

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دفتر برنامه ریزی و سیاست گذاری امور پژوهشی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری پس از بررسی مستندات کنگره، با توجه به جایگاه علمی برگزارکنندگان و کارگروه مربوط به آن، سطح علمی و پژوهشی چهارمین کنگره بین المللی علوم انسانی اسلامی را تایید کرد. این موضوع طی نامه ای به شماره ۱۳۹۵۶۸ مورخ ۱۳۹۵/۰۷/۰۳ به اطلاع شورای سیاست گذاری کنگره رسیده است.



**مجموعه مقالات
چهارمین کنگره بین المللی
علوم انسانی اسلامی**

کمیسیون تخصصی روان شناسی اسلامی

اسامی هیئت داوران

کمیسیون «روان شناسی اسلامی»
رئیس کمیسیون: دکتر مهر داد کلانتری

اسامی داوران به ترتیب حروف الفبا:

- حسن انصاری: دکترای روان شناسی - استادیار
- ناصر آقابابایی: استادیار پژوهشگرده تحقیق و توسعه علوم انسانی «سمت»
- عباس آینه چی: عضو هیئت علمی مرکز تحقیقات زن و خانواده
- محمدرضا پنبانی: دانشجوی دکتری روان شناسی
- رامین تیرائی: دکترای روان شناسی
- جعفر جدیری: دکترای روان شناسی
- مجتبی حیدری: دکترای روان شناسی
- سید مهدی خطیب: دانشجوی دکتری روان شناسی
- محمود خلیلیان: عضو هیئت علمی مرکز تحقیقات زن و خانواده
- عبدالوحد داودی: دکترای روان شناسی
- محمد دولت خواه: استادیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
- حمید رفیعی هنر: استادیار پژوهشگرده علوم و فرهنگ اسلامی
- محمد زارعی توپخانه: دانشجوی دکتری روان شناسی عمومی پژوهشگرده حوزه و دانشگاه
- محمدرضا سالاری فر: استادیار گروه روان شناسی پژوهشگرده حوزه و دانشگاه
- مرضیه السادات سجادی نژاد: عضو هیئت علمی دانشگرده علوم انسانی دانشگاه اراک
- محمد ناصر سقایی بی ریا: دانشیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
- محمدصادق شجاعی: هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه
- مبین صالحی: دکترای روان شناسی، پژوهشگرده حوزه و دانشگاه
- نصیر عابدینی: دکترای روان شناسی
- مهدی عباسی: دکترای روان شناسی بالینی
- حمزه عبدی: دکترای روان شناسی، عضو پژوهشگرده اخلاق و روان شناسی پژوهشگرده قرآن و حدیث
- علیرضا فاضلی مهرآبادی: دانشجوی دکتری روان شناسی
- محمد کاویانی آرانی: دانشیار گروه روان شناسی پژوهشگرده حوزه و دانشگاه
- مهر داد کلانتری: استادیار روان شناسی دانشگاه اصفهان
- علی محمدی: دانشجوی دکتری روان شناسی
- حمید مهدی زاده: دانشجوی دکتری روان شناسی
- رضا مهکام: استادیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
- سید هانی موسوی: کارشناس ارشد روان شناسی
- رحیم نارویی نصرتی: استادیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
- فاطمه نصرتی: استادیار دانشگرده روان شناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران
- مسعود نورعلیزاده: دکترای روان شناسی
- فرح اله هدایت نیا: دانشیار گروه فقه و حقوق پژوهشگرده نظام های اسلامی پژوهشگرده فرهنگ و اندیشه اسلامی

سرشناسه	کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی (چهارمین : ۱۳۹۶ : تهران)
عنوان و نام پدیدآور	International Conference on Islamic Humanities (4th : 2017 : Tehran)
در چهارمین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی : حامیان برگزاری کنگره مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا ... (و دیگران) :	مجموعه مقالات چهارمین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی نویسندگان جمعی از نویسندگان مقاله ویراستار مرتضی طباطبایی.
مشخصات نشر	تهران: آفتاب توسعه، ۱۳۹۸ -
مشخصات ظاهری	ج ۱۰ :
شابک	دوره: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۶۸۹ : ج ۱۰ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۰۲۱ : ج ۱۰ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۱۹ : ج ۲ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۲۶ : ج ۳ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۳۳ : ج ۴ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۴۰ : ج ۵ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۵۷ : ج ۶ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۶۴ : ج ۷ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۷۱ : ج ۸ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۸۸ : ج ۹ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۹۵ : ج ۱۰ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۸۰۰
وضعیت فهرست نویسی	فیا :
یادداشت	کتابنامه .
مندرجات	۱. کمیسیون تخصصی تعلیم و تربیت اسلامی. - ج. ۲. کمیسیون تخصصی فلسفه و روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی. - ج. ۳. کمیسیون تخصصی مدیریت اسلامی. - ج. ۴. کمیسیون تخصصی علوم سیاسی اسلامی. - ج. ۵. کمیسیون تخصصی اقتصاد اسلامی. - ج. ۶. مقالات کمیسیون تخصصی تمدن نوین اسلامی. - ج. ۷. مقالات کمیسیون تخصصی روان‌شناسی اسلامی. - ج. ۸. مقالات کمیسیون تخصصی هنر و معماری اسلامی اسلامی. - ج. ۹. مقالات کمیسیون تخصصی فقه و حقوق اسلامی. - ج. ۱۰. مقالات کمیسیون تخصصی ارتباطات و جامعه‌شناسی اسلامی. -
موضوع	علوم انسانی(اسلام) -- کنگره‌ها
موضوع	Humanities (Islam) -- Congresses :
موضوع	علوم انسانی -- کنگره‌ها
موضوع	Humanities -- Congresses :
شناسه افزوده	مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا
رده بندی کنگره	BPT۳۲ :
رده بندی دیویی	۲۹۷/۴۸۵ :
شماره کتابشناسی ملی	۵۹۴۰۳۹۸ :

مجموعه مقالات چهارمین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی

جلد هفتم | کمیسیون تخصصی روان‌شناسی اسلامی

ناشر: انتشارات آفتاب توسعه (ناشر آثار مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا)

نویسندگان: جمعی از نویسندگان مقاله در چهارمین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی

ویراستار: مرتضی طباطبایی

طراحی جلد: سید ایمان نوری نجفی

صفحه آرای: یوسف بهرخ

نوبت و سال انتشار: نخست، بهار ۱۳۹۸

شمارگان: ۵۰۰ دوره

شابک دوره: ۹۷۸-۹۶۴-۷۸۶۷-۶۸-۹

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۷۸۶۷-۷۶-۴

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

نشانی ناشر: تهران، خیابان جمهوری اسلامی، خیابان کشوردوست، کوچه نوشیروان،

پلاک ۲۶، طبقه چهارم، مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا

کد پستی: ۱۳۱۶۷۳۴۴۵۸

تلفکس: ۰۹۰۵۶۰۶۶۴

www.sccsr.ac.ir

پایگاه اینترنتی:

info@sccsr.ac.ir

رایانامه:

فهرست مطالب

کمیسیون تخصصی روان شناسی اسلامی

۹

مدل امید بر اساس منابع اسلامی و طراحی پروتکل درمانی بر اساس آن
مبین صالحی، عباس پسندیده، مسعود جان بزرگی، سیدکاظم رسولزاده طباطبائی

۴۱

بازتیین سبک زندگی در گستره روان شناسی، جامعه شناسی و اسلام
حمید مهدی زاده

۷۷

تبیین ارتباط نفس و بدن بر اساس منابع اسلامی (با تأکید بر نظر ملاصدرا)
بیان رویکردها و تحلیل روان شناختی
رحیم ناروئی نصرتی

۹۹

ساخت و اعتباریابی پرسشنامه اولیه سلامت هیجانی بر اساس منابع اسلامی
احمد تمسکی، محمود اصفهانیان

۱۲۳

رابطه سبک زندگی اسلامی با شادکامی، رضایت از زندگی و افسردگی در زنان خانه دار شهر اصفهان
مهدی شریفی رنانی، محمدرضا احمدی

۱۴۱

نقش عوامل شخصیتی و جنسیت در رابطه بین جهت گیری دینی و رضایت از زندگی
در دو گروه طلاب و دانشجویان شهر قم
امین رحمتی، جواد مصلحی، محمد فرحوش، حسین رضاییان بیلوندی، محمدسعید نصر اصفهانی

- ۱۶۳ اصول و معیارهای اعتبارشناختی فهم علمی از متون اسلامی در علوم انسانی
مسعود نورعلی زاده میانجی، احد فرامرز قراملکی، عباس پسندیده، حسین خنیفر
- ۱۸۳ رابطه نگرش دینی، مهارت‌های ارتباط بین فردی با تاب‌آوری در سربازان
سعید سالاری مقدم، محمدرضا احمدی، علیرضا رنجبر، محمد سعید نصر اصفهانی
- ۱۹۹ بررسی ویژگی‌های روان‌سنجی آزمون سبک زندگی اسلامی در نوجوانان دبیرستانی
جعفر بوالهروی، حمید مهدی‌زاده، محمدرضا فلسفی نژاد
- ۲۲۷ تحلیل هویت نوجوانی با توجه به دین‌داری، سبک‌های دل‌بستگی و عوامل شخصیتی
محمد شمس
- ۲۵۱ نقش واسطه‌گری امید در رابطه دل‌بستگی به خدا با خودمهارگری
احمد عرفانی، محمد فرهوش، امین رحمتی
- ۲۷۱ نقش همانندی / ناهمانندی ویژگی شخصیتی درون‌گرایی / برون‌گرایی و پایبندی مذهبی
زوجین در پیش‌بینی رضایت زناشویی
جواد مصلحی، امین رحمتی، حسین رضائیان بیلندی
- ۲۹۹ اعتباریابی و رواسازی آزمون جهت‌گیری مذهبی در دانش‌آموزان دبیرستانی
حمید مهدی‌زاده، حسن تقیان، مسعود آذربایجانی
- ۳۲۷ بررسی الگوی تحلیل مسیر ابعاد دین‌داری و سلامت روانی
سوسن علیزاده فرد
- ۳۵۱ بررسی فقهی - روان‌شناختی توصیه به زدن زنان در قرآن کریم
محمود اصفهانیان، احمدرضا فامیل دردشتی

تبیین ارتباط نفس و بدن بر اساس منابع اسلامی (با تأکید بر نظر ملاصدرا) بیان رویکردها و تحلیل روان‌شناختی

رحیم نارویی نصرتی

دکترای روان‌شناسی و عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام، خمینی، ایران، قم

rnarooei@yahoo.com

چکیده

پژوهش حاضر با هدف تبیین نحوه ارتباط نفس و بدن بر اساس منابع اسلامی با تأکید بر نظر ملاصدرا به همراه تحلیلی روان‌شناختی انجام شد. بدین منظور به قرآن، روایات و دیدگاه‌های متفکران مسلمان به‌ویژه ملاصدرا و همچنین دانش روان‌شناسی مراجعه شد. یافته‌ها به روش توصیفی-تحلیلی مقایسه و تجزیه و تحلیل گردید و نتایج نشان داد که نحوه ارتباط نفس و بدن صرفاً از سنخ یعنی تأثیر و تأثر نیست، بلکه رابطه از طرف نفس با بدن، سببی - مسببی می‌باشد، اما ارتباط از طرف بدن با نفس، بدین گونه نیست و تغییرات در بدن به نحو سببیت صرفاً نظام منسجم بدن را تغییر می‌دهد. در واقع، سبب برای تغییرات روانی، ماهیت تعلقی نفس به بدن است نه دگرگون‌سازی‌های بدنی. پس دو سنخ رابطه وجود دارد: ۱. رابطه سببی - مسببی که از طرف نفس به بدن اعمال می‌شود و ۲. رابطه از نوع همراهی و همبستگی که از طرف بدن با نفس برقرار است. بنابراین رابطه نفس و بدن بر اساس منابع اسلامی، همچنین ملاصدرا بر خلاف برداشت رایج، تعاملی نیست، بلکه تأثیر و تأثری از طرف نفس با بدن و همراهی و همبستگی از طرف بدن با نفس می‌باشد.

کلیدواژگان: نفس، بدن، منابع اسلامی، ملاصدرا، ماهیت تعلقی، رابطه تأثیر و تأثیری، رابطه همبستگی.

مقدمه

همواره درباره نحوه ارتباط نفس با بدن پرسش‌های بنیادینی برای متفکران حوزه روان‌شناسی و روان‌پزشکی به عنوان علوم کاربردی و قبل از آن فلسفه مطرح بوده است؛ پرسش‌هایی مانند اینکه آیا نفس (روان) جوهری غیر از بدن است؟ آیا نفس می‌تواند به صورت مستقل از بدن وجود داشته باشد؟ آیا بدن به‌ویژه مغز می‌تواند بدون نفس به فعالیت‌های خود ادامه دهد؟ به عبارت دیگر، آیا مغز فاقد هشیاری یعنی مغزی که هیچ فعالیت نفسانی در آن مشاهده نمی‌شود، می‌تواند همانند مغز زنده و دارای هشیاری، فعالیت داشته باشد؟ یا اینکه فعالیت‌های مغز به هر نحو فقط در ارتباط با نفس معنا می‌یابد؟ آیا اگر رایانه‌ای بسیار پیچیده بسازیم، ممکن است به صورت اتفاقی روح حیات، تفکر، عاطفه و هیجان را در آن بدمیم و در یک کلام جان را به آن اضافه کنیم تا جسم بی‌جان جان‌دار شود؟ اگر رایانه با همه پیچیدگی‌ها به نفس نیاز ندارد، چرا باید بپذیریم که انسان در کنار بدن عنصر دیگری به نام نفس هم دارد؟ (کالات، ۱۹۸۸). فعل و انفعالات مغز فیزیکی با تجربه‌های هشیار آدمی چه رابطه‌ای دارد؟ وقتی شما اظهار می‌کنید «من به شدت ترسیدم، چون مردی تفنگ به دست دیدم» و در تبیین همین پدیده دانشمند عصب‌شناسی می‌گوید «شما ترسیده‌اید چون فعالیت برقی شیمیایی در بخش بادامه^۱ مرکز مغزتان افزایش یافته است»، آیا یکی از این دو تبیین درست و دیگری غلط است؟ اگر هر دو درست هستند، چه نحوه ارتباطی میان این دو وجود دارد؟ تبیین زیستی و از طرفی تبیین نفسانی (روانی) برای پدیده ترسیدن و مانند آن، این مسئله را به میان می‌آورد که چه نحوه ارتباطی میان نفس و بدن یا روان و مغز وجود دارد؟ (کالات، ۲۰۰۷).

این مسئله در میان فیلسوفان مسلمان نیز مطرح بوده و پرسش‌هایی از این دست، فکرشان را مشغول می‌داشته است: آیا نفس و بدن در افعال خویش مستقل از یکدیگرند و با هم هیچ‌گونه ارتباطی ندارند؟ یا اینکه با همدیگر ارتباط عمیق دارند و بر همدیگر تأثیر می‌گذارند؟ اگر تأثیر می‌گذارند آیا ارتباط متقابل و دو جانبه است یا اینکه تنها یکی نسبت به دیگری مؤثر است؟ در صورت تأثیر دو جانبه، نمونه‌هایی از تأثیر هر یک بر دیگری چیست؟ نفس مجرد چگونه از بدن

1. amygdala

صرفاً مادی متأثر شده و بر آن تأثیر می‌گذارد؟ پرسش جدی‌تر اینکه ما، وحدت خود را تجربه می‌کنیم و هر یک از ما می‌یابیم که ذات و حقیقت ما یکی است و امور کثیر نیست، با این حال چگونه ممکن است بین جوهر مجرد و مادی چنین وحدتی ایجاد شود؟ پژوهش حاضر برای پاسخ‌دهی به همین پرسش‌ها و به هدف تبیین نحوه ارتباط نفس و بدن بر اساس منابع اسلامی با تأکید بر نظر ملاصدرا به همراه تحلیلی روان‌شناختی به انجام رسید تا بیشتر برای فعالیت‌های روان‌شناختی و روان‌پزشکی راه‌گشا باشد.

۱. دیدگاه‌های نظری درباره ارتباط نفس و بدن

۱-۱. یگانه‌گرایی

بر اساس نظریه یگانه‌گرایی^۱ تمام عالم هستی صرفاً از یک سنخ جوهر ساخته شده است. یگانه‌گرایی سه قرائت درخور توجه دارد:

۱. **مادی‌گرایی:**^۲ این قسم از یگانه‌گرایی همه موجودات و عالم هستی را جسمانی می‌داند. طبق یک قرائت از این دیدگاه که به آن مادی‌گرایی حذفی^۳ گفته می‌شود، رویدادهای نفسانی یا روانی به هیچ وجه وجود ندارند و روان‌شناسی عامه که بر فعالیت‌های روانی و بدنی با هم بنا شده، اساساً نادرست است. قرائت دیگر این است که واقعیت روانی در کنار امور مادی وجود دارد، ولی تجربه روان‌شناختی در نهایت در چارچوب ماده کاملاً قابل تبیین است؛

۲. **ذهن‌گرایی:**^۴ بر اساس این دیدگاه فقط ذهن در واقع وجود دارد و جهان مادی نمی‌تواند تحقق یابد، مگر در صورتی که ذهنی وجود داشته باشد که از آن آگاه شود. اثبات این دیدگاه هرچند بسیار دشوار است، ولی تعداد اندکی از فلاسفه مانند جرج بارکلی^۵ به شدت طرفدار آن بوده‌اند (برمودز، ۲۰۰۵، ص ۴)؛

۳. **موضع این‌همانی:**^۶ بر اساس این دیدگاه، فرایندهای روانی درست همان صورت‌های خاص فرایندهای مغزی هستند؛ ولی فقط به نحو دیگری شرح داده می‌شوند. به عبارت دیگر، عالم

1. monism
2. materialism
3. eliminative materialism
4. mentalism
5. George Berkeley
6. identity position

هستی تنها مشتمل بر یک جوهر است؛ ولی آن جوهر هم جنبه مادی دارد و هم جنبه روانی. به عنوان تشبیه ما می‌توانیم لبخند ژکوند^۱ را به عنوان نقاشی‌ای فوق‌العاده از یک زن با لبخند بسیار لطیف وصف کنیم و یا اینکه آن را صرفاً مجموعه رنگ‌های به‌کاررفته در تصویر با ترکیب خاص بدانیم. این دو توصیف هرچند متفاوت هستند، ولی هر دو به یک چیز باز می‌گردند. طبق این دیدگاه همه تجربه‌های روانی در واقع همان فعالیت‌های مغزی هستند، هرچند توصیف افکار نسبت به فعالیت‌های مغزی بسیار متفاوت به نظر می‌رسد. برای مثال بر اساس این دیدگاه ترسی را که بر اثر تهدید فردی احساس می‌کنید، دقیقاً همان الگوی فعالیتی است که در درون مغز شما روی می‌دهد (کالات، ۲۰۰۷).

موضوع این همانی دیدگاهی است که جیمز کالات (۱۹۴۶-) فیزیولوژیست معاصر در همه چاپ‌های کتاب روان‌شناسی زیستی^۲ بر آن تأکید می‌کند. کالات به نقل از دینت^۳ (۱۹۹۱) می‌پرسد:

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

یگانه‌گرایی مادی موضعی است که ماریو بانج^۴ نیز در آثار خود از جمله فلسفه روان‌شناسی^۵ و مسئله روان و بدن^۶ در پیش می‌گیرد. بانج در کتاب مسئله روان و بدن می‌گوید: در نهایت، مغز و

1. Mona Lisa
2. Biological Psychology
3. Dennett
4. Mario Bunge
5. Philosophy of Psychology
6. The Mind – Body Problem; A Psychobiological Approach

کارکردهای آن نه تنها ثبات ندارند، بلکه در طول دوران زندگی حیوان در سطح فردی^۱ و نوعی^۲ تحول می‌یابند. بنا بر این دیدگاه، سخن گفتن از روان انسان به عنوان جوهری تغییرناپذیر یا واقعی کاملاً مستقل از دستگاه عصبی مرکزی^۳، مهمل و مضحک است.

۲-۱. دوگانه‌گرایی

در مقابل، بسیاری متفکران از جمله دو فیزیولوژیست برجسته، ویلدر پنفیلد^۴ (۱۸۹۱-۱۹۷۶) و سر جان اکلس^۵ نظریه یگانه‌گرایی مادی را رد کرده‌اند. پنفیلد یکی از بنیان‌گذاران روان‌شناسی زیستی پس از سال‌ها فعالیت بر اساس فرض یگانه‌گرایی مادی که روان را حاصل مغز مادی می‌دانست، به این نتیجه رسید که نظریه دوگانه‌گرایی درباره انسان منطقی‌تر است. پنفیلد مشاهده کرد که تخلیه صرعی و تحریک الکتریکی مستقیم مغز به هیچ‌وجه روان را فعال نمی‌کنند. در وقت صرع یا تحریک الکتریکی خاطره‌های مفصل و تجربه‌های هشیار دیگری رخ می‌دهد؛ اما آنچه در حملات صرع روی می‌دهد یا حالت خودبه‌خودی دارد و یا ظاهراً بر اثر کندوکاوهای جراح پدید می‌آید. پنفیلد می‌گوید: حتی اگر آنچه درباره فعالیت مغز می‌دانیم قطعی و مسلم باشد، اذعان به اینکه وجود ما از دو عنصر اساسی «یعنی روان و مغز، که هر کدام انرژی مخصوص خود را دارند» تشکیل شده، کاری آسان‌تر و به منطقی‌تر است (پنفیلد، ۱۹۷۵، ص ۸۰-۸۲). پنفیلد پیش‌بینی می‌کند که زمانی ماهیت انرژی روان کشف خواهد شد:

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

جان اکلس (۱۹۰۳-۱۹۹۷) از برجسته‌ترین فیزیولوژیست‌های معاصر نیز با تمام توان از نظریه دوگانه‌گرایی حمایت می‌کند. او در پیشگفتار کتاب چگونه خود مغزش را کنترل می‌کند^۶ می‌گوید:

1. ontogenesis
2. phylogenesis
3. Central Nervous System (CNS)
4. Wilder Penfield
5. Sir John C. Eccles
6. How The Self Controls its Brain

ما در فلسفه رایج در چند دهه گذشته از قرن حاضر، در افق تیره و تار رفتارگرایی^۱، رایلینیزم^۲، اثبات‌گرایی منطقی^۳، اسکینرگرایی^۴ و دیگر مکتب‌های مادی گرفتار شده‌ایم. من با ارزیابی راجر اسپری^۵ (۱۹۱۳-۱۹۹۴) نسبت به وضعیت مادی‌انگاری موجود موافقم. من و اسپری از دهه ۱۹۵۰ به مقابله با این تفسیر مادی نسبت به دانش مغز و اعصاب برخاسته‌ایم؛ ولی به مقدار زیاد مورد بی‌توجهی قرار گرفتیم. مادی‌گرایان مثل همیشه رویکرد غالب هستند؛ زیرا آنها مرید نظام عقیدتی جزم‌گرایانه‌ای هستند که آنها را با نظام مسلط شبه دینی چنان‌که متافیزیک مادی‌گرایانه ایدلمن^۶ شرح داده است، همگام قرار می‌دهد (اکلس، ۱۹۹۴، ص دهم).

اکلس با نقل قطعه‌ای شعرگونه از چارلز اسکات سر شرینگتون^۷ (۱۸۵۷-۱۹۵۲) درباره نفس و بدن و صحنه گذاردن بر محتوای آن، دوگانه‌گرایی را به روشن‌ترین صورت می‌پذیرد. شرینگتون می‌گوید:

هر صبح‌گاه بیداری گذری است که بر آن خوب یا بد، در هر نمایش طنز، تقلید و لودگی یا حزن‌انگیز، نقابی عجیب به نام «خود»^۸ سایه افکنده است. خود همه جا هست تا آن دم که به خواب ناز فرو رود. خود یک واحد یک‌پارچه است. به استمرار حضورش در طی خواب نیز خلل چندانی وارد نمی‌شود، از درون از خود بیگانه نشدنش در رویدادهای حسی، ثبات نقطه نظرانش، خلوت تجربه‌هایش، دست به دست هم می‌دهند تا از آن وجودی واحد به نمایش بگذارند... این نقاب عجیب خودش را واحد می‌داند، دیگران هم با آن به منزله واحد رفتار می‌کنند. با یک نام خطابش می‌کنند که به آن پاسخ می‌دهد. قانون و دولت به عنوان واقعیت واحد برایش برنامه‌ریزی می‌کنند. خودش و دیگران آن را به همراه بدنی می‌شناسند که توسط خودش و دیگران به صورت یکپارچه متعلق به آن

1. behavioursim
2. Ryleanism
3. logical positivism
4. Skinnerian
5. Roger Walcott Sperry
6. Edelman
7. Sherrington C
8. self

خود شمرده می‌شود. به صورت خلاصه، با باور بی‌چون و چرا و بدون تردید، آن وجود را واحد می‌شمارد. منطق دستور زبان هم با به‌کارگیری ضمیر مفرد برای آن بر یگانگی اش مهر تأیید می‌نهد. این همه تنوع و دگرگونی اش به واقعیت واحد باز می‌گردند (شرینگتون، ۱۹۵۱ به نقل از اکلس، ۱۹۹۴، ص ۱).

رویکرد دوگانه‌گرایی را متفکران یونان باستان از هومر^۱ به بعد پذیرفته‌اند. بنابراین دوگانه‌گرایی^۲ نظریه‌ای شایع در میان فلاسفه طی سالیان دراز بوده است. فیلسوف فرانسوی رنه دکارت^۳ (۱۵۹۶-۱۶۵۰) دوگانه‌گرایی را پذیرفت، ولی با این مشکل روبه‌رو شد که چگونه روان غیرمادی بر مغز مادی تأثیر می‌گذارد؟ دکارت بنا گذاشت که نفس و بدن در نقطه‌ای در فضا با همدیگر تعامل می‌کنند که به نظر او غده صنوبری^۴ کوچک‌ترین ساختار غیرجفتی در مغز بود (همان). دکارت ادعا کرد که بدن مانند دیگر اشیا، تابع قوانین فیزیک است. به نظر او، نفس موجب حرکت بدن نیست، بلکه بدن خود مانند ماشین با تولید نیروی حرکت، موجب حرکت خویش می‌گردد. دکارت تنها عملکرد نفس را، همان اندیشیدن و تفکر به شمار آورد و حوزه کارکردهای جسمانی مغز را به کلی از حوزه عارفانه روح متمایز ساخت. او معتقد بود که اندیشه نمی‌تواند مادی باشد، بنابراین موجود متفکر همان نفس مجرد است که با بدن فیزیکی از طریق غده صنوبری مغز تعامل دارد (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۱۵۴-۱۵۸).

۲. نمونه‌هایی از تأثیرات بدن بر نفس

۱. تحریک الکتریکی مناطق حسی مغز، احساس صدا یا طعم را برمی‌انگیزد و در قسمت‌های طرفینی، خاطراتی را ایجاد می‌کند. تحریک قسمت جلویی مغز، سبب می‌شود که شخص خودبه‌خود و بی‌اراده دستش را بلند کند. تحریک برخی نقاط، یادآوری کلمات را بدون هیچ‌گونه اختلالی در تکلم، ناممکن می‌سازد. در تحریک قسمت‌های عمقی تر مغز، بیماران احساسات مختلفی از قبیل شادی، اضطراب و یا خشم گزارش کرده‌اند. در بعضی تحریک‌ها می‌توان گربه‌ای را دلیر کرد که به سگ حمله ببرد، یا از دیدن موش به ترس و لرز بیفتد (کمپل، ۱۹۷۰)؛

1. Homer
2. dualism
3. Rene Descartes
4. pineal gland

۲. میزان و نوع هورمون‌های غدد از عوامل مؤثر در حالات روانی: مقدار سروتونین مغز تأثیر بسیاری 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 (گلاسمن، ۲۰۰۹، ص ۷۰-۷۷)؛
۳. تأثیر اسیدی شدن خون و ارتباط آن با خواب‌آلودگی، کاهش قند خون با اغتشاش شعور، کمبود آهن یا کم‌خونی و ارتباطش با افسردگی، کمبود منگنز و ایجاد حالت‌های وسواسی، نمونه‌های دیگری از تأثیر محیط داخلی بدن بر سلامت روان شناختی هستند (ولف، ۱۹۹۷، ص ۷۳-۷۴)؛
۴. برخی مواد دارویی موجود در گیاهان و یا مواد تولیدشده در آزمایشگاه، آثار شگفت‌آوری بر حالت‌های روانی دارند. برای مثال، پس از مصرف ال. اس. دی، پدیده‌ای به نام بزم بینایی رخ می‌دهد که نور و رنگ به میزان بالایی شدت می‌یابند؛ اشیای جان‌دار به نظر می‌رسند و صورت‌های ذهنی خیالی در میدان دید به حرکت درمی‌آیند؛ زوال خود یا مسخ واقعیت و شخصیت پدید می‌آید و چه بسا احساس خود در مجموع کمرنگ می‌گردد (همان، ص ۹۲)؛
۵. سگته و یا هر آسیب دیگری به قشر گیجگاهی پس‌میدانی پایین، می‌تواند سبب از دست دادن قابلیت تشخیص چهره‌ها، اشیای، حیوانات و خودروهای آشنا و مأنوس شود که به اصطلاح «ادراک‌پریشی چهره‌ای» نامیده می‌شود (بانج و آردیلا، ۱۹۸۷، ص ۲۴۰).

۳. نمونه‌هایی از اثرگذاری نفس بر بدن

۱. تأثیر هیجان‌ها بر بدن: هیجان‌های مثبت بر شادابی، نشاط و سلامت بدن تأثیر دارند و هیجان‌های منفی به ضعف اعصاب و نازاحتی‌های گوارشی و غیره می‌انجامند. ترس‌ها و غم‌ها در بسیاری موارد، عمل هضم و جذب مواد غذایی را با مشکل روبه‌رو می‌سازند. خشم و غضب، جریان خون را تند می‌کنند و تنفس و ضربان قلب را افزایش می‌دهند. همچنین تنش‌ها موجب کاهش کارکرد سیستم ایمنی می‌گردند و در نتیجه منجر به آسیب‌های فیزیکی می‌شوند (گلاسمن، ۲۰۰۹، ص ۸۳-۸۸)؛
۲. آثار درمانی نحوه تفکر و تلقین: فکر و تلقین، آثار درمانی دارند و بیماری‌های 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 (بوچر و همکاران، ۲۰۱۳، ۲۶۶-۲۷۰)؛

۳. بیماری‌های روان‌تنی: گاه 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 است، رقم می‌زند. این اختلال‌ها به صورت واکنش در فعالیت‌های عضوی در یکی از دستگاه‌های گوارش، قلب، شش‌ها، ماهیچه‌ها، پوست یا هر کدام از حواس پنج‌گانه ظاهر می‌شوند. این اختلال، غدد درون‌ریز، دستگاه گردش خون، دستگاه ادراری و تناسلی را نیز شامل می‌گردد (همان، ص ۹۰-۹۲)؛

۴. نابودسازی ارادی^۱ توجه و یا هشیاری نسبت به بخشی از بدن؛ بدین صورت که توجه یا هشیاری با روش‌های سرکوب توجه، به طور ارادی تضعیف می‌شود. روش‌های مختلف مراقبه^۲ را می‌توان نمونه‌ای از انواع شیوه‌های خود-تنظیمی^۳ هشیاری توصیف کرد (بانج و آردیلا، ۱۹۸۷، ص ۲۴۱). این امر در فرایندهای خواب مصنوعی نیز که طی آنها حس‌های بدنی با تلقین از بین می‌روند نیز مشاهده می‌شود؛

۵. تضعیف برخی بازتاب‌ها از طریق اجرای هشیارانه برخی عملیات‌های ذهنی؛ برای مثال برای ریختن قطره در چشم، چشم باز بماند و یا بازتاب برگرداندن غذا در زمانی که سوند به حلق و مری فرستاده می‌شود، مهار گردد.^۴

۴. پیچیدگی رابطه نفس و بدن

پرسش اساسی در فلسفه، روان‌پزشکی و روان‌شناسی آن است که این تأثیرگذاری دوسویه چگونه است؟ آیا نفس به نحو سببیت بر بدن اثر می‌گذارد و آن را تغییر می‌دهد؟ اگر اثرگذاری نفس به نحو سببیت است، بدن چگونه بر نفس اثر می‌گذارد؟ آیا بدن نیز به نحو سببیت اثر می‌گذارد؟ اگر چنین نیست، پس اثرگذاری‌هایی که برشمردیم، چگونه روی می‌دهند؟ پرسش اساسی دیگر اینکه کدام‌یک از این دو جوهر سازنده انسان اصیل و دیگری تابع شمرده می‌شود. به عبارت دیگر تغییرات در واقع از کدام جوهر آغاز می‌شود و کدام جوهر، صورت تبعی دارد؟ آیا ممکن است دو جوهر تشکیل‌دهنده انسان، هر دو از اصالت برخوردار باشند؟ استدلال فلسفی و شواهد تجربی

1. voluntary extinction
2. meditation
3. self-regulation
4. ibid.

کدام‌یک را تأیید می‌کند؟

نحوه تعامل نفس و بدن نه اصل تعامل، مسئله‌ای است که دیوید ولف در کتاب روان‌شناسی دین^۱ از آن به عنوان مسئلهٔ تاکنون حل نشده و حتی لاینحل یاد می‌کند و پیش از آن یادآور می‌شود که در همراهی تغییرات نفس و بدن، اندک تردیدی وجود ندارد. ولف می‌گوید:

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

۵. نمونه‌هایی از چالش‌های رابطه مسئله نفس و بدن

آلیور ساکس عصب‌شناس و نویسنده توانا، درباره یکی از مراجعان استثنایی خود به نام دکتر پی چنین می‌گوید:

دکتر پی استاد موسیقی، برای مشکل بینایی خود به من مراجعه کرد. او اغلب اشیا را با همدیگر اشتباه می‌گرفت. در یک مورد سرزنش را با کلاهش اشتباه گرفت. یک بار وقتی یک گل رز واقعی به او داده شد تا بگوید چیست، او پنداشت آن فرمی چروک شده با ضمیمه‌ای دراز در انتهای آن است. وقتی تصاویر جهت شناسایی در اختیارش قرار می‌گرفت، تنها آنهایی را تشخیص می‌داد که ویژگی‌های برجسته‌ای داشتند؛ مثلاً موهای به‌هم‌ریخته انیشتین را به خوبی مشخص می‌کرد. توی خیابان خیلی وقت‌ها لوله‌های خرطومی آتش‌نشانی را به عنوان سر بچه‌ها نوازش می‌کرد. در واقع او افراد را با صدایشان تشخیص می‌داد، نه منظره دیداری‌شان. با این حال چشم‌هایش مشکلی نداشت. او می‌توانست سوزنی را روی زمین به‌درستی پیدا کند. در اینجا با معمایی گیج‌کننده روبه‌رو می‌شویم که چطور فردی می‌تواند سوزنی روی زمین را پیدا کند، اما سرزن خود را با کلاهش اشتباه می‌گیرد. به‌راستی آگاهی افراد چگونه با آنچه از احساس‌هایشان به آن

منتقل می‌کنند، ارتباط دارد؟ (ساکس، ۱۹۸۵، ص ۴۸).

شگفت‌انگیزتر از این مسئله، پدیده عضو خیالی^۱ است. در این پدیده وقتی افراد دست یا عضوی مثل آن را از دست می‌دهند، به طور مکرر حس‌هایی را تجربه می‌کنند که گویی از عضو از دست داده صادر می‌شود. ساکس ماجرای دریانوردی را شرح می‌دهد که انگشت اشاره دست راستش قطع شده بود. این فرد تا چهل سال بعد حس می‌کرد انگشت باز شده و محکم او، به صورت ناخواسته به او هجوم می‌آورد؛ گویی واقعاً انگشت دارد. برای مثال هر گاه می‌خواست دستش را به طرف صورتش دراز کند که چیزی بخورد یا بینی‌اش را بخاراند، می‌ترسید که با انگشتش چشم خود را بیرون بیاورد. او می‌دانست چنین چیزی غیر ممکن است؛ ولی این حس برایش مقاومت ناپذیر بود. این فرد در ادامه به اختلال شدید اعصاب حسی ناشی از بیماری قند مبتلا شد و همه حواس خود، حتی حس انگشت داشتن را از دست داد. در این زمان انگشت خیالی او نیز ناپدید شد. کاملاً روشن است که اختلال آسیب‌شناختی مربوط به سیستم اعصاب مرکزی مانند سکتة بخش‌های حسی مغز ممکن است این‌گونه خیال‌ها را از بین ببرد. مهم آن است که اختلال عصبی پیرامونی به چه میزان چنین اثری بر جای می‌گذارد؟ (همان). با همه تلاش‌هایی که برای فهم و درمان این مشکل انجام شده، تبیین کامل پدیده عضو خیالی تاکنون به صورت راز باقی مانده است (گلاسمن، ۲۰۰۹، ص ۴۸).

یکی دیگر از پدیده‌های پیچیده، اختلال هویت جنسی^۲ یا نارضایتی جنسیتی^۳ است. افراد مبتلا به این اختلال معمولاً از آغاز کودکی به‌شدت از درون حس می‌کنند که به جنس مخالف تعلق دارند. این افراد با اینکه اعضای جنسی متعلق به جنسی خاص مثلاً جنس مذکر را دارند و دیگران هم نسبت به آنان همین قضاوت را دارند، نسبت به اینکه از آن جنس خاص باشند متقاعد نمی‌شوند. مرد بارها خود را در آینه مشاهده می‌کند، بدن زیستی یک مرد را می‌بیند و با این همه این احساس را دارد که بدنش متعلق به جنس زنان است. این فرد چه‌بسا اراده کند که با عمل جراحی، بدن خود را هماهنگ با هویت جنسی‌اش تغییر دهد (کرینگ و همکاران، ۲۰۱۰، ص ۳۹۶).

پیچیدگی هنگامی بیشتر می‌شود که میان افراد دارای اختلال و افراد عادی، تفاوت بدنی به چشم نمی‌خورد. این افراد از لحاظ میزان و نوع هورمون‌ها با افراد عادی فرقی ندارند. پس علت

1. phantom limb
2. gender identity disorder
3. gender dysphoria

دقیق این اختلال چیست؟ این مسئله نیز تاکنون برای پژوهشگران روشن نشده است (همان، ص ۳۹۷-۳۹۸). کدام یک از جنبه‌های بدنی یا نفسانی در این امور دخالت دارند؟ کدام یک سبب اصلی است و کدام نقش تبعی را ایفا می‌کند؟ اگر هر دو به شکل اصیل نقش دارند، سهم هر کدام چقدر است؟ پاسخ این پرسش‌ها به رویکردهای نظری درباره نحوه ارتباط نفس و بدن باز می‌گردد.

۶. تبیین نحوه رابطه نفس و بدن در گستره رویکردهای نظری ۶-۱. یگانه‌گرایی

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

امروزه پیش‌فرض دارودرمانی و مصرف داروهای روان‌گردان آن است که سیستم عصبی آدمی کارکردی ویژه از جهت نوع و میزان مواد مغزی دارد. هر رفتاری که از ما سر می‌زند، موادی متناظر با آن در مغز وجود دارد که رفتار از آن ناشی می‌شود. حالت ویژه مغز در پدیدآیی رفتار نقش سببیت را دارد. اگر این حالت خاص بدنی تغییر کند، رفتار متناظر هم عوض می‌شود و از حالت هنجار خارج می‌شود و شکل ناهنجار به خود می‌گیرد. رویکرد روان‌پزشکان و متخصصان مغز و اعصاب عمده‌تأ همین رویکرد مادی‌گرایانه است. بر پایه این رویکرد تجربه‌های هشیار نظیر حالت آرامش، اضطراب، اطمینان یا وسواس-ناخودداری از محصولات جانبی و فرعی فعالیت‌های عصبی هستند و خود اینها اثر متقابلی بر مغز و فعالیت‌های عصبی ندارند (ولف، ۱۹۹۷؛ نیوبرگ، ۲۰۰۱؛ وارنر^۱ و سزوبکا^۲، ۱۹۹۴).

بنابراین بر اساس یگانه‌گرایی مادی تمام برنامه‌های سلامت‌بخش و درمانی باید بر تغییرات

1. Warner
2. Szubka

بدنی متمرکز شوند. درمان‌های روان‌شناختی جنبه صوری یا مقدماتی و علامتی برای اصل درمان (که درمان دارویی است) دارند (گلاسمن، ۲۰۰۹، ص ۷۰-۷۲).

۲-۶. دوگانه‌گرایی

ترسیم دوگانه‌گرایی به صورت وجود یک روح در درون یک ماشین یا با بیان بهتر وجود روح در بدن، تا جایی که شواهد تاریخی و باستان‌شناختی نشان می‌دهد قدمت دارد؛ هرچند ظاهراً تا قبل از روزگار ذره‌نگرها^۱ بدن به شکل ماشین در نظر گرفته نشده است. متفکرانی که نظر مشخصی درباره نحوه ارتباط بدن و روان تا قبل از دکارت و حتی خود او داشته‌اند، همه دوگانه‌گرای تعاملی بوده‌اند. تنها پس از دکارت بود که نظریه‌های جای‌گزین برای تعامل‌گرایی به صحنه آمدند. آن هم به این دلیل بود که نظریه تعامل‌گرایی دکارتی با جزئیاتی که در بر داشت با مشکلات فراوانی از جمله قانون علیت در فیزیک منافات داشت (پوپر و اکلس، ۱۹۸۳، ص ۱۵۲-۱۵۳). ویژگی اساسی نظریه دوگانه‌گرایی تعاملی آن است که روان و بدن را دو جوهر مستقل می‌داند که به نحوی با همدیگر در تعامل هستند (اکلس، ۱۹۹۴، ص ۹). در نظریه دوگانه‌گرایی معما تبیین نحوه تعامل این دو جوهر روان و بدن است. در تبیین نحوه تعامل برای دوگانه‌گرایی سه تبیین اصلی وجود دارد: توازی‌گرایی، دوگانه‌گرایی در عین وحدت‌گرایی و رابطه تعلقی - ابزاری نفس و بدن.

۱. توازی‌گرایی: در صورتی که بپذیریم انسان مرکب از بدن مادی و نفس مجرد است، ولی این دو هیچ تعامل یا اثر علی-معلولی بر همدیگر ندارد، دیدگاه توازی‌گرایی در ارتباط نفس و بدن را پذیرفته‌ایم. دکارت از کسانی است که دوگانه‌گرایی را پذیرفت، ولی رابطه علی میان روح و ماده را رد کرد. توازی‌گرایان بر این باورند که رویدادهای جسمانی و روانی همواره هماهنگ و به طور موازی با همدیگر رخ می‌دهند؛ ولی هیچ‌گونه رابطه علی‌ای با هم ندارند. بنابراین واقعیت‌های روانی فقط واقعیت‌های روانی همجنس خود را تحت تأثیر قرار می‌دهند و رویدادهای بدنی نیز رویدادهای بدنی مانند خود را متأثر می‌سازند. طبق نظریه توازی‌گرایی وقتی راننده ناگهان از تغییر رنگ نور چراغ راهنمایی آگاه می‌شود (که رویدادی روانی است)، هم‌زمان تغییرات در مغز به عنوان رویدادهای بدنی نیز رخ می‌دهند. آگاهی رویداد روانی دیگری یعنی تصمیم‌گیری برای حرکت را موجب می‌شود. هم‌زمان با آن، تغییرات مغزی عملیات ماهیچه‌ای را که در به راه انداختن ماشین دخالت دارند، هماهنگ می‌کنند. این دو دسته فرایند چنان به طور منسجم و هماهنگ

1. atomists

عمل می‌کنند که به نظر می‌رسد مغز و روان با همدیگر در تعامل اند؛ اما این احساس توهمی بیش نیست. این فرایندهای روانی و بدنی را یک هماهنگی از پیش طراحی شده الهی^۱ پی‌درپی به وجود می‌آورد؛ درست همانند دو ساعت که برای نشان دادن یک زمان تنظیم شده‌اند و بدون اینکه بر همدیگر اثری داشته باشند، پیوسته با هم تغییر می‌کنند (کمپل، ۱۹۷۱، ص ۵۵-۵۶)؛

۲. دیدگاه متفکران مسلمان درباره نحوه رابطه نفس و بدن: متفکران مسلمان با الهام گرفتن از آیات قرآن و روایات اسلامی همواره رویکرد دوگانه‌گرایی را نسبت به ماهیت انسان پذیرفته‌اند: الف) وحدت‌گرایی در عین دوگانه‌گرایی: ملاصدرا در تبیین اینکه چرا نفس و بدن بر همدیگر اثر می‌گذارند و تغییرات یکی بر دیگری نیز نمودار می‌شود، به نظریه خود در حرکت جوهری متکی است. به نظر صدرالمتألهین نفس پیش از بدن وجود نداشته، بلکه به وسیله حرکت جوهری ماده تکون می‌یابد. نفس هر چند خاصیت و اثر ماده نیست، اما کمال جوهری ماده است؛ بدین معنا که بر اساس حرکت جوهری، ماده بدنی این استعداد را دارد که در دامان خود موجودی بپروراند که مراحل وجودی را از ضعف به کمال طی کند و به مرحله تجرد و انسان نفسانی دست یابد. ملاصدرا از این فرایند به جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن تعبیر می‌کند (شیرازی، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۱۳۶-۱۳۷). طبق این نظریه طبیعت و ماورای طبیعت و در نتیجه نفس و بدن تضاد ندارند، بلکه آنها مثل دو مرتبه از یک وجود هستند: مرتبه اول ناقص و مرتبه بعدی کامل‌تر است. بنابراین یک وجود است که در حرکت اشتدادی از عالم مادی آغاز می‌کند و به عالم مجرد می‌رسد؛ یعنی دنیایی که نه طول دارد و نه عرض، نه عمق و نه زمان. پس نفس به صورت مادی حادث می‌شود و در ادامه به صورت موجودی مجرد باقی می‌ماند (مطهری، ۱۳۷۳).

بنابراین میان نفس و بدن نهایت همبستگی و مناسبت وجود دارد، به طوری که موجب اتحاد این دو شده است. همین قرابت و همگونی زمینه را برای پیوند نفس دارای مراتب بالا با بدن مادی فراهم می‌سازد. صدرالمتألهین بر این نکته تأکید می‌کند که رابطه نفس با بدن، رابطه‌ای اتفاقی نیست، بلکه رابطه‌ای ضروری و برخاسته از ذات این دو جنبه است. رابطه این دو، رابطه دو شیء متلازم با یکدیگر است که هر کدام از حیثیت خاصی، به دیگری نیاز دارد و در وجود با یکدیگر متلازم‌اند. در این نظریه سخن از یگانگی نفس و بدن است و به عبارتی ماده در ذات خویش رشد و استعداد می‌یابد و آن‌چنان پیش می‌رود و متکامل می‌شود که به درجه‌ای از وجود که غیر مادی است می‌رسد. نفس اگرچه در ماده بدن نیست و تن، ظرف آن نمی‌باشد، ولی وجه تکامل یافتن بدن

است. از این رو ملاصدرا نفس را دارای دو جنبه می‌داند که از جهت فعل و رفتار، جسمانی است و از جسم جدایی ندارد؛ و از جهت ذات خود، به تجرد رسیده و از سنخ مفارقات می‌باشد (شیرازی، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۱۲). شاید بتوان از آیات قرآن به ویژه آیه‌های دوازدهم تا چهاردهم سوره مؤمنون، چنین همراهی و پیوندی را برای نفس و بدن و رابطه وثیق این دو استنباط کرد.

ملاصدرا این‌گونه یکی از مشکلات اساسی رابطه نفس و بدن یعنی علت تأثیرگذاری عالم مجرد و روحانی بر عالم ماده و برعکس را برطرف می‌کند؛ مشکلی را که به شدت در دوگانه‌گرایی دکارتی به چشم می‌خورد؛ امری که دکارت را به سمت نظریه توازی‌گرایی سوق داد. جان اکلس می‌گوید: «دوگانه‌گرایی دکارتی ناگزیر با این چالش روبه‌روست که روان و مغز چگونه در کارهای ارادی و ادراک تعامل دارند» (اکلس، ۱۹۹۴، ص ۱۴)؛

ب) دوگانه‌گرایی و رابطه تعلقی-ابزاری نفس و بدن: این نحوه ارتباط از برخی مطالب ملاصدرا برداشت می‌شود که بر وجود دو جوهر مرتبط با همدیگر تأکید می‌کند و اصالت و عامل تغییر را پیوسته نفس می‌داند و بدن را کاملاً تابع آن می‌شمارد. ملاصدرا درباره نحوه تأثیرگذاری نفس بر بدن می‌گوید:

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

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

بر اساس این بیان ملاصدرا و همچنین فلاسفه اسلامی مشاء (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۲۵-

۲۶) می‌توان گفت میان تغییرات نفس و بدن رابطه تعاملی وجود دارد؛ ولی این رابطه از طرف نفس و بدن و برعکس از یک سنخ یعنی رابطه سببی - مسببی دوسویه نیست، بلکه رابطه فقط از طرف نفس به بدن از سنخ سببی - مسببی است. به عبارت دیگر با هر تغییری که در نفس ایجاد می‌شود، نفس به عنوان جوهر برتر یا مرتبه بالاتر وجود انسانی بدن را تغییر می‌دهد و آن را متناسب با حالت جدید نفس آماده می‌کند. برای مثال، نفس به محض اینکه اراده دوییدن می‌کند، فعالیت‌های خونی، هورمونی و مغزی نخاعی بدن را بیدارنگ با حالت دوییدن و خود دوییدن هماهنگ می‌کند. از سوی دیگر چون بدن علت اعدادی، مادی و ابزاری برای حالت‌های نفس است با تغییرات بدنی، در کلیت بدن که نفس به آن تعلق دارد تغییر ایجاد می‌شود. بدین ترتیب چون متعلق نفس که همان کلیت بدن است تغییر می‌کند، به همراهش در حالت‌های نفس نیز دگرگونی ایجاد می‌شود. در واقع در اینجا نیز عامل تغییر ویژگی نفس است که ماهیت تعلق آن می‌باشد نه اینکه خود بدن به خودی خود و به عنوان اینکه ماده است، در نفس تغییر ایجاد کند. بنابراین تغییر نفس به همراه تغییرات بدن از نوع همبستگی و صرفاً همراهی تغییرات نفس با بدن است؛ ولی چون نفس به ماده تعلق دارد، این تعلق که جزء ماهیت و ذات نفس است موجب می‌شود نفس به همراه تغییرات بدن تغییر کند؛ ولی ذهن ما این رابطه همراهی و همبستگی را نیز از نوع علی-معلولی تصور می‌کند. بنابراین در ارتباط نفس و بدن و تغییرات آنها دو سنخ رابطه متمایز و متفاوت وجود دارد: ۱. رابطه سببی - مسببی که از طرف نفس به بدن برقرار است، ۲. رابطه توازی و همبستگی که از طرف بدن به نفس برقرار است و سبب ماهیت تعلق نفس است که به مواد خاص با ترکیب و تنظیم ویژه تعلق دارد. به کمک این دو بیان از دیدگاه‌های ملاصدرا و همچنین فلاسفه اسلامی مشاء، مسائل مربوط به نفس و بدن در حوزه روان‌شناسی و روان‌پزشکی قابل حل است.

بحث و نتیجه‌گیری

چنان‌که گفتیم، برای تبیین رابطه نفس و بدن دو رویکرد اساسی وجود دارد: ۱. یگانه‌گرایی، ۲. دوگانه‌گرایی. یگانه‌گرایی بر این مبنا استوار است که جهان هستی از جمله انسان از جوهری واحد تشکیل شده و دیدگاه عمده در این رویکرد آن است که این جوهر واحد، ماده است. بر اساس این رویکرد نفس و امور نفسانی واقعیت مستقل از ماده ندارند، بلکه از محصولات جانبی ماده‌اند. طبق این رویکرد فعالیت‌های تداوم‌بخش سلامت، درمان و بازپروری همه جنبه فیزیکی دارند و باید بر تغییرات بدنی مبتنی باشند و فعالیت‌های روان‌شناختی و نفسانی، موجودات مستقلی نیستند و اصالتی ندارند.

بر اساس دیدگاه دوگانه‌گرایی، انسان از دو جوهر ماهیتاً متفاوت ولی به هم پیوسته و متعلق به همدیگر تشکیل شده که با همدیگر به گونه‌ای تعامل دارند. درباره تعامل نفس و بدن دو پرسش اساسی، یکی درباره دلیل تأثیرگذاری نفس بر بدن و برعکس و دیگری درباره چگونگی این اثرگذاری وجود دارد که هر دو پرسش را می‌توان در چارچوب نظریه ملاصدرا تبیین کرد.

ملاصدرا در پاسخ به پرسش اول، ترکیب نفس با بدن را ترکیبی حقیقی می‌داند. به همین دلیل است که آسیب‌های روانی بر جسم اثر می‌گذارد و صدمات جسمانی، نفس را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در پاسخ به پرسش دوم، نفس به دلیل آنکه مرتبه‌ای بالاتر از بدن دارد، بدن را به نحو سببی-مسببی تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ اما بدن چون علت اعدادی و مادی برای نفس است، تغییراتش موجب تغییر در نظام منسجم بدن می‌شود، ولی علت تغییرات روانی با پیدایش تغییر در بدن، ماهیت تعلقی نفس به مواد بدن است. بنابراین دو سنخ تأثیر و تأثر وجود دارد: ۱. تأثیر و تأثر سببی-مسببی که از طرف نفس به بدن اعمال می‌شود؛ ۲. تأثیر و تأثر از نوع همراهی و همبستگی که از طرف بدن با نفس برقرار است. طبق این بیان هرچند نفس و بدن بر همدیگر تأثیر می‌گذارند، ولی به دلیل تعلق داشتن نفس به بدن و همچنین اعدادی بودن بدن برای نفس، گاه نیز این همراهی مختل می‌شود، مانند بیماری هیستری که در آن طبق یافته‌های موجود هیچ اختلال بدنی‌ای قابل مشاهده نیست، اما اختلال روان‌شناختی وجود دارد. همچنین تغییرات بدنی در هر سطحی که روی دهد، معمولاً وحدت شخصی فرد از بین نمی‌رود.

نظریه متفکران مسلمان به‌ویژه ملاصدرا و فلاسفه مشاء درباره رابطه نفس با بدن، نتایجی دارد که برخی از آنها بدین قرارند:

۱. بر اساس عبارت «النفس فی وحدتها کل القوی»، وجود انسان از دو عنصر اساسی نفس و بدن به صورتی ویژه ترکیب شده است و تمام وجود انسان همان نفس است که قوای گوناگون از جمله بدن هم دارد. نفس عنصر وحدت‌بخش همه قوا و نگه‌دارنده و ترمیم‌کننده بدن است؛
۲. طبق بیان ملاصدرا، حفظ قوام بدن به صورت مستمر، بهبود بیماری‌ها و حتی ترمیم کوچک‌ترین زخم‌هایی که روی بدن ایجاد می‌شود (مانند خراش‌های روی دست) بر عهده نفس است و نفس به صورت سببی-مسببی این کارها را بر عهده دارد و بدن را ترمیم می‌کند. بنابراین احساس عمومی افراد درباره اینکه دست خودش خوب می‌شود یا تزریق آمپول موجب خوب شدن می‌شود، برداشت درستی نسبت به انسان یا موجود زنده نیست و یک توهم است؛ بلکه نفس است که به کمک مواد بدن خود را ترمیم، تنظیم و پیوسته بازسازی می‌کند؛ چنان‌که همه این امور با مرگ

که مفارقت نفس از بدن است، به پایان می‌رسد؛

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

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

۵. اختلال‌های روان‌شناختی هرچند ممکن است راه‌اندازی بدنی داشته باشند، ولی اموری روان‌شناختی هستند که بدن را همواره به همراه خود تغییر می‌دهند؛ تا جایی که تغییر بدنی قابل مشاهده و ردیابی است. مثلاً میزان سروتونین موجود در مغز مبتلایان به افسردگی و سواس - ناخودداری کمتر از افراد سالم است. در اینجا در واقع دو نفس متفاوت وجود دارند که دو بدن با دو کارکرد متفاوت را به وجود آورده‌اند. به همین دلیل است که داروهای روان‌شناختی به‌کندی اثر می‌گذارند و برخی نیز اثر خاصی بر جای نمی‌گذارند؛ زیرا در این موارد بیمار به همراه تغییرات بدنی، برای تغییر روان‌شناختی تلاش نمی‌کند تا روان هم به همراه بدن، به طور مناسب تغییر کند؛

۶. درمان اختلال روانی باید اساساً 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 یافته باشد که معمولاً در اختلال‌های طولانی‌مدت و شدید به وجود می‌آید، تغییر بدنی قبل از دخالت‌های روان‌شناختی یا هم‌زمان با آنها ضرورت می‌یابد. در اینجا نیز بعد از تسلط‌یابی فرد بر خودش درمان به صورت روان‌شناختی ادامه می‌یابد. با استمرار درمان روان‌شناختی، نفس به تدریج بدن را متناسب با حال سلامت بازسازی می‌کند و فرد می‌تواند به تدریج از دارودرمانی بی‌نیاز شود. بدون تردید تغییرات بدنی تسهیل‌کننده مانند ورزش، تغذیه مناسب و فضای عاری از مواد آلوده‌کننده

کمک می‌کنند که نفس بهتر بتواند به حالت روان‌شناختی‌ای که تمایل دارد دست یابد؛

۷. موجودات جان‌دار و بی‌جان تفاوت ماهوی و ذاتی دارند؛ یکی فقط ماده است که قوانین شیمی و فیزیک بر آن حاکم‌اند و دیگری ماده خاص به ضمیمه یک موجود مجرد است. این موجود مجرد در مرتبه‌ای بالاتر از ماده قرار دارد و نامش نفس است که قوانین شیمی و فیزیک را در راستای اهداف خود به کار می‌گیرد. بنابراین حتی اگر تفکر همه متفکران را در برنامه یک ربان یا رایانه تزریق کنیم، هرگز نمی‌توانیم در آنها روح حیات بدمیم و ربان را از حالت آدم‌آهنی خارج ساخته، به انسانی تبدیل کنیم که نظریه‌پردازی کند، عاطفه داشته باشد و عشق را در آن بینیم. بله، این دستگاه‌ها در نهایت در چارچوب برنامه‌های داده‌شده، می‌توانند حرکاتی شبیه موجودات زنده داشته باشند که چه بسا سازندگان آنان را به اشتباه بیندازد، به طوری که مجذوب سرعت و دقت محاسبات آنها شوند و تصور کنند دوران پساانسان دوره رایانه‌ها خواهد بود.

منابع

- ابن سینا (۱۴۰۴ق). الشفاء: الطبيعيات. ج ۵. قم: منشورات مكتبة آيت الله العظمى المرعشي النجفي.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه. جلد ۸. به ضمیمه تعلیقات سبزواری با اشراف سید محمد خامنه ای. تصحیح، تحقیق و مقدمه: علی اکبر رشاد. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۹۰). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه. جلد ۸. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه؛ از دکارت تا لایب نیتس. ترجمه غلامرضا اعوانی. تهران: انتشارات سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- Bermudez, Jose Luis (2005). *Philosophy of Psychology; A Contemporary Introduction*. UK: Routledge.
- Bunge, Mario, and Ardila, Ruben (1987). *Philosophy of Psychology*. New York: Springer-Verlag.
- Bunge, Mario (1980). *The Mind – Body Problem; A Psychobiological Approach*. New York: Pergamon Press.
- Butcher, James N. et al (2013). *Abnormal Psychology*. New York: Pearson.
- Campbell, Keith (1971). *Body and Mind*. United States: Macmillan Education.
- Eccles, John C. (1994). *How the Self Controls Its Brain*. New York: Springer-Verlag
- Glassman, William E., and Hadad, Marilyn (2010). *Approaches to Psychology*. New York: McGraw-Hill Education.
- Kalat, James W. (1998). *Biological Psychology*. 3th edition. United States: Wadsworth Publishing Company.
- Kalat, James W. (2007). *Biological Psychology*. 9th edition. United States: Wadsworth Publishing Company.

- Kalat, James W. (2011). *Introduction to Psychology*. 9th edition. Australia: Wadsworth, Cengage Learning.
- Kring Ann M. et al (2010). *Abnormal Psychology*. 11th Edition. United States: John Wiley & Sons, Inc.
- Popper Karl R. & John C. Eccles (1983). *The Self and Its Brain; An Argument for Interactionism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Sacks, Oliver (1985). *The Man Who Mistook His Wife For a Hat and Other Clinical Tales*. New York: Time Book Review.
- Wulff, David M. (1997). *Psychology of Religion, Classic & Contemporary*. New York: John Wiley & Sons, INC.

