن تعلق دارند و اختلاف در حقیقت تعلق، اقتضای اختلاف در حقیقت متعلق (بدن) را دارد. نتیجه آنکه اختلاف نفوس منشأ اختلاف در ذات آنها، و اختلاف در ذات منشأ تفاوت در تعلق، و اختلاف در تعلق موجب اختلاف در ابدان انسانی می‌شود.

استدلال فوق را می‌توان به فردی که در درون حوض آب قرار دارد، تمثیل کرد. هرچه بر حجم آب یا فرد در حوض افزوده یا کم شود، ارتباط جدیدی بین آن دو پیدا می‌شود. روشن است که ارتباط نفس با بدن شدیدتر از ارتباط آب و فرد در حوض است. اشکال: نفس ذاتاً ارتباطی به بدن ندارد، درحالی‌که بنا بر استدلال فوق ذات نفس با بدن ارتباط دارد.

جواب: نفس به دو گونه قابل اعتبار است: فی نفسه و لغيره. وجود لغيره نفس از وجود

لنفسه آن جدایی ندارد بلکه عین آن است. همیشه تعدد اعتبار منشأ تمایز در مصداق و حیثیات وجودی نمی‌شود. نفس موجودی بسیط است که از اعتبارهای مختلف انحصاری ملاحظات قابل تصور است، بدون اینکه اعتبارات مختلف موجب انشالام وحدت نفس گردد. همان‌گونه که در مجردات عالی‌ه حیثیات مختلف به یک وجود موجودند.

اشکال: همه نفوس در اصل تعلق به بدن مشترک هستند، اما بنا بر استدلال فوق حقیقت تعلق نفوس به بدن مختلف است.

جواب: اگرچه همه نفوس در اصل تعلق به بدن مشترک هستند، اما بازگشت منشأ اختلاف در تعلق، به اختلاف در متعلق است و چنین نیست که تعلق نفس وجودی جدای از ذات آن داشته باشد، بلکه تعلق نفس به بدن لابشرط ذاتی آن است.

مجاری انعکاس

انعکاس حالات روحی در جسم دوگونه است: ۱. انعکاس درونی؛ ۲. انعکاس بیرونی. انعکاس درونی حالات روحی در جسم ظهور پیدا می‌کند، مانند غم، شادی، ترس، شجاعت، خجالت، محبت و عشق. هریک از این حالات موجب بروز واکنش‌هایی در بدن می‌شود. مثلاً فردی که دچار ترس می‌شود، واکنش‌هایی در قلب و جریان خون او به وجود می‌آید.

در انعکاس بیرونی، صفات روحی به صورت رفتار و عمل درمی‌آیند. انعکاسات خارجی شامل تمامی حرکات و سکانات ارادی بدن می‌شوند. مثلاً کسی که تذبذب و تردید دارد، در عمل نیز مضطرب است و کسی که یقین دارد، با صلابت حرف می‌زند و کسی که خسته است، حرکات جسمی او کند و کم رفق است. ممکن است یک حالت روحی هر دو انعکاس درونی و بیرونی را داشته باشد، مثلاً شادی علاوه بر اینکه بر عملکرد بدن تأثیر دارد، در بعضی از موارد منجر به رفتار نیز می‌شود و شخص را به تحرک و پویایی وا می‌دارد.

رابطه بین انعکاس درونی و بیرونی، رابطه عموم و خصوص مطلق است. بنابراین هر

انعکاس بیرونی مسبوق به انعکاس درونی است، نه برعکس. اطلاق چنین کلیتی با توجه به مباحث سابق طبیعی می نماید، زیرا انعکاس درونی همواره مسبوق به تصورات و ایده‌هاست. چنان‌که گفته شد هر ایده و تصویری در جسم تأثیر دارد.

نگرش انعکاسی، انعکاسات درونی و بیرونی حال و ملکه و تأثیر ناشی از تعلق و تأثیر بعد از تعلق را دربرمی‌گیرد. بدین ترتیب مکنونات نفس از طریق بدن و حالات بدنی انعکاس می‌یابد.

منشأ انعکاسات بیرونی دو عامل خودآگاه و ناخودآگاه است. به عبارت دیگر خاستگاه هر حرکت ارادی ضمیر ناخودآگاه یا خودآگاه شخص است. ممکن است فعل ارادی تکرار شود و درعین حال شخص از علت اصلی وقوع آن مطلع نباشد و محرک اصلی آن ضمیر ناخودآگاه باشد.

مغز، مزاج، چهره، خون، ژن، آناتومی و فعالیت غدد از مواردی است که علوم تجربی مدعی است که به انحای مختلف بیانگر حالات روحی هستند. به علت ماهیت فلسفی مقاله و عدم گنجایش آن از بسط تفصیلی این موارد خودداری می‌کنیم. نحوه تأثیر افعال بدن بر نفس دارای شدت و ضعف است. برخی آثار وجودی اندک دارند و برخی از شدت وجودی بیشتری برخوردارند.

گاه افعال بدنی متفاوت، منشأ پیدایش یک حالت روحی می‌شوند، مثلاً مناظر زیبا، طعام لذیذ، دیدار محبوب و... موجب انبساط و ابتهاج نفس می‌شود؛ اما از آنجاکه تعدد علل دال بر تعدد معالیل است و هرگاه علت خصوصیتی خاص داشته باشد، معلول نیز چنین است؛ تعدد نوع فعل منجر به تعدد آثار می‌شود. اگرچه لذت برخاسته از عبادت معبود و زیارت معشوق و طعام لذیذ هر سه لذت است، متعلق یکی معبود و دیگری معشوق و سومی طعام لذیذ است و هرکدام از این موارد آثار خاصی دارد، لذا همان نتیجه‌گیری که از تداوم بر عبادت معبود حاصل می‌شود، از تداوم بر طعام به‌دست نمی‌آید.

گاهی حالت‌های روحی متفاوت موجب بروز یک عمل بدنی می‌شود: مثلاً ترس از عدو و خوف الهی هر دو ممکن است سبب گریه شود، اما در اینجا نیز اگرچه ظاهراً فعل

واحد است، ولی ماهیت افعال متفاوت است، زیرا منشأ یکی عدو و دیگری جبروت واجب تعالی است و از تعدد ماهیت علل به تعدد ماهیت معلول پی می‌بریم.

نقش اعدادی بدن در نفس به انحای زیر است:

ایجاد ملکه: تکرار یک فعل به وسیله بدن موجب ملکه آن در نفس می‌شود. ابن‌سینا تکرار عملی به وسیله بدن را منشأ تکون خصلت‌های نفسانی و ملکات می‌داند. (ابن‌سینا، ج ۲، ۱۹۹۲م: ۳۰۷)

تحقق ادراک: در نظر ابن‌سینا نفس زمانی به کمال عقلی می‌رسد که کلیات را ادراک کند؛ او ادراک کلیات را مسبوق به ادراک محسوسات می‌داند؛ بدین معنا که بعد از اینکه چند صورت حسی و خیالی در نفس اتفاق افتاد نفس خصوصیات صورت خیالی را تجرید می‌کند و صورت کلی از شی انتزاع می‌شود. (همان ۱۶: ۴) بنابراین قوای حسی بدن با واسطه در کمال قوه عاقله مؤثر است.

از نظر ملاصدرا ادراک کلیات، دریافت صورت از عالم عقول است؛ از آنجاکه عالم ماده رقیقه عالم عقل است، بدن در هنگام ارتباط با شیء خارجی زمینه دریافت افاضه صور از رب‌النوع شیء را فراهم می‌کند. ادراک کلیات در واقع مشاهده عقل از دور است. (واضح است که مراد بعد مکانی نیست) (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۱) نوع دیگری از ادراک صور حسی و خیالی هستند که قیام صدوری از نفس دارند نه حلولی. (همان: ۲۴) در این قسم از ادراک قوای حسی وقتی در وضع و محاذات خاصی محسوس بالعرض قرار می‌گیرد، نفس مستعد صدور صور می‌شود.

بنابراین براساس نظر ابن‌سینا و ملاصدرا بدن با آلات حسی، با واسطه و بی‌واسطه، زمینه‌ساز تحقق ادراک است؛ اما بعد از اینکه نفس اشتداد وجودی پیدا کرد، قادر به ادراک بدون ابزار بدنی می‌شود.

۳. به فعلیت رساندن استعدادهای خیر و شر: در انسان استعدادهای فطری از قبیل حقیقت جویی، حس پرستش موجود متعالی و... وجود دارد. انسان با انجام افعال بدنی هریک از این نیروهای بالقوه را به فعلیت می‌رساند. در اثر تکرار قوه، حالت ملکه و رسوخ

در نفس می‌رسد و نتیجه آن تثبیت قوای خیر و شر در نفس می‌گردد.

۴. ایجاد هویت: وقتی که انسان رفتاری را انجام می‌دهد، درصدد خلق هویتی جدید و وصول به فعلیتی است که فاقد آن است. تکرار و معاوده، هویت را به فعلیت تبدیل می‌کند. فاعل صفت جدیدی را کسب می‌کند و اگر کل افعال شخص متحول شود، نطفه هویتی نوین منعقد می‌گردد. خاستگاه این هویت نوین «نظر» است، ولی تکرار و انجام، راهی برای به عینیت درآوردن فاعلیت فاعل است که بر وجود خارجی آن تقدم دارد و اصطلاحاً ماهیت غایت بر وجود خارجی آن تقدم رتبی دارد و مبادی علمی و عملی راهی برای تحقق خارجی آن است. (ابن سینا، ج ۲، ۱۹۹۲م: نمط ۴)

۵. تداعی معانی: تداعی معانی فعل نفس است، ولی افعال مادی، خصوصاً بصر، در ایجاد چنین عملی نقشی ممتاز دارد. بصر با فراهم آوردن استعدادها زمینه را برای رؤیت ایجاد می‌کند. مجانست این رؤیت با سایر صور قبلی، منجر به درک صور جدیدی می‌شود. ۶. تشدید یا تضعیف صفات غیراختیاری نفس: صفاتی از قبیل قدرت هوش و حافظه، با ناحیه خاصی از مغز ارتباط دارند، لذا با تقویت مغز این صفات تقویت یا تشدید می‌شوند. همچنین هر قسمتی از بدن با خصوصیت خاصی از روح ارتباط دارد و ارتباط فرع بر سنخیت است. دانشمندان علوم تجربی قدیم و جدید از استفاده برخی از میوه‌ها و غذاها و تأثیر آنها در تقویت و کندی حافظه و ایجاد غم یا شادی خبر داده‌اند.

۷. پیدایش کیفیات نفسانی: بدن زمینه‌ساز اعدام و ایجاد بسیاری از حالات روانی است. بحث وراثت ممکن است که موضوعی تا حدی پیچیده برای این بحث باشد. چنان‌که اشاره شد برخی از ژن‌ها با یک حالت روانی معین ارتباط دارد اگر به این مسئله صرفاً نگاه زیست‌شناختی داشته باشیم دشوار است که بتوانیم این مسئله را از حالت ابهام درآوریم، بلکه بر ابهام آن افزوده می‌شود، زیرا بینش زیست‌شناسان فقط ساحت مادی شیء را به ما می‌نمایاند، آن هم نه همه آن، بلکه جزئی از آن؛ و از این جزء نیز همه آن صحیح نیست، بلکه مشوب به خبط و خطاست. در هر صورت، در مسئله توارث، ژن‌ها با برخی از صفات ارتباط دارند و این می‌تواند در حالات روانی تأثیر بگذارد. این ارتباط چنان عمیق است که

عده‌ای از دانشمندان زن را تعیین‌کننده رفتار آدمی دانسته‌اند.
زیست‌شناسان و پزشکان موارد فراوانی از تأثیر غدد در حالات روانی گزارش داده‌اند.
برخی از حرکات و فعالیت‌های بدنی منشأ یا زمینه‌ساز برخی از خصایص روانی می‌شود.

متد انعکاس

روش انعکاس عقلی و استدلال‌های آن برهانی است؛ بنابراین تعامل فراگیر نفس و بدن بر استقرای ناقص مبتنی نیست، بلکه به استدلال متعاضد است. علوم قدیم و جدید و تجربیات روزمره تاکنون مواردی از این ارتباط و انعکاس کشف کرده و در موارد نامکشوفه باید چشم به راه علوم بود تا پرده از اسرار مصادیق مسئله عقلی برگیرند.

تأثیر و تأثیر بالجملة نفس و بدن از همدیگر، با شمول و فراگیری خود، هیچ‌گاه به صید حواس در نمی‌آید، زیرا شعاع کم‌فروغ حواس به سرزمین فراخ عقل راهی ندارد. حواس فقط عکس برخی از عوارض منعکس‌شده در بدن را درک می‌کند، بدون آنکه از این عکس، تفسیر و تبیینی داشته باشد.

همان‌طور که اصالت وجود و حرکت جوهری چنین است. آنچه قطب‌نمای عقل نشان می‌دهد حواس درک نمی‌کند و آنچه حواس درک می‌کند عقل صید نمی‌کند. درواقع کاشف این ارتباط چشم بصیرت است (عقل) نه چشم بصر.^۹

آنچه در این مقاله مبرهن شده اصل تأثیرپذیری نفس و بدن از حادثات و تعامل فراگیر آن دو است. اما سنجه و معیار چیست؟ و بین چه حالتی از روان و چه خصوصیتی از جسم سنخیت وجود دارد و مکانیسم بروز حالت نفسانی در جسم چگونه است؟ و آیا جایگاه پاسخ به این سؤال در فلسفه است یا در علوم تجربی؟ و آیا علوم تجربی در این راستا گامی برداشته‌اند و اگر اقدام کرده‌اند، این اقدام صحیح است یا غلط؟ همه این سؤالات مباحث متفرع بر این دیدگاه است و اساساً کشف معیارها و ضوابط این مسئله مربوط به علوم تجربی است. آنچه مقصود این مقاله است اثبات اصل مسئله است نه اثبات روش مسئله و نه تأیید آنچه از علوم تجربی که در این راستا انجام داده‌اند.

طرح یک پرسش و پاسخ آن

قوانین فلسفی همیشه موجب کلیه یا سالبه کلیه است و تخصیص بردار نیست. در این مقاله دو ادعا مطرح شد؛ یکی تعامل دو طرفه به صورت موجب کلیه، و دیگری سنخیت انعکاس حالات و صفات نفس در بدن و عکس آن. ممکن است ادعا شود که هر یک از این دو ادعا موارد نقض دارد؛ در این صورت ادله و براهین مدعا مخدوش و قوام و اصول فلسفی بحث در هم ریخته می‌شود! قاعده فلسفی با پیدایش یک نقض از حجیت عقلی ساقط می‌شود.

۱۴۱
ذهن

اشکال فوق با دو بیان پاسخ داده می‌شود:

بیان اول: حکما هر حرکت طبیعی را رو به کمال می‌دانند و در موارد ظاهراً نقض، تحقق شیء را منوط به عدم مانع نیز می‌دانند و معتقدند که اگر مثلاً آشیایی در خلأ باشد و مانعی مانع آن نباشد، محال است که از کمال به نقص زبول کند. البته عایق‌ها و موانع در اقلیت هستند و اکثریت حرکات طبیعی به کمال مطلوب می‌رسند. تئوری انعکاس نیز چنین است. حکمی که در مورد رابطه بین نفس و بدن گفته شد کلی و مطلق است، در موارد نقص در واقع مانعی بروز کرده و آن مورد در واقع مورد نقض نیست.

تحقق شیء به دو عامل که یکی ایجابی و دیگری سلبی است، بستگی دارد: ۱. وجود مقتضی (ایجابی)؛ ۲. عدم مانع (سلبی).

در بسیاری از موارد شرایط هست، اما به دلیل وجود مانع شیء محقق نمی‌شود؛ جسم انسان مربوط به عالم ماده است و عالم ماده دار تزامن علل و کمالات و اقتضات اشیا با همدیگر است. هر چیزی به اقتضای ذاتش کمالی را می‌طلبد یا به اقتضای عللش وجودی خاص می‌خواهد.

اگر فرض کنیم صفت شجاعت با یک الگوی خاص بدنی همراه است، با احتمال وجود مانع، خصوصیت جسمی بروز نمی‌کند. بنابراین اصل این تئوری در جایی صادق است که شرایط موجود و موانع مفقود باشد. با این توضیح حکم دائمی و کلی چنین است: اگر فرض کنیم که مورد نقض و استثنایی موجود است، این موارد خروج تخصصی است نه

تخصیصی؛ چراکه اصل این رأی با برهان اثبات شده است و استثنا در برهان فلسفی راه ندارد، زیرا تخصیص در امور اعتباری است نه حقیقی.

بیان دوم در پاسخ به چالش: اشیا در جهان مادی به دو نحو تحقق پیدا می‌کنند: ۱. اشیایی که بر وتیره واحد حرکت می‌کنند؛ ۲. اشیایی که به طرق متعدد رفتار می‌کنند و رفتار آنها عرض عریضی دارد که تابعی از مجموعه عوامل مختلف است.

قسم اول، اشیای فاقد نفس و بی‌جان هستند که کنش و واکنش‌های آن قابل پیش‌بینی و مشخص است. طبیعت ظاهراً بی‌جان، شجر، کرات، آب، هوا و... و به طور کلی حرکات جمادات و نباتات که بر وتیره واحد است.

نحوه وجودی اشیای قسم دوم برخلاف قسم اول، مختلف و متعدد و مسبوق مقدمه لمی، فعلی و انفعالی است. به این اعتبار می‌توان گفت غیرقابل پیش‌بینی است که همواره از شرایط مختلف، رنگ می‌پذیرند و براساس نیازها و ضرورت‌ها، قصد جدیدی می‌گیرند. این‌گونه خصوصیت‌ها اگرچه در حیوان نیز وجود دارد اما مصداق دقیق آن انسان است؛ زیرا انسان از قوه عاقله برخوردار است و چنین موجودی نمی‌تواند بر وتیره واحد زندگی کند.

انسان از آن جهت که دارای روح و جسم است، اقتضائاتی دارد. اما انسان در خلأ زندگی نمی‌کند. انسان با مکان و زمان، جامعه و فرهنگ و اقتصاد و سیاست پیوند خورده است.

آب لوازمی و آثاری دارد، اما وقتی در برابر آتش و یخ قرار می‌گیرد و برخی از خواص آن تغییر می‌کند. آب صرفاً آب نیست، بلکه عوامل بی‌شماری در آن وجود دارد و همین‌طور انسان. مکان و زمان و اجتماع ذات انسان را تشکیل نداده است، بلکه لازمه انسان در جهان مادی است. همان‌گونه که فرد بیمار به دلیل بافت و فیزیولوژی مخصوص خود، درمان منحصر به فرد دارد، هر سالک الی الله سلوکی اختصاصی و انحصاری دارد و سایر امور انسانی نیز بر همین‌گونه است.

انسان ساحت‌های مختلف دارد و با مسائل گوناگونی در تماس است. این ساحت‌ها

همواره با همدیگر در دادوستد هستند، تا آنکه سرانجام عامل غالب، سایر علل را برکنار می‌کند و صدرنشین وجود شخص می‌شود. این علل گاه با همدیگر در تزامن هستند. نتیجه‌ای که از این بیان دوم گرفته می‌شود این است که ساحت روح و جسم با عوامل بی‌شماری ارتباط دارد که هر یک از این عوامل ممکن است در حکم عدم مانع باشد و چنان‌که گفته شد وجود مانع، مانع تحقق شیء و اقتضائات ذاتی شیء می‌شود.

ماهیت و کارکرد معلومات

معلومات (اعم از تصورات، تصدیقات و ایده‌ها) دو گونه است: اول آن دسته از معلوماتی است که در ذهن و بدن آثار زیادی دارند و ما از آنها با تعبیر اشتداد در مفاهیم و ایده‌ها یاد می‌کنیم؛ دسته دوم معلوماتی است که آثار اندکی در ذهن و بدن دارند. منشأ تفاوت آثار گاه در عالم و گاه در معلوم و گاه به مجموع این دو بستگی دارد. وجود عالم از چند جهت می‌تواند منشأ اشتداد در مفاهیم شود: اول از جهت سعه وجودی؛ اگر انسان سعه وجودی پیدا کند، به تبع آن مفاهیم نیز وجود شدیدتری می‌یابند، به‌گونه‌ای که می‌تواند تصاویر ذهنی را تحقق خارجی بخشد. در نتیجه این اشتداد وجودی، آثار مفاهیم و ایده‌ها با تحقق علت و عدم مانع، بیشتر می‌شود. اگر شخصی به حدی از قوت ادراک (که به قوت نفس برمی‌گردد) برسد، علاوه بر تصرف در بدن، بر سایر اشیای مادون نفس نیز تصرف می‌یابد و اشیای مادون به مثابه بدن او می‌شوند؛ البته این مسئله نیز به سعه وجودی عالم بازمی‌گردد. منظومه معرفتی و شهوداتی که به عالم تعلق دارد و براساس آن زندگی می‌کند، می‌تواند منشأ اشتداد در مفاهیم و قضایا شود. بستگی دارد که مفاهیم در سرزمین وجودی چه شخصی کاشته شود تا با توجه به معلومات و مفروضات عالم، میوه‌های متفاوت نتیجه دهد. برخی از تصورات کم‌تأثیر و برخی دیگر دارای شدت وجودی بیشتری هستند. نام پاک ذوالجلال اسطرلاب اسرار عارفان است و ذکر جبروت خداوندی لرزه بر تاروپود هستی عارف می‌افکند، درحالی‌که در بسیاری از افراد، چنین اسمی چنین حالتی را

ایجاد نمی‌کند. عاشق از تصور معشوق و مرید از تصور مراد مبتهج و منبسط می‌شود و چه بسا معشوق شخصی، مبعوض فرد دیگری باشد و از تصور او دچار انقباض و انزجار شود؛ بنابراین نحوه تأثیر مفاهیم وابسته به جهان بینی و نحوه زندگی و حالات روحی و روانی، و به طور کلی به عالم برمی‌گردد.

ضمیر ناخودآگاه عالم در شدت و ضعف معلومات می‌تواند مؤثر باشد. ممکن است شخصی ناخودآگاه از تصور دریا، تاریکی، درخت، پل و... دچار اضطراب شود و خاستگاه آن ممکن است به حادثه‌ای در گذشته وی بازگردد. در برخی از موارد نیز ماهیت تصور یا مفهوم فی حد نفسه، مانند تصور صحنه هولناک، از تأثیر بیشتری برخوردار است.

در انسان سه قوه حسی، خیالی و عقلی، و به تبع هر یک از این سه قوه، سه نوع مدرک وجود دارد.^۱ متعلق قوه حس، عالم حس؛ متعلق قوه خیال، عالم مثال؛ و متعلق قوه عقل، عالم عقل است. با توجه به آنکه متعلق با متعلق سنخیت دارد و مدرکات لازم متعلق ادراک هستند - زیرا ظرف وجودی هر ادراکی بستگی به ماهیت ادراک در عالمی است که مدرک به آن وابسته است - می‌گوییم آثار تام ادراکات در ظرف وجودی متعلق ادراک ظاهر می‌شود. بنابراین با توجه به آنکه مفاهیم ماهوی و مفاهیمی که در حد و قوام آنها ماده اخذ شده است، تأثیر بیشتری در عالم ماده دارد، روشن می‌شود که علت آن بستگی به ماهیت مفهوم دارد. اگر مفهوم حسی باشد تأثیر آن در عالم حس، و اگر خیالی باشد، تأثیر تام آن در عالم خیال ظاهر می‌شود.

همان‌گونه که تصور ترشی، بزاق در دهان راه می‌اندازد، تصور هر مفهومی تأثیر خاصی در بدن دارد و نوع تأثیر آن وابسته به ماهیت مفهوم و بینش است و چنان‌که ذکر شد این تأثیرات به دو صورت انعکاسات درونی و بیرونی بروز پیدا می‌کند. این تصورات ممکن است کم‌تأثیر باشد، اما بی تأثیر نیست. عمل و تکرار، و در نتیجه آن ملکه شدن فعل، در قوت و ضعف مفاهیم و بینش‌ها تأثیر فراوان دارد. لذا تصور و درک شخص عامل اعمال عبادی از مفاهیمی چون الله، بهشت، دوزخ، عذاب، وعد، وعید و... قوی است و این قوت مفاهیم و بینش‌ها به خشوع او منجر می‌شود.

ابن سینا درباره تأثیرات تصورات بر بدن معتقد است که اگر والدین هنگام مقاربت صورتی را تخیل کنند، فرزند از جهتی مشابه صورت تخیل می شود و این دلیل بر تأثیر تخیل بر حالات بدنی است. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۷۲)

نفس انسانی با تقویت قوه خیال می تواند بدنش را تحت تأثیر تصورات ذهنی قرار بدهد، همچنان که انسان با تخیل قوی امری منفور مزاج جسمانی خود را تغییر دهد. (همان، ص ۱۹۱)

شخص بیمار اگر تصور قوی از سلامتی داشته باشد، چه بسا سلامتی را به دست آورد و هرگاه انسان سالم تصور قوی از سلامتی داشته باشد، بیمار می شود. (همان، ص ۱۹۱)

ابن سینا علت کثرت اشکال در بین اشخاص انسان نسبت به افراد حیوانات را کثرت افکار و تخیلات در انسان می داند.

باب تخیلات الانسان و افکار اکثر من سایر الحيوانات و الاشکال یتغیر بحسب تغیرالتصورات فلاجرم کان الاختلاف الحاصل بین الاشخاص اکثر من الحيوانات و ایضاً الحيوانات احساسها و تخیلاتها اکثر من الحيوانات الوحشیه فلاجرم کان الاختلاف فیها اکثر. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۱: ۲۲۳)

این رأی پسینی ابن سینا وقتی قوت و شدت می گیرد که در احوال انسان ها در دوران تولد نظری بیفکنیم. کودک در این دوره ادراک و تخیل بسیار ضعیفی دارد، بنابراین در او ان تفاوت هایی جزئی بین شکل کودکان وجود دارد، ولی در دوران نوجوانی، شخص در آستانه شتاب تفکرات و تخیلات نوین قرار می گیرد، بنابراین در این مقطع سنی آناتومی و چهره او به سرعت دگرگون می شود. بیشترین تحولات و تغییرات بدن در دوران نوجوانی و جوانی است. دوره ای که غلیان احساسات، تخیلات و تفکرات نهاد مشخص را طوفانی کرده است.

اخیراً نورولوژیست ها به این نتیجه رسیده اند که طی فرایند فکر، مولکول هایی، به نام نروپپتاید، در بدن ساخته می شوند که علاوه بر مغز، در گلبول های سفید نیز ساخته می شوند. اکنون معلوم شده است که در اثر فکر کردن نروپپتایدها در تمام بدن (نه فقط مغز

و سسیستم ایمنی) تولید می‌شوند، بلکه بسته به نوع فکر، نوع نروپیتایدها نیز تغییر می‌کند و فکر خوب یا بد در سلامت و عدم سلامت نروپیتایدها تأثیر دارد. در برخی از تحقیقات اخیر روان‌شناسی نیز نشان داده شده که سرعت ضربان قلب و دمای انگشتان برای هیجان‌های مختلف متفاوت است، مثلاً خشم با افزایش قابل توجه ضربان قلب و دمای انگشتان مرتبط است، درحالی‌که ترس با افزایش قابل توجه ضربان قلب و کاهش جزئی دمای انگشتان مرتبط است. (لستر، ۱۳۸۴: ۴۳۴)

انعکاس در انعکاس

لمحاتی از این دیدگاه در روایات و مکتوبات فلاسفه دیده می‌شود؛ در زیر به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

در حدیثی در نهج البلاغه آمده است:

واعلم ان لكل ظاهر باطنا علی مثاله فمن طاب ظاهره طاب باطنه و ما خبت ظاهره خبت باطنه. (نهج البلاغه خطبه ۱۵۴)

ما اضمر احد شیئا الا ظهر فی فلتات لسانه و صفحات وجهه. (همان، حکمت ۲۶)

آنچه در این دو حدیث به چشم می‌خورد، کلیت و اطلاق آن است. در حدیث اول تعبیر «علی مثاله» ناظر به امکان تحقق موجودی واحد در مراتب مختلف هستی است. براساس این حدیث طهارت و شرارت سیرت به طهارت و شرارت صورت رسوب می‌کند. شاهد دیگر که جنبه‌ای از این تئوری را منعکس می‌کند، سخن ابن عربی و به طور کلی علم فراست است. ابن عربی موی خشن را دلیل شجاعت، و بینی پهن را دلیل شهوت‌رانی، دهان گشاده را دلیل شجاعت، کلفتی صدا را دلیل خشم، و کف دراز با انگشتان دراز را دلیل بر نفوذ در هنر و استواری کارها می‌داند. (ابن عربی، ۱۳۸۷: ۱۲۵) این علوم را در قدیم علم فراست و در دوران جدید علم چهره‌خوانی می‌گویند. علم فراست با همه اعوجاج و بی‌قاعدگی‌اش درصدد بیان جنبه‌ای از مصادیق این تئوری است. اگرچه این علوم در مقام تئوری فقیر و بی‌قاعده اند و در مقام تطبیق خطاپذیر و مبتنی بر استقرای

ناقص، اما عقبه تئوریک آنها ارتباط و سنخیت بین خصایص روانی و خصوصیات جسمی است. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که رابطه بین قاعده عقلی و مصادیق تجربی آن چگونه است؟ بین دو مسئله باید تفکیک شود؛ یکی وجود واقعیت و اثبات استدلالی آن از طریق برهان، و دیگری شناخت منطق و قوانین کشف واقع. مثلاً اصل وجود واقعیت، مستظهر به دلیل عقلی است؛ اما از این نتیجه گرفته نمی‌شود که شناخت ما از واقعیت صحیح است. آنچه در این مقاله اثبات می‌شود اصل تعامل است نه چگونگی این تعامل.

الکسیس کارل نویسنده کتاب مشهور «انسان موجودی ناشناخته» معتقد است که شکل انسان معرف طرز فکر اوست، چهره آینه و نماینده تمام بدن است؛ از طریق چهره فعالیت‌های باطنی، معایب، فضایل، ذکاوت، بلاهت، و به‌طور کلی حالات روانی و حتی بسیاری از بیماری‌های جسمی قابل تشخیص است. (کارل، ۱۳۵۴: ۷۲)

حکیم سهروردی در کتاب فصلی را به‌عنوان «فی بیان ان لکل من صفات النفس نظیراً فی بدن» اختصاص می‌دهد. (سهروردی، ج ۲، ۱۳۵۵: ۲۰۴) البته آنچه وی درصدد آن است با رویکرد این مقاله تفاوت دارد، گرچه در اصل مدعا اشتراکاتی وجود دارد.

پل فولکیه در کتاب خلاصه فلسفه می‌گوید: هریک از اعمال روحی با فعالیت خاص از مغز توأم است و با منطقه خاصی از پوست مغز ارتباط دارد؛ می‌توان توجه خون را به طرف مغز هنگام فکر کردن مشاهده کرد. به‌طوری‌که می‌توان گفت کیفیات روحی با اعمال جسمانی خاصی همراه و تابع آن است. (فولکیه، ۱۳۴۱: ۲۶)

در فلسفه ذهن نظریه این‌همانی (Identity Theory) از جهتی به این دیدگاه ارتباط دارد، اگرچه مبانی هر یک از این دو با این تلقی از نفس و بدن تفاوت بسیار دارد.

نظریه این‌همانی ریشه در ماتریالیسم دارد و مانند فیزیکالیست‌ها حالات ذهنی را به عملکردهای مادی تحویل می‌برد. اما این نظریه می‌تواند با مرتبه بدنی رهیافت انعکاس ارتباط داشته باشد؛ براساس این نظریه در تمامی حالات و رخداد‌های نفسانی عملکردی مغزی دارد. نقطه تلاقی این دو نگرش از این جهت است که هر حالت نفسانی را واجد

عملکردی فیزیولوژیکی می‌داند. در واقع نظریه این‌همانی تبیین مرتبهٔ بدنی رویکرد انعکاس است.

ثمرات انعکاس

اکنون برخی از ثمرات رویکرد انعکاس را ذکر می‌کنیم:

ثمرهٔ اول: یکی از ثمرات این تئوری حل تعارض برخی از یافته‌های علمی با برخی از دستاوردهای فلسفی است؛ توضیح آنکه غالب فیلسوفان مسلمان بدن را آلت و ابزار نفس می‌دانند؛ اگر یک زیست‌شناس، به یک فیلسوف اشکال کند که آنچه شما آن را از خصایص نفس مجرد می‌دانید از طریق داده‌های تجربی قابل تحویل به واکنش‌های فیزیولوژی مغز است و نیاز به اثبات نفس نیست، فیلسوفان در جواب می‌گویند آنچه شما از واکنش‌های فیزیولوژی بدن خبر می‌دهید، صرفاً علت اعدادی برای نفس است. (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۴۵-۱۳۷) در واقع بدن آلت نفس است و وقتی که نفس قوی شود، نیازی به بدن ندارد.

این پاسخ فلاسفه در مواردی راهگشاست، به‌عنوان مثال چشم آلت ادراک مبصرات است و بعد از قوت، نفس بدون چشم نیز قادر بر دیدن می‌شود، لذا می‌گویند چشم مدرک نیست، بلکه آلت ادراک بصری است.

اینکه ما بدن را آلت جسم بدانیم، در مورد داده‌های ابتدایی ممکن است راه‌حل خوبی باشد، اما در مواجهه با تحلیل‌های عمیق‌تر این تحلیل جوابگو نیست؛ مثلاً در یافته‌های مستند تجربی، از دستیابی به افکار انسان‌ها و تمامی روحيات آنها از طریق مغز خبر داده‌اند. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که اگر مغز صرفاً آلت ادراک باشد، چگونه آلت ادراک حاوی مدرکات است. آیا آلت بودن با واجد خصوصیات ذی‌آلت قابل جمع است؟ به نظر می‌رسد جواب منفی است؛ زیرا وقتی می‌گوییم شیئی ابزار برای شیئی است بین ابزار و غایت ابزار تمایز قائل می‌شویم؛ اگر همان خصوصیتی که آلت دارد، غایت آلت نیز واجد آن باشد، تفکیک و تمایز بین آلت و غایت آلت بی‌معناست. بنابراین صحیح آن است که

بگوییم آلت، معبر وصول به خصوصیات غایت آلت و فاقد خصوصیات آن است.

چنان‌که می‌دانیم از حدوث جسمانی نفس دو تلقی وجود دارد، یکی آلی بودن بدن برای نفس و دیگری مرتبه‌ای بودن بدن است. این اشکال براساس تلقی آلی بودن بدن برای نفس است و بر تلقی مشائین از رابطه نفس وارد است؛ زیرا آنان بدن را آلت نفس می‌دانستند و بر یکی از تقریرهای آلی بودن بدن نیز وارد است و با تقریر دیگر، یعنی مرتبه‌ای بودن بدن تعارض پیدا نمی‌کند، اما اشکال نیز حل نمی‌شود.

با توجه به چالش فوق راه‌حل مسئله در چیست؟ پاسخ این اشکال براساس تئوری انعکاس روشن است، زیرا براساس ادعای دوم (تعامل کلی نفس و بدن) تمامی حادثات نفس و بدن بر هم تأثیر می‌گذارند. خصوصیت نفسانی مشابه و مسانخ آن در بدن وجود دارد، بنابراین امکان دستیابی به معلومات و حالات نفس از طریق بدن وجود دارد؛ زیرا تمامی خصوصیات حادث در نفس، بر بدن نیز منعکس می‌شود، هرچند که نحوه ظهور آنها با یکدیگر تفاوت دارد؛ در واقع واقعیتی است با دو نحوه ظهور.

ثمره دوم: یکی از ثمرات این تفسیر در بحث معاد است. فیلسوفانی از قبیل آقا علی مدرس، محمدتقی آملی، علامه رفیعی قزوینی، و استاد مطهری معاد جسمانی ملاصدرا را با همه صلابت ادله آن معاد مطلوب آیات و روایات نمی‌دانند؛ زیرا آنچه از آیات و روایات استفاده می‌شود این است که همین بدن عنصری مبعوث می‌شود.

اگر کسی قائل به حشر بدن عنصری براساس معاد قرآنی باشد، به این سؤال باید پاسخ دهد که بدن عنصری در چرخه طبیعت دستخوش تبدلات و تغییرات فراوان می‌شود، چه خصوصیت حقیقی بین این بدن و نفس وجود دارد تا هر نفسی به بدن خودش تعلق بگیرد؟

اگرچه براساس تلقی سابق نیز می‌توان توجیه‌هایی برای این سؤال یافت، ولی پاسخ آن براساس تئوری انعکاس از وضوح بیشتری برخوردار است؛ زیرا براساس این دیدگاه از آنجاکه هر نفسی در اثر مجموعه روحيات و معلومات تشخص خاصی دارد و این تشخص از ناحیه نفس بتمامه در بدن منعکس می‌شود، بدن تعیین و تشخص منحصر به فردی

به خود می‌گیرد که فقط با نفس متعلق به خود در عالم دنیا می‌تواند ارتباط برقرار کند و به آن تعلق بگیرد.

بر این اساس بین نفس و بدن ارتباط تکوینی وجود دارد. اگرچه بدن بعد از قطع تعلق نفس در گردش طبیعت دچار تغییرات فراوان می‌شود، اما این تحولات، سنخیت تکوینی‌ای را که در اثر تعامل نفس و بدن به وجود آمده است، هیچ‌گاه منثلم نمی‌کند. در واقع هر نفسی به بدن خود تشخیص انحصاری می‌دهد که تعلق آن را به بدنی دیگر در اثر عدم سنخیت محال می‌سازد.

همان‌گونه که بدن اسب به گونه‌ای است که مستعد تعلق نفوس انسانی نیست، بدن هر انسانی در اثر تشخیصی که از ناحیه نفس به او تعلق گرفته است، قابل تعلق هر نفسی نیست.

ثمره سوم: براساس تلقی سابق از رابطه نفس و بدن معلومات و حالات نفسانی به دو دسته واجد آثار و فاقد آثار تقسیم می‌شد، اما براساس این دیدگاه حالات و معلومات به قلیل‌التأثیر و کثیرالتأثیر تقسیم می‌شوند. در تقسیم‌بندی سابق بسیاری از امور در یکی از دو ساحت بدن و نفس حادث می‌شود و هیچ تأثیری در ساحت دیگر ندارد، اما در این تقسیم‌بندی حدوث هر صفت علمی و عملی در یک مرتبه ساحت دیگر را متحول می‌کند. ثمره چهارم: یکی دیگر از ثمرات این رویکرد نفی نگرش‌های تک قطبی به انسان است. از آنجاکه نفس و بدن تعامل کلی و فراگیر با یکدیگر دارند، لذا در مطالعات انسان‌شناسی شناسایی هر دو ساحت ضروری است.

خطای فیزیکالیست‌ها و رفتارگرایان و پزشکان و بسیاری از مکاتب روان‌شناسی، حذف نفس و تحویل حالات نفسانی به عملکردهای فیزیولوژیکی است. در نتیجه چنین رویکردی اضلاع وجودی انسان قربانی یک ساحت می‌شود و عظمت روح، در زندان جسم محبوس می‌گردد. منشأ اعوجاجات عظیم این مکاتب انحصار انسان در جسم و بی‌توجهی به روح است.

عامل نگرش‌های انحصاری به انسان چند چیز است؛ علت اصلی آن درک ناقص از

ماهیت انسان است؛ علت دیگر که زمینه‌ساز چنین نگرش‌هایی است، نظریهٔ دکارت است که نفس و بدن را دو جوهر مستقل و بتمامه متمایز از همدیگر می‌داند که هریک را می‌توان به طور مستقل بررسی کرد. (دکارت، ۱۳۷۶: ۵۲) علت دیگر فربهی علوم و تخصصی شدن مباحث انسان‌شناسی است.

بر این اساس تن‌پروری افراطی موجب اشتغال نفس به تدبیر بدن در نتیجهٔ عدم تکامل در معقولات می‌شود. همچنین غفلت از بدن سبب بروز امراض و غلبهٔ سوء مزاج، و کاستن تعادل در قوا و عناصر می‌شود که ثمره‌اش ضعف و رنجوری باطن است.

ثمرهٔ پنجم: انسان از نفس و بدن مرکب است و بدن نیز از مجموع عناصر و صورت انسانی حال در آن ترکیب شده است. صورت بدن، صورت انسانی است که غیر از بدن می‌باشد. نفس صورت صورت انسانی است، نه صورت بدن.

نفس با حرکت جوهری مراحل مختلفی را به نحو لبس بعد از لبس واجد می‌شود. براساس رویکرد انعکاس هر صورتی که نفس به خود می‌گیرد، نمودش در بدن منعکس می‌شود. صورت ملک یا سبع، بهیمه یا شیطان صور نفوس است که مناسب با این صور در بدن پیدا می‌شود.

از رهگذر تشخیص ابدان به فصولی که در نفس حاصل شده و بدن صورتی مناسب با نفس متعلق خود پیدا کرده، معاد جسمانی نیز تفسیری واضح‌تر پیدا می‌کند که شرح آن در ثمرهٔ اول گذشت.

ثمرهٔ ششم: این رویکرد می‌تواند تبیینی برای علت تنوع و تکثر در انواع انسانی باشد. اگرچه انسان‌ها در ماهیت نوعی مشترک هستند، اما در عوارضی چون اشکال چهره به ندرت با همدیگر شباهت دارند. چهره نماد انسان و جزء اشرف و اعلائی بدن است.

بدن انسان‌ها متفاوت است، چون نگرش‌ها و گرایش‌ها و روحیات آنها متفاوت است. عالمان علوم مختلف، جهانی متفاوت دارند و ابدان آنها نیز بالتبع متفاوت است. راجر ویلیامز (Rager Williams)، متخصص شیمی آلی، فردیت بیوشیمیایی را می‌پذیرد و می‌گوید: «هرکس دارای فردیت بیوشیمیایی خاصی است که مانند اثرانگشت تنها به آن

شخص تعلق دارد، هیچ‌یک از ما از آرایش زیست‌شناسانه مشابهی برخوردار نیستیم.»
(گردن، ۱۳۷۰: ۶۷)

ثمره هفتم: نتیجه دیگر متفرع بر این رویکرد تشابه حالات نفسانی افرادی است که در خصایص بدنی (مزاج، مغز، خون، چهره، آناتومی و...) با هم شباهت دارند؛ البته تا زمانی که مانعی بروز نکرده باشد و وجه شباهت دقیق دریافت شده باشد.

ثمره هشتم: از آنجاکه مفاهیم و ایده‌ها و بینش‌ها، تأثیراتی را در جسم ایجاد می‌کند روان‌شناس باید عالمی را که فرد در آن زندگی می‌کند، بشناسد و درمانگر را به این نکته التفات دهد تا از تذکار مفاهیمی که موجب ایجاد استرس، دل‌شورگی و... می‌شود، بپرهیزد و یادآوری چنین مفاهیمی موجب آزدگی روح و رنجوری جسم نگردد. خاصیت مفاهیم در دنیای خود تفسیر می‌شود. ممکن است یک مفهوم در نزد دو شخص دو تأثیر متناقض ایجاد کند. روان‌شناس با تزریق بار مثبت به معانی‌ای که به‌گونه‌ای مخرب یادآوری می‌شود نگرشی مثبت نسبت به آن مفاهیم ایجاد می‌کند. زیرا تعادل سازی بین روح و جسم از اهم وظایف روان‌شناسان است.

پی‌نوشت‌ها

۱. روح در اصطلاح به چهار چیز اطلاق می‌شود: ۱. روح حیوانی که منش تحریک است و از قلب سرچشمه می‌گیرد؛
۲. روح نفسانی که مغز خاستگاه آن است؛ ۳. روح طبیعی که کبد خاستگاه آن است؛ و ۴. روح به معنی نفس که در اصطلاحات متون دینی متداول است و در فلسفه شایع نیست. روح در سه معنای اول از مراتب روح بخاری است.
۲. در بین فیلسوفان غرب دکارت نیز برای تبیین ارتباط نفس با بدن به ماده‌ای لطیف معتقد شد، ولی محل آن را غده صنوبری واقع در مغز می‌داند. (کاپلستون، جلد ۴، ۱۸۳)
۳. در قاعده گفته شده هر معلولی مفید اثر است، نه هر علتی اثری دارد این سخن اگرچه صحیح است، اما چون حدوث شیء در مجموعه لحاظ شده است لذا معلولیت آن مورد نظر است.
۴. البته براساس نظریه توازی در فلسفه ذهن، همین ارتباط نیز محرز نیست. در این نظریه تأثیر و تأثرات نفس و بدن صرفاً تقارن زمانی دارند و هیچ‌گونه علتی بین آن دو نیست. چنین سخنی با مبانی نفس‌شناختی فلسفه اسلامی سازگار نیست و مناقشه در این دیدگاه سخن را به درازا می‌کشاند.

۵. به‌عنوان مثال دو مفهوم علم و قدرت در ذات واجب، به یک حیثیت موجودند، اما از لحاظ مفهومی تباین دارند.
۶. از آنجاکه بساطت مبادی عالیه در جای خود اثبات شده است، از تعدد مفاهیم بر مجردات نمی‌توان تعدد حقایق و حیثیات را نتیجه گرفت.
۷. این فرض مبتنی بر این است که هیچ‌یک از نفس و بدن مرجح نداشته باشند و صرف اراده جاعل مناظ این تعلق باشد. اما اگر هریک از نفس و بدن مرجح داشته باشند، این به تعلق حقیقی برمی‌گردد. بنابراین مراد از حقیقی وجود وجوه مخصص در یکی از نفس و بدن و مراد از اعتباری عدم وجوه مخصص صرف وجود اراده جاعل است.
۸. منشأ اختلاف در معلومات، دنیای منحصربه‌فردی است که هر شخص در آن زندگی می‌کند.
۹. عقبه این نگرش نگاهی فرامادی به موجودات مادی است. مبانی جهان‌شناختی ما از هستی، عالم علمی ما را می‌سازد. یک شیء معدنی یا نباتی فقط متشکل از اجزای عنصری نیست. بلکه حقیقت این اشیاء را حقایق نامحسوس تشکیل داده است. البته دانشمندان تجربی از همه واقعیات مادی شیء پرده برنمی‌دارند. ما در کاوش‌های تجربی خود نمی‌توانیم بین حجرالاسود و آب زمزم با سایر آب‌ها و احجار تفاوت بگذاریم، اما حقیقت این اشیاء را فقط جرم عنصری تشکیل نداده است؛ چنین اشیایی شرافت تکوینی بر سایر آب‌ها و احجار دارند، نه شرافت اعتباری. قرآن کعبه را مایه هدایت می‌داند (آل‌عمران، آیه ۹۶) اگر شرافت کعبه اعتباری است، چگونه مایه تکامل وجودی انسان که شرافتش تکوینی است، می‌شود؛ از شرافت اعتباری شرافت تکوینی به‌وجود نمی‌آید، زیرا علت اقوی از معلول است و نمی‌تواند اضعف از آن باشد. ابن‌سینا در نمط چهارم از اشارات از دل محسوسات، غیرمحسوس را به رخ ظاهر بینان می‌کشاند و در زندان محسوسات نور غیر محسوسات را ظاهر می‌کند. (ابن‌سینا، ج ۲، ۱۹۹۲م: ۵۴۱)
۱۰. چنان‌که خواهی در شرح الاشارات گفته اگر مطلق ادراک در نظر گرفته شود، چهارگونه ادراک داریم که یکی از آن وهم است، ولی اگر شیء را واحد لحاظ کنیم، سه‌گونه ادراک داریم. در اینجا نیز لحاظ مورد نظر است. (ابن‌سینا، ج ۲، ۱۹۹۲م: ۴۱۷)

منابع

۱. ابن رشد، ۱۳۲۱ش، تهافت الفلاسفه،
۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۹۹۲م، الاشارات و التنبیهات، بیروت: النعمان.
۳. _____، ۱۹۷۵م، طبیعیات، تصحیح ابراهیم مدکور، مصر:
۴. _____، ۱۳۷۵، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات حوزه

- علمیه.
۵. _____، ۱۴۰۸ق، *القانون فی الطب*، بیروت: عزالدین.
۶. _____، ۱۳۷۹، *التعلیقات*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. ابن عربی، محی‌الدین، ۱۳۸۷، *التدبیرات فی* _____، مترجم قاسم انصاری، تهران: نشر علم، چ ۱.
۸. افلاطون، ۱۳۸۰، *دوره کامل آثار*، ترجمه محمد حسن لطفی، چ ۳، تهران: انتشارات خوارزمی.
۹. کارل، الکسیس، ۱۳۵۴، *انسان موجودی ناشناخته*، ترجمه پرویز دبیری، تهران: بی‌نا.
۱۰. حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۷۱، *عیون مسائل النفس*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۱. _____، ۱۳۶۶، *دروس اتحاد عاقل به معقول*، تهران: انتشارات حکمت، چ ۲.
۱۲. دکارت، رنه، ۱۳۷۶، *اصول فلسفه*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات بین‌المللی المهدی، چاپ اول.
۱۳. شیرازی، صدرالمتهین، ۱۹۹۰م، *اسفار*، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۱۴. _____، ۱۳۸۲، _____، قم: انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه.
۱۵. _____، ۱۳۸۲، *اسفار*، تصحیح رضا اکبریان، با اشراف سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۶. _____، ۱۳۸۱، *المبدأ و المعاد فی* _____، تصحیح، تحقیق و مقدمه از محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۷. _____، ۱۳۶۰، *المبدأ و المعاد*، تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
۱۸. سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۵۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه، ع.ج.
۱۹. فردریک کاپلستون، ۱۳۸۰، *تاریخ فلسفه*، جلد ۴، دکتر غلامرضا اعوانی، تهران: انتشارات سروش و علمی فرهنگی، چاپ دوم.
۲۰. فولکیه، پل، ۱۳۴۱، *خلاصه فلسفه*، مترجم فضل‌الله صمدی، تهران: انتشارات اقبال.

۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، با پاورقی مرتضی مطهری، قم: انتشارات صدرا.
۲۲. گردن، جیمز، ۱۳۷۰، *طلب کل گرا*، مترجم مرجان فرجی، انتشارات درسا.
۲۳. لسترام، اسدورو، ۱۳۸۴، *روانشناسی*، ترجمه جهانبخش صادقی، تهران: انتشارات سمت، چ ۱.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۰، *شرح جلد هشتم اسفار اربعه*، جزء دوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی فلسفه.
۲۵. ویلیام دی، هارت، ۱۳۸۱، *فلسفه نفس*، ترجمه امیر دیوانی، تهران: انتشارات سروش، چ ۱.