

تبیین ارتباط نفس و بدن

بر اساس منابع اسلامی (با تأکید بر نظر ملاصدرا)؛ بیان رویکردها و تحلیل روان‌شناختی

marooei@yahoo.com

رحیم ناروئی نصرتی / دانشیار گروه روان‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)

دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۱۶ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۸/۱۲

چکیده

این پژوهش، با هدف تبیین ارتباط نفس و بدن بر اساس منابع اسلامی، با تأکید بر نظر ملاصدرا به همراه تحلیلی روان‌شناختی انجام شد. بدین منظور، به منابع روان‌شناسی و اسلامی، به ویژه نظر ملاصدرا مراجعه گردید. یافته‌ها به روش توصیفی - تحلیلی تجزیه و تحلیل گردید. نتایج نشان داد که رابطه از طرف نفس با بدن، از سنخ رابطه سببی - مسببی می‌باشد. اما تغییرات در بدن، به نحو سببیت، صرفاً نظام منسجم بدن را تغییر می‌دهد، ولی سبب برای تغییرات روانی، ماهیت تعلقی نفس به بدن است، نه خود دگرگون‌سازی‌های بدنی. دو سنخ رابطه وجود دارد: ۱. رابطه سببی - مسببی که از طرف نفس به بدن اعمال می‌شود؛ ۲. رابطه از نوع همراهی و همبستگی که از طرف بدن با نفس برقرار است. بنابراین، رابطه نفس و بدن بر اساس منابع اسلامی، به ویژه از نظر ملاصدرا، تعاملی نیست، بلکه سببی - مسببی از طرف نفس به بدن و همبستگی از طرف بدن با نفس می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: نفس، بدن، ماهیت تعلقی، رابطه سببی - مسببی، رابطه همبستگی، ارتباط نفس و بدن.

۱. مقدمه

همواره درباره نحوه ارتباط نفس با بدن، سؤال‌های اساسی برای اندیشمندان حوزه روان‌شناسی، روان‌پزشکی به‌عنوان علوم کاربردی و پیش از آن، فلسفه مطرح بوده است. سؤال‌هایی همچون، آیا نفس (روان)، جوهری غیر از بدن است؟ آیا نفس می‌تواند به صورت مستقل از بدن وجود داشته باشد؟ آیا بدن، بخصوص مغز می‌تواند بدون نفس به فعالیت‌های خود ادامه دهد؟ به عبارت دیگر، مغز فاقد هشیاری، یعنی مغزی که هیچ فعالیت نفسانی در آن مشاهده نمی‌شود، می‌تواند همانند مغز زنده و دارای هشیاری فعالیت کند؟ یا اینکه فعالیت‌های مغز به هر نحو فقط در ارتباط با نفس معنی پیدا می‌کند؟ آیا اگر رایانه‌ای بسیار پیچیده بسازیم، ممکن است به صورت اتفاقی روح حیات، تفکر، عاطفه و هیجان را در آن بدمیم و در یک کلام، جان را به آن اضافه کنیم تا جسم بی‌جان جاندار شود؟ اگر رایانه با همه پیچیدگی‌ها به نفس نیاز ندارد، چرا باید بپذیریم انسان در کنار بدن، عنصر دیگری به نام نفس هم دارد؟ (کالات (Kalat)، ۱۹۸۸). فعل و انفعالات مغز فیزیکی، با تجربه‌های هشیار آدمی چه رابطه‌ای دارد؟ وقتی شما می‌گویید: «من به شدت ترسیدم، چون مردی تفنگ به دست دیدم» و در تبیین همین پدیده، دانشمند عصب‌شناسی می‌گوید: «شما ترسیده‌اید، چون فعالیت برقی شیمیایی در بخش بادامه (amygdala) مرکز مغزتان افزایش یافته است»، آیا یکی از این دو تبیین، درست و دیگری غلط است؟ اگر هر دو درست هستند چه نحوه ارتباطی میان این دو وجود دارد؟ تبیین زیستی و از طرفی، تبیین نفسانی (روانی) برای پدیده ترسیدن و مانند آن، این مسئله را به میان می‌آورد که چه نحوه ارتباطی میان نفس و بدن، یا روان و مغز وجود دارد؟ (کالات، ۲۰۰۷).

این مسئله در میان فیلسوفان مسلمان نیز مطرح بوده است. سؤالاتی همچون آیا نفس و بدن، در افعال خویش مستقل از یکدیگر بوده و با هم هیچ‌گونه ارتباطی ندارند؟ یا اینکه با همدیگر ارتباط عمیق داشته و بر همدیگر تأثیر می‌گذارند؟ اگر تأثیر می‌گذارند، آیا ارتباط متقابل و دو جانبه است، یا اینکه تنها یکی نسبت به دیگری مؤثر است؟ در صورت تأثیر دو جانبه، نمونه‌هایی از تأثیر هر یک بر دیگری چیست؟ نفس مجرد و غیرمادی، چگونه از بدن صرفاً مادی متأثر شده، در آن تأثیر می‌گذارد؟ سؤال جدی‌تر اینکه ما، وحدت خود را تجربه می‌کنیم و هر یک از ما می‌یابیم که ذات و حقیقت ما یکی است و امور کثیر نیست. با این حال، چگونه ممکن است بین جوهر مجرد و مادی چنین وحدتی ایجاد شود؟ (عارفی شیرداغی، ۱۳۹۲، ص ۲۹-۳۱).

این پژوهش، برای پاسخ‌دهی به این سؤالات و با هدف تبیین چگونگی ارتباط نفس و بدن، بر اساس منابع اسلامی، با تأکید بر نظر ملاصدرا، به همراه تحلیلی روان‌شناختی انجام شد تا بیشتر برای فعالیت‌های روان‌شناختی و روان‌پزشکی راهگشا باشد.

۲. دیدگاه‌های نظری درباره ارتباط نفس و بدن الف. یگانه‌گرایی

بر اساس نظریه یگانه‌گرایی، همه عالم هستی صرفاً از یک سنخ جوهر ساخته شده است. یگانه‌گرایی سه قرائت قابل توجه دارد:

مادی‌گرایی: این قسم از یگانه‌گرایی، همه موجودات و عالم هستی را جسمانی می‌داند. طبق یک قرائت از این دیدگاه، که بر آن مادی‌گرایی حذفی اطلاق می‌شود، رویدادهای نفسانی یا روانی به هیچ وجه وجود ندارند و روان‌شناسی عامه، که بر فعالیت‌های روانی و بدنی با هم بنا شده، اساساً نادرست می‌باشد. قرائت دیگر اینکه، واقعیت روانی در کنار امور مادی وجود دارد ولی تجربه روان‌شناختی در نهایت، در چارچوب ماده کاملاً قابل تبیین است.

ذهن‌گرایی: طبق این دیدگاه، فقط ذهن در واقع وجود دارد و جهان مادی نمی‌تواند تحقق یابد، مگر در صورتی که ذهنی وجود داشته باشد که نسبت به آن آگاه شود. اثبات این دیدگاه، هر چند بسیار دشوار است، ولی اندکی از فلاسفه مانند جرج بارکلی (George Berkeley) به شدت طرفدار آن هستند (برمودز، جی (Bermudez)، ۲۰۰۵، ص ۴).

موضع این همانی: بر اساس این دیدگاه، فرایندهای روانی درست همان صورت‌های خاص فرایندهای مغزی هستند، ولی فقط به نحو دیگری شرح داده می‌شوند. به عبارت دیگر، عالم هستی تنها مشتمل بر یک جوهر است، ولی آن جوهر هم جنبه مادی دارد و هم جنبه روانی. به‌عنوان تشبیه، می‌توان لبخند ژوکنر را به‌عنوان نقاشی فوق‌العاده از یک زن، با لبخند بسیار لطیف وصف کرد و یا اینکه، صرفاً مجموعه رنگ‌های به کار رفته در تصویر با ترکیب خاص را بیان کرد. این دو توصیف، هر چند متفاوت هستند، ولی هر دو به یک چیز باز می‌گردند. طبق این دیدگاه، همه تجربه‌های روانی در واقع همان فعالیت‌های مغزی هستند، هر چند توصیف افکار نسبت به فعالیت‌های مغزی بسیار متفاوت به نظر می‌رسد. به‌عنوان نمونه، بر اساس این دیدگاه ترسی را که بر اثر تهدید فردی احساس می‌کنید، دقیقاً همان الگوی فعالیتی است که در درون مغز شما اتفاق می‌افتد (کالات، ۲۰۰۷).

موضع این همانی، دیدگاهی است که جیمز کالات (۱۹۴۶) روان‌شناس زیستی معاصر، در کتاب *روان‌شناسی زیستی* بر آن تأکید می‌کند. کالات، به نقل از دینت (Dennett) (۱۹۹۱) می‌پرسد:

آیا ما واقعاً قطع داریم که یگانه‌گرایی نظریه‌ای درست است؟ در پاسخ می‌گوید: نه. ولی ما فعلاً آن را به‌منزله منطقی‌ترین نظریه کاربردی می‌پذیریم؛ بدین معنی که تحقیقات خود را بر اساس فرضیه یگانه‌گرایی مادی به پیش می‌بریم تا ببینیم به چه نقطه‌ای می‌رسیم. چنانکه در جایای این کتاب خواهید دید، تجربه‌های روانی از فعالیت مغزی انفکاک‌پذیر نیستند. همواره تحریک هر نقطه مغز، تجربه‌ای را برمی‌انگیزد، همچنان که هر تجربه‌ای از تجربه‌های ما نیز فعالیت مغزی خاصی را به دنبال دارد. پس، شما می‌توانید واژگانی مانند روان و فعالیت روانی را به کار ببرید و بیان کنید که مرادتان از این دو واژه، جنبه‌ای از فعالیت‌های مغز است (همان، ص ۶).

یگانه‌گرایی مادی، موضعی است که ماریو بانج (Mario Bunge) نیز در آثار خود از جمله *فلسفه روان‌شناسی* (Philosophy of Psychology) و *مسئله روان و بدن* (The Mind-Body Problem) اتخاذ می‌کند. بانج، در کتاب *مسئله روان و بدن می‌گوید:*

منعی نیست که از حالت‌ها یا رویدادهای روانی سخن بگوئیم به شرط آنکه آنها را به جوهری غیرمادی، تغییرناپذیر و اسرارآمیز نسبت ندهیم، بلکه آنها را با حالت‌ها یا رویدادهایی مربوط به مغز تبیین کنیم. این فرضیه که روان در واقع مجموعه‌ای از کارکردهای مغز است، دارای قدمت، ولی هنوز در میانه راه است. این فرضیه الهام‌بخش فلاسفه، روان‌شناسان فیزیولوژیک و فیزیولوژیست‌های عصب‌شناس بوده است ولی هنوز به شکل نظریه‌ای منسجم در نیامده است (بانج، ۱۹۸۰، ص X).

ب. دوگانه‌گرایی

در مقابل، بسیاری از اندیشمندان از جمله دو فیزیولوژیست برجسته، *ویلدنر پنفیلد* (Wilder Penfield) (۱۸۹۱-۱۹۷۶) و *سیر جان اکلس* (Sir John C. Eccles) نظریه یگانه‌گرایی مادی را رد کرده‌اند. پنفیلد (۱۹۷۵)، یکی از بنیان‌گذاران روان‌شناسی زیستی، پس از سال‌ها فعالیت، بر اساس فرض یگانه‌گرایی مادی، که روان را حاصل مغز مادی می‌دانست، به این نتیجه رسید که نظریه دوگانه‌گرایی درباره انسان منطقی‌تر است (به نقل از گلاسمن و هداد (Glassman & Hadad)، ۲۰۰۹، ص ۶۰). پنفیلد، مشاهده کرد که تخلیه صرعی و تحریک الکتریکی مستقیم مغز، به هیچ وجه روان را فعال نمی‌کنند. به هنگام صرع یا تحریک الکتریکی، خاطره‌های مفصل و تجربه‌های هشیار دیگری رخ می‌دهد. اما آنچه در حملات صرع اتفاق می‌افتد، یا حالت خودبه‌خودی دارند و یا ظاهراً بر اثر کندوکاوهای جراح پدید می‌آیند. پنفیلد می‌گوید: حتی اگر آنچه را که ما درباره فعالیت مغز می‌دانیم، قطعی و مسلم باشد، اذعان به اینکه وجود ما از دو عنصر اساسی «یعنی روان و مغز، که هر کدام انرژی مخصوص خود را دارند» تشکیل شده است، کاری آسان‌تر و خیلی به منطقی‌تر است (پنفیلد، ۱۹۷۵، ص ۸۰-۸۲). وی پیش‌بینی می‌کند که زمانی ماهیت انرژی روان کشف خواهد شد. پنفیلد می‌گوید:

اما این موضوع که آیا چیزی به‌عنوان ارتباط بین انسان و خدا وجود دارد، یا بعد از مرگ انسان انرژی می‌تواند از یک منبع بیرونی وارد روان او شود یا نه، به نظر شخصی افراد بستگی دارد. علم عهده‌دار چنین پاسخ‌هایی نیست» (به نقل از ولف (Wulff)، ۱۹۹۷، ص ۱۹۶).

جان اکلس (۱۹۰۳-۱۹۹۷)، از برجسته‌ترین فیزیولوژیست‌های معاصر نیز با تمام توان از نظریه دوگانه‌گرایی حمایت می‌کند. او در پیشگفتار کتاب *چگونه خود مغزت را کنترل می‌کند*، می‌گوید:

ما در فلسفه رایج در چند دهه گذشته از قرن حاضر، در افق تیره و تاریک رفتارگرایی، رایلی‌نیزم، اثبات‌گرایی منطقی، اسکینرگرایی و دیگر مکتب‌های مادی گرفتار شده‌ایم. من با ارزیابی *راجر اسپری* (Roger Sperry) (۱۹۱۳-۱۹۹۴)، نسبت به وضعیت مادی‌انگاری موجود موافقم. من *واسپری* از دهه ۱۹۵۰ به مقابله با این تفسیر مادی نسبت به دانش مغز و اعصاب برخاسته‌ایم، ولی به مقدار زیاد مورد بی‌توجهی

قرار گرفتیم. مادی‌گرایان مثل همیشه رویکرد غالب هستند؛ زیرا آنها مرید نظام عقیدتی جزم‌گرایانه‌ای هستند که آنها را با نظام مسلط شبه دینی چنانکه متافیزیک مادی‌گرایانه/ایدئمن (Roger Sperry) شرح داده است، همگام قرار می‌دهد (اکلس (Eccles)، ۱۹۹۴، مقدمه، ص ۵).

اکلس، با نقل قطعه‌ای شعرگونه از چارلز اسکات سر شرینگتون (Sherrington) (۱۸۵۷-۱۹۵۲)، دربارهٔ نفس و بدن و صحنه گذاردن بر محتوای آن، دوگانه‌گرایی را به روشن‌ترین صورت می‌پذیرد. شرینگتون می‌گوید:

هر صبحگاه بیداری گذری است که بر آن خوب یا بد، در هر نمایش طنز، تقلید و لودگی یا حزن‌انگیز، نقابی عجیب به نام «خود» سایه افکنده است. خود همه جا هست تا آن دم که به خواب ناز فرو رود. خود یک واحد یکپارچه است. به استمرار حضورش در طی خواب نیز خلل چندانی وارد نمی‌شود، از درون از خود بیگانه نشدنش در رویدادهای حسی، ثبات نقطه نظراتش، خلوت تجربه‌هایش، دست به دست هم می‌دهند تا از آن وجودی واحد به نمایش بگذارند... این نقاب عجیب خودش را واحد می‌داند، دیگران هم با آن به منزله واحد رفتار می‌کنند. با یک نام خطابش می‌کنند که به آن پاسخ می‌دهد. قانون و دولت به‌عنوان واقعیت واحد برایش برنامه‌ریزی می‌کنند. خودش و دیگران آن را به همراه بدنی می‌شناسند که توسط خودش و دیگران به صورت یکپارچه متعلق به آن خود شمرده می‌شود. به صورت خلاصه، باور بی‌چون و چرا و بدون تردید، آن وجود را واحد می‌شمارد. منطق دستور زبان هم با به‌کارگیری ضمیر مفرد برای آن بر یگانگی‌اش مهر تأیید می‌نهد. این همه تنوع و دگرگونیش به واقعیت واحد باز می‌گردند (شرینگتون، ۱۹۵۱ به نقل از: اکلس، ۱۹۹۴، ص ۱).

رویکرد دوگانه‌گرایی را اندیشمندان یونان باستان از هومر (Homer) به بعد پذیرفته‌اند بنابراین، دوگانه‌گرایی نظریه‌ای شایع در میان فلاسفه طی سالیان زیاد بوده است. فیلسوف فرانسوی رنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰)، دوگانه‌گرایی را پذیرفت ولی با این مشکل روبرو شد که چگونه روان غیرمادی بر مغز مادی تأثیر می‌گذارد؟ دکارت، بنا گذاشت که نفس و بدن در نقطه‌ای در فضا با همدیگر تعامل می‌کنند که به نظر او غدهٔ صنوبری کوچکترین ساختار غیرجفتی در مغز بود (همان).

دکارت ادعا کرد که بدن مانند سایر اشیاء تابع قوانین فیزیک است. طبق نظر او، دیگر نفس موجب حرکت بدن به حساب نیامد، بلکه بدن خودش مانند ماشین با تولید نیروی حرکت، موجب حرکت خویش می‌گردد. دکارت، تنها عملکرد نفس را، همان اندیشیدن و تفکر به حساب آورد و حوزهٔ کارکردهای جسمانی مغز را از حوزهٔ عارفانهٔ روح به کلی متمایز ساخت. او معتقد بود که اندیشه و تفکر نمی‌تواند مادی باشد. بنابراین، موجود متفکر و اندیشمند، همان نفس مجرد است که با بدن فیزیکی از طریق غدهٔ صنوبری مغز تعامل دارد (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۱۵۴-۱۵۸).

۳. نمونه‌هایی از تأثیرات بدن بر نفس

۱. تحریک الکتریکی مناطق حسی مغز، احساس صدا یا طعم را برمی‌انگیزد و در قسمت‌های طرفینی، خاطراتی را ایجاد می‌کند. تحریک قسمت جلویی مغز، موجب می‌شود که شخص، خود به خود و بی‌اراده، دستش را بلند

کند. تحریک برخی نقاط، یادآوری کلمات را بدون هیچ‌گونه اختلالی در تکلم، ناممکن می‌سازد. در تحریک قسمت‌های عمقی‌تر مغز، بیماران احساسات مختلفی از قبیل شادی، اضطراب، و یا خشم حس می‌کنند. در بعضی تحریک‌ها، می‌توان گربه‌ای را دلیر کرد که به سگ حمله ببرد، یا از دیدن موش به ترس و لرز بیفتد (کمپبل (Campbell)، ۱۹۷۰، ص ۵۵-۵۶).

۲. میزان و نوع هورمون‌های غده، از عوامل مؤثر در حالات روانی است. مقدار سروتونین مغز تأثیر زیادی بر ایجاد برخی حالات روانی مانند افسردگی دارد. کاهش ترشح غده تیروئید در بزرگسالان، علاوه بر آثار جسمانی، موجب ضعف حافظه و افسردگی می‌شود. همچنین، می‌توان افسردگی را با داروهای ضدافسردگی از بین برد (گلاسمن و هداد، ۲۰۰۹، ص ۷۰-۷۷).

۳. تأثیر اسیدی شدن خون و ارتباط آن با خواب‌آلودگی، کاهش قند خون با اغتشاش شعور، کمبود آهن یا کم‌خونی و ارتباطش با افسردگی، کمبود منگنز و ایجاد حالت‌های وسواسی، نمونه‌های دیگری از تأثیر محیط داخلی بدن بر سلامت روان‌شناختی هستند (ولف، ۱۹۹۷، ص ۷۳-۷۴).

۴. برخی مواد دارویی موجود در گیاهان و یا پس از تولید در آزمایشگاه، آثار شگفت‌آوری بر حالت‌های روانی دارند. برای نمونه، پس از مصرف ال.اس.دی-۱ پدیده‌ای به نام بزم بینایی رخ می‌دهد که نور و رنگ به میزان زیاد شدت می‌یابند، اشیاء جاندار به نظر می‌رسند، و صورت‌های ذهنی خیالی در میدان دید به حرکت در می‌آیند. زوال خود یا مسخ واقعیت و شخصیت پدید می‌آید و چه بسا احساس خود در مجموع کم‌رنگ گردد (همان، ص ۹۲).

۵. سکنه و یا هر آسیب دیگری به قشر گیجگاهی پس میانی پایین، می‌تواند موجب از دست دادن قابلیت تشخیص چهره‌ها، اشیاء، حیوانات و خودروهای آشنا و مانوس بشود که به اصطلاح «ادراک پریشی چهره‌ای» نامیده می‌شود (بانج و آردیلا، ۱۹۸۷، ص ۲۴۰).

۴. نمونه‌هایی از اثرگذاری نفس بر بدن

۱. تأثیر هیجان‌ها بر بدن: هیجان‌های مثبت بر شادابی، نشاط و سلامت بدن تأثیر داشته و منجر به هیجانات منفی نسبت به ضعف اعصاب و ناراحتی‌های گوارشی و غیره می‌گردند. ترس‌ها و غم‌ها در بسیاری از موارد، عمل هضم و جذب مواد غذایی را با مشکل روبرو می‌سازند. خشم و غضب، جریان خون را تند و تنفس و ضربان قلب را افزایش می‌دهند. همچنین تنش‌ها موجب کاهش کارکرد سیستم ایمنی می‌گردند. در نتیجه، منجر به آسیب‌های فیزیکی می‌شوند (گلاسمن و هداد، ۲۰۰۹، ص ۹۰-۹۲).

۲. آثار درمانی نحوه تفکر و تلقین: فکر و تلقین، آثار درمانی دارند و امراض جسمانی را بهبود می‌بخشند.

همچنان که توهم و تلقین بیماری، ممکن است فرد را دچار بیماری جسمانی کند. همچنین، برخی ناهنجاری‌های روانی، مشکلات حاد جسمانی مانند هیستری را در پی دارند (بوچر (Butcher) و همکاران، ۲۰۱۳، ص ۲۶۶-۲۷۰).

۳. بیماری‌های روان‌تنی: گاهی اوقات بدن آسیب‌های روانی و رنج و غم را به صورت امراض روان-تنی نشان می‌دهد و بیماری روان‌تنی را که در واقع یک بیماری جسمی با ریشه‌های روانی می‌باشد، به وجود می‌آورد. این اختلال‌ها، به صورت عکس‌العمل در فعالیت‌های عضوی در یکی از دستگاه‌های گوارش، قلب، شش‌ها، ماهیچه‌ها، پوست یا هر یک از حواس پنج‌گانه ظاهر می‌شوند. این بیماری غدد درون‌ریز، شامل دستگاه گردش خون، دستگاه ادراری و تناسلی می‌گردد (همان، ص ۹۰-۹۲).

۴. نابودسازی ارادی توجه و یا هشیاری نسبت به بخشی از بدن: بدین صورت که توجه یا هشیاری با روش‌های سرکوب توجه، به طور ارادی تضعیف می‌شود. روش‌های مختلف مراقبه را می‌توان نمونه‌ای از انواع شیوه‌های خود-تنظیمی (self-regulation) هشیاری توصیف کرد (بانج و آردیلا، ۱۹۸۷، ص ۲۴۱). این امر، در فرایندهای خواب مصنوعی هم که با تلقین حس‌های بدنی از بین می‌رود، مشاهده می‌شود.

۵. تضعیف برخی بازتاب‌ها از طریق اجرای هشیارانه برخی عملیات‌های ذهنی: برای مثال، برای ریختن قطره در چشم، باید چشم باز بماند و یا بازتاب برگرداندن غذا در زمانی که سوند به حلق و مری فرستاده می‌شود، مهار گردد (همان).

۵. پیچیدگی رابطه نفس و بدن

سؤال اساسی در فلسفه، روان‌پزشکی و روان‌شناسی این است که این تأثیرگذاری دو سویه چگونه است؟ آیا نفس به نحو سببیت بر بدن اثر می‌گذارد و آن را تغییر می‌دهد؟ اگر اثرگذاری نفس به نحو سببیت است، بدن به چه نحو بر نفس اثر می‌گذارد؟ آیا بدن هم به نحو سببیت اثر می‌گذارد؟ اگر به نحو سببیت نیست، پس اثرگذاری که مواردی از آن را برشمردیم، به چه صورت اتفاق می‌افتد؟ سؤال اساسی دیگر اینکه، کدام‌یک از این دو جوهر سازنده انسان اصیل و دیگری تابع شمرده می‌شود. به عبارت دیگر، تغییرات در واقع از کدام جوهر شروع می‌شود و جوهر دیگر تغییراتش صورت تبعی دارد؟ آیا ممکن است دو جوهر تشکیل‌دهنده انسان، هر دو از اصالت برخوردار باشند؟ استدلال فلسفی و شواهد تجربی کدام یک را تأیید می‌کند؟

چگونگی تعامل نفس و بدن نه اصل تعامل، مسئله‌ای است که دیوید ولف (۱۹۹۷) در کتاب *روان‌شناسی دین*، از آن به‌عنوان مسئله تاکنون حل نشده و حتی لاینحل یاد می‌کند. وی یادآور می‌شود که در همراهی تغییرات نفس و بدن، اندک تردیدی وجود ندارد. ولف می‌گوید:

ارتباط تنگاتنگ این دو عنصر، یعنی روان آگاه و بدن مادی به وضوح نمایان است؛ زیرا حالت‌های جسمانی عمیقاً تجربه و فعالیت را که ما آن را روان می‌نامیم، تحت تأثیر قرار می‌دهند. همچنین شواهد متعدد نشان می‌دهند که ارتباط نفس و بدن به صورت متقابل می‌باشد. ما برای چندمین بار تأکید می‌کنیم که فعالیت روانی - حتی به صورت قصد، انتظار، یا تفسیر - نه تنها پیامدهای تجربه شده ناشی از انواع تغییرات جسمانی را به دنبال دارد، بلکه دگرگونی‌های قابل مشاهده‌ای را در فعالیت خود مغز نیز بر جای می‌گذارد (ولف، ۱۹۹۷، ص ۱۱۶).

۶. نمونه‌هایی از چالش‌های رابطه مسئله نفس و بدن

آلیور ساکس (۱۹۸۵)، عصب‌شناس و نویسنده توانا، مراجعی استثنائی به نام دکتر پی را بیان می‌کند. او می‌گوید: دکتر پی استاد موسیقی، برای مشکل بینایی خود به من مراجعه کرد. او اغلب اشیاء را با هم‌دیگر اشتباه می‌گرفت. در یک مورد، سر زنش را با کلاهش اشتباه گرفت. یک بار وقتی یک گل رز واقعی به او داده شد تا بگوید چیست، او پنداشت آن فرمی چروک شده، با ضمیمه‌ای دراز در انتهای آن است. وقتی تصاویر برای شناسایی در اختیارش قرار می‌گرفت، تنها آنهایی را تشخیص می‌داد که ویژگی‌های برجسته‌ای داشتند. مثلاً موهای بهم ریخته انیشتین را به خوبی مشخص می‌کرد. توی خیابان خیلی وقت‌ها لوله‌های خرطومی آتش نشانی را به‌عنوان سر بچه‌ها نوازش می‌کرد. در واقع، او افراد را با صدایشان تشخیص می‌داد، نه منظره دیداریشان. با این حال، چشم‌هایش مشکلی نداشت. او می‌توانست سوزنی را روی زمین به درستی پیدا کند. در اینجا، با معمایی گیج‌کننده روبرو می‌شویم که چگونه می‌تواند سوزنی روی زمین را پیدا کند، اما سر زن خود را با کلاهش اشتباه می‌گیرد. به راستی آگاهی افراد چگونه با آنچه از احساس‌هایشان به آن منتقل می‌کنند، ارتباط دارد؟ (ساکس (Sacks) به نقل از گلاسمن و هداد، ۲۰۰۹، ص ۴۸).

پدیده عضو خیالی، از موضوع قبلی شگفت‌آمیزتر است. در این پدیده، وقتی افراد دست یا عضوی مثل آن را از دست می‌دهند، به طور مکرر حس‌هایی را تجربه می‌کنند که گویی از عضو از دست داده، صادر می‌شود. ساکس، در بیانوردی را بیان می‌کند که انگشت اشاره دست راستش قطع شده بود. این فرد تا چهل سال بعد حس می‌کرد انگشت باز شده و محکم او، به صورت ناخواسته به او هجوم می‌آورد، گویی واقعاً انگشت دارد. برای مثال، هر گاه می‌خواست دستش را به طرف صورتش دراز کند که چیزی بخورد یا ببینش را بخاراند، می‌توسید که با انگشتش چشم خود را بیرون بیاورد. او می‌دانست چنین چیزی غیرممکن است، ولی این حس برایش مقاومت‌ناپذیر بود. این فرد در ادامه به اختلال شدید اعصاب حسی ناشی از بیماری قند مبتلا و همه حواس حتی حس انگشت داشتن را از دست داد. در این زمان، انگشت خیالی او نیز ناپدید شد. کاملاً روشن است که اختلال آسیب‌شناختی مربوط به سیستم اعصاب مرکزی، مانند سکتة بخش‌های حسی مغز ممکن است این‌گونه خیال‌ها را از بین ببرد. مهم این است که اختلال عصبی پیرامونی، به چه میزان چنین اثری بر جای می‌گذارد؟ (ساکس، ۱۹۸۵، ص ۵). با همه

تلاش‌هایی که برای فهم و درمان این مشکل صورت گرفته است، تبیین کامل پدیده عضو خیالی تاکنون به صورت راز باقی مانده است (گلاسمن و هداد، ۲۰۰۹، ص ۴۸).

یکی دیگر از پدیده‌های پیچیده، اختلال هویت جنسی یا نارضایتی جنسیتی می‌باشد. افراد مبتلا به این اختلال، معمولاً از اوائل کودکی به شدت از درون حس می‌کنند که به جنس مخالف تعلق دارند. این افراد، با اینکه اعضای جنسی متعلق به جنسی خاص، (مثلاً جنس مذکر) را دارند و دیگران هم همین قضاوت را دارند، نسبت به اینکه از آن جنس خاص باشند، متقاعد نمی‌شوند. مرد بارها خود را در آینه مشاهده می‌کند، بدن زیستی یک مرد را می‌بیند، و این احساس را دارد که بدنش متعلق به جنس زنان است. این فرد، چه‌بسا اراده کند با عمل جراحی، بدن خود را هماهنگ با هویت جنسیتی تغییر دهد (کرینگ (Kring) و همکاران، ۲۰۱۰، ص ۳۹۶).

موضوع وقتی پیچیده‌تر می‌شود که تفاوت بدنی میان افراد، دارای اختلال و افراد عادی به چشم نمی‌خورد. این افراد، از لحاظ میزان و نوع هورمون‌ها، با افراد عادی تفاوتی ندارند. پس علت دقیق این اختلال چیست؟ این امر تاکنون برای پژوهشگران روشن نشده است (همان، ص ۳۹۷-۳۹۸). کدام‌یک از جنبه‌های بدنی، یا نفسانی در این امور دخالت دارند؟ کدام‌یک به‌عنوان علت اصلی و کدام، نقش تبعی ایفاء می‌کند؟ اگر هر دو به شکل اصیل نقش دارند، سهم هر یک به چه میزان است؟ پاسخ این پرسش‌ها، به رویکردهای نظری دربارهٔ چگونگی ارتباط نفس و بدن باز می‌گردد.

۷. تبیین نحوه رابطه نفس و بدن در گستره رویکردهای نظری الف. یگانه‌گرایی

بر اساس این رویکرد، نفس واقعی است که مغز آن را تولید می‌کند و یا اینکه فعالیت‌های نفسانی و بدنی صرفاً دو واژه هستند که برای اشاره به جوهر واحد به کار می‌روند (کالات، ۲۰۱۱، ص ۶). طبق این رویکرد، نفس واقعی غیر از مغز و در نهایت، غیر فعالیت‌های مغز ندارد. بنابراین، آنچه را انسان به‌عنوان واقعیت‌های روان‌شناختی درک می‌کند، در واقع همان فعالیت‌های مغز هستند. در این رویکرد، تجربه‌های حسی، احساس سلامت نفس و همچنین، همه تغییرات نفسانی پیرو تغییرات بدنی هستند. بدن به ویژه مغز اثر راه‌انداز، استمراربخش و بازگرداننده به حالت‌های اولیه دارد. به عبارت دیگر، در همه این موارد، بدن سبب است و حالت‌های نفسانی به تمام معنی، مسبب و ایجاد شده می‌باشد.

امروزه پیش‌فرض دارودرمانی و مصرف داروهای روان‌گردان این است که سیستم عصبی آدمی، دارای کارکردی ویژه از جهت نوع و میزان مواد مغزی می‌باشد. هر رفتاری که از ما سر می‌زند، موادی متناظر با آن در مغز وجود دارد که رفتار ناشی از آن است. حالت ویژه مغز در پدیدایی رفتار نقش سببیت را دارد. اگر این حالت

خاص بدنی تغییر کند، رفتار متناظر هم عوض می‌شود و از حالت هنجار خارج و شکل ناهنجار به خود می‌گیرد. رویکرد روان‌پزشکان و متخصصان مغز و اعصاب، عمدتاً همین رویکرد مادی‌گرایانه است. طبق این رویکرد، تجربه هشیار نظیر حالت آرامش، اضطراب، اطمینان یا وسواس - ناخودداری از محصولات جانبی و فرعی فعالیت‌های عصبی هستند؛ خود اینها اثر متقابلی بر مغز و فعالیت‌های عصبی ندارند (ر.ک: ولف، ۱۹۹۷، ص ۴۹-۵۰؛ نیوبرگ، ۲۰۰۱، ص ۱۵-۱۶؛ وارنر و سزوبکا (Szubka & Warner)، ۱۹۹۶).

بنابراین، بر اساس یگانه‌گرایی مادی، همه برنامه‌های سلامت‌بخش و درمانی، باید بر تغییرات بدنی متمرکز شود. درمان‌های روان‌شناختی جنبه صوری یا مقدماتی و علامتی برای اصل درمان، که درمان دارویی می‌باشد، دارند (گلاسمن و هداد، ۲۰۰۹، ص ۷۰-۷۳).

ب. دوگانه‌گرایی

ترسیم دوگانه‌گرایی به صورت وجود یک روح در درون یک ماشین یا با بیان بهتر، وجود روح در بدن، تا جایی که شواهد تاریخی و باستان‌شناختی نشان می‌دهد، قدمت دارد؛ هر چند ظاهراً تا پیش از ایام ذره‌نگرها، بدن به شکل ماشین در نظر گرفته نشده است. اندیشمندانی که نظر مشخصی درباره نحوه ارتباط بدن و روان تا پیش از دکارت و حتی خود او داشته‌اند، همه دوگانه‌گرایی تعاملی بوده‌اند. تنها پس از دکارت نظریه‌های جایگزین برای تعامل‌گرایی به صحنه آمدند. آن هم به این دلیل بود که نظریه تعامل‌گرایی دکارتی، با جزئیاتی که دربر داشت با مشکلات فراوانی از جمله قانون علیت در فیزیک منافات داشت (پوپر (Popper) و اکلس، ۱۹۸۳، ص ۱۵۲-۱۵۳). ویژگی اساسی نظریه دوگانه‌گرایی تعاملی این است که روان و بدن را دو جوهر مستقل می‌داند که به گونه‌ای با همدیگر در تعامل هستند (اکلس، ۱۹۹۴، ص ۹). در نظریه دوگانه‌گرایی معما، تبیین نحوه تعامل این دو جوهر روان و بدن است. در تبیین چگونگی تعامل برای دوگانه‌گرایی، سه تبیین اصلی وجود دارد: توازی‌گرایی، دوگانه‌گرایی در عین وحدت‌گرایی و رابطه تعلقی - ابزاری نفس و بدن.

۱. توازی‌گرایی: در صورتی که بپذیریم انسان مرکب از بدن مادی و نفس مجرد است، ولی این دو هیچ تعامل یا اثرسببی - مسببی بر همدیگر ندارد، دیدگاه توازی‌گرایی در ارتباط نفس و بدن را پذیرفته‌ایم. دکارت، از جمله کسانی است که دوگانه‌گرایی را قبول کرد، ولی رابطه علی میان روح و ماده را رد کرد. توازی‌گرایان بر این باورند که رویدادهای جسمانی و روانی، همواره هماهنگ و به طور موازی با همدیگر رخ می‌دهند، ولی هیچ‌گونه رابطه علی با هم ندارند. بنابراین، واقعیت‌های روانی فقط واقعیت‌های روانی هم جنس خود را تحت تأثیر قرار می‌دهند. رویدادهای بدنی نیز رویدادهای بدنی مانند خود را متأثر می‌سازند. طبق نظریه توازی‌گرایی، وقتی راننده ناگهان از تعبیر رنگ نور چراغ راهنمایی، که رویدادی روانی است، آگاه می‌شود، همزمان تغییرات در مغز او، به‌عنوان رویدادهای بدنی نیز رخ می‌دهند. آگاهی رویداد روانی دیگری، یعنی تصمیم‌گیری برای حرکت را موجب می‌شود.

همزمان با آن تغییرات مغزی، عملیات ماهیچه‌ای را که در به راه انداختن ماشین دخالت دارند، هماهنگ می‌کنند. این دو دسته فرایند، چنان به طور منسجم و هماهنگ عمل می‌کنند که به نظر می‌رسد، مغز و روان با یکدیگر در تعامل هستند، اما این احساس توهمی بیش نیست. این فرایندهای روانی و بدنی را یک هماهنگی از پیش طراحی شده الهی (dvine Pre-Established Harmony) پی‌درپی به وجود می‌آورد. درست همانند دو ساعت که برای نشان دادن یک زمان تنظیم شده‌اند، بدون اینکه بر همدیگر اثری داشته باشند، ولی چنان در نظر گرفته شده‌اند که پیوسته با هم تغییر می‌کنند (کمپبل، ۱۹۷۱، ص ۵۵-۵۶).

۲. دیدگاه اندیشمندان مسلمان دربارهٔ چگونگی رابطه نفس و بدن: اندیشمندان مسلمان، با الهام از آیات قرآن و روایات اسلامی همواره رویکرد دوگانه‌گرایی را نسبت به ماهیت انسان پذیرفته‌اند.

الف. وحدت‌گرایی در عین دوگانه‌گرایی: ملاصدرا در تبیین اینکه چرا نفس و بدن بر همدیگر اثر می‌گذارند و تغییرات یکی بر دیگری نیز نمودار می‌شود، به نظریه خود در حرکت جوهری متکی است. به نظر صدرالمতألهین، نفس پیش از بدن وجود نداشته، بلکه به وسیله حرکت جوهری ماده، تکون می‌یابد. نفس هر چند خاصیت و اثر ماده نیست، اما کمال جوهری ماده است؛ بدین معنی که بر اساس حرکت جوهری، مادهٔ بدنی این استعداد را دارد که در دامان خود موجودی پپروراند که مراحل وجودی را از ضعف به کمال طی نماید و به مرحلهٔ تجرد و انسان نفسانی دست یابد. ملاصدرا، از این فرایند به جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء تعبیر می‌کند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۱۳۶-۱۳۷). طبق این نظریه، طبیعت و ماوراءطبیعت و در نتیجه نفس و بدن تضاد ندارند، بلکه آنها مثل دو مرتبه از یک وجود هستند: مرتبهٔ اول ناقص و مرتبهٔ بعدی کامل تر می‌باشد. بنابراین، یک وجود است که در حرکت اشتدادی از عالم مادی آغاز می‌کند و به عالم مجرد می‌رسد؛ یعنی دنیایی که نه طول دارد و نه عرض، عمق و زمان هم ندارد. پس، نفس به صورت مادی حادث می‌شود و در ادامه، به صورت موجودی مجرد باقی می‌ماند (مطهری، ۱۳۷۳).

بنابراین، میان نفس و بدن نهایت همبستگی و مناسبت وجود دارد، به طوری که موجب اتحاد این دو شده است. همین قربات و همگونی، زمینه برای پیوند نفس دارای مراتب بالا را با بدن مادی فراهم می‌سازد. صدرالمتألهین، بر این نکته تأکید می‌کند که رابطه نفس با بدن، رابطه‌ای اتفاقی نیست، بلکه رابطه‌ای ضروری و برخاسته از ذات این دو جنبه است. رابطه این دو، رابطه دو شیء متلازم با یکدیگر است که هر یک از حیثیت خاصی، به دیگری نیاز دارد و در وجود با یکدیگر متلازم هستند. در این نظریه، سخن از یگانگی نفس و بدن است. به عبارت دیگر، ماده در ذات خویش رشد یافته و استعداد پیدا کرده و آنچنان متکامل می‌شود که به درجه‌ای از وجود غیرمادی می‌رسد. نفس اگر چه در ماده بدن نیست و تن ظرف آن نمی‌باشد، ولی وجه تکامل یافته بدن است. از این رو، ملاصدرا نفس را دارای دوجنبه‌ای می‌داند که از جهت فعل و رفتار، جسمانی است و از جسم جدایی ندارد. و از جهت ذات خود، به

تجرد رسیده، از سنخ مفارقات می‌باشد (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۱۲). از آیات قرآن، بخصوص آیه‌های ۱۴-۱۲ سوره مؤمنون، شاید بتوان چنین پیوند و همراهی نفس و بدن و رابطه وثیق این دو را استنباط کرد. ملاصدر، اینگونه یکی از مشکلات اساسی رابطه نفس و بدن؛ یعنی علت تأثیرگذاری عالم مجرد و روحانی بر عالم ماده و بر عکس را بر طرف می‌کند؛ مشکلی که به شدت در دوگانه‌گرایی دکارتی به چشم می‌خورد. امری که دکارت را به سمت نظریه توازی‌گرایی سوق داد. جان‌اکلس می‌گوید: «دوگانه‌گرایی دکارتی ناگزیر با این چالش روبرو است که روان و مغز چگونه در کارهای ارادی و ادراک تعامل دارند» (اکلس، ۱۹۹۴، ص ۱۴).

ب. دوگانه‌گرایی و رابطه تعلقی - ابزاری نفس و بدن: این نحوه ارتباط، از برخی مطالب ملاصدر برداشت می‌شود که بر وجود دو جوهر مرتبط با یکدیگر تأکید می‌کند. وی اصالت و عامل تغییر را پیوسته نفس دانسته، بدن را کاملاً تابع آن می‌شمارد. ملاصدر درباره نحوه تأثیرگذاری نفس بر بدن می‌نویسد:

بنابر این جوهر نفس که انسان یا هر حیوان دیگری دارد، ذرات بدن را در کنار همدیگر جمع می‌کند و آنها را با هم هماهنگ می‌کند و به هم می‌آمیزد، به گونه‌ای که برای بدن بودن برای نفس صلاحیت داشته باشد. همچنین نفس است که غذا را به بدن می‌رساند، موجب رشد آن می‌شود و آن را از لحاظ شخصی با تغذیه و از لحاظ نوعی با تولید مثل، کامل می‌کند. نفس است که سلامت بدن را حفظ می‌کند و بیماری را از آن دفع می‌کند. اگر بدن بیمار شود، آن را دوباره به مزاج سالم اولیه که سلامت بدن به آن بود، باز می‌گرداند و سازمان مناسب آن را استمرار می‌بخشد. به دلیل وجود نفس است که عوامل خارجی بر بدن تسلط نمی‌یابند. اگر نفس همان‌طور که سبب فعالیت‌های ادراکی و حیوانی است سبب برای فعالیت‌های نباتی و طبیعی در مواد بدن نبود، سلامت آن استمرار نمی‌یافت، بلکه بر اثر تغییر عوامل بیرونی فاسد می‌شد (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۵۴-۵۵).

آیاتی از قرآن مانند آیه ۴۳ سوره زمر و آیاتی که دلالت بر نحوه محاسبه اعمال می‌کنند، نظیر آیات سوره زلزله و آیه ۱۶ از سوره لقمان و همین‌طور آیه ۴۷ سوره انبیاء، بر این معنا دلالت می‌کنند که نفس انسانی تمام حقیقت انسان می‌باشد.

بر اساس این بیان، ملاصدر و فلاسفه اسلامی مشاء (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۵-۲۶) می‌توان گفت: میان تغییرات نفس و بدن رابطه تعاملی وجود دارد، ولی این رابطه از سوی نفس و بدن و بعکس از یک سنخ یعنی رابطه سببی - مسببی دو سویه نیست، بلکه رابطه فقط از سوی نفس به بدن از سنخ سببی - مسببی است. به عبارت دیگر، با هر تغییری که در نفس ایجاد می‌شود، نفس به‌عنوان جوهر برتر، یا مرتبه بالاتر وجود انسانی بدن را تغییر می‌دهد و آن را متناسب با حالت جدید نفس آماده می‌کند. به‌عنوان مثال، نفس به محض اینکه اراده دویدن می‌کند، فعالیت‌های خونی، هورمونی و مغزی نخاعی بدن را بی‌درنگ، با حالت دویدن و خود دویدن هماهنگ می‌کند. از سوی دیگر، بدن چون علت اعدادی، مادی و ابزاری برای حالت‌های نفس است، با تغییرات بدنی در کلیت بدن که نفس به آن تعلق دارد تغییر ایجاد می‌شود. این تغییر،

چون متعلق نفس را که همان کلیت بدن است، تغییر می‌دهد به همراه آن در حالت‌های نفس نیز دگرگونی ایجاد می‌شود. در واقع، در اینجا نیز عامل تغییر ویژگی نفس است که ماهیت تعلق آن می‌باشد، نه اینکه خود بدن به خودی خود و به‌عنوان اینکه ماده است، در نفس تغییر ایجاد کند. بنابراین، تغییر نفس به همراه تغییرات بدن از نوع همبستگی و صرفاً همراهی تغییرات نفس با بدن است. ولی چون نفس به ماده تعلق دارد، این تعلق که جزء ماهیت و ذات نفس است، موجب می‌شود نفس به همراه تغییرات بدن تغییر کند. ولی ذهن ما این رابطه همراهی و همبستگی را نیز از نوع علی - معلولی تصور می‌کند.

بنابراین، در ارتباط نفس و بدن و تغییرات آنها، دو نوع رابطه متمایز و متفاوت وجود دارد: الف. رابطه سببی - مسببی که از سوی نفس به بدن برقرار است؛ ب. رابطه توافقی و همبستگی که از سوی بدن به نفس برقرار است و سبب ماهیت تعلق نفس است که به مواد خاص، با ترکیب و تنظیم ویژه تعلق دارد. با این دو بیان از نظر ملاصدرا و فلاسفه اسلامی مشاء، مسائل مربوط به نفس و بدن در حوزه روان‌شناسی و روان‌پزشکی قابل حل می‌باشد.

بحث و نتیجه‌گیری

برای تبیین رابطه نفس و بدن، دو رویکرد اساسی وجود دارد: ۱. یگانه‌گرایی؛ ۲. دوگانه‌گرایی. یگانه‌گرایی بر این اصل استوار است که جهان هستی از جمله انسان از جوهر واحد، بخصوص ماده تشکیل شده است. بر اساس این رویکرد، نفس و امور نفسانی واقعیت مستقل از ماده نداشته، از محصولات جانبی ماده هستند. طبق این رویکرد، فعالیت‌های تداوم‌بخش سلامت، درمان و بازپروری همه جنبه فیزیکی دارد و مبنی بر تغییرات بدنی می‌باشد و فعالیت‌های روان‌شناختی و نفسانی چیز مستقلی نیستند و اصالتی ندارند.

طبق دیدگاه دوگانه‌گرایی، انسان مرکب از دو جوهر با ماهیت متفاوت، ولی به هم پیوسته و متعلق به همدیگر تشکیل شده که با یکدیگر به گونه‌ای تعامل دارند. در رابطه با تعامل نفس و بدن، دو سؤال اساسی دلیل تأثیرگذاری نفس بر بدن و بعکس و چگونگی این اثرگذاری وجود دارد که هر دو سؤال را می‌توان در چارچوب نظریه ملاصدرا تبیین کرد.

نسبت به سؤال اول در باور ملاصدرا ترکیب نفس با بدن، ترکیبی حقیقی است. به همین دلیل، آسیب‌های روانی بر جسم اثر می‌گذارد و صدمات جسمانی، نفس را تحت تأثیر قرار می‌دهد. نسبت به سؤال دوم، به دلیل اینکه نفس مرتبه‌ای بالاتر از بدن دارد، آن را که مرتبه پایین‌تری دارد، به نحو سببی - مسببی تحت تأثیر قرار می‌دهد. اما بدن چون علت اعدادی و مادی برای نفس است، تغییرات آن موجب تغییر در نظام منسجم بدن می‌شود. ولی علت تغییرات روانی، با پیدایش تغییر در بدن، ماهیت تعلق نفس به مواد بدن می‌باشد.

بنابراین، دو سنخ تأثیر و تأثر وجود دارد: ۱. تأثیر و تأثر سببی - مسببی که از سوی نفس به بدن اعمال می‌شود؛ ۲. تأثیر و تأثر از نوع همراهی و همبستگی که از سوی بدن با نفس برقرار است. طبق این بیان، هر چند نفس و بدن بر همدیگر تأثیر می‌گذارند، ولی به دلیل تعلق داشتن نفس به بدن و اعدادی بودن بدن برای نفس، مواردی از عدم چنین همراهی نیز وجود می‌آید. مانند بیماری هیستری که در آن، طبق یافته‌های موجود هیچ اختلال بدنی قابل مشاهده نیست. با این حال، اختلال روان‌شناختی وجود دارد و در تغییرات بدنی در هر سطحی اتفاق بیفتند، معمولاً وحدت شخصی فرد از بین نمی‌رود. بر نظریه اندیشمندان مسلمان، به ویژه ملاصدرا و فلاسفه مشاء درباره رابطه نفس با بدن، نتایجی مترتب است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

الف. بر اساس جمله «النفس فی وحدتها کل القوی»، وجود انسان از دو عنصر اساسی نفس و بدن، به صورتی ویژه ترکیب شده است. تمام وجود انسان، همان نفس است که قوای گوناگون از جمله بدن هم دارد. نفس عنصر وحدت‌بخش همه قوا و نگاه‌دارنده و ترمیم‌کننده بدن است.

ب. طبق بیان ملاصدرا، حفظ قوام بدن به صورت مستمر، بهبود بیماری‌ها و حتی ترمیم کوچک‌ترین زخم‌هایی که روی بدن ایجاد می‌شود، مانند خراش‌های روی دست را نفس به صورت سببی - مسببی پدید می‌آورد و بدن را ترمیم می‌کند. بنابر درک عمومی افراد، انسان نسبت به اینکه دستخودش خوب می‌شود، یا تزریق آمپول موجب خوب شدن می‌شود، برداشت درستی نسبت به انسان یا موجود زنده نیست و یک توهم است، بلکه نفس است که به کمک مواد بدن خود را ترمیم، تنظیم و پیوسته بازسازی می‌کند. چنان‌که همه این امور با مرگ که مفارقت نفس از بدن است، به پایان می‌رسد.

ج. دگرگونی‌های نفسانی، مانند اراده دویدن یا از پله بالا رفتن بی‌درنگ و بدون فاصله بدن را هماهنگ با فعالیت روانی خاص آماده می‌کند و دوباره بدن را با پایان‌یابی فعل خاص، به حال اول و متناسب با کارکرد جدید، بر می‌گرداند.

د. نفس همواره از بدن به‌عنوان ابزار خود استفاده می‌کند و افعالش مانند راه رفتن، خوابیدن و ... به انجام می‌رساند. با استفاده تدریجی، بدن صلاحیت خود را از دست داده، کهنه می‌شود که از آن به «پیری» یاد می‌شود. به تدریج، بدن به مجموعه‌ای از مواد مبدل می‌شود که صلاحیت تعلق داشتن نفس به خود را از دست می‌دهد. در این نقطه، نفس از بدن مفارقت می‌کند که از آن به «مرگ» تعبیر می‌شود. همان‌طور که فقدان صلاحیت بدن برای بدن بودن، بیشتر به تدریج تحقق می‌یابد، می‌توان این فقدان صلاحیت را به صورت ناگهانی ایجاد کرد. مانند از بین بردن صلاحیت به وسیله انفجار، وارد کردن مواد سمی و دگرگونی سلولی مانند سرطان‌ها. در این صورت، صلاحیت بدن به صورت ناگهانی یا معمولاً با سرعت زیاد از بین می‌رود و نفس از بدن مفارقت می‌کند ولی خود نفس، برای همیشه باقی می‌ماند.

ه. اختلال‌های روان‌شناختی، هر چند ممکن است راه‌اندازی بدنی داشته باشند، ولی اموری روان‌شناختی هستند که بدن را همواره به همراه خود تغییر می‌دهند، به گونه‌ای که تغییر بدنی قابل مشاهده و ردیابی است. مثلاً، میزان سروتونین در مغز مبتلایان به افسردگی و سواس - ناخودداری، کمتر از افراد دارای سلامت روانی است. در اینجا در واقع، دو نفس متفاوت وجود دارد که دو بدن، با دو کارکرد متفاوت را به وجود آورده‌اند. به همین دلیل، داروهای روان‌شناختی به کندی اثر می‌گذارند. برخی نیز اثر خاصی بر جای نمی‌گذارند؛ زیرا در این موارد، بیمار به همراه تغییرات بدنی، تلاش برای تغییر روان‌شناختی نمی‌کند تا روان هم به همراه بدن تغییر مناسب را به دست آورد.

و. درمان اختلال روانی باید اساساً با تغییرات روان‌شناختی آغاز شود و تا پایان به صورت روان‌شناختی ادامه یابد. اما اگر بدن، به‌عنوان متعلق و ابزار به میزان زیادی تغییر کرده باشد که معمولاً در اختلال‌های طولانی مدت و شدید به وجود می‌آید. تغییر بدنی قبل یا به طور همزمان، با دخالت‌های روان‌شناختی ضرورت می‌یابد. در اینجا نیز پس از تسلط‌یابی فرد بر خودش، درمان به صورت روان‌شناختی ادامه می‌یابد. با استمرار درمان روان‌شناختی، نفس به تدریج بدن را متناسب با حال سلامت بازسازی می‌کند و فرد می‌تواند به تدریج از دارو درمانی بی‌نیاز شود. بی‌تردید تغییرات بدنی تسهیل‌کننده مانند، ورزش، تغذیه مناسب و فضای عاری از مواد آلوده‌کننده کمک می‌کنند که نفس، بهتر بتواند به حالت روان‌شناختی، مورد نظر خود دست یابد.

ز. موجود جاندار و بی‌جان با همدیگر تفاوت ماهوی و ذاتی دارند. یکی، فقط ماده است که بر آن قوانین شیمی و فیزیک حاکمند و دیگری، ماده خاص به ضمیمه موجودی دیگر، که مجرد و در مرتبه‌ای بالاتر از ماده به نام «نفس» قرار دارد که قوانین شیمی و فیزیک را در راستای اهداف خود بکار می‌گیرد. بنابراین، هرگز نمی‌توان در رایانه و ربات، حتی اگر اندیشه همه اندیشمندان را در برنامه آن سرازیر کنیم، روح حیات بدمیم و ربات را از حالت آدم آهنی خارج کنیم و آن را به آدمی تبدیل کنیم که نظریه‌پردازی کند، عاطفه داشته باشد و عشق را در آن ببینیم. هرچند این دستگاه‌ها، در نهایت در چارچوب برنامه‌های داده شده، می‌توانند حرکات شبیه موجودات زنده داشته باشند که ممکن است سازندگان آنان را به اشتباه بیندازد. به طوری که مجذوب سرعت و دقت محاسبات آنها شوند و تصور کنند دوران پسا انسان دوره رایانه‌ها خواهد بود.

منابع

- ابن سیناء، ۱۴۰۴ق، *الشفاء: الطبيعات*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (ملا صدرا)، ۱۳۸۳، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۸ به ضمیمه تعلیقات سبزواری با اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، تصحیح، تحقیق و مقدمه: علی‌اکبر رشاد، ص ۵۵-۵۴، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالمطالین، ۱۹۹۰، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عارفی شیر داغی، محمد اسحاق، ۱۳۹۲، *رابطه نفس و بدن*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- کاپلستون فردریک، ۱۳۸۰، *تاریخ فلسفه: از دکارت تا لایب نیتس*، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، سروش.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳، *مقالات فلسفی*، تهران، صدرا.
- Bermudez Jose Luis, 2005, *Philosophy of Psychology; a contemporary introduction*, p. 4 Rout ledge: UK.
- 2005
- Bunge Mario and Ruben Ardila. *Philosophy of Psychology*. New York: Springer-Verlag. 1987
- Bunge Mario, 1980, *The Mind – Body Problem; A Psychobiological Approach*. New York: Pergamon Press.
- Butcher James N, *Susan Mineka and Jill M. Hooley. Abnormal Psychology*. p. 266- 270 Pearson: New York. 2013
- Campbell Keith, 1971, *Body and Mind*; p. 55-56. United States: Macmillan Education.
- Eccles John C, 1994, *How the Self Controls Its Brain*. P. X .New York: Springer-Verlag.
- Glassman, William E, & Hadad Marilyn, 2009, *Approaches to Psychology*. McGraw-Hill Education. New York.
- Kalat James W, 1988, *Biological Psychology*; 3th. P. 8. United States: Wadsworth Publishing Company.
- Kalat James W, 2007, *Biological Psychology; 9th*. P. 5. United States: Wadsworth Publishing Company.
- Kalat James W, 2011, *Introduction to Psychology; 9th edition*. Australia: Wadsworth, Cengage Learning.
- Kring Ann M, et al, 2010, *Abnormal Psychology; 11th Edition*. United States: John Wiley & Sons, Inc.
- Newberg, Andrew, 2001, *D'Aquili Eguene and Rause Vince. Why God won't go away: brain science and the biology of belief*, New York, BALLANTINE BOOKS.
- Penfield Wilder, 1975, *Mystery of the Mind: A Critical Study of Conscious and the Human Brain*, Princeton University Press, Princeton.
- Popper Karl R, & John C. Eccles, 1983, *The Self and Its Brain; An Argument for Interactionism*. p. 152-153. London: Routledge & Kegan Paul.
- Sacks Oliver, 1985, *The Man Who Mistook His Wife For a Hat and Other Clinical Tales*. New York: Time Book Review.
- Warner, Richard & Szubka, Tadeuaz, 1996, *The Mind – Body Problem: A Current Debate*. Basil Blackwell; New York.
- Wulff David M, 1997, *Psychology of Religion; Classic & Contemporary*, p. 116. New York: John Wiley & Sons, INC.