

تبیین فلسفی-روان‌شناختی حقیقت نفس و رابطه آن با بدن از دیدگاه علامه طباطبایی

سید هادی سرکشیک*

محمد حسن فاطمی‌نیا**

حمید رفیعی هنر***

چکیده

پژوهش حاضر با هدف تبیین فلسفی-روان‌شناختی ارتباط نفس با بدن بر اساس اندیشه اسلامی با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی انجام شد. یافته‌ها به روش تحلیل محتوای کیفی (توصیفی-تحلیلی) مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت. بررسی‌ها نشان داده است علامه طباطبایی در مباحث قرآنی نیز مبانی فلسفی را تکیه‌گاه اصلی بحث قرار داده و در برخی موارد از روش تفسیر قرآن به قرآن فاصله گرفته است. علامه طباطبایی به تبعیت از حکمت متعالیه، اعتقاد دارد تعلق و ارتباط نفس و بدن ذاتی و حقیقی است؛ به گونه‌ای که هرگز قابل تفکیک از هم نیستند. نفس و بدن با تمام ساختار عصبی و هورمونی دو جوهر با ماهیت متفاوت است. واقعیت آدمی همان نفس اوست و بدن نقش ابزاری نفس دارد. فعل و انفعالات در قلمرو موجود انسانی فعالیت‌های نفسانی است و فعالیت‌های جسم به عنوان علت‌های زمینه‌ساز با فعالیت‌های نفس همراه می‌شوند نه اینکه امر مستقلی به نام فعالیت بدن وجود داشته باشد. در تحلیل روان‌شناختی رابطه نفس و بدن نیز موارد متعدد تأثیرات نفس بر بدن و بدن بر نفس ذکر شد. فهم درست در این مقوله به علت‌یابی در پدیده‌های رفتاری و کنترل آنها کمک می‌کند. تفسیر و تحلیل درست رابطه نفس و بدن و بررسی نظریه‌های متفاوت می‌تواند مبنای پایه‌گذاری اصول علمی در این زمینه باشد.

واژگان کلیدی: نفس، بدن، ارتباط نفس و بدن، علامه طباطبایی.

*دانشجوی دکتری مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (نویسنده مسئول).

sarkeshik90@gmail.com

fatemizxc@yahoo.com

hamidrafii2@gmail.com

**استادیار فلسفه دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی.

***استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۲۰ تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۱۰/۰۵

مقدمه

بحث در رابطه با نفس و ارتباط آن با بدن در بین متفکران پیشینه‌ای طولانی دارد. مقوله نفس بخش عمده‌ای از بررسی الهیات حکمت فیلسوفان و دانشمندان علم اخلاق را در طول تاریخ بشر به خود تخصیص داده است. درباره اهمیت رابطه نفس و بدن پرسشی که ذهن را همواره به خود مشغول می‌کند، این است که چرا اندیشمندان به موضوع نفس و بدن، همچنین مباحث مربوط به آن همواره توجه خاصی داشته‌اند؟ (رجب‌نژاد و مجیدی، ۱۳۹۸، ص ۲۴).

از طرف دیگر درباره نحوه ارتباط نفس با بدن پرسش‌های اساسی برای اندیشمندان حوزه روان‌شناسی، روان‌پزشکی به عنوان علوم کاربردی و پیش از آن فلسفه مطرح بوده است: آیا نفس جوهری غیر از بدن است؟ آیا نفس می‌تواند به صورت مستقل از بدن وجود داشته باشد؟ آیا بدن به خصوص مغز می‌تواند بدون نفس به فعالیت‌های خود ادامه دهد؟ مسئله اخیر در میان فیلسوفان مسلمان نیز مطرح بوده است. پرسش‌هایی همچون آیا نفس و بدن در افعال خویش مستقل از یکدیگر بوده و با هم هیچ گونه ارتباطی ندارند یا همدیگر ارتباط عمیق داشته، بر همدیگر تأثیر می‌گذارند؟ اگر تأثیر می‌گذارند آیا ارتباط متقابل است یا تنها یکی نسبت به دیگری مؤثر است؟ در صورت تأثیر دوجانبه نمونه‌هایی از تأثیر هر یک بر دیگری چیست؟ نفس مجرد و غیر مادی چگونه از بدن صرفاً مادی متأثر شده و در آن تأثیر می‌گذارد؟ و پرسش جدی‌تر اینکه ما وحدت خود را تجربه می‌کنیم و هر یک از ما می‌یابیم که ذات و حقیقت ما یکی است؛ با این حال چگونه ممکن است بین جوهر مجرد و مادی چنین وحدتی ایجاد شود؟ (عارفی شیرداغی، ۱۳۹۲، ص ۲۹-۳۱).

از جمله ضروریات است که آدمی درک درستی در رابطه با مقوله نفس بدن داشته باشد. اگرچه درباره رابطه نفس و بدن تا کنون تحقیقات زیادی انجام شده است، تعبیر و تفسیر از ماهیت و چیستی مسئله بسیار متفاوت می‌باشد؛ به گونه‌ای که برای عده‌ای مسئله یک مشکل علی است؛ یعنی علت تعامل پدیده‌های روانی و بدنی چه چیزی می‌تواند باشد؟ به عبارت دیگر جدال در این است که با فرض مجزای بودن دو جوهر نفس و بدن از

یکدیگر چگونه تعامل خواهند داشت یا چگونه یکی بر دیگری تأثیر علی دارد؟ از آنجا که تأثیرگذاری علی مشروط به داشتن صفات مادی توسط علت قلمداد شده و نفس فاقد این صفات است، تأثیر علی اش بر بدن با مشکل می‌تواند مواجه شود (Patterson, 2000).

گروهی نیز گفته‌اند مشکل نفس و بدن دو مسئله عمده را مطرح می‌سازد؛ اولین مسئله که هستی‌شناختی است، اینکه آیا پدیده‌های ذهنی واقعی‌اند و اگر چنین‌اند آیا در مغز روی می‌دهند یا جای دیگر؟ مسئله دوم که روش‌شناختی است، آن است که آیا مطالعه امور ذهنی به روش عینی آن گونه که علم تجربی اقتضا می‌کند، امکان‌پذیر است؟ (Bunge & Ardila, 1987).

برای برخی دیگر مسئله یک مشکل تبیینی است؛ یعنی چه نوع توجیه و توضیحی می‌توان برای ارتباط دو جوهر متفاوت که هر کدام متعلق به دنیای خاص خود است، ارائه داد که با علوم معاصر هماهنگ باشد (Patterson, 2000). به صورت خلاصه می‌توان گفت اگر در انسان دو نوع متفاوت از پدیده‌ها وجود دارد، آیا تمایز بین پدیده‌های روانی و فیزیکی حکایت از تفاوت بین دو جوهر روانی و مادی دارد؟ این پرسشی است که به دنبال ماهیت آدمی است و به انسان‌شناسی برمی‌گردد و کلید حل آن فهم و معرفت به نفس می‌باشد. پرسش دیگری که مطرح است ماهیت این ارتباط است: چگونه بین پدیده‌ها یا جواهر روانی و فیزیکی در وجود انسان ارتباط برقرار می‌گردد (Benner, 1999).

در پژوهش‌هایی به رابطه نفس و بدن (موسوی، ۱۳۸۹)، رابطه نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا (یوسفی، ۱۳۹۰)، بررسی نفس و بدن از دیدگاه علامه طباطبایی (نصیری، ۱۳۸۹)، رابطه نفس و بدن از نظر اندیشمندان ایرانی (ملاصدرا، جوادی آملی و طباطبایی) (رجب‌نژاد و مجیدی، ۱۳۹۸) پرداخته شده است؛ اما برخی از آنها در صدد بررسی دیدگاه علامه طباطبایی نبوده و همه آن پژوهش‌ها به تبیین و تحلیل روان‌شناختی موضوع مورد بحث نپرداخته‌اند. در پژوهش‌های دیگری موضوعات مرتبط با بحث مانند «نظریه انعکاس؛ رهیافتی فلسفی-روانشناختی» به رابطه نفس و بدن (شه‌گلی، ۱۳۸۹) و تبیین ارتباط نفس و بدن بر اساس منابع اسلامی (با تأکید بر نظر ملاصدرا) و بیان رویکردها و تحلیل

روان‌شناختی (نارویی نصرتی، ۱۳۹۷) مطرح گردیده است که دیدگاه علامه طباطبایی مورد بحث و نظر قرار نگرفته است.

مهم‌ترین موضوع‌هایی که در مقوله نفس همواره مورد واکاوی بوده است، می‌توان به ماهیت نفس، حقیقت بدن، مفهوم قوای نفس و ارتباطات نفس و بدن اشاره کرد. این پژوهش برای پاسخ‌گویی به مسئله نفس و بدن، با هدف تبیین چگونگی ارتباط نفس و بدن بر اساس اندیشه اسلامی با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی به همراه تحلیل روان‌شناختی انجام شده است.

این مقاله به لحاظ ماهیت نظری بوده و با روش توصیفی-تحلیلی اطلاعات گردآوری شده است. تحقیق توصیفی شامل مجموعه روش‌هایی است که هدف آنها توصیف کردن شرایط یا پدیده‌های مورد بررسی است. اجرای تحقیق توصیفی می‌تواند صرفاً برای شناخت شرایط موجود یا یاری‌دادن به فرایند تصمیم‌گیری باشد (سرمد و همکاران، ۱۳۸۳).

الف) مفهوم‌شناسی نفس

علامه طباطبایی معنای لغوی نفس را در ضمن مضاف‌الیه آن معنا می‌کند و در صورت نبودن مضاف‌الیه نقش تأکیدی را برای آن برمی‌شمارد. وی نوعی تطور استعمالی را در کاربرد این لفظ عنوان می‌کند. علامه معتقد است با تأمل در موارد استعمال لفظ «نفس» به دست می‌آید که این کلمه معنایی ندارد جز معنای کلمه‌ای که به آن اضافه می‌شود؛ بنابراین نفس الشیء همان شیء و نفس الانسان همان انسان است. در مرحله بعدی استعمال این بحث در مورد انسان کثرت یافته است؛ تا آنجا که حتی بدون اضافه بر شخص انسان که مرکب از بدن و روح است، اطلاق شده است (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱۴، ص ۳۴۲).

راهبرد اصلی علامه طباطبایی در این بحث، مبانی فلسفی است. عقیده فلسفی راسخ ایشان به مجردبودن نفس چنان در این بحث مشهود است که سبب شده است وی مباحث خود درباره معنای روح و نفس را به گونه‌ای ترتیب دهد که درنهایت منظور از روح یا نفس انسان را امری غیر مادی بداند. علامه طباطبایی معتقد است معنای روح آن گونه که از لغت به دست می‌آید، عبارت است از مبدأ حیات که حیوان را بر احساس و حرکت ارادی

قادر می‌سازد. این واژه هم به صورت مذکر و هم مؤنث به کار می‌رود (همو، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۹۵). علامه این نکته را اضافه می‌کند که گاهی روح در قرآن در معنای مجازی به کار می‌رود و در آیات زیادی از جمله سوره نحل آیه دو، روح به معنایی که در حیوان مشاهده می‌کنیم، یعنی مبدأ حیات- که احساس حرکت ارادی از آن ناشی می‌شود- اراده نشده است (همان).

از سوی دیگر علامه طباطبایی اعتقاد دارد روح در قرآن کریم هم به معنای روح انسان به کار رفته و هم به معنای روح غیر انسان. قرآن درباره روح متعلق به انسان با تعبیری نظیر «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹) و «وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ» (سجده: ۹) سخن گفته و کلمه «من» را به کار برده است که به نوعی بیان‌گر هدایت خدا برای روح انسان است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۷۴).

با تأمل در آثار علامه طباطبایی به دست می‌آید که از نظر ایشان نفس طی سه مرحله به سه معنا به کار رفته است:

۱. به معنای هر آنچه نسبت به آن اضافه شده است: بنا بر باور علامه طباطبایی، تأمل در موارد استعمال نفس معلوم می‌شود که واژه نفس به معنای مضاف‌الیه خود است؛ یعنی به معنای کلمه‌ای که به آن اضافه شده است؛ از این رو در صورتی که چیزی اضافه نشود، معنای مشخصی نخواهد داشت و برای تأکید لفظی به کار می‌رود (همان، ج ۱۴، ص ۲۸۵).

۲. به معنای شخص انسان: به اعتقاد علامه در مرحله بعد کاربست نفس برای اشاره به فقط شخص انسان یعنی موجود مرکب از روح و بدن رایج شد، این کاربست گاه حتی بدون اضافه‌شدن به انسان به کار می‌رود، نظیر آیه هو الذی خلقکم من نفس واحده (اعراف: ۱۸۹) که مقصود، شخص انسانی واحد است.

۳. به معنای روح انسان: در اینجا از واژه نفس برای اشاره به معنای روح انسان استفاده شده است، از نظر علامه دلیل این امر آن است که حیات، قدرت و علم که قوام انسان‌ها به آنهاست، قائم به نفس بوده و بدون آن تحقق نمی‌یابند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۲۸۵).

معنای سوم با معنای روح یکسان است و معمولاً در مباحث مربوط به روح از آن

استفاده می‌شود و علامه طباطبایی نیز به‌سان بسیاری دیگر از فیلسوفان از واژه نفس برای اشاره به روح استفاده می‌کند. ایشان گاه واژه نفس را به معنای روح به کار می‌گیرد و گاهی این دو را به صورت تفصیلی به کار می‌گیرد (همان، ج ۲، ص ۱۱۳). او تصریح می‌کند که نفس روح نیز نامیده می‌شود (همان، ج ۱۰، ص ۱۱۸).

از نگاه علامه طباطبایی نفس جوهری است که ذاتاً مجرد از ماده است، ولی در مقام فعل به آن ماده تعلق دارد (همو، ۱۴۱۲ق). در این تعریف منظور از جوهر ماهیتی است که وقتی تحقق می‌یابد، اصلاً در موضوع قرار نمی‌گیرد؛ یعنی از باب سلب تحصيلی «تحقق لا فی موضوع» خواهد بود (همو، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۵۳).

ب) حدود نفس

درباره حدود و قدم نفس به طور کلی سه نظریه عمده مطرح است. افلاطون و پیروان وی، نفس را قدیم و روحانی می‌دانند. برخی هم مانند ارسطو، فارابی و ابن‌سینا و حکمای مشاء و شیخ سهروردی از حکمای اسلامی و توماس اکوئیناس از حکمای مغرب‌زمین معتقد به حدود و بقای روحانی نفس می‌باشند. صدرالدین شیرازی پس از نقد این دو نظریه بر اساس نظریه ابتکاری خود درباره حرکت جوهری، نفس را در مرحله پیدایش، جسمانی و در مرحله بقا، روحانی می‌داند؛ با این توضیح که ماده جسمانی با حرکت جوهری به تدریج مراتب کمال را یکی پس از دیگری می‌گذراند تا به مرز ماده و تجرد می‌رسد. در این مرحله، نفس انسانی حادث و به بدن جسمانی تعلق می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۳۴۴/ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۳۲۴).

نحوه وجود نفس قبل از بدن و حدود جسمانی آن از مباحث کلامی و فلسفی است. پرسش این است که علامه طباطبایی نحوه وجود نفس قبل از بدن و حدود جسمانی آن را چگونه تقریر کرده است؟ علامه طباطبایی نفس قبل از بدن را به نحو وجود جمعی و ملکوتی اثبات کرده است؛ همچنین در بحث انسان در دنیا، علامه حدود نفس در بدن را به معنای تبدیل نشئه مادی بدن به نفس دانسته و حدود جسمانی نفس را اثبات کرده است. علامه مباحث نفس را بر اساس مراتب وجود انسان در سه نشئه قبل از دنیا و بعد از

دنیا و در دنیا مطرح کرده است. از جمله پیش فرض‌ها و مبانی علامه عبارت است از: وجود نفس در مرتبه علل عالی؛ برخورداری موجودات از دو چهره ملکی و ملکوتی؛ وجود نشئه ملکوتی در عالم امر و علم الهی.

ج) مؤلفه‌های حدوث نفس از منظر علامه طباطبایی

علامه طباطبایی با استناد به مبانی حکمت متعالیه و با استفاده از روش تفسیری قرآن به قرآن، حدوث جسمانی نفس در دنیا را اثبات کرده است. در مجموع ایشان به سه مؤلفه حدوث نفس اشاره کرده‌اند:

۱. سیوروت و تبدیل بدن به نفس

درباره مراحل خلقت انسان خدای تعالی با بیان آفرینش انسان از خاک و نطفه و علقه و مضغه می‌فرماید: «وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ. ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» (مؤمنون: ۱۴-۱۵). بنا بر دیدگاه علامه طباطبایی انشای خلق دیگر به معنای «تبدیل مرتبه مادی به نشئه نفسانی» است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۱۵۴-۱۵۵). علامه طباطبایی بر خلاف کسانی که انسان را مرکب از بدن مادی و روح مجرد دانسته و انشای خلق دیگر را به معنای نفخ روح در بدن تفسیر کرده‌اند- آفرینش انسان از گل را ملازم حدوث جسمانی نفس دانسته است و باور دارد که آفرینش انسان از گل طبق آیه شریفه بیان‌گر آن است که اصل آفرینش و مبدأ حدوث انسان از سلاله خاک و امر جسمانی است و مراد از انشای خلق آخر، آفریدن وجود میانین با ماده قبلی نیست که در نتیجه انسان موجود مرکب باشد، بلکه تبدیل بدن قبلی به نشئه روحانی است. از نظر علامه، انسان در ابتدا جسمی طبیعی است که صورت‌های مختلف بر او وارد می‌شود، سپس خدای تعالی همان جسم را دارای شعور و اراده و فکر می‌کند:

علامه نحوه به‌وجود آمدن نفس را تدریجی دانسته، درباره تفاوت نحوه ایجاد نفس و بدن می‌گوید: نفس در موطن طبیعت به صورت دفعی پیدا نمی‌شود، بلکه به وجود تدریجی موجود می‌شود. وقتی نطفه و جنین موجود شد، قوه و استعدادی در همین نطفه وجود دارد که بر اثر حرکت جوهری اشتدادی و با پشت سر گذاشتن مراحل متعدد و

فعلیت یافتن استعدادها نفس به وجود می‌آید؛ از این رو نفس انسانی در ابتدای پیدایش خود مانند دیگر صورت‌های نوعیه بدن مادی است، سپس مجرد می‌شود و می‌تواند بدون بدن مادی باقی باشد؛ مطلبی که ملاصدرا هم به آن تصریح کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۲۹۰)؛ از این رو وی در این مرحله مشی کاملاً صدرایی دارد. از این رو روح انسانی در مسیر تکامل از مراتب بدن در مسیر تجرد و نیل به کمال نهایی است: «الروح الإنسانية إحدى مراتب البدن الاستكمالیة» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۵۸).

۲. حدود روح در بدن به نفخه ربانی

علامه معتقد است منظور از «نفخ روح» معنای کنایی آن است و با توجه به مبانی حکمت متعالیه در این باره می‌گوید: منظور از «نفخ روح انسانی در بدن» که در قرآن آمده (حجر: ۲۹/ص: ۷۲) علامه حرکت تکاملی نفس انسانی از مرحله مادی و پیدایش نفس مجرد از وجود مادی را -از باب تشبیه معقول به محسوس- به پیدایش میوه از درخت و نور از روغن تشبیه کرده که با فرارسیدن مرگ، این تعلق و ارتباط قطع می‌شود. ترقی روح نباتی به انسانی به صورت اشتدادی و ایجاد رابطه بین روح انسانی و بدن است: «إيجاده تعالی الروح الإنسانية بما له من الرابطة و التعلق بالبدن» (همان، ج ۱۲، ص ۱۵۴ و ج ۱، ص ۳۵۲).

۳. تعلق تدبیری نفس به بدن

علامه طباطبایی در تعلیقه بر اسفار با توجه به تفاوت وجود غیری و وجود ذاتی درباره نحوه تحول وجود مادی به وجود مجرد این گونه مطرح می‌کند که نحوه وجود نفس در آغاز با وضعیت آن پس از قرارگرفتن در حرکت جوهری و رسیدن به مرتبه تجرد متفاوت است. نفس در ابتدای حدوث به گونه‌ای است که ماده بدنی حامل امکان وجود نفس است؛ چنان‌که هر چیزی که حامل وجود صورت یا عرض باشد، امکان وجود آن را حمل می‌کند. پس از آنکه نفس بر اثر حرکت جوهری به مرتبه تجرد رسید، موجود مستقل می‌شود و در این صورت دیگر نیازمند چیزی نیست که حامل وجود او باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۱۲)؛ از این رو علامه با توجه به آیاتی که خلقت انسان را از زمین معرفی کرده (طه: ۵۵/اعراف: ۲۵) و به عینیت نفس و بدن استدلال می‌کند و در این رابطه

معتقد است روح با وجود مغایرت با بدن در این نشئه دنیایی به نحوی با آن متحد است که هوویت میان آن صدق می‌کند. وی در همین باره روایتی از **علل الشرایع** نقل نموده که مشعر به این معناست. راوی می‌گوید به امام عرض کردم به چه علت هنگامی که روح از بدن جدا می‌شود، انسان آن را احساس می‌کند، در حالی که در هنگام ورود روح به بدن چنین احساسی نیست؟ امام فرمود: «لأنه نما علیه البدن: زیرا بدن با همین روح رشد و تکامل یافته است» (طباطبایی، ۱۳۹۴، ص ۳۰).

د) تجرد نفس

علامه طباطبایی با استدلال‌های مزجی هم وجود نفس و هم تجربه آن را به اثبات می‌رساند. علامه نفس را موجودی مجرد می‌داند که موطنی غیر از عالم طبیعت دارد؛ نفس مجرد در نگاه ایشان با ابزار مادی قابل درک نیست و با تجربه آزمایشگاهی نمی‌توان به بررسی آن پرداخت (اکبری، ۱۳۹۳، ص ۱). ادله علامه طباطبایی در اثبات تجرد نفس به دو دسته (نقلی و غیر نقلی) تقسیم‌پذیرند.

ه) ادله تجرد نفس

۱. **عدم غفلت از خویش:** جای هیچ شکی نیست که ما در خود معنا و حقیقتی می‌یابیم و مشاهده می‌کنیم که از آن معنا و حقیقت تعبیر می‌کنیم به «من» و هر انسانی در این درک و مشاهده مثل ماست؛ من و تمامی انسان‌ها در این درک مساوی هستیم و حتی در یک لحظه از لحظات زندگی و شعورمان از آن غافل نیستیم. مادام که شعورم کار می‌کند، متوجهم که من منم و هرگز نشده که خودم را از یاد ببرم. به دلیل اینکه بارها شده و می‌شود که من از اینکه دارای بدنی هستم یا دارای حواس ظاهری یا باطنی هستم، به کلی غافل می‌شوم و لیکن حتی برای یک لحظه هم نشده که از هستی خودم غافل باشم و دائماً «من» نزد «من» حاضر است؛ پس معلوم می‌شود این «من» غیر بدن و غیر اجزای بدن است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۵۰).

همچنین اگر «من» عبارت باشد از بدن من یا عضوی از اعضای آن یا خاصیتی از خواص موجود در آن، با حفظ این معنا که بدن و اعضایش و آثارش همه و همه مادی

است و یکی از احکام ماده این است که به تدریج تغییر می‌پذیرد و حکم دیگرش این است که قابل قسمت و تجزیه است، باید «من» نیز، هم دگرگونی بپذیرد و هم قابل انقسام باشد با اینکه می‌بینیم چنین نیست (همان).

به شهادت اینکه هر کس به این مشاهده مراجعه کند و سپس همین مشاهده را که سال‌ها قبل به یاد بیاورد می‌بیند که «من» امروز، با «من» آن روز، یک «من» است و کمترین دگرگونی یا تعددی به خود نگرفته ولی بدنش و هم اجزای بدنش و هم خواصی که در بدنش موجود بوده، از هر جهت دگرگون شده، هم از جهت ماده و هم از جهت صورت و شکل و هم از جهت سایر احوال و آثارش جور دیگری شده، پس معلوم می‌شود «من» غیر از بدن من است و ای بسا در حادثه‌ای نیمی از بدنش قطع شده، ولی خود او نصف نشده، بلکه همان شخص قبل از حادثه است (اکبری، ۱۳۹۳، ص ۲۱).

همچنین اگر این دو مشاهده را با هم بسنجد که «من» معنایی است که قابل انقسام و تجزیه نیست، ولی بدنش قابل انقسام هست، اجزا و خواص بدنش نیز انقسام می‌پذیرد؛ چون به طور کلی ماده و هر موجود مادی این طور است؛ پس معلوم می‌شود نفس، غیر از بدن است؛ نه همه آن است و نه جزئی از اجزای آن و نه خاصیتی از خواص آن، نه آن خواصی که برای ما محسوس است و نه آن خواصی که با استدلال به وجودش پی برده‌ایم و نه آن خواصی که برای ما هنوز درک نشده است (همان).

برای اینکه همه این نام‌برده‌ها هر طوری که فرض کنید مادی است و حکم ماده این است که محکوم تغییر و دگرگونی است و انقسام می‌پذیرد و مفروض ما این است که آن چیزی که در خود به نام «من» مشاهده می‌کنیم، هیچ یک از این احکام را نمی‌پذیرد، پس نفس به هیچ وجه مادی نیست (طباطبایی، ج ۱، ص ۵۴۹-۵۵۱).

۲. عدم تغییر در نفس: نفس بر خلاف همه مادیات که در حال تغییر و تبدیل‌اند، تغییری ندارد و از این رو مادی نیست. هر کس که به خود مراجعه کند، درمی‌یابد که همیشه واحد بوده و بر حال خود باقی است و کمترین تغییری در آن به وجود نیامده است (همان، ج ۱، ص ۳۶۵).

این نکته، ساده است و اشتغال به کارهای مادی روزمره و زندگی دنیوی سبب غفلت انسان از مجردبودن نفس می‌شود. ممکن است مادی‌انگار به تغییر نفس نیز معتقد باشد و حتی بپذیرد که «خود» یا «نفس» او در کودکی با «خود» یا «نفس» او در بزرگسالی تفاوت کرده است. در واقع اگر مادی‌انگار نفس را همین بدن به شمار آورد، به آسانی تغییر در آن را نیز خواهد پذیرفت. اما شاید گفته شود که پس چگونه همه عقلا انسان بیست سال پیش را همین انسان فعلی می‌دانند و اگر مجرم باشد، مجازاتش می‌کنند. در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت پذیرش ساحت مستقلی به نام «نفس» و مجرددانستن آن، تنها تبیین ممکن از مسئله تغییرناپذیری نیست؛ چراکه برای مثال می‌توان گفت آنچه تغییر نمی‌کند، «هویت» انسان است نه نفس او؛ هویت همان چیزی است که سبب می‌شود انسان زمان سابق با انسان فعلی یکی و این همان شمرده شود. هویت آمیزه‌ای از مجموعه‌ای از ویژگی‌هاست که به مرور زمان شکل گرفته و از سلول‌ها به یکدیگر منتقل شده است. علامه طباطبایی اصل را بر وجود امر مجردی بنا نهاده و خلاف آن را ناشی از غفلت از این اصل می‌داند (همان، ج ۶، ص ۱۸۰).

۳. بسیط و واحدبودن نفس: بر اساس این دلیل همه امور مادی متکثرند، در حالی که ما نفس خود را واحد و بسیط و بدون هر گونه کثرتی می‌یابیم (همان، ج ۱، ص ۳۶۵). پرسش این است که واحد یافتن نفس به چه معناست؟ اگر منظور آن است که «نفس» یا «خود» هیچ جزئی ندارد؛ چه بسا مادی‌گرا این نکته را نپذیرد و برای «خود» نیز اجزایی تصور کند و اگر منظور این است که خود را یکپارچه می‌یابیم، می‌توان این اشکال را مطرح کرد که مگر ما بدن خود را یکپارچه و یک دست نمی‌یابیم؟

۴. تجرد علم و ادراک: علامه طباطبایی گاه با توسل به مجردبودن شعور و ادراک به اثبات تجرد نفس پرداخته است. از آنجا که شعور و ادراک کار نفس است و اقسام و انواع ادراکات (حس، خیال و تعقل) از آن جهت که مدرک هستند، در عالم و ظرف خاص خود تقرر دارند، این ظرف نمی‌تواند مادی و در حواس مادی بدن باشد؛ چراکه حواس بدن فی نفسه بی‌بهره از حیات و شعورند (همان، ج ۶، ص ۱۹۲).

۵. علم به خویش: از برخی آثار علامه طباطبایی دلیل دیگر را می‌توان برداشت کرد که قابل توجه است که عبارت است از اینکه انسان به خود علم دارد و این جز با اسناد به نفس ممکن نیست؛ به تعبیر دیگر علم انسان به خود تنها از طریق نفس صورت می‌گیرد و اساساً قابل استناد به بدن نیست.

البته مادی‌گرایان در موارد گوناگون این مباحث را بررسی کرده‌اند و علامه طباطبایی در تفسیر المیزان برخی از این دیدگاه‌ها را رد کرده است. به اعتقاد علامه، ادله مادی‌گرایان عمدتاً مبتنی بر یافته‌ها و پیشرفت‌های علمی است.

علامه به دلایل عقلی و نقلی نفس را جوهر و گوهر مجرد می‌داند که پس از ترک تعلقش به بدن در نشئه مجردات به حیات خود ادامه می‌دهد. ایشان هر آیه از قرآن را که به مرگ یا به خواب اشاره دارد، نوعی دوگانگی نفس و بدن می‌داند و نیز تجربه نفس غیر مادی را از آنها استفاده می‌کند. مرگ یا خواب به دلیل اینکه مطالعه جسم به صورت کامل یا ناقص در آن صورت می‌پذیرد که به راحتی می‌توان دوگانگی جوهری نفس و بدن را از آن درک نمود، علامه پس از دلایل نقلی فراوان که عمده آنها ذیل آیات شریفه اشاره شده است، به دلایل عقلی تجرد نفس می‌پردازد. علامه طباطبایی در آوردن دلایل عقلی معمولاً به وجدان سلیم تمسک می‌کند و مخاطب خود را به خویشتن ارجاع داده است. بسیط بودن نفس، عدم غفلت از خویشتن، تجربه ادراک و تغییرناپذیری نفس همگی علاوه بر مقدمات عقلی به نوعی اشاره به وجدان و باطن سلیم اشخاص است.

و) تعامل نفس و بدن

تأثیر ویژگی‌های ظاهری بدن بر نفس و شخصیت از دیرباز مورد بحث بوده است و در تحقیقات جدید نیز افرادی مانند کرچمر و شلدون اثرگذاری خصوصیات فیزیکی و حالات روانی را مبنای کار خود قرار داده و بر اساس سطوح جسمانی مختلف سنخ‌های روانی مربوط را معرفی و نام‌گذاری نموده‌اند (مال لی، به نقل از: منصور، ۱۳۷۳)؛ همچنین از آنجا که نفس درد و آسیب جسمانی را درک می‌کند، بیماری‌ها و صدمات جسمانی نفس را متأثر می‌سازند؛ بنابراین هنگام سلامت معمولاً بدن‌های خود را امور مسلم در نظر می‌گیریم

و به‌ندرت به دیگر ساحت‌هایمان توجه داریم؛ ولی هر گاه دچار بیماری درد می‌شویم، نسبت به بدن و سایر ابعاد من دقت بیشتری می‌کنیم (دیماثو، به نقل از: کویانی و همکاران، ۱۳۷۸). با توجه به تأثیر و تأثر نفس و بدن به نمونه‌های زیستی-روانشناختی این تأثیر طرفینی می‌پردازیم:

۱. تحریک الکتریکی مناطق حسی مغز، احساس صدا یا طعم را برمی‌انگیزد و در قسمت‌های طرفینی خاطراتی را ایجاد می‌کند. تحریک قسمت جلوی مغز موجب می‌شود شخص خود به خود و بی‌اراده دستش را بلند کند. تحریک برخی نقاط یادآوری کلمات را بدون هیچ گونه اختلالی در تکلم ناممکن می‌سازد. در تحریک قسمت‌های عمقی‌تر مغز بیماران احساسات مختلفی از قبیل شادی اضطراب یا خشم حس می‌کنند در بعضی تحریک‌ها می‌توان گربه را دلیر کرد که به سگ حمله ببرد یا از دیدن موش به ترس و لرز بیافتد (Campbell, 1970, pp.55-56).

۲. میزان و نوع هورمون‌های غدد 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 ضد افسردگی از بین برد (Glassman & Hadad, 2009, pp.70-77).

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 ایجاد حالت‌های وسواسی نمونه‌های دیگری از تأثیر محیط داخلی بدن بر سلامت روان‌شناختی اند (Wulff, ۱۹۹۷, pp.73-74).

۴. برخی مواد دارویی موجود در گیاهان یا پس از تولید در آزمایشگاه آثار شگفت‌آوری بر حالت‌های روانی دارند؛ برای نمونه پس از مصرف ال‌اس‌دی پدیده‌ای به نام بزم بینایی رخ می‌دهد که نور و رنگ به میزان زیاد شدت می‌یابند. اشیا جاندار به نظر می‌رسند و صورت‌های ذهنی خیالی در میدان دید به حرکت درمی‌آیند و یا مسخ واقعیت و

شخصیت پدید می‌آید (Ibid, p.92).

۵. سکنه یا هر آسیب دیگری به قشر گیجگاهی می‌تواند موجب ازدست‌دادن قابلیت تشخیص چهره‌ها، اشیاء، حیوانات و... بشود که به اصطلاح ادراک‌پریشی چهره‌ای نامیده می‌شود (Bunge & Ardila, 1987, p.240).

۶. هر گاه اختلالی در قوا و اعضای بدن پدید می‌آید و اشتغال نفس به تدبیر بدن جهت جبران اختلالات پدید آمده شدیدتر می‌گردد، در نتیجه نفس ناطقه از کار اصلی خود؛ یعنی تعقل باز می‌ماند یا آنکه در کار آن اشکالات به وجود می‌آید (مصباح، ۱۳۷۵).

۷. صدمات مغزی یا مصرف بیش از حد دارو می‌تواند حالات مختلف ناهنجاری هشیاری و آگاهی از ابهام صرف گرفته تا گیجی و از روان‌آشفتگی تا اغما را باعث شود (Bunge & Ardila, 1987).

۸. پاره‌ای از داروها و نیز تحریک الکتریکی بخشی از مناطق مغز مانند کرتکس و دستگاه لیمبیک می‌تواند فرایندهای ذهنی شخصی و به طریق اولی با اندیشه‌های وی درباره آنها را مخدوش سازد؛ برای مثال ممکن است به توهم شنوایی یا بیماری مبتلا شود و گرفتار افکار مزاحم گردد که بر آنها هیچ تسلطی ندارد (Ibid).

۹. از راه بررسی رویدادهای مغزی در هنگامی که شخص کار بسیار مشخصی را انجام می‌دهد، وجود حوزه‌های خاصی در مغز به اثبات می‌رسد که با توانایی‌های ذهنی خاصی هم‌بسته می‌باشند؛ مثلاً حس بینایی با قسمت پشت قشر مغز مرتبط است؛ از این‌رو آسیبی که به آن نقطه وارد می‌آید، از قدرت دیدن و تخیل می‌کاهد (مجیدی، ۱۳۸۲).

در ادامه به نمونه‌هایی از اثرگذاری نفس بر بدن اشاره می‌کنیم:

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، طرح‌ها و غم‌ها در بسیاری از موارد عمل هضم و جذب مواد غذایی را با مشکل روبه‌رو می‌سازند، خشم و غضب جریان خون را تند و تنفس و ضربان قلب را افزایش می‌دهند؛ همچنین تنش‌ها موجب کاهش کارکرد سیستم ایمنی می‌گردند و در نتیجه منجر به

آسیب‌های فیزیکی می‌شوند (Glassman & Hadad, 2009, pp.90-92).

۲. آثار درمانی نحوه تفکر و تلقین: فکر و تلقین آثار درمانی دارند و امراض جسمانی را بهبود می‌بخشند همچنانکه 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 (Butcher, 2013, pp.266-270).

۳. بیماری‌های روان‌تنی: گاهی اوقات بدن آسیب‌های روانی و رنج و غم را به صورت امراض روان‌تنی 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 (Ibid, pp.90-92).

۴. نابودسازی ارادی توجه یا هشیاری نسبت به بخشی از بدن: بدین صورت که توجه یا هشیاری یا روش‌های سرکوب توجه به طور ارادی تضعیف می‌شود (Bunge & Ardila, 1987, p.241). 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 یا بازتاب برگرداندن غذا در زمانی که سوند به حلق و مری فرستاده می‌شود، مهار گردد (Ibid).

۶. هر چقدر که توجه نفس به عالم مجرد قوی‌تر گردد، به موازات آن از تدبیر بدن و قوای آن منصرف می‌گردد و از آنجا که قوام مزاج بدن در گرو توجه تدبیر نفس است، بر اثر کاهش توجه نفس اختلال‌هایی در مزاج و در کارکرد قوای نفسانی و اعضای بدن حاصل می‌شود. این روند تا آنجا ادامه می‌یابد که نفس بهره کامل خود را از عالم ماده درمی‌یابد و به دنبال آن، توجه به بدن کاملاً قطع می‌گردد و به سوی مبدأ و وقایعی که طبعش مقتضی توجه به اوست، سیر می‌کند (مصباح، ۱۳۷۵).

۷. به غیر از انواع شخصیت احتمالاً بیشتر دچار بیماری قلبی یا کمردرد می‌شوند و بیماران سرطانی در صورتی که به طرز فکری خوش‌بینانه مبارزه‌جویانه متمایل باشند، واکنش بهتری به درمان نشان می‌دهند. گاهی اوقات به آنان تعلیم داده می‌شود که بیماری‌شان را به صورت دشمنی در ذهن تصور سازند و خیال کنند که دارند با او می‌جنگند. این امر به حالت‌هایی از اینکه مانع پیشرفت بیماری می‌شوند، میدان می‌دهد. پس برای تأثیر بر بدن لازم است بر ذهن اثر بگذاریم (مورتون، به نقل از: مجیدی، ۱۳۸۲).
با توجه به تأثیر متقابل نفس و بدن، به تبیین رابطه اتحادی نفس و بدن می‌پردازیم.

ز) رابطه اتحادی نفس و بدن

در تبیین رابطه نفس و بدن دو رویکرد اساسی وجود دارد: یگانه‌گرایی و دوگانه‌گرایی. یگانه‌گرایی بر این پایه استوار است که جهان هستی از جمله انسان از جوهر واحد به‌خصوص ماده تشکیل شده است. بر اساس این رویکرد نفس و امور نفسانی واقعیت مستقل از ماده نداشته، از محصولات جانبی ماده‌اند. طبق این رویکرد فعالیت تداوم‌بخش سلامت درمان و بازپروری، جنبه فیزیکی دارد و مبنای و تغییرات بدنی می‌باشد و فعالیت‌های روان‌شناسی و نفسانی چیز مستقل نیستند و اصلتی ندارند (Glassman & Hadad, 2009, pp.70-72). طبق دیدگاه دوگانه‌گرایی انسان مرکب از دو جوهر با ماهیت متفاوت ولی به‌هم‌پیوسته و متعلق به همدیگر تشکیل شده که با یکدیگر به گونه‌ای تعامل دارند (Eccles, 1994, p.9). در رابطه با تعامل نفس و بدن دو پرسش اساسی دلیل تأثیرگذاری نفس بر بدن و بالعکس و چگونگی این اثرگذاری وجود دارد که هر دو پرسش را می‌توان در چارچوب نظریه علامه طباطبایی تبیین کرد.

درباره پاسخ نخست در باور ملاصدرا و به‌تبع علامه طباطبایی ترکیب نفس و بدن ترکیبی حقیقی است؛ به همین دلیل آسیب‌های روانی بر جسم اثر می‌گذارد و صدمات جسمانی نفس را تحت تأثیر قرار می‌دهد (شیرازی صدرالدین، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۱۲).

درباره پرسش دوم به دلیل اینکه نفس مرتبه بالاتر از بدن دارد، آن را که مرتبه پایین‌تری دارد، به نحوه 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 تعلقی نسبت به مواد بدن می‌باشد (همان، ص ۵۴-۵۵). 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 از سوی بدن با نفس برقرار است.
- پس هرچند نفس و بدن بر همدیگر تأثیر می‌گذارند، به دلیل تعلق داشتن نفس به بدن و اعدادی بودن بدن برای نفس مواردی از عدم چنین همراهی نیز به وجود می‌آید؛ مانند بیماری هیستری که در آن، طبق یافته‌های موجود هیچ ایجاد اختلال بدنی قابل مشاهده نیست؛ با این حال اختلالات روان‌شناختی وجود دارد و در تغییرات بدنی در هر سطحی اتفاق بیفتد، معمولاً وحدت شخصی فرد از بین نمی‌رود (نارویی نصرتی، ۱۳۹۷، ص ۱۸).
- ملاصدرا این مسئله را با بیان انواع تعلق یک چیز به چیز دیگر حل می‌کند و علامه طباطبایی نیز در این باره مخالفتی با وی ندارد. وی پس از توضیح شش نوع تعلق، تعلق نفس به بدن را در زیر دو نوع از آنها مطرح می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۳۲۵-۳۲۷).
- اولین نوع تعلق نفس به بدن مربوط به مرحله حدوث نفس است. در مرحله حدوث نفس، تعلق نفس به بدن از نوع متعلق به لحاظ وجود و تشخیص یافتن و البته فقط در حدوث است؛ یعنی نفس در حدوث خود نیازمند بدن است، ولی در تداوم وجود به آن نیاز ندارد (همان).

دومین نوع تعلق نفس به بدن، تعلق به لحاظ استکمال کسب کمال است. بیشتر فیلسوفان پیش از ملاصدرا رابطه نفس و بدن را این گونه به حساب می‌آوردند؛ چراکه به اعتقاد آنان نفس نیازی به بدن ندارد و تنها در بالفعل کردن کمالات بالقوه خود نیازمند بهره‌گیری از بدن است؛ اما ملاصدرا و به تبع او علامه طباطبایی افزون بر این تعلق، تعلق از نوع قبلی را هم ثابت می‌دانند.

علامه طباطبایی تصریح می‌کند در عین حالی که نفس غیر از بدن و غیر از ویژگی بدن است، به بدن تعلق دارد؛ تعلقی که سبب اتحاد نفس و بدن می‌شود و این تعلق به مقتضای

دلایل عقلی از سنخ تعلق تدبیری است (همان، ج ۱، ص ۳۶۵). به اعتقاد وی روح فی نفسه وجود مستقل دارد که با تعلق به بدن نوعی اتحاد با آن می‌یابد. هنگامی که پیوند روح با بدن قطع و از آن بدن جدا می‌شود، مستقل می‌گردد (همان، ج ۱۲، ص ۱۵۴). در اندیشه علامه طباطبایی پیدایش نفس انسانی، محصول حرکت است؛ حرکتی عمیق و جوهری که در ذات تمام اشیا جریان دارد؛ چه اینکه مبدأ و آغاز تکوین و شکل‌گیری نفس، ماده جسمانی است؛ ماده‌ای که این استعداد را در وجود خود دارد که در دامنش موجودی در ماوراء الطبیعه و مجردات پیروانند (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۱۳، ص ۳۴). بنابراین رابطه نفس و بدن رابطه‌ای حقیقی و در نحوه ذات و وجود است نه اینکه امری اعتباری مثل ملوان با سفینه یا صاحب‌خانه با خانه باشد.

از آنچه گفته شد، به دست می‌آید که علامه علاقه و اتحاد نفس با بدن را اتحاد ذاتی و حقیقی می‌داند که هرگز قابل تفکیک از هم نیستند. نفس در طبیعت محتاج ابزاری برای تحقق افعال دنیوی خویش است که آن ابزار، همان بدن و جسم مادی طبیعی است و ممکن نیست نفس بدون آن قادر به افعال خویش باشد.

نتیجه

از منظر علامه طباطبایی روح انسانی همان بدنی است که خلقت دیگری به خود گرفته است، بدون اینکه چیزی به آن اضافه شده باشد. در واقع روح یک امر وجودی است که فی نفسه یک نوع اتحاد با بدن دارد و آن این است که متعلق به بدن است و در عین حال یک نوع استقلال هم از بدن دارد که هر وقت تعلقش از بدن قطع شد، از او جدا می‌شود. طبق باور علامه طباطبایی و ملاصدرا نفس حفظ قوام بدن را به صورت مستمر، بهبود بیماری‌ها و حتی ترمیم زخم‌هایی که روی بدن ایجاد می‌شود، به صورت سببی-مسببی پدید می‌آورد و بدن را ترمیم می‌کند.

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 حالت اول و متناسب با کارکرد جدید برمی‌گرداند.

اختلال‌های روان‌شناختی هرچند ممکن است راه‌اندازی بدنی داشته باشند، اموری روان‌شناختی‌اند 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 وسواس جبری 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. درمان اختلال روانی باید اساس آن با تغییرات روان‌شناختی آغاز شود و تا پایان به صورت روان‌شناختی ادامه یابد؛ اما اگر بدن به عنوان 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 روان‌شناسی ضرورت می‌یابد. در اینجا نیز پس از تسلطیابی فرد بر خودش، درمان به صورت روان‌شناختی ادامه می‌یابد. با استمرار درمان روان‌شناختی، نسبت به تدریج بدن را متناسب با حال سلامت بازسازی می‌کند و فرد می‌تواند به تدریج از دارودرمانی بی‌نیاز شود. بی‌تردید تغییرات بدنی تسهیل‌کننده مانند ورزش، تغذیه مناسب و فضای پاک کمک می‌کنند که نفس، بهتر بتواند به حالت روان‌شناختی مورد نظر خود دست یابد.

منابع و مأخذ

۱. آلوسی، سید محمود؛ **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**؛ تحقیق علی عبدالباری عطیة؛ بیروت: دار الکتب الإسلامی، ۱۴۱۵ق.
۲. اکبری، محسن؛ «دلایل عقلی و نقلی مجرد نفس از منظر علامه طباطبایی»، **فصلنامه علمی پژوهشی آیین حکمت**؛ ش ۱۹، ۱۳۹۳، ص ۷-۳۲.
۳. امین اصفهانی، سیده نصرت؛ **مخزن العرفان در تفسیر**؛ تهران: نشر نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱.
۴. بیضاوی، قاضی ناصرالدین محمد؛ **تفسیر البیضاوی**؛ بیروت: دار الرشید، ۱۴۲۱ق.
۵. جوادی آملی، عبدالله؛ **تحریر تمهید القواعد**؛ تهران: نشر الزهراء، ۱۳۷۲.
۶. حافظنیا، محمدرضا؛ **مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم انسانی**؛ تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۷.
۷. دیماتئو، ام. رابین؛ **روانشناسی سلامت**؛ ج ۱، ترجمه محمد کاویانی و همکاران؛ تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۸.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ **المفردات فی غریب القرآن**؛ بیروت: دار العلم، ۱۴۱۲ق.
۹. رجب‌نژاد، محمدرضا و اعظم مجیدی؛ «بررسی رابط بین نفس و بدن از نظر اندیشمندان ایرانی (ملاصدرا، جوادی آملی و طباطبایی)»، **تاریخ پزشکی**؛ ش ۴۱، ۱۳۹۸، ص ۲۴-۳۲.
۱۰. سرمد، زهره، عباس بازرگان و الهه حجازی؛ **روش‌های تحقیق در علوم رفتاری**؛ تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۸۳.
۱۱. شریف لاهیجی، محمد بن علی؛ **تفسیر شریف لاهیجی**؛ تحقیق میر جلال‌الدین حسینی ارموی؛ تهران: دفتر نشر داد، ۱۳۷۳.
۱۲. شه‌گلی، احمد؛ «نظریه انعکاس؛ رهیافتی فلسفی-روانشناختی به رابطه نفس و

- بدن»، نقد و نظر؛ ش ۳، ۱۳۸۹، ص ۸۳-۱۲۰.
۱۳. شیرازی صدرالدین، محمد؛ رسائل فلسفی صدرالمتهلین؛ تصحیح حامد ناجی اصفهانی؛ ج ۳، تهران: نشر حکمت، ۱۳۸۵.
۱۴. شیرازی صدرالدین، محمد؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ ج ۸، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین؛ تعلیقه بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۶. —؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ قم: صدرا، ۱۳۶۴.
۱۷. —؛ بدایة الحکمة؛ تصحیح و تحقیق عباسعلی زارعی سبزواری؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۱۸. —؛ تفسیر المیزان؛ ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی؛ قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
۱۹. —؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۲۰. —؛ نهایة الحکمة؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۸۶.
۲۱. —؛ انسان از آغاز تا انجام؛ ترجمه صادق لاریجانی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۴.
۲۲. طبرسی، فضل بن شاذان؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۲۳. عارفی شیرداغی، محمداسحاق؛ رابطه نفس و بدن؛ مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۲.
۲۴. فیض کاشانی، ملامحسن؛ تفسیر صافی؛ تهران: صدر، ۱۴۱۵ ق.
۲۵. مال لی، ریچارد. سافت؛ پدیدایی و تحول شخصیت؛ ترجمه محمود منصور؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.

۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی؛ شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه؛ قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۷۵.
۲۷. مطهری، مرتضی؛ مقالات فلسفی؛ تهران: صدرا، ۱۳۷۳.
۲۸. مورتون، ادم؛ فلسفه در عمل: مدخلی بر پرسش‌های عمده؛ ترجمه فریبرز مجیدی؛ تهران: انتشارات مازیار، ۱۳۸۲.
۲۹. موسوی، حسین؛ «رابطه بین نفس و بدن»، دانش؛ ش ۸، ۱۳۸۹، ص ۴۳-۵۶.
۳۰. نارویی نصرتی، رحیم؛ «تبیین ارتباط نفس و بدن بر اساس منابع اسلامی (با تأکید بر نظر ملاصدرا)؛ بیان رویکردها و تحلیل روان شناختی»، روان‌شناسی و دین؛ ش ۴۱، ۱۳۹۷، ص ۵-۲۰.
۳۱. نصیری، منصور؛ «نفس و بدن از دیدگاه علامه طباطبایی»، فصلنامه نقد و نظر؛ ش ۵۹، ۱۳۸۹، ص ۱۵۱-۱۷۸.
۳۲. یوسفی، محمدتقی؛ «رابطه نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا»، دانش فلسفی؛ ش ۹، ۱۳۹۰، ص ۱۴۷-۱۸۰.
۳۳. Berleson, B.; **Content Analysis in Communication Research**; Glencoe, Illinois, The Free presst, 1952.
۳۴. Benner, DavidG.; "peter chill", **Baker encyclopedia of psychology & counseling**; United States of America: Baker Book House company, 1999.
۳۵. Bunge, Mario & Ardila, Ruben; **Philosophy of Psychology**; New York: Springer-Verlag, 1987.
۳۶. Butcher, James N & Susan Mineka & Jill M. Hooley; **Abnormal Psychology**; Pearson: New York, 2013.
۳۷. Campbell Keith; **Body and Mind**; United States: Macmillan Education, 1971.
۳۸. Cavanagh, S.; "Content analysis: Concepts, Methods and applications", **Nurse Researcher**; vol 4 (3), 1997, pp.5-16.
۳۹. Eccles, John C.; **How the Self Controls Its Brain**; New York: Springer-Verlag, 1994.

-
۴۰. Elo, S. & H. Kyngas; "The qualitative content analysis process", **J Adv Nurs**; 62(1), 2008, pp.107-115.
۴۱. Glassman, William E, & Hadad, Marilyn; **Approaches to Psychology**; New York: McGraw-Hill Education, 2009.
۴۲. Patterson, Sarah., Crane; **The History of the Mind- Body problem**; New York: Routledge, 2000.
۴۳. Wulff David M.; **Psychology of Religion: Classic & Contemporary**; New York: John Wiley & Sons, INC, 1997.





پښتو ښکته علمون انساني و مطالعات فرېښتې
پرتال جامع علمون انساني