

نظریه انعکاس؛ رهیافتی فلسفی-روان شناختی به رابطه نفس و بدن

احمد شه گلی*

چکیده

این نوشتار بر آن است تا برخی از مهم ترین مباحث مربوط به نفس و رابطه آن با بدن را طرح کند که عبارتند از: (۱) هر چیزی که در نفس یا بدن حادث می شود، در همان ساحت (نفس یا بدن) تأثیر می گذارد؛ (۲) تفاعل دوجانبه نفس و بدن؛ یعنی هر حالت، مفهوم، گزاره و کشف و شهودی که در نفس حادث می شود، در بدن تأثیر می گذارد؛ همچنین هر گونه فعل بدنی ارادی، در نفس تأثیرگذار است؛ (۳) افزون بر این تعامل فراگیر و تأثیر و تأثر کلی، هر ملکه و صفت نفسانی، ظهور و بروزی متناسب و هم سنخ با ساحت بدنی دارد؛ در واقع 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 تکثیر کارکرد نفس می انجامد؛ (۴) بررسی شکل های مختلف ارتباط اشياء با هم و جایگاه نفس و بدن در این ارتباط؛ شناسایی و معرفی مجاری تأثیر و تأثر نفس و بدن و همچنین تبیین فلسفی مواردی که به ظاهر نقض این قاعده کلی هستند و تحلیل ثمرات این نگرش، از مواردی است که در این مقاله به آنها اشاره می شود.

کلیدواژه ها

رابطه نفس و بدن، گونه های ارتباط، رابطه انعکاس، تعامل، تأثیر و تأثر.

*shahgoliahmad@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۶/۲۰ تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۰۸/۲۸



بررسی پیچیدگی‌های ارتباط نفس و بدن، از ناتوانی فهم فیلسوفان و غیر فیلسوفان 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. رابطه نفس و بدن از جنبه‌های گوناگون قابل بررسی و مطالعه است؛ به همین دلیل برداشت‌های متفاوتی از آن می‌شود. در این مقاله، 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 آن‌جا که 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 میان فلسفه و روان‌شناسی داریم.

۱. رابطه نفس و بدن

ابن سینا نفس را کمال اول برای جسم طبیعی می‌داند که دارای آلت و ابزار است و افعال حیاتی را به کمک آنها انجام می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۹۷۵م، ص ۱۰). به اعتقاد او 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 ماده 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 پرداخته و پیوسته خود را به آن مشغول کند؛ این توجه به بدن، نفس را از تدبیر انجام امور دیگر باز می‌دارد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۰۸).

به نظر ابن سینا، 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 شایسته خود برسند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۷۶). ابن سینا برای پاسخ به چالش مشهور چگونگی تأثیر نفس مجرد بر بدن مادی، واسطه‌ای به نام روح بخاری^۱ را مطرح می‌کند (همان، ص ۲۳۲).

بیشتر فیلسوفان اسلامی، برای حل این مشکل، به طرح مسئله روح بخاری روی آورده‌اند؛^۲ به نظر آنها، روح بخاری واسطه میان نفس و بدن جوهری است (همان، ص 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، ص ۶۱). این روح حائل میان نفس و بدن است که هرگونه تعامل و رابطه میان نفس و بدن به واسطه 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.

آراء سهروردی درباره نفس، تفاوت بنیادینی با نظرات ابن سینا ندارد؛ او همانند شیخ الرئیس، نظر افلاطون را درباره قدیم بودن نفس نمی‌پذیرد و به حدوث روحانی آن قائل است. به نظر سهروردی، نفس بر بدن تقدّم و شرف دارد؛ به همین دلیل، او فلسفه خود را طریق رهایی نفس از زندان تن قرار داده است. علاقه میان نفس، تن و وجود، علاقه‌ای شوقی است و آن علاقه، از نوع اضافه ضعیف‌ترین اعراض است (سهروردی، ج ۲، ۱۳۵۵، ص ۱۶۹). به عقیده 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 قوه تأثیر نامتناهی بود، چنین موانعی پیش نمی‌آمد (همان، ص ۲۲۵).

شیخ اشراق منشأ ارتباط نفس و بدن را، فقر ذاتی و توجه به مافوق می‌داند. از آن جا که 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 مجردة 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، ص ۲۱۸).

ملاصدرا مبدع نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس» است. نفس به وسیله حرکت جوهری ماده، تکون یافته (ملاصدرا، ب، ج ۸، ۱۳۸۲، ص ۳۳۳)، و در آغاز به وجود آمدنش، صورت و قوه‌ای جسمانی است که در جسم منطبق است؛ این قوه، بالقوه انسان و نازل‌ترین مرتبه از مراتب وجودی نفس است؛ پس از این مرتبه، نفس با حرکت جوهری و تجدد امثال، نیرو می‌گیرد و کم کم بر اشتداد وجودی‌اش افزوده می‌شود و از عالم جسم قدم فراتر می‌گذارد و با ماورای طبیعت هم‌سنخ می‌شود و به ترتیب، به حد تجدد برزخی، تجدد عقلانی و به مقام فوق





تجرد می‌رسد؛ (حسن زاده آملی، ۱۳۶۶، ص 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 بر عهده می‌گیرد (ملاصدرا، ب، ج ۸، ۱۳۸۲، ص 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، ص ۴۴)، و از آن‌جا که هر کدام از جنبه خاصی به دیگری نیاز دارد، شبهه دور نیز پیش نمی‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص 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، ص 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، ص ۶۵).

پیش از ملاصدرا، حکما برای نفس یک وجود لئسه و یک وجود لغیره قائل بودند (سهروردی، حکمة الاشراق، ج ۱، ص ۸۰)؛ اما ملاصدرا وجود نفس را یک حقیقت واحد می‌داند؛ در واقع او معتقد است که وجود نفس، جدا از وجود بدن نیست و نفس و بدن وحدت شخصی دارند. به نظر او، بدن مرتبه نازله نفس و فاقد هر گونه دوگانگی و ثنویت است (ملاصدرا، ۱۹۹۰م، ر، ج ۹، ص ۴۷) و تعلق نفس به بدن، ذاتی نفس است (همان، ج ۸، ص ۳۹۹). آن‌چه که 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 (ملاصدرا، ۱۹۹۰م، 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، ص 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. تمهیدات

توجه به چند نکته در این مقاله مهم است:

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 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. حکمی که به بدن یا نفس نسبت داده می‌شود، صرفاً به این دلیل نیست که این حکم با یک از ساحت‌ها مرتبط است؛ بلکه مقصود این است که آن چه اولاً و بالذات، به این حکم متصف می‌شود، یک مرتبه خاص است و ثانیاً و بالتبع، مرتبه دیگر به آن متصف می‌شود؛ 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 می‌شود؛

۳. مبنای مطالب ارائه شده در این مقاله، پذیرش وجود هر یک از نفس و بدن و تعامل و تفاعل آن دو با یک دیگر و قاعده سنخیت (با توضیحی که ذکر خواهد شد) است.

۴. وقتی گفته می‌شود نفس و بدن از یک دیگر متأثر می‌شوند، این «تأثیر و تأثر»، هرگونه فعل و انفعال ارادی و غیر ارادی، تحول، تغییر و تکامل و به طور کلی هر نوع فعلیت جدید را در بر می‌گیرد. واژه اثر در این مقاله، مفهوم عامی است که علاوه بر «تأثیر و تأثر»، علت موجد نیز از مصادیق آن است؛ بنابراین، وقتی گفته می‌شود «هر معلولی مفید اثر است»، این «اثر»، با توجه به ماهیت علت، می‌تواند مادی یا مجرد باشد. درباره واژه «ارتباط» و اقسام آن نیز توضیحی وجود دارد، که ذکر خواهد شد؛

۵. مقدمه ادعای سوم - که در چکیده مقاله به آن اشاره شد - اصل سنخیت وجود نفس و بدن و تعامل میان آن دو است؛ خواه این تعامل فراگیر و کلی و خواه جزئی باشد؛ بنابراین، ادعای





سوم مقاله بر ادعای دوم مبتنی نیست؛ بلکه بر اصل وجود تأثیر و تأثر (چه تأثیر و تأثر کلی و چه جزئی) استوار است؛ البته بعد از اثبات کلیت حکم، مصادیق آن نیز فراگیر می‌شود؛

۶. دربارهٔ رابطهٔ نفس و بدن، دو نوع رابطه را باید از یکدیگر تفکیک کرد: رابطهٔ ذاتی و رابطهٔ عرضی. در مسئلهٔ اول، بحث از این است که آیا رابطهٔ این دو جوهر، اتحادی است یا انضمامی یا وجودی دارای مراتب است؟ آیا رابطهٔ نفس و بدن، رابطهٔ ماده و صورت است یا فرض‌های دیگری نیز طرح شدنی‌اند؟ چگونه جوهر مجرد با جوهر مادی ارتباط برقرار می‌کند؟ هم‌چنین در رابطهٔ عرضی، تأثیرات نفس و بدن بر یکدیگر بررسی می‌شود. در این مقاله، مقصود از رابطهٔ 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. گونه‌های ارتباط بین اشیا و جایگاه نفس و بدن

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

دو گزارهٔ «نفس با بدن ارتباط دارد» و «بین نفس و بدن تأثیر و تأثر وجود دارد» گزاره‌های درستی‌اند. بازگشت تأثیر و تأثر، به‌نوعی ارتباط میان دو شیء است. بین «تأثیر و تأثر» و «ارتباط»، رابطهٔ عموم و 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، بر اساس قانون سنخیت محال است؛ اما چنین نیست که هر جا ارتباط برقرار باشد، تأثیر و تأثر نیز وجود داشته باشد.

ارتباط دو شیء با یکدیگر، گاه اعتباری و گاه غیراعتباری است؛ ارتباط اعتباری، شامل مجاورت‌های مکانی اشیا و ترکیب‌های اعتباری مانند وحدت بالجنس و وحدت بالنوع می‌شود. در این موارد، کمترین میزان ملازمت بین دو شیء وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که می‌توان گفت شیء «الف» با شیء «ب» ارتباط دارد. ارتباط دو سنگ مجاور هم، ارتباط درخت با زمین و ارتباط اجزا ساختمان با یکدیگر، از این قبیل است. ارتباط غیراعتباری، به دو نوع تعلق تدبیری و غیرتعلق تدبیری، تقسیم می‌شود. تعلق تدبیری، دو نوع است: (۱) ارتباط استکمالی و (۲)

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 این که بدن فلسفی باشد، به نفس، و نفس برای تکامل به بدن نیاز دارد. در ارتباط غیراستکمالی، موجود عالی، دانی را تدبیر می‌کند، بدون این که به وسیله آن به کمال برسد. رابطه میان مُثُل با انواع، نمونه‌ای از ارتباط غیراستکمالی است.

ارتباط غیرتعلق تدبیری، به دو نوع ارتباط علی و معلولی و غیرارتباط علی و معلولی تقسیم می‌شود. ارتباط علی و معلولی مانند ارتباط علت موجد 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 هریک از علل ناقصه با معلول وجود دارد، از نوع غیراتحادی است.

بر این اساس، رابطه نفس و بدن، غیراعتباری و از نوع تعلق تدبیری استکمالی است که به علت نیازمندی دوسویه نفس و بدن به هم بین آنها تأثیر و تأثر متقابل وجود دارد و چنان که گفته شد، لازمه تأثیر و تأثر دو شیء بر یکدیگر، وجود ارتباط بین آن دو است؛ پس می‌توان گفت که هرچه تأثیر و تأثر بین دو شیء بیشتر باشد، ارتباط آن دو نیز بیشتر است. در بحث «مجاری تأثیرات» و «مجاری 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 اجزاء نفس؛ ۶) رابطه علی بین اجزاء بدن. تحلیل هریک از این اقسام، در مجموعه‌های خردتر نیز امکان‌پذیر است که بسط آن ما را از اصل کلام باز می‌دارد. مورد پنجم و ششم، هم ممکن و هم واقع شده 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 اجزاء با یکدیگر تأثیر و تأثر دارند.

هرسه قسم دوم، سوم و چهارم، باطل است. قائلان به این سه قسم، بیشتر فیلسوفان غربی هستند. که البته قصد پرداختن به ادله و اقوال آنها را نداریم. 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 تأثیر گذار است؛ بنابراین چنین ارتباط تنگاتنگی، نمی‌تواند از تعامل متقابل دور باشد.

فیلسوفان 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 می‌گذارند (ابن‌سینا، ۱۹۹۲م، ص ۳۹۹).

اگر بخواهیم بر اساس مبانی آنها این مسئله را تحلیل کنیم، می‌توان گفت در بیشتر موارد می‌بینیم که نفس بر بدن و بدن بر نفس تأثیر می‌گذارد. این مقدمه تجربی را ضمیمه این کبرای کلی می‌کنیم که امر اکثری و دائمی، اتفاقی نیست (ملاصدرا، ۱۹۹۰م، ج ۲، ص ۲۵۶). البته این نحوه از استدلال، با چالش‌هایی روبه‌رو است که از ذکر آنها صرف نظر می‌کنیم.

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.

۴. تبیین تأثیر و تأثر فراگیر نفس و بدن

آیا هر حالت، خصلت روانی یا حدوث هر نوع مفهوم، قضیه، یا شهود عرفانی در نفس، تأثیری در بدن دارد؛ هم‌چنین از ناحیه بدن نیز این سؤال مطرح می‌شود که آیا حدوث هرگونه فعل مسبوق به اراده در بدن (اعم از افعال واجد مبدأ فکری و یا افعال گزاف، قصد ضروری و عادت) تأثیری در نفس دارد؟ یا چنین نیست بلکه در برخی از موارد، نفس و بدن تحولاتی در ساحت دیگر ایجاد می‌کنند و در برخی از موارد، آثاری در یک ساحت به وجود می‌آید، بدون این که ساحت دیگر دست‌خوش تحول شود؟ برای مثال، تصور صور قبیحه در بدن تأثیر گذار

است؛ اما حدوث قضیه «برف سفیداست» یا «انسان حادث است»، هیچ تأثیری در بدن نمی‌گذارد. در این جا سؤال ناظر به اصل تأثیر است؛ اما کیفیت و شکل‌های مختلف تأثیر، بعد از پذیرش آن بررسی می‌شود. لازمه این که کسی ادعای تعامل کلی و فراگیر را بپذیرد، این است که هر گونه معلومی که در صفحه نفس حادث می‌شود، 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 فی‌الجمله تأثیرپذیری دوسویه آنها را پذیرفته‌اند. آنها برخی از حالات نفس (مانند شادی، غم و ترس) را در بدن و برخی از حالات جسمانی را نیز در نفس مؤثر می‌دانستند. به طور کلی، طرح این ادعا و بسط آن و اقامه برهان و تبیین حدود و ثغور و ثمرات آن، در آثار علمی 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، ص ۲۲۰). او تأثیر و تأثر را به صورت موجبه جزئی می‌پذیرد و می‌گوید:

و قد یفعل البدن عن هیأه نفسانیة غیر الذی ذکرناها مثل تصورات النفسانیة...
(ابن سینا، ۱۴۰۸هـ، ص ۱۹۵).

فخر رازی، تجربه و قیاس را گواه بر تأثیر تصورات در حدوث کیفیات در بدن می‌داند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱، ص ۲۲۲). او همانند شیخ تأثیر و تأثر را به صورت مقید و جزئی ذکر می‌کند.

۵. استدلال بر تأثیرپذیری نفس و بدن

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

این استدلال بر استفاده از یک اصل فلسفی و تکمیل آن مبتنی است: «هر معلولی محتاج علت است»؛ سپس 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 گفت 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 هم 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 اشیاء مادی با همدیگر، از نوع فعل و انفعال و کنش و واکنش





است؛ از طرفی علل مادی هیچ گاه نمی‌توانند مُبدِع و موجد باشند.

اکنون اگر فرض کنیم موجودی در مجموعه عالم ماده حادث شده، از آنجا که این موجود در مجموعه واجد اجزا حادث شده است، با اجزا نوعی ارتباط برقرار می‌کند؛ به گونه‌ای که جزء لاحق با اجزای سابق مجموعه، به شکل‌های مختلف، تأثیر و تأثر دارند. به‌طور کلی، اشیاء مادی یا مؤثر، یا مؤثر، و یا هم مؤثر و هم مؤثر هستند؛ اما تحقق شیئی‌ای که نه مؤثر و نه مؤثر 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 یا 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. می‌توان گفت که حدوث هر شیء در نفس یا بدن، حدوث فعلیت جدیدی است که تأثیری از این فعلیت جدید در آن دو ساحت حادث می‌شود. ورود و 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 گونه‌های مختلف ارتباط برقرار می‌کند.

۶. ادله فراگیری تعامل نفس و بدن

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

- ۱.۶. استدلال اول: این استدلال چند مقدمه دارد که در ادامه، توضیح هر یک ارائه می‌شود:
 - (۱) رابطه نفس با بدن و رابطه قوه با فعل، اتحادی است؛
 - (۲) هر تأثیر و تأثیری، فعلیت جدیدی است که با همان مرتبه‌ای که در آن حادث شده، متحد می‌شود؛
 - (۳) اگر شیئی با شیء دیگر متحد باشد و شیء دوم با شیء ثالثی متحد باشد، شیء اول با

شیء ثالث نیز متحد می شود (متحد المتحد متحد).

نتیجه: هر چیز حادث شده در ساحت نفس یا بدن، با ساحت دیگر نیز متحد شده و در اثر اتحاد با فعلیت جدید، تأثیر ناشی از یک ساحت، به ساحت دیگر منتقل می شود. توضیح مقدمه (۱): یکی از شواهد ملاصدرا بر رابطه اتحادی نفس و بدن، این است که آسیب و جراحات های بدنی، موجب درد در نفس می شود. اگر میان نفس و بدن چنین ارتباطی نباشد، آسیب های جسمانی سبب درد نفسانی نمی شود (ملاصدرا، ۱۹۹۰م، ج ۸، ص ۱۳۴)؛ البته، ممکن است کسی چون شیخ الرئیس، رابطه انضمامی بین نفس و بدن قائل باشد و در عین حال، از سخن فوق چنین نتیجه ای نگیرد؛ زیرا تقارن آسیب جسمانی و الم نفسانی، صرفاً وجود ارتباط بین نفس و بدن را ثابت می کند، 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 تلقی ای 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 می رسد، وجودی دارای مراتب (از حدوث جسمانی تا تجرد) است و تمامی مراتب با یک دیگر اتحاد دارند. در رابطه اتحادی هر یک از مراتب، وجودی مستقل از یک دیگر ندارند (ملاصدرا، ۱۹۹۰م، ج ۵، ص ۲۸۳)، برخلاف رابطه انضمامی که دو شیء از یک دیگر 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؛ از همین رو، می توان گفت بین قوه و فعل رابطه اتحادی برقرار است.

مقدمه (۲) بر اتحاد قوه با فعل مبتنی است و لازم نیست دوباره آن را اثبات کنیم؛ 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 (۳): گاهی از این مقدمه به قاعده «المتحد مع المتحد متحد مع ذلك الشيء» و «متحد المتحد متحد» تعبیر می کنند؛ اگر فرض کنیم «الف» با «ب» و «ب» با «ج» متحد است، در واقع یک حقیقت مشترک بین «الف» و «ب» وجود دارد، بنابراین، به دلیل وجود این حقیقت مشترک می توانیم بگوییم «الف» با «ج» متحد است.





۲.۶. استدلال دوم: هرگونه تغییر و تحولی که در نفس به وجود می‌آید، فعلیت جدیدی است که برای نفس و بدن ایجاد شده است. اگر فرض کنیم نفس واجد فعلیتی شده است (منشأ این فعلیت می‌تواند حرکت جوهری یا حدوث علم یا ملکه جدید باشد)، سؤال می‌شود 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 تحولِ 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 عصری به حیات خود ادامه دهد، آنچه حیثیت ذاتی نفس است، بدن لا بشرط است.

از آنجا که 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 ذاتِ نفس، متعلق ذات نیز متحول می‌شود. ممکن است اشکال شود که این سخن 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 کم‌تأثیر 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.

۳.۶. 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. بر اساس مقدمات سابق، معلول حادث در مجموعه نفس و بدن، اثری ایجاد می‌کند. اما این اثر یک اثر قریب دارد و این اثر قریب نیز به حکم این که در مجموعه حادث شده، منشأ اثر می‌شود. این آثار ممکن است کثیر باشند، اما به حکم این که مجموعه منتهای 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 مجموعه 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 متلاطم می‌شود. اگر چه سنگریزه‌های کوچک در نظر ظاهری تأثیری در دریا ندارند، اما با نظر دقیق، تمام اجزای دریا با ورود آن آرایش نوینی به خود می‌گیرند.

۴.۶. استدلال چهارم: اگر کسی تلقی صدرایی از رابطه نفس و بدن را بپذیرد، این استدلال برای او قانع‌کننده است. ملاصدرا رابطه نفس و بدن را فراتر از اتحاد می‌بیند و ثنویت سینوی را در هم می‌ریزد و شالوده یک حقیقت دومرتبه‌ای را پی‌ریزی می‌کند. از آنجا که تباین مبتنی بر تخالف و مبعد ارتباط است، از این رو، ربط دو شیء متباین، در واقع بی‌ربطی است. هر چه دو شیء به وحدت نزدیک‌تر باشند و به عبارت دقیق‌تر هر چه وجوه تشابه دو شیء بیشتر باشد، به گونه‌ای که رابطه 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، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۵۰). بنابراین سخن صدرا، تعامل نفس و بدن بسیار تنگاتنگ می‌شود، به گونه‌ای که هر یک از این مراتب مرآة و آینه انعکاس دیگری می‌شود و حدوث هر گونه تحولی در یک ساحت 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، هر یک، واسطه در ثبوت برای تأثیر در ساحت دیگر می‌شود. به عبارت دیگر، عامل بیرونی در هر کدام تأثیر می‌گذارد، سپس هر یک از آنها واسطه برای انتقال تأثیر به ساحت دیگر می‌شوند. از آنجا که 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 منجر به انشاء صورت درد در نفس می‌شود.

در تعامل غیر واسطه‌ای، 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 ساحت دیگر منتقل می‌شود.

تقسیم‌بندی دوم: (۱) تأثیر به‌نحو حال؛ (۲) تأثیر به‌نحو ملکه.

در تأثیرات به صورت حال، با حدوث مؤثر، حادث و با اعدام آن، معدوم می‌شود؛ اما در تأثیر به‌نحو 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 مسکّر 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 می‌یابد. لذا نفس به محض قطع تعلق از بدن، از حقیقت نفس و حقایق عالم مثال آگاه می‌شود؛ بنابراین هر چه 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 خلیات 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

علاوه بر این که 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. بر اساس سخن فوق هر حقیقت و خاصیتی که در مرتبه نفس است، مشابه و قرینه آن در بدن منعکس می‌شود. بدن انعکاس روحيات و خلیات 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، انقسام‌پذیری، فناپذیری و تغییر و دیگری آراسته به زمان، مکان، تغییر، جرم، انقسام‌پذیری و... است. بنابراین تجلیات و ظهورات هر یک متناسب با مرتبه خودش است. هر خصلت و حالت روانی، قرینه و مشابه در مرتبه جسم هست، 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 مکنونات 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 و یا ترسی که منشأ آن مبهم است. اگر چه بر هر یک از موارد ذکر شده 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 موجب 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. خصوصیات روحی یا جسمی مختلف، معلول‌های مختلفی را می‌طلبند و علل مختلف معالیل متفاوت دارند. بین حالت روحی و ظهور جسمی آن حالت تناسب وجود دارد، زیرا بین علت و معلول سنخیت برقرار است. چنانکه روشن است برهان انعکاس از قانون سنخیت سرچشمه می‌گیرد. لذا در این جا به اختصار و به قدر حاجت اصل سنخیت را می‌کاویم.

مجرای قاعده سنخیت، بین علل هستی‌بخش است. علل موجه آن چیزی هستند که ایجاد می‌کنند. نوعی دیگر از سنخیت در بین علل مادی وجود دارد که غیر از رابطه‌ای است که میان علت موجه با معلول وجود دارد. از آن جا که 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، اعم از علل مجرد و علل مادی، دخالت دارند. 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 آن جا که اشیا هیچ رابطه ضروری و علی با یکدیگر 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.

ابن رشد 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 (ابن رشد، ۱۳۲۱، ص ۱۲۲).

علل مختلف الماهیه، 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 تنها طرف اضافه تغییر می‌کند، بلکه آن اضافه، دیگر آن اضافه نیست و آن معلول نیز دیگر همان معلول نیست» (طباطبایی، ج ۳، ص ۲۲۵-۲۲۴).

نتیجه این که اختلاف در ماهیت معلول‌ها، 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 یکدیگر اختلاف دارند. ممکن است دو مفهوم در خارج به یک وجود موجود باشند، اما از لحاظ مفهومی با یکدیگر 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 معلول‌های این مفاهیم پی می‌بریم. همین سخن بعینه در مورد حالات و صفات نفس نیز گفته می‌شود. مقدمات ذکر شده را ضمیمه قاعده سنخیت می‌کنیم و نتیجه می‌گیریم که از آن‌جا که سنخ حالات، مفاهیم و صفات نفس متفاوت است هر کدام 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، 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 هر کدام 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، هر کدام از آنها نمود و بروزی ویژه دارند؛ زیرا حسادت با معلول خاص در مرتبه جسم ارتباط دارد و این‌گونه نیست که حسادت در روح، هر دو، یک نمود و بروز داشته باشند. ظهور هر یک از این خصایص فرق دارد، زیرا ماهیت آنها با هم فرق دارد. ذکاوت و سفاهت، هر کدام 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 هر یک از روحیات 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 و یا عضو معین است؟ چرا ژن‌های دیگر چنین ارتباطی ندارند؟ این کشف زیست‌شناسان می‌تواند مورد سؤال فلسفی قرار بگیرد که: چرا هر یک از نواحی مغز با کارکرد ذهنی خاصی ارتباط دارند؟ به نظر می‌رسد تا تناسب و ارتباط

بین یک رفتار و ژن نباشد، هیچ گاه آن حامل یک ویژگی خاص نمی‌شود، زیرا تعلق یک حالت نفسانی به یک ژن خاص، بدون وجود مرجح، ترجیح بلامرجح است. به علت شدت ارتباط بین حالات روانی و فعالیت‌های مغز، برخی از رفتار گرایان، 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، ص ۳۵).

سؤال دیگر این که مخصص 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 مخصص این تعلق است در بدن است یا در نفس؟

در مورد سؤال اول و دوم چنانکه فیلسوفان اسلامی گفته‌اند از آن‌جا که 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 (ابن سینا، ج ۲، ۱۹۹۲م، ص ۳۶۴؛ ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۲۲۹).

به سؤالات بعدی بدین صورت پاسخ داده می‌شود که وجه مخصص 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 مخصص برای بدنی خاص قرار می‌دهد؛ مصحح تعلق نفس به بدن اعتباری و قراردادی نیست؛ زیرا ترجیح بلامرجح است^۷ و این امری محال است. 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؛ چرا که 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 مخصص باشند نیز طرد می‌شود. در هر صورت، این عامل از ناحیه نفس نمی‌تواند باشد، ضمن آن که این نفس است که به بدن افاضه می‌شود نه بدن به نفس. بنابراین باید وجوه مخصص را در مستفیض جست‌وجو کرد نه در مفاض. بدن





مستفیض باید استعدادات را فراهم کند تا نفس افزایه شود. پس ناچار مصحح این تعلق را باید در بدن جست‌وجو کرد؛ بدین معنا که بدن عنصری با خصوصیت مزاجی منحصر به فرد اقتضای نفس ویژه‌ای دارد.

ابن سینا معتقد است که احوال و اعراض نفس بدون مشارکت بدن رخ نمی‌دهد. احوال با حدوث مزاج‌های بدن حادث می‌شود؛ احوالی چون خشم، ترس و... جز از طریق مشارکت بدن حاصل نمی‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۸هـ.ق، ص 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 - حقیقتِ نفوس، مختلف است.^۸ زیرا نفوس به فصل اخیرشان به بدن تعلق دارند و اختلاف در حقیقتِ تعلق، اقتضای اختلاف در حقیقت متعلق (بدن) را دارد. نتیجه آن که 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. هر چه 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، در حالی که بنابر استدلال فوق ذات نفس با بدن ارتباط دارد.

جواب: نفس به دو گونه قابل اعتبار است: فی نفسه و لغیره. وجود لغیره 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 انحاء ملاحظات قابل تصور است، بدون این که اعتبارات مختلف موجب اثلام و وحدت نفس گردد. همان‌گونه که در مجردات عالیّه حیثیات مختلف به یک وجود موجودند.

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

جواب: اگرچه همه نفوس در اصل تعلق به بدن مشترک‌اند، اما باز گشت 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 لاشروط ذاتی آن است.

مجاری انعکاس

انعکاس حالات روحی در جسم دو گونه است: ۱) انعکاس درونی؛ ۲) انعکاس بیرونی. انعکاس درونی حالات روحی در جسم ظهور پیدا می کند، مانند غم، شادی، ترس، شجاعت، خجالت، محبت و عشق. هر یک از این حالات موجب بروز واکنش هایی در بدن می شود. برای مثال، فردی که دچار ترس می شود، واکنش هایی در قلب و جریان خون او به وجود می آید.

در انعکاس بیرونی، صفات روحی به صورت رفتار و عمل درمی آیند. انعکاسات خارجی شامل تمامی حرکات و سکانات ارادی بدن می شوند. مثلاً کسی که تذبذب و تردید دارد، در عمل نیز مضطرب است و کسی که یقین دارد، با صلابت حرف می زند 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 این که بر عملکرد بدن تأثیر دارد، در بعضی از موارد منجر به رفتار نیز می شود و شخص را به تحرک و پویایی وا می دارد.

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 ایده هاست. چنان که 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 در بر می گیرد. بدین ترتیب مکنونات نفس از طریق بدن و حالات بدنی انعکاس می یابد. 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 در عین 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 هستند که علوم تجربی مدعی اند که به انحای مختلف بیانگر حالات روحی اند. 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 آنجا که تعدد علل دال بر تعدد معلول‌ها هستند و هرگاه علت خصوصیتی خاص داشته باشد، معلول نیز چنین است، تعدد نوع فعل منجر به تعدد آثار می‌شود. گرچه لذت برخاسته از عبادت معبود و زیارت معشوق و طعام لذیذ هر سه لذت‌اند، متعلق یکی معبود و دیگری معشوق و سومی طعام لذیذ است و هر کدام از این موارد آثار خاصی دارد، لذا همان نتیجه‌گیری که از تداوم بر عبادت معبود حاصل می‌شود، از تداوم بر طعام به دست نمی‌آید.

گاهی حالت‌های روحی متفاوت موجب بروز یک عمل بدنی می‌شود؛ مثلاً ترس از دشمن و خوف الاهی هر دو ممکن است سبب گریه شود، اما در این جا نیز اگر چه ظاهراً فعل، واحد است، ولی ماهیت افعال متفاوت است، زیرا منشأ یکی دشمن و دیگری جبروت واجب تعالی است و از تعدد ماهیت علل به تعدد ماهیت معلول پی می‌بریم.

نقش اعدادی بدن در نفس به صورت‌های زیر است:

۱. 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، ص ۳۰۷).

۲. 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 این که چند صورت حسی و خیالی در نفس اتفاق افتاد، نفس خصوصیات صورت خیالی را تجرید می‌کند و صورت کلی از شیء انتزاع می‌شود (همان، ۴۱۶). بنابراین قوای حسی بدن با واسطه در کمال قوه عاقله مؤثر است.

از نظر ملاصدرا ادراک کلیات دریافت صورت از عالم عقول است؛ از آن جا که 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، ص ۳۱). نوع دیگری از ادراک صور حسی و خیالی هست که قیام صدور از نفس دارند نه حلولی (همان، ص 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 این که 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 حقیقت‌جویی، 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، به 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، 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، 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 (ابن‌سینا، 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 موضوعی تا حدی پیچیده برای این بحث باشد. چنانکه اشاره شد برخی از ژن‌ها با یک حالت روانی معین ارتباط دارند. اگر به این مسئله صرفاً نگاه زیست‌شناختی داشته باشیم دشوار است بتوانیم این مسئله را از حالت ابهام درآوریم، بلکه بر ابهام آن افزوده می‌شود، زیرا بیش از زیست‌شناسان فقط ساحت مادی شیء را به ما می‌نمایاند، آن هم نه همه آن، بلکه جزئی از آن را؛ 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 ژن 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 تا کنون 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 یکدیگر، 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 منعکس شده در بدن را درک می‌کند، بدون آن که 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. در واقع 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 کلیه‌اند و تخصیص‌بردار نیستند. 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 براین مدعا مخدوش و قوام و اصول فلسفی بحث در هم ریخته می‌شود! قاعده فلسفی با پیدایش یک نقض از حجیت عقلی ساقط می‌شود.

اشکال فوق با دو بیان پاسخ داده می‌شود:

۱۰۷

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 اشیائی در خلأ باشند و مانعی مانع آن‌ها نباشد، محال است که از کمال به نقص زبول کنند. البته عایق‌ها و موانع در اقلیت هستند و اکثریت حرکات طبیعی به کمال مطلوب می‌رسند. نظریه 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 تراحم علل و کمالات و اقتضات اشیاء با یکدیگر است. هر چیزی به اقتضای ذاتش کمالی را می‌طلبد و 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 نظریه 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: اشیاء در جهان مادی به دو نحو تحقق پیدا می‌کنند: ۱.

اشیائی که بر وتیره واحد حرکت می‌کنند؛ ۲. اشیائی 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 آنها قابل پیش‌بینی و مشخص هستند. طبیعتاً ظاهراً بی‌جان، درخت، کرات، آب، هوا و... و به‌طور کلی حرکات جمادات و نباتات که بر وتیره واحد است. نحوه وجود اشیای قسم دوم برخلاف قسم اول، مختلف و متعدد و مسبوق مقدمه‌لمی، فعلی و انفعالی است. به این اعتبار می‌توان گفت غیرقابل پیش‌بینی‌اند و همواره از شرایط مختلف، رنگ می‌پذیرند و براساس نیازها و ضرورت‌ها، قصد جدیدی می‌گیرند. این‌گونه خصوصیت‌ها اگرچه در حیوان نیز وجود دارند اما مصداق دقیق آنها 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 خلاء زندگی نمی‌کند. انسان با مکان و زمان، جامعه، فرهنگ، اقتصاد و سیاست پیوند خورده است. آب لوازمی و آثاری دارد، اما وقتی در برابر آتش و یخ قرار می‌گیرد برخی از خواص آن تغییر می‌کند. آب صرفاً آب نیست، بلکه عوامل بی‌شماری در آن وجود دارد و همین‌طور انسان. مکان، 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 همین گونه است. انسان ساحت‌های مختلف دارد و با مسائل گوناگونی در تماس است. این ساحت‌ها همواره با یک‌دیگر در داد و ستد هستند تا آن‌که سرانجام عامل غالب، سایر علل را برکنار می‌کند و وجود شخص صدرنشین می‌شود. این علل گاه با همدیگر در تراحم هستند.

نتیجه‌ای که از 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 گونه‌اند: 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، به گونه‌ای 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، در سایر اشیاء مادون نفس نیز تصرف می‌کند و اشیاء 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 بر اساس آن زندگی می‌کند، می‌تواند منشأ اشتداد در مفاهیم و قضایا شود و بستگی دارد نه این که مفاهیم در سرزمین وجودی چه شخصی کاشته شوند تا با توجه به معلومات و مفروضات عالم، میوه‌های متفاوت نتیجه دهند. 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 تار و پود هستی عارف می‌افکند، در حالی که در بسیاری از افراد، چنین اسمی چنین حالاتی 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 به‌طور کلی به عالم 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 می‌شوند. بنابراین با توجه به آن که 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، براق 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 بی‌تأثیر 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 منجر به خشوع او 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 شده می‌شود و این دلیل بر تأثیر تخیل بر حالات بدنی است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۷۲). نفس انسانی با تقویت قوه خیال می‌تواند 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 می‌شود (همان، ص ۱۹۱). ابن سینا علت کثرت اشکال در بین اشخاص انسان نسبت به افراد حیوانات را کثرت افکار و تخیلات در انسان می‌داند.

باب تخیلات الانسان و افکار اکثر من سایر الحيوانات والاشکال یتغیر بحسب تغیرالتصورات فلاجرم کان الاختلاف الحاصل بین الاشخاص الانسانیة اکثر من الحيوانات و ایضاً الحيوانات الاهلیة احساسها و تخیلاتها اکثر من الحيوانات الوحشیة فلاجرم کان الاختلاف فیها اکثر (حسن زاده آملی، ۱۳۷۱، ص ۲۲۳).

این رای پسینی ابن سینا وقتی قوت و شدت می‌گیرد که در احوال انسان‌ها در دوران تولد نظری بیفکنیم. کودک در این دوره ادراک و تخیل بسیار ضعیفی دارد، بنابراین در او ان تولد تفاوت‌هایی جزئی بین شکل کودک‌کان وجود دارد، ولی در دوران نوجوانی، شخص در آستانه شتاب تفکرات و تخیلات نوین قرار می‌گیرد، بنابراین در این مقطع سنی آناتومی و چهره او به سرعت دگرگون می‌شود. بیشترین تحولات و تغییرات بدن در دوران نوجوانی و جوانی است. دوره‌ای که غلیان احساسات، تخیلات و تفکرات نهاد مشخص را طوفانی کرده است.

اخیراً نورولوژیست‌ها به این نتیجه رسیده‌اند که طی فرایند فکر، مولکول‌هایی، به‌نام نروپپتاید، در بدن ساخته می‌شوند که علاوه بر مغز، در گلبول‌های سفید نیز ساخته می‌شوند. اکنون معلوم شده است که در اثر فکر کردن نروپپتایدها در تمام بدن (نه فقط مغز و سیستم ایمنی) تولید می‌شوند، بلکه بسته به نوع فکر، نوع نروپپتایدها نیز تغییر می‌کند و فکر خوب یا بد در سلامت و عدم سلامت نروپپتایدها 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 (روان‌شناسی، لسترام، ۱۳۸۰، ص ۴۳۴).

انعکاس در انعکاس

لمحاتی از این دیدگاه در روایات مأثوره و مکتوبات فیلسوفان دیده می‌شود؛ که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

در حدیثی از امام علی علیه السلام آمده است:

واعلم ان لكل ظاهر باطناً علی مثاله فمن طاب ظاهره طاب باطنه و ما خبث ظاهره خبث باطنه (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۴).

ما اضمر احد شیئاً 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، ص 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 نظریه است. اگرچه این علوم در مقام نظریه فقیر و بی‌قاعده‌اند و در مقام تطبیق خطاپذیر و مبتنی بر استقراء ناقص، اما عقبه نظری 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 آئینه و نماینده تمام بدن است؛ از طریق چهره فعالیت‌های باطنی، معایب، فضایل، ذکاوت، بلاهت، و به طور کلی حالات روانی و حتی بسیاری از بیماری‌های جسمی قابل تشخیص است (کارل، ۱۳۵۴، ص ۷۲).

حکیم سهروردی در کتاب حکمة الاشراف فصلی را به عنوان «فی بیان ان لکل صفة من صفات النفس نظیراً فی بدن» اختصاص می‌دهد (سهروردی، ج ۲، ۱۳۵۵، ص ۲۰۴). البته آنچه وی در صدد آن است با رویکرد این مقاله تفاوت دارد گرچه در اصل مدعا اشتراکاتی وجود دارد. پل فولکیه در کتاب خلاصه فلسفه می‌گوید:

هر یک 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، به طوری که می‌توان گفت کیفیات روحی با اعمال جسمانی خاصی همراه و تابع آن است (فولکیه، ۱۳۴۱، ص 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؛ بر اساس 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 مرتبه بدنی رویکرد انعکاس است.

ثمرات انعکاس

اینکه به برخی از ثمرات رویکرد انعکاس اشاره می‌کنیم:

۱. یکی از ثمرات این نظریه حل تعارض برخی از یافته‌های علمی با برخی از دستاوردهای فلسفی است؛ توضیح آن که 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، ص ۱۴۵-۱۳۷). در واقع بدن آلت نفس است و وقتی که نفس قوی شود، نیازی به بدن ندارد.

این پاسخ فیلسوفان 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 راه حل 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 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.

چنان که می‌دانیم از حدوث جسمانی نفس دو تلقی وجود دارد، یکی آلی بودن بدن برای برای نفس و دیگری مرتبه‌ای بودن بدن است. این اشکال بر اساس تلقی آلی بودن بدن برای 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 راه حل مسئله در چیست؟ پاسخ این اشکال بر اساس نظریه انعکاس روشن است، زیرا بر اساس 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، هر چند که نحوه ظهور آنها با یکدیگر تفاوت دارد؛ در واقع واقعیتی است با دو نحوه ظهور.

۲. یکی از ثمرات این تفسیر در بحث معاد است. فیلسوفانی از قبیل آقا علی مدرس، محمد تقی 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 بر اساس 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؟

اگر چه بر اساس تلقی سابق نیز می‌توان توجیه‌هایی برای این سؤال یافت، ولی پاسخ آن بر اساس نظریه انعکاس از وضوح بیشتری برخوردار است؛ زیرا براساس این دیدگاه از آنجا که هر نفسی در اثر مجموعه روحیات و معلومات تشخص خاصی دارد و این تشخص از ناحیه نفس بتمامه در بدن منعکس می‌شود، بدن تعین 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.

براین 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 مثلث 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 به‌گونه‌ای 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.

۳. بر اساس تلقی سابق از رابطه نفس و بدن معلومات و حالات نفسانی به دو دسته واجد آثار و فاقد آثار تقسیم می‌شدند، اما بر اساس این دیدگاه حالات و معلومات به قلیل التاثر و کثیر التاثر تقسیم می‌شوند. در تقسیم‌بندی سابق بسیاری از امور در یکی از دو ساحت بدن و نفس حادث می‌شوند و هیچ تأثیری در ساحت دیگر ندارند، اما در این تقسیم‌بندی حدوث هر صفت علمی و عملی در یک مرتبه ساحت دیگر را متحول می‌کند.

۴. در مورد اختلاف نوعی نفوس انسانی سه نظریه وجود دارد: ۱. نظریه مشاء که نفوس انسانی را دارای ماهیت نوعی واحد می‌داند؛ ۲. نظریه فخر رازی، (فخر رازی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۹۳) نظریه ملاصدرا که نفوس انسانی را حدوثاً واحد و بقائاً متعدد می‌داند و نفس انسان در اثر اکتساب ملکات و هیئات نوع جدیدی پیدا می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ص ۷۶۱).

بر اساس نظریه انعکاس نظریه دوم تقویت می‌شود، اگر چه راه اثبات آن فرق دارد. نفوس انسانی حدوثاً و بقائاً واحد نیستند. حال ممکن است هر یک دارای نوعی واحد باشند یا چند نفس دارای ماهیت نوعی واحد باشند. بیان این ثمره از مباحث سابق روشن می‌شود. از آن جا که هر یک از ابدان انسان دارای مزاج خاصی است که این مزاج از مبادی سابقه (مثلاً خصایص ابوین) به وجود آمده است این طبیعت اولیه با نفس خاصی تناسب دارد، به طوری که تعلق نفس دیگر به آن بدن نیاز به تغییر ماهیت بدن دارد و چنانکه اثبات شد تغییرات حادث در بدن به نفس سرایت می‌کند در نتیجه این تسری طینت بدن به نفوس از همان ابتدا نفوس انواع متعدد می‌شوند. بدین ترتیب نظریه فخر رازی با لباس نو به بازار می‌آید.

۵. یکی دیگر از ثمرات این رویکرد نفی نگرش‌های تک قطبی به انسان است. از آن جا که 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، نظریه دکارت است که نفس و بدن را دو جوهر مستقل و بتمامه متمایز از همدیگر می‌داند که هر یک را می‌توان به‌طور مستقل بررسی کرد. (دکارت، ۱۳۷۶، ص ۵۲) علت دیگر فربهی علوم و تخصصی شدن مباحث انسان‌شناسی است.

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

۶. انسان مرکب از نفس و بدن 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 ثمره اول گذشت.

۷. 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 یک‌دیگر شباهت دارند. چهره نماد انسان و جزء اشرف و اعلاهی بدن است. بدن انسان‌ها متفاوت است، چون نگرش‌ها و گرایش‌ها و روحيات 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:

هر کس دارای فردیت بیوشیمیایی خاصی است که مانند اثر انگشت تنها به آن شخص تعلق دارد، هیچ یک از ما از آرایش زیست‌شناسانه مشابهی برخوردار نیستیم (گردن، ۱۳۷۰ ص ۶۷).

۸. 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.

۹. از آن جا که 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 آزرده‌گی 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 تزیق بار مثبت به معانی‌ای که به گونه‌ای مخرب یادآوری می‌شود نگرشی مثبت نسبت به آن مفاهیم ایجاد می‌کند؛ زیرا تعادل‌سازی 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 اگر چه صحیح است اما چون حدوث شیء در مجموعه لحاظ شده است لذا معلولیت آن مورد نظر است.

۴. البته بر اساس 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 می کشاند.
۵. به عنوان مثال دو مفهوم علم و قدرت در ذات واجب، به یک حیثیت موجودند، اما از لحاظ مفهومی تباین دارند.
۶. از آن جا که بساطت مبادی عالیه در جای خود اثبات شده است، از تعدد مفاهیم بر مجردات نمی توان تعدد حقایق و حیثیات را نتیجه گرفت.
۷. این فرض مبتنی بر این است که هیچ یک از نفس و بدن مرجح نداشته باشند و صرف اراده جاعل مناط این تعلق باشد. اما اگر هر یک از نفس و بدن مرجح داشته باشند، این به تعلق حقیقی بر می گردد. 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 منحصر به فردی است که هر شخص در آن زندگی می کند.
۹. عقبه این نگرش نگاهی فرامادی به موجودات مادی است. مبانی جهان شناختی ما از هستی، عالم علمی ما را می سازد. 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 بر نمی دارند. ما در کاوش های تجربی خود نمی توانیم بین حجره الاسود و آب زمزم با سایر آب ها و احجار تفاوت بگذاریم، اما حقیقت این اشیاء را فقط جرم عنصری تشکیل نداده است؛ چنین اشیائی شرافت تکوینی بر سایر آب ها و احجار دارند، نه شرافت اعتباری. قرآن کعبه را مایه هدایت می داند (آل عمران، ۹۶) اگر شرافت کعبه اعتباری است، چگونه مایه تکامل وجودی انسان که شرافتش تکوینی است، می شود؛ از شرافت اعتباری شرافت تکوینی به وجود نمی آید، زیرا علت اقوی از معلول است و نمی تواند اضعف از آن باشد. ابن سینا در نمط چهارم از اشارات از دل محسوسات، غیر محسوس را به رخ ظاهرینان می کشاند و در زندان محسوسات نور غیر محسوسات را ظاهر می کند (ابن سینا، ج ۲، ۱۹۹۲م، ص ۵۴۱).
۱۰. چنانکه خواهی در شرح الاشارات گفته اگر مطلق ادراک در نظر گرفته شود، چهار گونه ادراک داریم که یکی از آن وهم است، ولی اگر شیء را واحد لحاظ کنیم، سه گونه ادراک داریم. در این جا نیز لحاظ مورد نظر است (ابن سینا، ج ۲، ۱۹۹۲م، ص ۴۱۷).

کتاب نامه

۱. ابن رشد، (۱۳۲۱) تهافت الفلاسفه، العامره الشرقیه.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۹۹۲م) الاشارات و التنبیها، بیروت: مؤسسه النعمان.
۳. —، (۱۹۷۵م) طبیعیات، تصحیح ابراهیم مدکور، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۴. —، (۱۳۷۵) النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه.
۵. —، (۱۴۰۸هـ) القانون فی الطب، بیروت: مؤسسه عزالدین.
۶. —، التعليقات، (۱۳۷۹) قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. ابن عربی، محی الدین، (۱۳۸۷) التدبیرات اللہیہ فی اصلاح مملکہ الانسانیہ، مترجم قاسم انصاری، تهران: نشر علم، چاپ اول.
۸. افلاطون، (۱۳۸۰) دوره کامل آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، چاپ سوم، انتشارات خوارزمی.
۹. کارل، الکسیس، (۱۳۵۴) انسان موجودی ناشناخته، ترجمه پرویز دبیری، تهران: بی نا.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۱) عیون مسائل النفس، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۱. —، (۱۳۶۶) دروس اتحاد عاقل به معقول، تهران: انتشارات حکمت، چاپ دوم.
۱۲. دکارت، رنه، (۱۳۷۶) اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: انتشارات بین المللی المهدی، چاپ اول.
۱۳. شیرازی، صدرالدین محمد ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۹۹۰م) اسفار، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۱۴. —، (۱۳۸۲) الشواهد الربوبیہ، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۵. —، اسفار، تصحیح رضا اکبریان، با اشراف سید محمد خامنه ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، (۱۳۸۲).
۱۶. —، (۱۳۸۱) المبدأ و المعاد فی الحکمة المتعالیة، تصحیح، تحقیق و مقدمه از محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۷. —، (۱۳۶۰) المبدأ و المعاد، تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن فلسفه ایران.



۱۸. — (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، بنیاد حکمت اسلامی
صدرا، ج ۲.
۱۹. سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۵۵) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: انجمن اسلامی
حکمت و فلسفه، ج ۴.
۲۰. فخر رازی، (۱۴۲۸هـ.ق) المباحث المشرقیه، تحقیق محمد المعتمد بالله البغدادی، چاپ ۱،
ذوی القربی.
۲۱. فردریک کاپلستون، (۱۳۸۰) تاریخ فلسفه، ج ۴، دکتر غلامرضا اعوانی، انتشارات سروش و
علمی فرهنگی، چاپ دوم.
۲۲. فولکیه، پل، (۱۳۴۱) خلاصه فلسفه، مترجم فضل اله صمدی، تهران: انتشارات اقبال.
۲۳. طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۳۶۴) اصول فلسفه و روش رئالیسم، با پاورقی مرتضی
مطهری، قم: انتشارات صدرا.
۲۴. گردن، جیمز، (۱۳۷۰) طلب کل گرا، مترجم مرجان فرجی، انتشارات درسا.
۲۵. لسترام، اسدورو، (۱۳۸۴) روان شناسی، ترجمه جهانبخش صادقی، تهران: انتشارات سمت.
۲۶. مصباح یزدی، (۱۳۸۰) محمد تقی، شرح جلد هشتم اسفار اربعه، قم: موسسه آموزشی و
پژوهشی امام خمینی.
۲۷. هارت، ویلیام دی. (۱۳۸۱) فلسفه نفس، ترجمه امیر دیوانی، تهران: انتشارات سروش.

