

قلمرو مشترک علم النفس ابن سینا با روان شناسی جدید

محمد رضا جلالی

استادیار گروه روان شناسی دانشگاه بین المللی امام خمینی

چکیده

ابن سینا (۴۲۸-۳۷۰هـ ق) فیلسوف مشایی شناخته ای است که در پرداختن به علم النفس- روان شناسی- در قلمرو نظری و درمانی فردی بارز است. وی در مباحثی نظیر اثبات و تعریف نفس، بساطت، وحدت، و قوای نفس همچون ارسطو می اندیشد و در مباحث ارتباط بدن و نفس و خلود نفس به افلاطون و اشراقیون نزدیک می شود. با این حال جاذبه ابن سینا برای روان شناسی امروز، توان و جرات کاربرد روان شناسی در قلمرو درمانی است که بر پایه دانش نظری روان شناسی خویش، مقتدرانه به دست می دهد. استفاده از داروهایی که هنوز ارزش درمانی دارند، تلقین، موسیقی درمانی، تسمین، درمان رویارویی، غرقه سازی، ایجاد آرامش، ارایه محرکها و موقعیت های متضاد، ارتباط تن و روان، همه مقوله هایی است که الهام مفهومی آن با ساز و کار عقلانی از تکنیک های درمانی ابن سینا، قابل استنباط است. اما برتر و بیش از همه تشخیص و درمانی است که او در خصوص فردی مبتلا به مالیخولیا با علایم توهمی، هذیانی، میل به خودکشی، مقاومت در برابر خوردن و قطع رابطه با واقعیت، صورت داده است. فردی که تصور می کرد گاوی شده و باید برای استفاده از گوشتش کشته شود. ابن سینا با نشان دادن تلقین متقابل، هذیان تعمیق یافته بیمار را می پذیرد و رفتار او را در مسیرهای هذیانی اش سوق می دهد و هذیان را بازداری کرده و بیماری را بهبود می بخشد.

سیر این دو قلمرو نظری و عملی روان شناسی ابن سینا در این مقاله مورد واریسی قرار گرفته

است.

واژه های کلیدی: بوعلی سینا، نفس، درمان، روان شناسی، روان درمانی

مقدمه

روان شناسی در سیر تاریخ فلسفی و علمی اش تغییرات موضوعی و روشی چندی را پشت سر نهاده است. ابتدا نفس جوهر مجردی که موجد اعمال عقلانی و انفعالات نفسانی تصور می شد، موضوع این علم بوده و به روش های استدلالی و بعضاً مشاهده درونی مورد بررسی قرار می گرفته است. انسان با تمام توانش های عقلانی و رفتاری اش و منشأ این توانش ها که غیرمادی فرض می شده، در این دوره در حوزه پژوهش های تعقلی و تأملی واقع می شده است. پس از برهه رنسانس و آغاز تفکر جدید در دوره جدید که همچنان فلاسفه متکفل بحث روان شناسی بودند، ذهن و هوشیاری و محتویات ذهن موضوع روان شناسی شناخته شد. رنه دکارت پدر فلسفه و تفکر جدید به جای انسان، انگاره های ذهنی آدمی را موضوع روان شناسی قرار داد. دکارت و پیروانش با تمیز قاطع میان جسم و روان^۱، خردگرایانه^۲، اندیشه را موجب تعالی و مهارگر مختار هر فعل نفسانی دانستند. تجربه گرایان^۳ هر چند با قدر نهادن بر دریافت های معرفتی مبتنی بر حواس و مخالفت با انگاره های فطری^۴ و ذاتی ذهن، در مبنای پیدایی عناصر هوشیاری با کارتیزیانها توافقی نداشتند اما آنها نیز در روش چون دکارت به مشاهده درونی^۵ توجه خود را معطوف داشتند و همچنان واری انگاره های ذهنی را موضوع روان شناسی می انگاشتند.

تردید در توانش معرفتی آدمی در شناخت حاق و کنه امور که در هیچ یک از حکم و نحل اشراقی، مشائی، عرفانی و کلامی محل شک واقع نشده بود، در محدودسازی حوزه روان شناسی جدید نیز مؤثر واقع شده بود. اشتغال فیلسوفان و به تدریج فیزیک دانها و فیزیولوژیست ها و پزشکان به روان شناسی تا اواخر قرن نوزدهم تداوم یافت. در این زمان گستره موضوعی اختصاصی و منفک شده تری برای بررسی های عینی تر روان شناسی مانند دقت، توجه، تداعی، سرعت واکنش، حافظه فراهم می شد. هر چند هنوز هوشیاری و واری انگاره های ذهنی موضوع روان شناسی بود و روش مشاهده درونی و شهود درونی و درون نگری^۶ مؤید دقت یافته های عقلانی محسوب می شد. اما کسانی چون وونت داعیه روایی^۸ آزمایش گری^۹ را در بررسی های خود داشتند و بر آن بودند تجربه بی واسطه^{۱۰} - موضوع روان شناسی - را از تجربه به واسطه^{۱۱} - موضوع علم فیزیک - به روش شیمی ذهنی^{۱۲} به دقت تجربه متداول علمی و غیرمتافیزیکی شناسایی کنند. در اوایل قرن بیستم روان شناسان آمریکایی متأثر از تفکر سودانگاران^{۱۳} بنام و میل و تحت تأثیر مستقیم سنت فلسفی اصالت عمل سودآور^{۱۴} و اصالت ابزار سودآور^{۱۵}

آمریکایی، آگاهی و هوشیاری را موضوعی عینی برای واری های روان شناسی ندانستند و با رویکردی^{۱۶} تحصیل گرایانه^{۱۷} و تلقی فلسفی «اصالت علم تجربی»^{۱۸} عینیت موضوعی را در رفتار^{۱۹} متحقق دانستند و به شیوه های عنصرگرایانه^{۲۰}، کاهش گرایانه^{۲۱} و فیزیک گرایانه^{۲۲} و به روش های آزمایشی و تجربی در بررسی رفتارهای عینی اهتمام ورزیدند و رفتارگرایی^{۲۳} را پدید آوردند. پیدایی مکتب سلوک رفتار چهارمین و آخرین تغییر در ساخت روشی و موضوعی روان شناسی در سیر تاریخی آن به شمار می رود. هرچند وونت و دیگر درون نگرها هدف مشخصی برای حملات رفتارگرایان بوده اند، با این حال هر دو گروه در معارضه با پدیدارشناسی^{۲۴} و پدیدارشناسانی چون دیلتای و اشپرانگر که به روش شناسی مستقل علوم انسانی از جمله روان شناسی از علوم طبیعی و فیزیکی می اندیشیدند، بر ضرورت و درستی اعمال روش تجربی و فیزیکی در علوم انسانی همچون اهمیت و دقت آن در علوم طبیعی مصر بودند و باور داشتند.

با این اوصاف رفتار در شکل محدود مدنظر رفتارگرایان افراطی^{۲۵} نظیر بنیان گذار آن جان واتسن باقی نماند، و روش شناسی در قالب های کمی نگری^{۲۶} فیزیولوژیکی و فیزیکی محصور نگشت. پس از آن که نگرش های محیط گرایانه^{۲۷} رفتارگرایان تأثیری غیرقابل انکار در تحول موضوعی و روشی روان شناسی بخشید، خود نیز به تدریج نقش پذیرفت و تعدیل شد. رفتارگرایی شناختی^{۲۸} از دل آن به در آمد و رویکردهای شناختی^{۲۹}، اگزیستانسیالیستی^{۳۰}، انسان گرایی^{۳۱}، و پدیدارشناسی در معارضه با آن تکوین یافت. رویکردهای نوروسایکولوژیک^{۳۲} و فرهنگی^{۳۳} و تاریخی^{۳۴} که از همان ابتدا متأثر از سنت و دانش رومانیتیک^{۳۵} به بقای آگاهی^{۳۶} در حوزه روان شناسی باوری مصمم داشت و مبانی فرایندهای عالی ذهنی را در پیوندی ساختاری با نقش سیستم عالی عصبی^{۳۷}، جستجو می کرد، و بالیدن ذهن و مغز را در پایه و خاستگاهی اجتماعی و در فراشدی فرهنگی و تاریخی مورد تحلیل قرار می داد، اساساً رویکرد مکانیکی در روی آورد اولیه رفتار گرایی به روان شناسی را، محو ساخت. در این زمان دیگر روان شناسان بی اتکا و ابتنا و استعمال روش های فلسفی و برخوردار از تکرر بسیار متنوع روش های علمی در جوه بالینی^{۳۸}، آزمایشی، میدانی^{۳۹} و پیمایشی^{۴۰}، می توانستند وجوه متکثری از رفتار را در سه جنبه شناختی - از احساس^{۴۱} تا اندیشه^{۴۲} - انگیزشی^{۴۳} و هیجانی^{۴۴}، رفتارهای حرکتی^{۴۵} و عملی، مورد بررسی قرار دهند. جدای از حیطه های مشترک موضوعی در قلمروهای بین رشته ای^{۴۶}، بسیاری از مسایل به مسایل اختصاصی روان شناسی تبدیل شدند؛ و یادگیری^{۴۷}

حافظه^{۴۸}، پردازش اطلاعات^{۴۹} و فرایندهای مربوط به حل مسئله^{۵۰} و تصمیم گیری^{۵۱}، خلاقیت^{۵۲}، مهارت و توانمندیهای مواجهه^{۵۳}، منعطف^{۵۴} و پر بدیل در مواضع ارتباطی و اجتماعی بعضاً پیش بینی نشده از جمله موضوع های روان شناسی تلقی شدند.

این سیر کل به جز و جز به کل و یا مفهوم به مصداق و مصداق به مفهوم در واقع بازگشت در نهایت به بدایت امر است به وجهی کامل، همان گستره موضوعی که در علم النفس مطرح بود، مطرح شد و البته در آن اجمال قبل از تفصیل با اعمال روش های فلسفی و شهودی-بیشتر در حالت های تفکر^{۵۵} و تأمل^{۵۶} درونی-روبرو بودیم و مسایل از این زاویه مورد عنایت قرار می گرفت. اما در این اجمال بعد تفصیل با تعریف مکانیسمیک و سازوکاری: قالب بندی شده، نظام مند^{۵۷} و عملیاتی^{۵۸} روبرویم و مقوله ها در اشکال سازه ای^{۵۹} و متغیری^{۶۰} و با اعمال روش های مقبول پژوهشی مورد توجه و امعان نظر قرار می گیرند. در واقع اینک در روان شناسی بر محدودسازی موضوعی و روی که در آغاز قرن به اقتضای ضرورت تکوینی رویکرد و روش علمی در روان شناسی موضوع احتجاج و مقابله های نوشتاری بود، اصراری نیست. این تغییر و غلبه بر نگرش های افراطی، به توازی غلبه نگرش های فلسفی و علمی و فلسفی بر نگرش های پوزیتیویستی انجام پذیرفته است.

علی رغم این که تا پایان قرون وسطی^{۶۱} در مرحله اول این تغییرات چهارگانه موضوعی و روشی در روان شناسی قرار داریم، همچنان نیازمند تبیین تدقیق شده ای از تاریخ روان شناسی هستیم. عنایت به رگه های مشابه و پیوند دهی میان مقاطع این تاریخ واجد اهمیت است.

اقسام چهارگانه حکمت و ابن سینا:

اگر توماس اکویناس فیلسوف شاخص فلسفه مدرسی^{۶۲} مسیحی در قرون پایانی قرون وسطی به شمار می رود، ابن سینا چهره بارز همه قرون تفکر مشایی و ارسطویی محسوب می شود. در واقع از میان انحاء چهارگانه حکمت - اشراقی، مشایی، کلامی، عرفانی - که در طریق شناخت حقیقت به شیوه ای خاص ره می سپردند؛ ابن سینا مطمئناً به قلمرو مشایی اختصاص می یابد. به قول ژیلسون ابن سینا فیلسوفی ارسطویی است و فلسفه مستقلی ندارد اما میز هیچ متفکری نیست که از کتاب های او خالی باشد. نحلّه مشایی^{۶۳} به شیوه استدلالی و بر پایه عقل در شناخت کنه

حقیقت طی طریق می‌کرد و التزام به عقل مبنای قبول وردشان به حساب می‌آمد. به تفکر، مطلق مجهولات شناخته می‌آمد:

الفکر حرکه الی المبادی ثم من مبادی الی المراد

اشراقیون راه اشراف نورانی بر حقیقت را به ذوق شرقی و در شیوه ترکیبی عقل و عشق تعقیب می‌کردند و از پیروان افلاطون به حساب می‌آمدند. بی‌تردید آنها نیز در زمره فلاسفه‌اند، هر چند برای بازگردانی نفس - انسان - به جایگاه حقیقی‌اش - عالم متل - به طریقه تزکیه و تهذیب و پالودن آن از آلودگی‌های این جهانی، تکاپو می‌کردند. در افلاطون نوعی تمنای محال برای بازگشت به امم پیشین و خالی از انقطاب وجود دارد که مطلقاً در ارسطو که به یونانی مآب ساختن غیر یونانیان و مذهب جهان‌مداری^{۶۴} می‌اندیشید و صلاح غیر یونانیان را در بردگی و بندگی یونانیان می‌دانست و بردگان را نیز ابزاری جاندار به حساب می‌آورد، وجود ندارد.

متکلمان در اثبات اصول دین خاصه توحید و عدالت تکاپوی عقلانی و آزادی خواهانه‌ای داشتند. اشاعره و معتزله خاصه ابوالحسن نظام (سجادی، ۱۳۶۱) از منتقدان ارسطو به شمار می‌رفتند. متکلمان مسیحی و مسلمان متفقاً براهین و نتایج ابن رشد در نفی بقای نفوس شخصی را تخطئه می‌کردند (ژیلسون، ۱۳۵۷). هر چند در روند حیات اسیر متحجران شدند و اساساً دفتر تعقل مستقل در علم کلام بسته شد.

حکمای انسی طی طریق را تفکر می‌دانستند و سیر و سلوک و کشف و شهود را در رؤیت حقیقت، محوریت می‌دادند؛ به قول شبستری:

تفکر رفتن از باطل سوی حق به جزء اندر بدیدن کل مطلق

عرفا ساحت حضور را بالاتر و بر مبنای ساحت حصول بنا می‌کردند و برغم مقابله فکری گسترده با فلسفه - بند معقولات آمد فلسفی^{۶۵} - برخلاف متکلمان سخت آیین، در وادی تحریم و تکفیر تفکر وارد نمی‌شدند. اما معارضه فکری با فلاسفه روزگاری آن قدر وسعت داشت که خاقانی را هم تحریض می‌کند: «فلسفی اهل دین مپندارید»؛ و یا بیرونی ریاضی‌دان نامی و معاصر ابوعلی سینا متحسرانه سخت اعتراض می‌کند که چرا مرد بزرگی به مانند پور سینا یکسره و در بست خود را در چارچوب افکار و اندیشه‌های ارسطو زندانی کرده است و نمی‌خواهد یا نمی‌تواند گامی فراتر نهد و آزادانه فکر کند^{۶۶} (سجادی، ۱۳۶۱) این چهار نحله حکمی در بحث نفس و مسایل آن نیز به چهار شیوه

متفاوت می‌اندیشیدند؛ هر چند بعضاً وجوه مشترکی هم با یکدیگر داشتند. فلاسفه مشایی و اشراقی علم النفس را شناسایی وجوه دانی و عالی رفتاری و عامل موجد و مختلفه رفتارها یعنی جان متصرف و تدبیرگر در تن می‌دانستند و عرفا ملهم از قرآن بر صفات و حالات نفس اعم از فضایل و رذایل نفسانی، خاصه تخطئه امارگی نفس، تأکید می‌ورزیدند. از این رو نفس علی الاطلاق در نزد آنان نفس اماره بود:

ما در بت ها بت نفس شماست آن دگرها مارو این یک اژدهاست

قشیری می‌گوید منظور از نفس در نظر صوفیه عبارت از وجود کالبد و قالبی نیست، بلکه حالتی بیمارگونه و ابعادی نکوهیده اخلاق و اوصاف انسانی است (عثمان، ۱۳۷۳). در حقیقت عرفا متأثر از مفاهیم نفس در قرآن بیشتر بر حالت‌های نفس متمرکز بودند، هر چند نفس در معنای جان که فلاسفه مراد می‌کردند نیز از معانی مورد اشاره نفس در قرآن بود. در قرآن برخلاف روح که جز در موارد معدودی از آن صحبت به میان نیامده^{۶۷}، از نفس مکرر و در معانی متعدد و متفاوت سخن رفته است. این معانی بعضاً با مصداق خداوند و ذات الهی^{۶۸}، انسان^{۶۹}، فرد و یا انسانی خاص^{۷۰}، درون عموم انسان‌ها^{۷۱} و خاصه حالت خاص و تسلط یافته‌ای بر شخصیت انسان‌ها که در این حالت‌ها نفس اماره^{۷۲} آمر به بیرون رفتن از قلمروهای مجاز و ورود در قلمروهای ممنوعه، نفس لواحه^{۷۳} باز دارنده از ورود به قلمروهای ممنوع و نگاهدارنده در قلمروهای مشروع و نفس مطمئنه^{۷۴} نفس ایمن از تحریک‌پذیری و وسوسه شدن برای گناه، بارز می‌شوند، معادل و برابر است. حکمای انسی جدای از مباحث نظری واژه نفس را بر امارگی اطلاق می‌کردند و از آن پرهیز و اجتناب می‌دادند.^{۷۵}

متکلمان مباحث مستقل و مستوفایی در خصوص نفس نداشتند، اما تلاش خود را معطوف بر احتجاجات کلامی و دینی با آموزه‌های ناسازگار فلسفی با معتقدات دینی نظیر امکان فنای نفوس جزیه، می‌ساختند.

در بحث از نفس میان فلاسفه مشاء، فارابی و ابن سینا در تمدن اسلامی، شاخص‌ترند. اما هم گستردگی مباحث ابن سینا و هم استقلال او از ارسطو بسی بیشتر از فارابی است؛ خاصه در بحث درمان گری‌های روانی و تدبیرهای نفسانی که کاملاً ممتاز است. او دانشمندی ذی فنون است و برغم جامع الاطرافی از کلی نگری خود را به دور نگاه می‌دارد و در وادی‌های علوم، گزینشی و کارشناسی وارد می‌شود. تبحر او در موسیقی نظری برغم این که عامل موسیقی نبوده مؤید این امر است. شهرت او در پزشکی و فلسفه بیشتر جهانگیر است. وی را شاهزاده طیبیان

لقب داده‌اند (دانا سرشت ، ۱۳۶۳). کتاب قانون در طب در طول قرون وسطی به عنوان کتاب درسی تدریس می‌شده و کتاب شفای او در فلسفه همچنان از منابع مهم فلسفه مشایی است. از میان متفکرانی که به معرفت نفس مبادرت ورزیده‌اند شاید تنها غزالی در مقوله‌های راجع به رفتار، انگیزه‌ها، هدف‌های رفتاری، عادت‌ها یا طبیعت‌های ثانویه، تقلید، تعالی شخصیت، اندیشه و تحول درونی، آزمون‌های فکری، هیجان‌ها، تربیت حواس و پویایی انسان که نزدیکی بیشتری با روان‌شناسی امروز دارد و در تحلیل پدیده‌های روانی و رفتار دیگران و تأمل‌های درونی و روش‌شناسی تجربی که دقت فعالیت‌های وونت را باز نماگر و یادآور می‌شود، قابل مقایسه با ابن سینا باشد.

ابن سینا در تعریف نفس ارسطویی است؛ النفس کمال اول لجسم طبیعی الی ذی حیوه بالقوه، با این حال تأکید او به جای صورت کمال است. در بساطت و وحدت نفس نیز چون او می‌اندیشد:

النفس فی وحدته کل القوی و فعلها فی فعله قد انطوی

آن چه از قوای نفس ظاهر است، فعل نفس است:

آن کس که زکوی آشنایی است داند که متاع ما کجایی است

بنابراین این که نفس واجد قوایی است نظیر جاذبه و دافعه و انواعی است چون نفس نباتی و قوایش غذایی و نامیه و مولده و نفس حیوانی و قوای محرکه و مدرک‌هاش و نفس انسانی و قوای عالمه و عامله‌اش، آن چنان که افلاطون می‌پنداشت، دلیل بر تکرر و تعدد نفس نمی‌شود. قوای نفس موجد اختلاف کارهای نفس است (الشفاء، ۱۳۰۳ هـ.ق) در حادث بودن و تأخر نفس بر بدن نیز برخلاف افلاطون و پیروانش که نفس را قدیم و متعلق به عالم مثل و مقدم بر بدن می‌دانستند، چون ارسطو نفس را مخلوق می‌شمرد. بیشتر فلاسفه مشاء و حتی متکلمانی چون غزالی به تقدم بدن بر نفس باور داشتند و نفس را مخلوق و مؤخر بر بدن می‌دانستند که هرگاه جسم مستعد فعلیت‌یابی، آماده قبول صورت کمالیه می‌شد از ناحیه واهب الصور، اعطای صورت نفسانی بر جسم محقق می‌گشت.

به قول سعدی:

دهد نطفه را صورتی چون پری که کرده است بر آب صورتگری

ابن سینا نیز نفس را حادث به هنگام استعداد جسد می‌دانست و فصل سوم از مقاله پنجم شفا را به اثبات حدوت نفس و بطلان وجود نفس قبل از بدن اختصاص داده است.

در اثبات نفس و مجرد آن نیز بسط دهنده ادله موجود و ارسطویی است و در احصاء دلایلی همچون جایگاه معقولات بودن نفس و یا مدرک کلی بودن آن و این که طبایع کلی قابل حلول در جسم نیستند، دگرگونی پذیری جسم و استمرار و ثبات و تداوم نفس^{۷۶}، ادراک خود بی جسم و رجل طائری که به خویشتن خویش بی جسم معترف^{۷۷} است، آن قدر مذاقه تدقیق شده اعمال می‌کند که غزالی با تمام قدرت ذهنی وقاد و نقاد نمی‌تواند جز چند ادله شرعی بر آنها بیفزاید.

افتراق ابن سینا در بحث قوای حواس ظاهری و باطنی با دیگر فلاسفه مشایی و اشراقی بسیار کمتر از اشتراکات آنهاست. قوای ظاهری همان حواس پنجگانه‌اند که در مقاله‌های دوم و سوم شفا به آنها و محرکاتشان به نحوی مبسوط پرداخته شده است. بعضاً به قیاس پنج حس یا قوه باطنی نیز به ترتیب حس مشترک - ادراک - حافظه - احضار صور ذهنی گذشته - متخیله - پردازش صورهای خیالی در آینده - واهمه - درک جزئیات - و عاقله - مدرک کلیات - برشمرده‌اند. با این حال اسامی و تقسیمات متفاوت است. سهروردی (۱۳۶۱)، قوای واهمه و متخیله را یکی می‌داند و احصاء موارد پنجگانه حواس باطنی را دلیل بر حصر نمی‌شناسد. ابن سینا به حس مشترک، متخیله یا مصوره، حافظه و ذاکره، قوه وهم و سرانجام نفس ناطقه که واجد دو قوه عامله و عالمه است در فصول اول تا پنجم مقاله چهارم شفا، اشاره می‌کند. وجه تمایز نفس انسانی با نفس حیوانی در ادراک کلیات است که به واسطه حس عاقله یا نفس ناطقه صورت می‌پذیرد.^{۷۸} این تقسیمات با تغییراتی در دوره جدید فلسفی و روان‌شناسی هم متداول بود. مثلاً هگل در مرحله روان‌شناسی که مقام جمع تثلیث روح انفسی است؛ مضامین مذکور را بستر ارتقا جان^{۷۹} به روح^{۸۰} می‌داند. نفس که در آینه خارج خود را شهود می‌نمود و به یک معنی متجلی به صورت خارج گردیده بود با خود متحد می‌شود و با این اتحاد مجدد است که جان به مرحله روح ارتقا می‌یابد. این ارتقا ضمن یک تثلیث اصلی شهود، تمثیل (تذکار) که اعم از حافظه جزئی^{۸۱} و کلی^{۸۲} و تخیل^{۸۳} است، و تفکر، صورت می‌پذیرد.

معضل ارتباط بدن و نفس و بحث خلود نفس

ارسطو ارتباط نفس و بدن را ارتباطی جوهری و ماهوی از نوع ارتباط ماده و صورت می‌داند.^{۸۴} اعتقاد به ترکیب جسم از هیولا^{۸۵} و صورت از اصول مهم متافیزیک ارسطوست.^{۸۶} از این روی نفس و تن در حیات و ممات با یکدیگر ملازمند. با وجود تن الزاماً صورت بدان تعلق می‌گرفت و با فنای تن، نفس یا صورت آن نیز از میان می‌رفت. تعالی نفس به مقام عقل فعال و در واقع جدا شدن از نفس جزئی و پیوستن به نفوس کلی، تنها شکل بقای نفس در نظر ارسطو بود. از نظر ارسطو جز عقل فعال هر پدیده‌ای که در نفس آدمی وجود دارد فاسد و ثباه شدنی و فانی است (عثمان، ۱۳۷۳). بنابراین مقدمات می‌توان گفت که ارسطو قایل به فنای نفس به وسیله عامل موجدۀ فنای جسمانی بود. اما افلاطون نفس را قدیم می‌داند. شیخ اشراق نیز در ذکر قدیم بودن عالم به همین معنا باور داشت (سهروردی، ۱۳۶۱). ارتباط نفس و تن از نوع ارتباطی عرضی و ناگزیر بود و این دو در حقیقت دو جوهر متفاوت و منفک و مستقل از یکدیگر به حساب می‌آمدند. نفس متعلق به عالم حقیقی است و به عالم ناسوت هبوط کرده و در زندان تن^{۸۷} گرفتار آمده است.

مرغ باغ ملکوتیم نیم از عالم خاک چند روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم

طبعاً نفس چنان که حیات قدیم مجزا از تن دارد بقای جاودانه بی‌نیاز از ماده نیز دارد.

خبر داری ای استخوان قفس که جان تو مرغی است نامش نفس

چو مرغ از قفس رفت و بگسست قید دگر ره نگرده به دام تو صید

با فنای تن، نفس از میان نمی‌رود که از میانه روی به سوی مأوای حقیقی می‌دارد

جان عزم رحیل کرد گفتم که مرو گفتا چه کنم خانه فرو می‌آید

نفس به شرط تهذیب به عالم مثل^{۸۸} باز گشت می‌کند.

دلم از ظلمت زندان سکندر بگرفت رخت بر بندم و تا ملک سلیمان بروم^{۸۹}

اما در اثر طغیان بیشتر، در جسم موجود پستی حلول می‌کند و این سیر می‌تواند ادامه داشته باشد. بنابراین در مفارقت نفس از بدن و جاودانگی نفس تردیدی نیست. در تصریح بر مفارقت و بقای نفس و نیز قبول تناسخ، سهروردی متابع افلاطون است. هر گاه نفوس مدبره در این عالم که محل و جایگاه استکمال است و در این کالبد

جسمانی کمال نیافت و بلکه در اثر اتصاف به صفات رذیله نقصان هم پیدا کرد پس از رهایی از کالبد خود به کالبدهای پست دیگر تعلق یابد (سهروردی، ۱۳۶۱). در میان این دو قول آشکارا متعارض، مشایبان بسیار بیشتر از اشراقیون متحیر و سرگردان بودند. متکلمان مسلمان و مسیحی تردیدی در رد قول ارسطو که به نفی خلود نفس می‌انجامید، به خود راه نمی‌دادند. فلاسفه واجد ذوقی کلامی و یا عرفانی به سختی اما از ارسطو در این خصوص تبری می‌جستند. قبول تلازم بود و نبود میان نفس و تن - صورت و ماده - به این معنا بود که به نفی یکی از معتقدات مسلم دینی خویش یعنی بقای نفس، مبادرت کنند. چه به قول متکلمان التزام به شیء التزام به لوازم شی خواهد بود و قبول پیوند ذاتی و جوهری نفس و تن که وجوب وجود این دورا با هم اقتضا دارد، قبول وجوب فنای یکی به دلیل فنای دیگری است. به این دلیل غالباً در این زمینه از رأی افلاطون متابعت می‌کردند. آنها هرچند پدیدآیی و وجود نفس را بر ابتدای بدن مستقر می‌ساختند اما در تداوم و بقا، الزام و ضرورتی در استقلال بنا می‌کردند. نفس بر پایه و مقومه بدن شکل می‌گیرد و به تدریج از آن مستغنی می‌شود. بعدها ملاصدرا این معنا را در جمله جسمانیت الحدوث و روحانیت البقاء مفهوم سازی کرد. اما حال مشائبان مؤمن و شارحان مطلق گرای ارسطو گونه‌ای دیگر بود. ابن رشد قاطعانه به فنای نفس شخصی پس از مرگ بدن حکم می‌کند او در تهافت التهافت^{۹۰} در رد استدلال‌های غزالی، برای مبرا دانستن ارسطو که مشخصاً به احصاء اقوال منسوب به او اشتغال داشت همه جا به تحریف گری‌های ابن سینا که منبع اصلی غزالی است اشاره می‌کند؛ و از اتفاق روزگار این که غزالی نیز در تهافت الفلاسفه، ابن سینا را در کنار فارابی، رؤسای ضلال می‌داند.

فارابی نیز با تقسیم نفوس به سعید و شقی، معتقد شد که نفوس صالحه^{۹۱} پس از مفارقت از بدن با نفس کلی اتحاد می‌یابند و در ملکوت آسمان‌ها به صورت جزء و بخشی از عقل فعال در می‌آیند. در واقع قایل به فنا نفسی فردی و شخصی شده. بدینسان فارابی نتوانست طرز تفکر خود را در این که ماده، عامل اختلاف نفوس میان افرادی باشد از آراء ارسطو رها و پاکسازی کند^{۹۲} (عثمان، ۱۳۷۳). نفوس شقی و معرض از حق نیز متحیر و سرگردان باقی می‌مانند.

ابن سینا روان^{۹۳} را منطبع در ماده نمی‌داند و علاقه میان آنها را، علاقه‌ی اشتغال نفس به بدن می‌داند تا این که نفس بر بدن شاعر شود و این بدن از نفس خود منفعل گردد (الشفاء، ۱۳۰۳هـ.ق) او در عین اعتقاد به بقای نفس

شخصی و ردّ شبههٔ مربوط به بازگشت نفوس به نفس کلی و اتحاد این نفوس با نفس کلی که آن را در مقام تعرّض بر فارابی، بیان می‌دارد و عدم باور به وحدت نفوس برخلاف ارسطو و فارابی، می‌گوید نفس کمال بدن است و پس از مفارقت از بدن به صورت متکثر و متعدد باقی می‌ماند. ابن سینا در فصل چهارم مقالهٔ پنجم شفا، مرگ جان و وجود تناسخ را توأمان ردّ می‌کند. او مانند برخی فیلسوفان مسلمان دیگر در مواجهه با زمینهٔ ارتباطی نفس و تن در تبعیت تام از ارسطو دچار تعارض می‌شوند و به اصطلاح فستیگر به ناهماهنگی شناختی^{۹۴} دچار می‌آیند و ناگزیر تفکر فلسفی خویش را با باورهای اعتقادی تعدیل می‌کنند. طبیعتاً قبول ارتباط عرضی میان دو مقولهٔ نفس و تن آن گونه که افلاطون باور دارد اصلاً به معنای ورود پذیرشی عالم مثل نیست؛ و بالطبع قایل به تحقیر عالم طبیعی و ناسوت و این که نفس می‌کوشد تا از شوائب مادی آن تطهیر گردد و حسرت گرایانه و تهذیب گرایانه در طلب عالمی که از آن هبوط کرده باشد، نیز نیست.^{۹۵} بنابراین در حدوث نفس و موخر بودن آن بر بدن یعنی پدیدآیی نفس ارسطویی می‌اندیشد اما در تداوم حیات نفس اعتقاد به حیات استقلالی آن داشت و ضرورت بودن مشترک را به ضرورت بقای مشترک تسری نمی‌داد. چه این تعمیم موجب نفی خلود می‌شده است.

درمان‌گری‌های روانی ابن سینا:

در تغییر رفتار مرضی و بهبود بیماری روانی در روان‌شناسی، روش‌های سنتی درمان^{۹۶} بر مفاهیم پویشی^{۹۷} و تلقین^{۹۸} و برون ریزی^{۹۹} آزاد از ضمیر ناخودآگاه^{۱۰۰} استوارند و روش‌های درمانی جدید _ رفتار درمانی^{۱۰۱} و شناخت‌درمانی^{۱۰۲} - بر پایه مفاهیم یادگیری، تشکل یافته‌اند. این درمان‌گری‌ها بدون استفاده از مواد شیمیایی و یا تکنیک‌های تغییر فیزیکی اعمال می‌شوند. قبل از تکوین روان‌شناسی به شکل علمی نیز توسل به این شیوه‌های درمانی متداول بوده است. و مفهوم درمانی آنها غالباً ملهم از گذشته است.^{۱۰۳} امروزه ساز و کار تغییر، جزئی و دقیق‌تر بیان شده و قالب بندی می‌شود و نظام مند تبیین می‌گردند. این شیوه‌های درمانی در برابر درمان‌گری‌های پزشکی قرار می‌گیرند. نظامی عروضی (۱۳۲۷) این دو روش را با نام‌های تدبیر طبیعی و تدبیر نفسانی در مقابل هم قرار داده است. در واقع اگر رفتار درمانی را صرفاً در کار برد آن خلاصه کنیم باید بگوییم که بسیاری از فنون و روش‌های آن از زمان‌های قدیم مورد استفاده بوده است (قاسم زاده، ۱۳۷۰) هر چند ابن سینا در بحث نظری از معرفت نفس فیلسوف و روان‌شناس شاخصی است. اما در قلمرو درمان‌های روانی نیز، طبیب روانی حاذق و مبرزی است.

جدای از به کارگیری دقت مند دارو در روان درمانی که فرهودی (۱۳۳۳) با احصاء مواردی از آن معتقد است که هنوز در روان پزشکی و نورولوژی کاربرد دارند؛ و جدای از بحث تفصیلی در خصوص تأثیر حالت‌های نفسانی بر بدن که در قانون (۱۳۳۵) آمده است. تکنیک‌ها درمانی توجه برانگیزی از او نقل شده است. نظامی عروضی (۱۳۲۷) در چهارم مقاله در بیان یکی از شیوه‌های درمانی ابن سینا به روش تسمین^{۱۰۴} یا غذا درمانی اشارت دارد. در درمان سهر^{۱۰۵} با استفاده از موسیقی درمانی^{۱۰۶} و بازداری موقعیتی می‌نویسد «از تدبیرهای صواب که مردم بی‌خواب را خواب آرد سماع خوش و آهسته است چون آواز آب روان و آواز درختان که هموار باشد و صدای آسیا که از دور آید ...» و در درمان پریشان خوابی که ناشی از خیالبافی‌های منفی است گوید «... و آنجا که سبب بی‌خوابی اندیشه‌های بسیار باشد شبانگاه وقت خواب اطراف بیمار ببنند و چراغ بنهند و قومی گرد او بنشینند و حدیث کنند و او را از بسیاری گفتن و شنیدن رنجه دارند. پس ناگاه اطراف او بگشایند و چراغ خاموش کنند و سخن نگویند و هیچ آواز ندهند و بدین تدبیر بخسبد و خوابی خوش کند.» که از طریق ارایه ناهمساز محرک‌ها و نوعی آرمیدگی^{۱۰۷} در اثر تولید تنش^{۱۰۸} و حالت بی‌زاری^{۱۰۹} و سپس احساس متقابل آرامش، اثرمندی دارد. هم او در قانون (۱۳۳۵) و در بحث استعمال دارو در تداوی به تأثیر انفعالات نفسانی (هیجان‌ها) مثبت، اشارت دارد «بدان که کمک جستن از چیزهایی که نیروهای روانی و حیوانی را تقویت می‌کنند مانند شادی و دیدار با مناظر خوش آیند و همنشینی با نشاط آورها برای بیمار بسیار نافع است ... سفر بیمار از شهری به شهری و از هوایی به هوایی دیگر نیز از این قبیل معالجات است»

تشخیص عمیق رفتاری او نسبت به خواهر زاده قابوس و شمگیر که علتش را عشق و مهجوری از معشوق دانست و با گرفتن نبض او از شناسایی محلات و خاتمه‌ها و اشخاص درگذشت تا نبض در تداعی مصداق، حال طبیعی خود را از دست داد، از تجربه‌های تشخیص حاذقانه دیگر است. ابن سینا بیمار را به شیوه رویارویی با واقعیت روبرو ساخت و تجویز وصل در درمان نمود. این داستان را مولوی به شیوه‌ای شیوا در دفتر اول مثنوی آورده است. مورد دیگری که نظامی عروضی سمرقندی (۱۳۲۷) در موضوع درمان روانی از ابن سینا نقل می‌کند، نوعی شوک روانی و وارد کردن حداکثر محرک اضطرابی برای ایجاد تحمل^{۱۱۰} است. تصریح در تدبیر نفسانی به اقتضای موقعیت و بیماری جالب است. «شیخ الرئیس حجه الحق ابوعلی سینا حکایت کرد اندر کتاب مبدأ و معاد، در آخر فصل امکان وجود امور نادره عن هذه النفس همی گوید که به من رسید و بشنودم که حاضر شد طیبی به مجلس یکی از ملوکان

سامان و قبول او آنجا به درجه‌ای رسید که در حرم شدی و نبض محرّمات و مخدرات بگرفتی، روزی با ملک در حرم نشسته بود، به جایی که ممکن نبود که هیچ نرینه آنجا توانستی رسید، ملک خوردنی خواست، کنیزکان خوردنی آوردند، کنیزکی خوانسالار بود، خوان از سر بر گرفت و دو تا شد و بر زمین نهاد، خواست که راست شود، نتوانست شد، همچنان بماند، به سبب ریحی غلیظ که در مفاصل او حادث شد. ملک روی به طیب کرد که در حال او را معالجت باید کرد، به هر وجه که باشد و اینجا تدبیر طبیعی را هیچ وجهی نبود و مجالی نداشت، به سبب دوری ادویه روی به تدبیر نفسانی کرد و بفرمود تا مقنعه از سر وی فرو کشیدند و موی او برهنه کردند، تا شرم دارد و حرکتی کند و او را آن حالت مستکره آید که مجامع سرو روی او برهنه باشد تغیر نگرفت، دست به شنیع‌تر از آن برد و بفرمود تا شلوارش فرو کشیدند، شرم داشت و حرارتی در باطن او حادث شد، چنان که آن ریح غلیظ را تحلیل کرد و او راست ایستاد و مستقیم و سلیم بازگشت، ...»^{۱۱۱} آیزنک (۱۳۵۰) در کتاب دست و نادرست در روان شناسی به همین داستان اشاره دارد: «... داستانی که شبیه رازی است از ابوعلی سینا که در کتاب منتشر نشده او مبدأ و معاد آمده است ... پزشک پادشاه به علاج نفسانی روی می‌آورد.» این شیوه درمانی تشدید سازی یا غرقه سازی^{۱۱۲} مبنی بر وارد کردن شدیدترین محرک هیجانی است که بر پایه مفهوم فرسوده سازی^{۱۱۳} در نظام تداعی گرایانه^{۱۱۴} یادگیری ادوین گاتری، تشکل یافته است.

اما تکنیک ماندگار ابن سینا که شهرت بسیار دارد درمان بیماری مالیخولیا^{۱۱۵} و در واقع افسردگی درون زاد^{۱۱۶} است، علایم این بیماری آن چنان که در مآثر گذشته مرکوز است هذیان^{۱۱۷}، توهم^{۱۱۸} و خلق^{۱۱۹} غمگنانه با مقاومت در برابر خوردن، حالتی نمایشی^{۱۲۰} و تحریف شخصیت^{۱۲۱} و تلاش برای خودکشی^{۱۲۲} است. دست کم نوعی از انواع چهارگانه آن - چنان که قدما تصور می‌کردند - با این علایم مشخص می‌شده است. نظامی سمرقندی (۱۳۲۷) از این روش نیز به شیوه درمانی تسمین یاد می‌کند. «یکی از اعزّه آل بویه، مالیخولیا پدید آمد و درین علت چنان صورت بست که او گاوی شده است، همه روز بانگ همی کرد و این و آن را همی گفت که مرا بکشید که از گوشت من هریسه نیکو آید تا کار به درجه‌ای بکشید که نیز، هیچ نخورد، روزها برآمد و نهار نکرد و اطبا در معالجت او عاجز ماندند. ... ابن سینا اندرین حالت وزیر بود (و او را فراغتی نبود از درس و اداره ملک) پیش علاء الدوله آن حال بگفتند و او را شفیع برانگیختند که خواجه را بگوید تا آن جوان را علاج کند، علاء الدوله اشارت کرد و خواجه قبول

کرد پس گفت آن جوان را بشارت دهید که قصاب همی آید تا ترا بکشد و با آن جوان گفتندی او شادی همی کرد پس خواجه برنشست همچین با کوکیه بر در سرای بیمار آمد و با تنی دودر رفت و کاردی به دست گرفته گفت این گاو کجاست تا او را بکشم آن جوان همچو گاو بانگی کرد یعنی اینجاست خواجه گفت به میان سرای آریدش و دست و پای او ببندید و فرو افکنید بیمار چون آن شنید بدوید و به میان سرای آمد و بر پهلو راست خفت و پای او سخت ببستند پس خواجه ابوعلی بیامد و کارد بر کارد مالید و فرو نشست و دست بر پهلو او نهاد چنان که عادت قصابان بود پس گفت وه این چه گاو لاغری است این را شاید کشتن علف دهدش تا فربه شود برخاست و بیرون آمد و مردم را گفت که دست و پای او بکشاید و خوردنی آنچه فرمایم پیش او برید و او را بگویند بخور تا زود فربه شوی چنان کردند که خواجه گفت خوردنی پیش او بردند و او همی خورد و بعد از آن هر چه از اشربه و ادویه خواجه فرمودی بدو دادندی و گفتند که نیک بخور که این گاو را نیک فربه کند او بشنودی و بخوردی بر آن امید فربه شود تا او را بکشند پس اطباء دست به معالجت او برگشادند چنان که خواجه ابوعلی می فرمود یک ماه را به صلاح آمد و صحت یافت و همه اهل خرد دانند که این چنین معالجت نتوان کرد الا به فضلی کامل و علمی تمام و حدسی است.

ابن سینا در این روش درمانی با عنایت به تأثیر جسم ناتوان در روان رنجور و بالطبع امکان تأثیر جسم سالم در سلامت روانی^{۱۲۳}، گونه‌ای که از آن به تسمین یاد می‌کردند، احتمال همبستگی مستقیم بهبودی روانی با سلامت تدریجی جسمانی مد نظر قرار داده است؛ و بی آن که بیماری را منکر شود و به این انکار در او واکنش برانگیزد او را در ارتباط درمانی وارد کرده است.

با پذیرش هذیان خود بیمار پنداری^{۱۲۴} بیمار، و در واقع القا و تلقین متقابل^{۱۲۵} انگیزه رفتاری او را در رفتار مرضی تبدیل به منبعی انگیزشی اما غیرمستقیم در درمان و درمان جویی و عملاً کنترل بیماری، نموده است. با انتخاب سیستم تقویتی دلخواه بیمار، اصلاح^{۱۲۶} رفتار مرضی را با ایجاد منبع کنترل بیرونی و درونی^{۱۲۷} شکل داده است. در عین حال با تشخیص بسیار دقیق که نظامی از آن به حدسی راست یاد کرده با بیرون گذاردن بیمار از مسوولیت روان درمانی - چه بیمار روان پریش^{۱۲۸} توان ارتباط‌گیری مستقیم درمانی ندارد. - عملاً از انگیزه‌ها و اعمال او در تمام طول درمان بهره‌ درمانی برده است. با تشکیل حلقه‌ای از نزدیکان بیمار و در واقع انتخاب غیر مستقیم تیم درمانی^{۱۲۹}،

اعمال و اثرمند کردن درمان گری را صد چندان کرده است. می دانیم درمان روانی بی همکاری بیمار منتفی است. از این رو در درمان بیماران روان پریش که قادر به ارتباط نیستند و انگیزه همکاری ندارند، بدیل^{۱۳۰} انتخابی اول درمانی دارو درمانی است. قابلیت ابن سینا از همان آغاز روان درمانی اش هویداست که کار اطبا ناتوان را، نه به شیوه ای دارویی که نفسانی، صورت داده و جبران کرده است. با عنایت به ضرورت برقراری ارتباط، مخالفت با بیماری می توانست مانع ارتباط اولیه شود و یا عکس العمل در او برانگیزد و اساساً تمهیدات و مسایل جانبی درمان را نپذیرد، چنان که پیش از آن نپذیرفته بود. همراهی اطرافیان و همکاری زیاد بیمار با روند درمانی تمهیدی ابن سینا، نشانه درستی تشخیص جرات ورزانه و تایید درستی روش او در تأیید هدیان بیمار است. مطمئناً مقابله یا احتیاج موجب می شد تجربه خنثی ماندگی درمان گری های قبلی مکرر شود. به ویژه امکان دستکاری های^{۱۳۱} اصلاحی و درمانی را زایل سازد. یعنی در مواردی که مراجع و یا بیمار نظر و یا راه حل درمان گر را نمی پذیرد و بر شیوه و انتخاب خود که مورد موافقت مشاور و یا درمانگر نیست، اصرار می ورزد، نباید از تداوم درمانی و تکاپوی اصلاحی باز ایستد و لازم است با سازگاری با روش بیمار، امکان دستکاری های اصلاحی بعدی را برای روند درمان باز گذارد و واکنشی^{۱۳۲} امر درمان را تعطیل نکرد، و ابن سینا این گونه عمل کرد.

جلوه های عینی^{۱۳۳} درمان نیز پر جاذبه است. از شروع و مواجهه اولیه، سراغ بیمار را گرفتن، کارد بر کارد مالیدن، تعجب نشان دادن از لاغری، به اطرافیان در حضور بیمار دستورالعمل های غیر مستقیم دادن، ایفای نقش^{۱۳۴} پذیرنده مشترک در مجموعه تیم درمانی که ابن سینا غیر مستقیم به کار گمارده بود و ... در عین حال ترکیب درمان روانی با تسمین و تیم کاری و درمانی از نزدیکان و دارو درمانی با حفظ تیم پزشکی و عدم نفی معالجات آنها و دنبال کردن^{۱۳۵} فرآیند درمان تا سرانجام نتیجه بخشی و ... الهام های بسیار روان شناختی و درمان گری روانی برای فرا شد و تکوین روان شناسی علمی و روان درمانی عینی داشته است.

پی نوشت ها

- | | | |
|---|---------------------------|-----------------------|
| 1-dualism | 2-rationalistic | 3-empiricism |
| 4-innate internal observation | | |
| ۵-تجربه گرایان نظیر جان لاک معتقد بودند هیچ چیز درعقل نیست مگر پیش از آن در حس بوده باشد و لایب نیتز و صاحب نظریه هماهنگی پیش بنیاد در ارتباط جسم و نفس می گفت آری هیچ چیز درعقل نیست مگر پیش از آن در حس بوده باشد به جز عقل | | |
| 6-intuition | 7-introspection | 8-validity |
| 9-experimentalism | 10-immediate experience | 11-mediate experience |
| 12-mental chemistry | 13-Utilitarsim | 14-pragmatism |
| 15-instrumentalism | 16-approach | 17-positivism |
| 18-scientistic | 19-behavior | 20-elementarism |
| 21-reductionism | 22-physicalism | 23-behaviorism |
| 24-phenomenology | 25- radical | 26-quantitism |
| 27-enviromentalism | 28-cognitive behaviorism | 29-cognitive |
| 30- existentialism | 31-humanistic | |
| ۳۲-روان شناسی عصب پایه | | |
| 33-cultural | 34-historical | 35-romantic science |
| 36-awareness | 37-central Nervous system | 38-clinical |
| 39-field research | 40-survey | 41-sensation |
| 42-thinking | 43-motivational | 44-emotional |
| 45-motorical | 46-interdisciplinary | 47-learning |
| 48-memory | 49-information processing | 50-problem solving |
| 51-decision making | 52-creativity | 53-coping |
| 54-flexibility | 55-reflection | 56-meditation |
| 57-systematic | 58-operational | 59-construct |
| 60-variable | 61-middle age | 62-scholastic |
| 63 – circle | 64 – cosmocentrtism | |

۶۵ - مولانا جلال الدین می گوید:

عقل از دهلیز می ناید برون

فلسفی گوید زمعقولات دون

فلسفی منکر شود در فکر و ظن	گو برو سر را بدان دیوار زن
نطق آب و نطق خاک و نطق گل	هست محسوس حواس اهل دل
فلسفی کو منکر حنانه است	از حواس انبیا بیگانه است
فلسفی مردیورا منکر بود	در همان دم سخره دیوی بود
گرندیدی دیو را خود ببین	بی جنون نبود کیودی بر جبین

۶۶ - همین تحسر و تأسف را با انزجار نیکلا عالم دینی و اخلاقی قرن چهاردهم میلادی نسبت به ارسطو و ابن رشد نشان می‌دهد او از این که می‌دید نیک مردانی سراسر عمر خود را پیرامون گفته‌های ارسطو و ابن رشد هدر می‌دهند سخت متنفر بود (ژیلسون، ۱۳۵۷)

۶۷ - یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی و ماوتیتم من العلم الاقلیلا

فاذا سویتة فنفتح فیه من روحی

۶۸ - و اصطفیتک لنفسی - یعلم ما فی نفسی و لا اعلم ما فی نفسک

۶۹ - انه من قتل نفساً به غیر نفس او فساداً فی الارض فکانما قتل الناس جمیعاً

۷۰ - فلعلک باخع نفسک علی آثارهم

۷۱ - ان الله لا یغیر بنفس الا ما یغیر بانفسم

۷۲ - ان النفس لامارة بالسوء

۷۳ - لا اقسّم بیوم القیمه و لا اقسّم بالنفس الوامه

۷۴ - یا آیتها النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه

۷۵- به اعتقاد حکمای انسی ادراک حقیقت ماهیات اشیاء ممکن نمی‌گردد مگر با رؤیت آنها در علم حق و این مستلزم انس با وجود حقیقی و فنای از وجود مجازی است و این همه ممکن نمی‌شود مگر با مجاهدت و فنای نفس و بقای به حق.

۷۶ - به قول مولوی در مثنوی

ور در و دیوار گوید روشنم پرتو گیری ندارم، این منم

۷۷ - در این دلایل مغایرت جسم و نفس و این که علی رغم انتزاع جسم از خود، تردیدی در خود غیر مادی نخواهد بود، مورد توجه قرار می‌گیرد، از این رو محققانی چون احمد خراسانی در مقدمه دانش نامه‌ی علایی به نقل از برخی فلاسفه اروپا و آیت الله حسن زاده‌ی آملی در معرفت نفس (۱۳۶۲-۱۳۶۱) معتقدند که دکارت در تأملات خویش و شک و اندیشه‌ی منتزع از خود جسمانی، به آراء فیلسوف ایرانی ابن سینا - اطلاع یافته و این دلیل تجربی را از او گرفته است که انسان در حال تعمق تمعن فکری از بدن غافل است و به خود شاعر.

۷۸ - غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه (۱۳۶۳) به اختصار و به استنباط خود قول فلاسفه در این زمینه را این چنین بیان می‌دارد؛ به نظر فیلسوفان قوای حیوانی منقسم به دو قسم محرکه و مدرکه می‌شود و مدرکه خود بر دو قسم است: ظاهره و باطنه، ظاهره همان حواس پنجگانه‌اند که معانی هستند منطبق در اجسام و اما قوای باطنه سه است: نخست قوه خیالیه در مقدم دماغ دوم قوه وهمیه که در تجویف آخر دماغ قرار دارد سوم قوه‌ای است که در حیوان متخیله و در انسان مفکره نامیده می‌شود و محرکه منقسم می‌شود به محرکه که باعث حرکت است و مباشر حرکت است و باعثه که عبارت از قوه انگیزش و شوق دادن است و او را دو شعبه است: شوقیه و غضبیه، و اما نفس عاقله انسانی دارای دو قوه است: قوه عالمه و قوه عامله، عامله قوه‌ای است که مبدأ محرکی برای بدن انسان است برای رفتن به سوی صناعات مرتب انسانی ... اما عالمه همان است که نظری هم نامیده می‌شود، و آن قوه‌ای است که شأن آن ادراک حقایق معقولات است.

79 – die seele

80 – der Geist

81 – finneroy

82 – cedachtnis

83 – einbildung skraft

۸۴ - ماده و صورت را به ترتیب به ما به الشیء بالقوه و ما به الشیء بالفعل تعریف می‌کردند .

۸۵ - فلاسفه به ماده بلا صورت هیولا می‌گفتند.

۸۶ - یونانی ماب کردن کلیسا تا به آنجا پیش رفت که برخی از پاپ‌ها اعتقاد به هیلو مورفیسیم (ترکیب جسم از هیولا و صورت) را جز اعتقادهای دیانت مسیحی می‌آوردند و مدعی می‌شدند که مسیحی مومن باید به هیلو مورفیسیم باور داشته باشد. اساساً در کاسموساتریسم یونانی اعتقاد به قدیم بودن ماده یا هیولا مطرح بود و فلاسفه یونانی پس از سقراط غالباً ادله‌ای برای غیر مخلوق بودن آن اقامه می‌کردند.

۸۷ - روان هست زندانی مستمند تن او چو زندان طبایع چو بند

۸۸ - چنین سرای نه‌سزای چومن خوش‌الحانی است روم به روضه‌رضوان که مرغ آن چمنم

۸۹ - اشاره حافظ است به کشور گشایی‌های اسکندر مقدونی شاگرد ارسطو که در مناطق اشغالی به هدف یونانی مآب

کردن سلوک غیر یونانیان، مبادرت به ایجاد پولیس‌های جدید (شهر سازی) می‌کرد

۹۰ - دو کتاب تهافت الفلاسفه و تهافت التهافت از کتاب‌های احتجاجی مشهور قرون وسطی است. غزالی از موضعی

مشرعانه، عقلی اندیشی‌های فلاسفه را بر نمی‌تافت و افکار آنان را ویران گردین مدارای خاصه تعبد عوام می‌شناخت.

از این رو عزم خویش را جزم کرد تا معارضه‌ای ساقط سازانه با آنان صورت دهد. ابتدا کتاب مقاصد الفلاسفه را در

بیان عقاید و آراء فلاسفه نگاشت که بعضاً آن را ترجمه عربی دانش نامه‌ی علای می‌دانند و سپس کتاب تهافت الفلاسفه

را در ذکر تناقض‌ها و باوری‌های متزلزل آنها تألیف کرد. غزالی در این کتاب حتی باورهای مشترکش با فلاسفه را

محل نزاع با آنها قرار می‌دهد که چرا به استناد عقل که بسنده نیست در صرافت اثبات امری بوده‌اند و از دلایل شرعیه

که کافی و مستقل در اثبات امورند، غفلت جسته‌اند. مثلاً در ص ۲۵۵ کتاب تهافت می‌گوید «اکنون می‌خواهیم به

دعوی ایشان (فلاسفه) اعتراض کنیم که جوهر قائم به ذات بودن نفس را به براهین عقل می‌شناسند، و اعتراض ما

اعتراض کسی نیست که این کار را از قدرت خدای تعالی بعید بدانند، یا معتقد باشد که شریعت نقیض آن را آورده

است. بلکه همان طور که در تفصیل حشر و نشر بیان می‌کنیم، شرع آن را تصدیق می‌کند، ولیکن ما دعوی این را که

عقل به تنهایی و یا بی‌نیازی از شرع بدان دلالت دارد انکار می‌کنیم» از این رو اگر دلایل شرعی و یا جلوه‌های شرعی

شده بسیاری از استدلال‌های غزالی را در معرفت نفس - جدای از مباحث رفتاری - کنار گذاریم او بیشتر روایت‌گر ابن

سیناست. به هر صورت اقدام غزالی در این زمینه که زمانه و زمامداران نیز یاورش بودند و به وی مدد می‌رسانیدند

قرین پیروزی بود و مقابله‌های عقلانی به سرعت رو به افول نهاد و این تقلیل‌گری تنها دامن گیر فلسفه و فلاسفه نشد،

متکلمان معتزلی نیز که به جرأت و ظرافت بسیار دلایل اختیار آدمی و ضرورت عدالت و بسط قسط را متذکر می‌شدند

به این واسطه تا اوایل قرن ششم هجری از میان رفتند.

۹۱ - نفوس صالح و سعادت‌مند در کمال وجودیشان به جایی رسیده‌اند که در قوام خود، به ماده نیاز نداشته باشند.

فارابی این چنین نفوسی را مفارق از ماده دائم و ابدی می‌داند. عقل فعال هم در نظر ارسطو جوهر مجردی است که در

تصرف و عمل احتیاج به ماده نداشته باشد.

۹۲_ سهروردی نیز معتقد است نفوس بعد مفارقت از کالبد دو دسته‌اند یک دسته کاملان در علم و عمل که به عالم اعلی می‌پیوندند و سعادت ابدی می‌یابند و دسته دیگر نفوسی که در شقاوت ابدی گرفتار می‌آیند. اما تصریح می‌کند صور معلقه‌ای را که گویند- فلاسفه - نفوس بعد از مفارقت از کالبد بدانها اتصال می‌یابند، مثل افلاطونی نیست.

۹۳_ روان و جان اسامی فارسی نفس ، هستند.

94 – cognitive dissonance

۹۵_ در نظر افلاطون نفس می‌کوشد با تطهیر از شوائب مادی شایستگی جایگزینی مجدد در عالم حقیقی یعنی عالم مثل را بیابد.

۹۶- در متون تاریخچه ای روان شناسی علمی، از روان کاوی به عنوان روش درمانی سنتی یاد می‌شود.

97-dynamic

98-suggestion

99-catharsis

100-unconscious

101-behavior therapy

102-cognitive therapy

۱۰۳_ داستانی که جمال زاده (۱۳۳۷) در بانک نای از مثنوی انتخاب کرده و قاسم زاده (۱۳۷۰) در کتاب رفتار

درمانی آورده است، پر از الهام‌های یادگیری و درمانی است:

گفت شد برناودان طفلی مرا	یک زنی آمد به پیش مرتضی
ورهم ترسم که او افتد به پست	گرش می‌خوانم نمی‌آید به دست
او همی گرداند از من ، چشم و رو	بس نمودم شیر و پستان را به او
دستگیر این جهان و آن جهان	از برای حق شمايید، ای مهان
که به درد از میوه دل بگسلم	زود درمان کن که می‌لرزد دلم
تا ببیند جنس خود را آن غلام	گفت طفلی را برآور هم به نام
جنس برجنس است عاشق ، جاودان	سوی جنس آید سبک زان ناودان
جنس خود، خوش خوش بدو آورد رو	زن چنان کرد و چو دید آن طفل او
جاذب هر جنس را همجنس دان	سوی بام آمد ز متن ناودان

۱۰۴_ فربه سازی

۱۰۵_ بیداری ناشی از بی خوابی

106 – music therapy

107 – relaxation

108–tension

109-antipathy-aversion

110-toleration

۱۱۱ _ سمرقندی داستانی دیگر از رازی نقل می‌کند که او از کشتی در نشستن می‌ترسید و خواست که به اجبار او را در کشتی در نهند و به این طریق باور شناختی کم خطر و مصونیت بخشی کشتی بر هیجان هراس غیر منطقی از ابهت دریا، غلبه می‌یابد. امروزه پذیرش و همکاری بیمار در درمان‌های غرقه سازی یعنی آمادگی فرد در دریافت محرک‌های اضطراب آور شدید، شرط اصلی درمانی است. همین داستان را سعدی به نثری لطیف و دل‌انگیز در گلستان آورده است که پادشاهی با غلامی عجمی در کشتی نشست و غلام دیگر دریا ندیده بود و محنت کشتی نیازموده. گریه و زاری در نهاد و لرزه بر اندامش اوفتاد. چندان که ملاحظت کردند، آرام نمی‌گرفت و عیش ملک از او منغص بود، چاره نداشتند. حکیمی در آن کشتی بود، ملک را گفت اگر فرمان دهی من او را به طریقی خامش گردانم، گفت غایت لطف و کرم باشد. بفرمود تا غلام به دریا انداختند. باری چند غوطه خورد، مویش گرفتند و پیش کشتی آوردند، به دو دست در سکان کشتی آویخت. چون برآمد، به گوشه ای بنشست و قرار یافت. ملک را عجب آمد، پرسید درین چه حکمت بود. گفت از اوّل محنت غرقه شدن ناچشیده بود و قدر سلامت کشتی نمی‌دانست. همچنین قدر عافیت کسی داند که به مصیبتی گرفتار آید. (باب اوّل گلستان)

112 – flooding

113 – exhaustion

114 – associational

115 -melancholia

116 –endogenous depression

117 -delusion

118 – hallucination

119 – mood

120 -hysteria

121 – depersonalization

122 –suicide

123 – mental health

124 –hypochondriac

125-reciprocal suggestion

126– modify

127 – external and internal control

128 – psychotic

129 – teamwork

130 – alternative

131 – manipulation

132 – reactional

133 – objective

134–role played

135-follow up

کتابنامه:

- آیزنک، هانس، درست و نادرست در روان شناسی، ترجمه ایرج نیک آیین، ۱۳۵۰
- ابوعلی سینا، الشفاء، دو جزء طبیعیات و الهیات، تهران، ۱۳۰۳ هـ.ق
- ابوعلی سینا، روان شناسی شفاء، ترجمه اکبر دانا سرشت، امیرکبیر، ۱۳۶۳
- ابوعلی سینا، قانون، ترجمه عبدالرحمن شرفکندی، سروش، جلد‌های اول و دوم، ۱۳۶۳-۱۳۶۲
- جمال زاده، سید محمد علی، بانک نای، داستان‌های مثنوی مولوی، به انتخاب محمد علی جمال زاده، ۱۳۳۷
- حسن زاده آملی، حسن، معرفت نفس، دفتر اول و دوم، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲-۱۳۶۱
- حافظ، شمس الدین محمد، دیوان حافظ، تصحیح قزوینی و غنی، اساطیر، ۱۳۶۵
- ژیلسون، اتین، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، حکمت، ۱۵۳۵
- سعدی، مصلح الدین، کلیات سعدی، محمد علی فروغی، نشر محمد، ۱۳۶۷
- سهروردی، شهاب الدین، حکمه الاشراف، ترجمه سید جعفر سجادی، دانشگاه تهران، ۱۳۶۱
- سبزواری، ملاهادی، منظومه منطق و حکمت، تهران، چاپ ناصری
- شبستری، محمود، گلشن راز، طهوری، ۱۳۶۱
- عثمان، عبدالکریم، روان شناسی از دیدگاه غزالی و دانشمندان اسلامی، ترجمه و نگارش سید محمد باقر حجتی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳
- غزالی، ابوحامد محمد، تهافت الافلاسفه، ترجمه علی اصغر حلبی، انتشارات زوا، ۱۳۶
- فرهودی، ابوالحسن، ابن سینا و امراض عصبی و روانی، ۱۳۳۳
- قاسم زاده، حبیب الله، رفتاردرمانی، انتشارات جهاد دانشگاهی تهران، ۱۳۷۰
- معارف، سید عباس، نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی، رایزن، ۱۳۸۰
- مولوی، جلال الدین، مثنوی معنوی، ترجمه رینولد نیکلسون، بهنود، ۱۳۷۳
- نظامی عروضی سمرقندی، چهارمقاله، تصحیح محمد بن عبدالوهاب قزوینی، لیدن هلند، ۱۳۲۷