

تأثیرات باور به حرکت جوهری بر ساحت امیال و خواسته‌های روان انسان

علیرضا نادری^۱

هادی وکیلی^۲

چکیده

باور به حرکت جوهری و به عبارتی سیالیت جهان یکی از باورهای کلیدی در جهان‌نگری ملاصدرا است. این باور آثاری بسیار پر دامنه هم در اخلاق و هم در روان ما آدمیان دارد. اگر کسی به حرکت جوهری باور داشته باشد هر سه ساحت ذهن وی دستخوش تغییر می‌شود و این باور بر هر سه ساحت تأثیرات عمده ای می‌گذارد. در این مقاله قصد داریم تأثیرات باور به حرکت جوهری را در ساحت امیال و خواسته‌های روان آدمی با رویکردی پدیدار شناختی و با روش شهودی و درون‌نگرانه مورد بحث قرار دهیم. از آن رو که باورهای آدمی احساسات و عواطف را متأثر می‌کند و احساسات و عواطف با برهم کنش بر باورها امیالی را در انسان شکوفا می‌سازد. بنابراین باور به حرکت جوهری، امیالی را در انسان پدید می‌آورد که مهمترین آنها عبارتند از: حریص شدن به لذات و به عبارتی دم‌غنیمتی و کامجویی در برخی انسان‌ها؛ بی‌میلی و بی‌رغبتی به لذات دنیوی و به عبارتی گرایش به زهد و میل به استکمال خویشتن در برخی دیگر.

کلمات کلیدی: حرکت جوهری، سیالیت جهان، هویت پویا، امیال، خواسته‌ها.

^۱ - دانش‌آموخته دکتری حکمت متعالیه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، نویسنده مسئول

alirezan32@gmail.com

drhvakili@gmail.com

تاریخ پذیرش: 1397/08/07

^۲ - دانشیار پژوهشکده حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

تاریخ دریافت: 1396/12/09

1. بیان مسئله

حکمت متعالیه به عنوان فلسفه‌ای ایرانی و اسلامی ظرفیت آن را دارد که به عنوان مبنایی برای تدوین فلسفه زندگی قرار گیرد، اما به این ظرفیت توجه چندانی نشده است. در این مقاله می‌خواهیم به عنوان نمونه و برای پیشروی به سوی تدوین فلسفه زندگی مبتنی بر حکمت متعالیه، آثار روانشناختی یکی از مهمترین اصول حکمت صدرایی بر ساحت امیال و خواسته‌های روان آدمی را دنبال کنیم. باور به حرکت جوهری و به عبارتی سیالیت جهان یکی از باورهای کلیدی در جهان‌نگری ملاصدراست. این باور آثاری بسیار پر دامنه هم در اخلاق و هم در روان‌ما آدمیان دارد. اگر اولاً تقسیم ذهن و روان آدمی را به سه ساحت شناختها و عقاید؛ احساسات، عواطف و هیجانات؛ و خواسته‌ها و اراده بپذیریم، و ثانیاً بپذیریم که این ساحت‌های سه‌گانه بر هم تأثیر گزار هستند آنگاه باید پذیرفت که هر تغییری در باورهای آدمیان کل ذهن و روان را با تلاطم و تغییر مواجه می‌کند.

بنابراین اگر کسی به حرکت جوهری باور داشته باشد هر سه ساحت ذهن وی دستخوش تغییر می‌شود و این باور بر هر سه ساحت تأثیرات عمده‌ای می‌گذارد. در این مقاله قصد داریم تأثیرات باور به حرکت جوهری را در ساحت امیال و خواسته‌های روان آدمی مورد بحث قرار دهیم و به این پرسش پاسخ دهیم که فرد باورمند به حرکت جوهری و سیالیت جهان چه امیال و خواسته‌هایی در ضمیرش بارور خواهد شد؟ و این امیال و خواسته‌های جدید چه سبک زندگی را برای او می‌آفریند؟

مهمترین این تأثیرات عبارتند از: حریص شدن آدمی نسبت به لذات در برخی انسانها؛ در برخی دیگر بی‌رغبتی به لذت‌های دنیوی و در نهایت میل و شوق به استکمال.

1-1 روش‌شناسی پژوهش

این مقاله با رویکردی پدیدارشناختی و با استفاده از روش شهودی و درون‌نگری به بررسی آثار و نتایج روانشناختی حرکت جوهری پرداخته است، باور کانونی در رویکرد پدیدارشناسانه این ایده است که جهان تنها به شکلی که برای اذهان ما خود را آشکار می‌سازد قابل فهم است و ذهن نمی‌تواند جهان را به شکلی مستقل از آنچه که بر او

ظاهر می شود ادراک کند، و هر روانشناسی پدیدار شناختی از این پیش زمینه فلسفی سر بر آورده است (Wilshar, 1977, p 3). روش غالب در پژوهش‌های پدیدارشناسانه اتکا به شهودهای آدمی و توجه به درون است، در این روش انسان به تحلیل تجربه‌های آگاهانه خود می‌پردازد، به عنوان مثال یکی از آثار روانشناختی باور به حرکت جوهری فرآیند یافتن خود و دیگر اشیا و موجودات است بدین نحو که جهان در نظر فرد باورمند به سیالیت جهان موجودیتی پویا می‌یابد، این فرضیه به صورت شهودی قابل تأیید است به این معنا که نمی‌توان نقیض آن را پذیرفت، البته برای فهم شهودی بودن این فرضیه نیاز به واضح ساختن و روشن کردن محتوای آن بوده است. که سعی نگارندگان ایضاً و روشن کردن محتوای گزاره‌ها برای رساندن مخاطب به نقطه‌ای است که با تصور موضوع و محمول گزاره‌ها حکم به صدق آنها کند. این روش همان روشی است که نزد فیلسوفان مسلمان رایج بوده است و به تعبیر ابن سینایی روشی تنبیهی است (Radhakrishnan, 1912, pp 1-10).

2-1- پیشینه پژوهش

در میان مقالات و آثار منتشر شده در زمینه حکمت صدرایی مقاله‌ای که مستقیماً به این مسئله یعنی تأثیر باور به حرکت جوهری بر ساخت امیال و خواسته‌های روان آدمی توجه داشته باشد یافت نشد، البته مقالاتی در زمینه توجه به آثار اخلاقی باور به حرکت جوهری ملاحظه گردید که به صورت کتابی با عنوان اخلاق متعالیه منتشر شده است و در آن به برخی آثار اخلاقی باور به حرکت جوهری پرداخته شده است.¹ بنابراین پرداختن به آثار روانشناختی این باور در فضای فکری و فرهنگی ایران معاصر کاملاً نو است.

باور به سیالیت جهان باوری منحصر به حکمت متعالیه نیست و در دیگر فرهنگها، ادیان و مذاهب ریشه دارد به عنوان نمونه در میان فیلسوفان یونان باستان هراکلیتوس بیان می‌کرد که هیچ گونه ثباتی در عالم وجود ندارد و این گفته مشهور را به او منسوب می‌کنند که در یک رودخانه هرگز بیش از یکبار نمی‌توان شنا کرد. افلاطون در توضیح این

سخن هراکلیتوس می‌گوید سخن او کنایه از این است که همه اشیا در عالم در حال تغییر اند و هیچ چیزی ساکن نیست (guathrie, 1962, p 450).

در شرق عالم و از قرن پنجم قبل از میلاد فلسفه تائوئیزم² سر بر آورد، تائو به معنای مسیر و طریق است و بر مبنای این تفکر جهان هویتی پویا و متحرک دارد (جان ناس، 2008، ص 345-347). همچنین از دیدگاه تفکر هندی چه هندویسم و چه بودیسم جهان مساوی با واقعیتی به نام سمسارا³ است و هویتی پویا دارد. آنچه افلاطون جهانی که به وجود می‌آید و گذراست، می‌خواند (Radhakrishnan, 1960, p 35).

عارفان مسلمان توجه زیادی به گذرا بودن جهان داشتند و در آثار خود به بسیاری از آثار روانشناختی باور به پویایی جهان اشاره داشته‌اند که در این میان بیشترین توجه به این آموزه در آثار مولانا، عین القضاة همدانی، غزالی، و حافظ مشاهده می‌شود که در این پژوهش به آثار آنها مراجعه شده است. اما در فلسفه اسلامی، فیلسوفان مسلمان در مسئله حرکت دنباله رو ارسطو بودند. در واقع نظریه جدیدی را در این باره ابداع نکردند و عمدتاً شارح ارسطو بودند. متکلمان هم طرفدار نظریه اتم‌های قسمت ناپذیر بودند و به حرکت و تبدل چیزی به چیز دیگر باور نداشتند و تحولات را به خداوند مستند می‌کردند. اما در این میان ملاصدرا در مسئله تغییر و ثبات در جهان طرحی نو در انداخت و با طرح حرکت جوهری (حرکت اشتدادی وجود) این مسئله را رنگی دیگر بخشید، البته توجه ملاصدرا بیشتر به تبیین نظری مسئله حرکت در مقوله جوهر معطوف بود و کمتر به نتایج روانشناختی و عملی این باور توجه داشته است که در این مقاله در صدد پرداختن به آثار روانشناختی این باور در ناحیه امیال و خواسته‌های ذهن خواهیم بود. یکی از مهمترین ادله ملاصدرا برای تبیین نظری باور به حرکت جوهری چنین است: ربط ثابت به سیال بدون وجود متحرک بالذاتی که علت مباشر سیال باشد مستلزم تناقض است و فقط صورت نوعیه شیء است که هم علت مباشر سیال است، یعنی علت متغیر بودن جسم و هم با تحقق سیلان و حرکت در آن می‌تواند متحرک بالذات باشد پس یا باید حرکت را در صورت نوعیه پذیرفت و یا تناقض را پذیرفت اما تناقض محال است. از اینرو باید پذیرفت که در صورت نوعیه حرکت رخ می‌دهد، یعنی صورت نوعیه امری است سیال و تدریجی (ملاصدرا، 1981، ص 160-159).

در این مقاله ابتدا به بیانی مختصر درباره معنای مورد نظر از ذهن و روان و تقسیم بندی رایج ذهن به ساحت‌های سه گانه خواهیم پرداخت و در ادامه از آن رو که پرداختن به ساحت امیال بدون توجه به ساحت باورها و احساسات میسر نیست به آثار روانشناختی باور به حرکت جوهری در دو ساحت پیش گفته به شکلی مختصر خواهیم پرداخت و در پایان آثار روانشناختی باور به حرکت جوهری در ساحت امیال و خواسته‌ها تبیین خواهد شد.

2. ذهن و روان آدمی و ساحت امیال و خواسته‌ها

ذهن در لغت به معنای فهمیدن، ادراک، دریافت و دانستن است، حالتی وجود دارد که مختص انسان است (البته در برخی حیوانات هم ممکن است سطوحی از آن یافت شود)، حالتی نظیر تفکرات و احساسات، بیم‌ها و امیدها، حافظه و تجربه، ویژگی‌های شخصیتی و منش، قضاوت و انتخاب، اراده کردن، انگیزشها و تعلق داشتنها و اموری از این قبیل، که برای نشان دادن آنها واژه ذهن به کار می‌رود. در مقابل ذهن، واژه بدن به کار می‌رود و به معنای حالت‌های زیستی و فیزیولوژیک انسانها و یا دیگر جانوران است (Edwards, 1972, v 5 / p 336)

روان یا نفس علاوه بر ذهن و بدن به عنوان یکی از ابعاد وجود انسان توسط فیلسوفان معرفی شده است، فیلسوفان مسلمان نیز همگی انسان را موجودی دارای نفس می‌دانستند. یکی از کارکردهای نفس امور ذهنی است یعنی آنچه که مربوط به تفکر، احساس و اراده می‌شود. ابن سینا نفس را چنین تعریف می‌کند: «هر آنچه که منشا صدور کارهایی است که مختلف هستند و به گونه‌ای یکسان رخ نمی‌دهند نفس نامیده می‌شود»⁴ (ابن سینا، 1982، ج 2، ص 5). ابن سینا به عنوان مثال برای چنین کارهایی حرکت کردن ارادی، احساس کردن و فهمیدن را مثال می‌زند.

در واقع ذهن بیشتر به قوه مدرکه اشاره دارد در حالی که نفس به قوه حیات یا چیزی که در زبان فارسی به آن جان گفته می‌شود، اشاره می‌کند، همانطور که در عبارت ذکر شده از ابن سینا مشخص گردید نفس علاوه بر قوای ادراکی که به ذهن اشاره دارد به قوای تحریکی نیز اشاره دارد و حالات ذهنی در نفس انسان ریشه دارد، در حالی که در فلسفه

ذهن امروز وجود روان و یا نفس مسلم گرفته نمی‌شود و اشکالاتی جدی در خصوص پذیرش نفس به عنوان منشأ حالات ذهنی مطرح شده است که عمده آنها به مسئله ارتباط نفس و بدن بازگشت دارند، به طور خلاصه می‌توان گفت: مفهوم روان یا نفس به نوعی متضمن مفهوم ذهن نیز هست.

اما حالات و پدیده‌های ذهنی چیستند؟ فیلسوفان و روانشناسان تحت تأثیر دیدگاه افلاطون قائل به سه کارکرد برای ذهن شدند، که عبارتند از شناخت و عقیده؛ احساسات⁵، عواطف و هیجانات⁶ و خواسته و اراده⁷ (Lazarus, 1999, pp 4-5). ارسطو نیز به پیروی از افلاطون این تقسیم بندی را پذیرفته است و فیلسوفان مسلمان هم به اقتضای این فیلسوفان قائل به این سه ساحت برای ذهن شده‌اند. گرچه در مورد احساسات و عواطف در آثارشان تصریحی نداشته‌اند. اما از سخنان آنها چنین استنباط می‌شود که قائل به وجود ساحت احساسات و عواطف در نفس یا ذهن بوده‌اند. آنها در خصوص معارف و احوال و نقش آنها در عمل به تفصیل سخن گفته‌اند، معارف در واقع به علم و معرفت، احوال به میل‌ها و بعضاً به احساسات و عواطف اشاره دارند، به عنوان مثال ملاصدرا در این باره می‌گوید:

«بدان که همه مراتب ایمان و عمل به شریعت، در سه امر انتظام یافته‌اند: معارف، احوال و اعمال ... معارف همان باور به خدا و روز جزاست، احوال به معنای دورشدن و منقطع شدن از غرضها و اهداف طبیعی و دنیوی همانند وسوسه‌ها و شهوت و غضب و محبت دنیاست و اعمال مانند نماز و روزه و ...» (ملاصدرا، 1987 الف، ج 1، ص 249)

امروزه نیز در روانشناسی تقسیم ذهن به این سه ساحت از مسلمات بوده و مورد پذیرش روانشناسان قرار دارد، ساحت شناخت‌ها، ساحت احساسات و ساحت اراده. علت تقلیل ناپذیر بودن این ساحت این است که آگاهی ما همیشه معطوف به یک شیء است و این ربط و نسبت با شیء سه جنبه مختلف دارد: اول اینکه شیء را می‌شناسیم، دوم اینکه از بودن یا نبودن آن رضایت یا عدم رضایت داریم و سوم اینکه می‌خواهیم یا نمی‌خواهیم در آن تغییر ایجاد کنیم، از آن چه گفته شد همچنین باید دانست که این تقسیم بندی جنبه انتزاعی دارد و به این معنا نیست که واقعا ذهن دارای سه بخش مجزاست، در واقع اینها سه کارکرد ذهن آدمی هستند و با یکدیگر در ارتباط بوده و بر هم کنش دارند، این

تقسیم‌بندی سه‌گانه در روانشناسی مدرن توسط روانشناس و فیلسوف آلمانی تتنس⁸ (1736-1807) مطرح گردید و البته توسط کانت رواج یافت (Radhakrishnan, 1912, pp. 19-20). برای روشن شدن بحث به توضیح مختصر هر یک از ساحت‌های سه‌گانه می‌پردازیم:

1-2 ساحت شناخت‌ها و عقاید

ساحت شناخت و آگاهی در برگیرنده پدیده‌هایی مانند ادراک حسی، حس، داده حسی، ادراک فضایی، ادراک واقعیت عینی خارجی، تخیل آفرینشگرانه، تخیل بازآفرینانه (حافظه) صور خیالی، بازشناسی، تفکر، تصور امور کلی، حکم و استدلال می‌شود. این ساحت به واسطه ابزارهایی نظیر درون‌نگری و ادراک حسی به شناخت خود و جهان پیرامون می‌پردازد (ibid, p 34). فیلسوفان مسلمان به این ساحت از ذهن بسیار پرداخته‌اند و در باب روانشناسی ادراک به شکلی مستوفی بحث کرده‌اند.

2-2 ساحت احساسی، عاطفی و هیجانی

درباره ماهیت عاطفه می‌توان گفت که عاطفه نه شناخت است و نه میل بلکه چیزی در میان این دو است به بیان دیگر اگر خود عاطفه به شیوه‌ای تحلیلی از علتها و معلول-هایش تفکیک و جدا شود. احساس یک چیز است و نه دانستن و یا انجام دادن آن، اما صرفاً وقوف به یک حالت جسمانی خاص نیست، بلکه افزون بر آن حاوی احساس تکانه‌ای است که آدمی را به کردن کاری درباه متعلق عاطفه می‌راند، و این متعلق عاطفه هم چیزی است که یا به واسطه ادراک حسی و یا به واسطه تخیل و تفکر در تیررس ذهن انسان قرار می‌گیرد. مثلاً به واسطه ادراک حسی موجودی خطرناک را می‌بیند و بلافاصله احساس ترس به وی دست می‌دهد. به محض اینکه خطر تشخیص داده شد و تا زمانی که به نحوی از آن اجتناب شود آن احساس ترس خاص کل حال درونی فرد را در بر می‌گیرد. گاهی نیز ممکن است این ترس حالت هیجانی بیابد و به صورت رنگ پریدگی خود را نمایان سازد. در نتیجه عاطفه دو جنبه دارد، یکی جنبه معرفتی و دیگری جنبه تکانشی یا تحریکی، جنبه معرفتی معطوف به متعلق عاطفه است و جنبه تحریکی

معطوف به عمل است. مثلاً گریختن من از چیز ترسناک، تأکید روانشناسان بر این دو جنبه یکسان نیست ولی همه می‌پذیرند که عاطفه جزء طبیعت حیوانی آدمی است به این معنا که اگر انسان دارای بدن نمی‌بود نمی‌توانست صاحب عاطفه باشد (Adler, 1999, p 187).

3-2 ساحت خواسته‌ها و اراده

مؤلفه ارادی آگاهی شامل پدیده‌هایی مثل نیت، خواش، طرح، هدف، قصد، عمد و گزینش است، این ساحت در واقع بخش معطوف به عمل ذهن است که میل و اراده را در برمی‌گیرد، اعمالی که عمدی انجام می‌شوند، نشان دهنده وجود ساحت ارادی در ذهن هستند، اما باید توجه داشت که همه میلها و خواسته‌ها تبدیل به عمل نمی‌شوند. به عبارتی میل و اراده موتور محرکه جسم برای انجام کنش است. اعمال غیر عمدی انسان نظیر پلک زدن، ضربان قلب و... نیاز به اراده و گزینش ندارند و حتی به صورتی ناخودآگاه صورت می‌گیرند. اما اعمال عمدی انسان نیاز به تصمیم یا انتخاب دارند و این تصمیم و انتخاب از کارکردهای ساحت ارادی هستند (Radhakrishnan, 1912, pp 70-74).

باورها و عواطف در شکل‌گیری میلها و خواسته‌ها نقش علی دارند و از بر هم کنش باورها و عواطف، امیالی در انسان پدید می‌آید، عواطف و باورها با یکدیگر ارتباط دو طرفه دارند، به نحوی که هم باورها می‌توانند احساسات و عواطف جدیدی را در ما ایجاد، یا تقویت و یا تضعیف کنند و هم عواطف می‌توانند باورهایی را در ما ایجاد، تقویت و یا تضعیف کنند، به عنوان مثال باور به اینکه "حسن فرد راستگویی است"، می‌تواند حس اعتماد نسبت به او را در من ایجاد و یا تقویت کند و از سوی دیگر اینکه "من عاشق حسن هستم" سبب می‌شود، این خبر را که حسن اختلاس کرده است باور نکنم و یا به سختی باور کنم و یا اینکه به دنبال شواهدی برای نپذیرفتن آن باشم، همان که در ضرب المثل عربی هم به خوبی بیان شده است: «حب الشيء یعمی و یصم»، در این باب که از میان احساسات و عواطف و باورها کدامیک اهمیت بیشتری دارند بین روانشناسان

اختلاف نظر وجود دارد و برخی عواطف را دارای اهمیت بیشتر و برخی باورها را دارای اهمیت بیشتری می‌دانند (Lazarus, 1999, pp 8-10).

3. باور به حرکت جوهری؛ باورها و احساسات

باور به حرکت بنیادین در جهان مادی یا به عبارتی باور به حرکت جوهری دو حالت روانشناختی را در ساحت عقیدتی ذهن ما پدید می‌آورد:

اول اینکه در سایه باور به حرکت اشتدادی در وجود، من خود را نیز فرآیند می‌یابم و خود را نیز همچون جهان پیرامون موجودی پویا می‌بینم که هر آن با آن دیگر در حال تغییر است، زیرا من نیز جزئی از جهان هستم و هر حکم کلی درباره جهان درباره من هم صادق است (ملاصدرا، 1987 ب، ج 1، ص 112).

اما باور دومی که باور به متغیر بودن جهان در من پدید می‌آورد باور به پیش بینی ناپذیری جهان است. زیرا موجودی که فرآیند است موجودیتی ممتد و پخش در طول زمان دارد و محصولی تمام شده نیست که بتوان آن را پیش بینی نمود، به خصوص در مورد انسان‌ها که آنها بخشی از وجودشان را خودشان و به شکلی ارادی می‌سازند (ملاصدرا، 2009، ص 27).

باور به حرکت جوهری ساحت احساسات و عواطف روان آدمی را هم به شکل ذیل تحت تأثیر قرار می‌دهد:

اولین احساسی که فرآیند دیدن جهان در انسان پدیدار می‌کند حسی دوگانه است از یک سو آدمی نومید می‌شود چون می‌بیند که همه آنچه که برایش خوشایند است دارد از دستش می‌رود و هیچ امر خوشایندی برقرار سابق نیست و این امر او را به نوعی نومیدی دچار می‌کند. اما از سوی دیگر انسان مشاهده می‌کند که درد و رنجها هم ماندنی نیستند و مشمول گذر زمان می‌شوند و همین امر او را به بهبود امیدوار می‌کند (Tolle, 2001, p 103-104).

دومین احساس و عاطفه باز هم نوعی حس دوگانه است حالتی که می‌توان آن را دلهره – آرامش نام نهاد، در واقع آدمی اولاً با دیدن ازدست رفتن خوشایندها دچار دلهره می‌شود؛ ثانیاً با جدی شدن فقدانها و از دست دادن آنها دلهره معنا او را گرفتار می‌کند؛

ثالثاً مواجهه با پیش‌بینی ناپذیری و مشخص نبودن جهات تغییرات در جهان او را متوجه خطر و در نتیجه آن دچار اضطراب می‌کند، اما چنین فردی با پذیرش اینکه تغییرات در جهان اجتناب‌ناپذیر هستند نوعی آرامش می‌یابد و از سوی دیگر با هم‌جهت نمودن خود با تغییرات از ضربه‌پذیری‌اش می‌کاهد و در ناامنی احساس امنیت برای خودش پدید می‌آورد (ملاصدرا، 1987، ج 2، ص 108).

سومین احساس و عاطفه این است که فرد باورمند به نهاد ناآرام برای جهان نوعی دغدغه در خود نسبت به گذران زمان حس می‌کند و به نوعی زمان برای او دارای ارزش می‌شود. همین احساس دغدغه نسبت به زمان سبب می‌شود او سبک زندگی مبتنی بر اینجایی و اکنونی زیستن را در پیش بگیرد. زیرا تنها چیزی که واقعیت دارد اکنون است و باید بهره‌کافی از آن برد (مطهری، 1998، ج 11، ص 389).

چهارمین احساس و عاطفه‌ای که شخصیت باورمند به حرکت اشتدادی وجودی را فرا می‌گیرد، کاهش اعتماد نسبت به خود، یعنی ذهن و بدن خود و نیز نسبت به انسانهای دیگر است. زیرا هم خود من و هم انسانهای دیگر پیش‌بینی ناپذیرند و اعتماد حسی است که قوت و ضعف آن به میزان پیش‌بینی ناپذیری یک پدیده بستگی دارد پس وقتی من بدانم که در این جهان همه چیز فرآیند و هیچ امری قابل پیش‌بینی نیست طبیعتاً اعتماد من دچار کاهش می‌شود (عطارد، 2005، ص 86).

پنجمین احساس و عاطفه‌ای که در اثر باور به نگاه فرآیندی دستخوش تغییر می‌شود دل‌بستگی است، انسان به این نتیجه می‌رسد که فرآیندها و امور ناپایدار ارزش دل‌بسته شدن ندارند. زیرا هر آن در حال از دست دادن است و به اموری که ناپایدارند کم توجه می‌شود و چیزهایی که ایستا هستند کانون دل‌بستگی انسان می‌شوند، این دل‌بستگیها هم موضوعش می‌تواند خود انسان باشد و هم متعلقش طبیعت پیرامون و دیگر انسانها می‌توانند باشند. کاهش دل‌بستگی یکی از مهمترین مولفه‌های تبدیل دل‌هره ناشی از تغییر به آرامش است (Ferry, 2011, p 7).

ششم، از دیگر آثار فرآیند دیدن خود در ساحت احساسات و عواطف کاهش عجب و خود برترینی است، به دو دلیل: اول اینکه من محصولی تمام شده نیستم و همواره باید خوف داشته باشم که دچار گمراهی شوم و دلیل دوم اینکه من نباید به داشته‌های خود غره

شوم همه داشته‌های ذهنی و بدنی من در معرض زوال اند و وجودی آنچنان ضعیف دارند که دائماً دستخوش تغییرند. به عبارتی وقتی من دلبسته به دارایی‌های ذهنی و بدنی ام نباشم خودشیفتگی در من کاهش می‌یابد (ملاصدرا، 1987 الف، ج 1، ص 383). هفتم، انسانی که دیگران را نیز مانند خود فرآیند می‌بیند و نه محصولاتی تمام شده نسبت به آنها شفقت و همدلی می‌یابد، انسان هر چقدر که شخص دیگری را شبیه خود بیابد نسبت به او همدل تر می‌شود (ملکیان، 2016، ص 9).

هشتم، فرآیند دیدن خود و جهان لذتها و درد و رنج‌های آدمی را کم عمق می‌کنند. زیرا ما علاوه بر لذتی که از متعلق لذت می‌بریم. لذت دومی هم نصیبمان می‌شود که ناشی از تصور پایدار دیدن آن لذت است. همچنین هرگاه دچار درد و رنجی هستیم علاوه بر رنجی که از متعلق درد و رنج می‌بریم رنج دومی هم از باقی ماندن آن درد و رنج می‌بریم بنابراین وقتی من دانستم که درد و رنج و لذت باقی نخواهد ماند و این امور دائماً در حال گذر هستند پس من آن رنج و یا لذت درجه دوم را از دست داده و در نتیجه لذتها و درد و رنج‌هایم کم عمق می‌شود (ملاصدرا، 1987 ب، ج 6، ص 270).

نهم، فرد باورمند به جهان فرآیندی در جهان همواره نوعی تازگی و طراوت را حس می‌کند از نظر او در هیچ رودخانه‌ای نمی‌توان دوبار شنا کرد و همین احساس طراوت، ملال را از من می‌ستاند (ملاصدرا، 1983، ص 559).

4. اثرات این باور در ساحت میل‌ها و خواسته‌ها

بنابر آنچه گفته شد از دست به دست هم دادن باورها و احساسات و عواطف آدمی، امیالی در وجود انسان پدیدار، تضعیف و یا تقویت می‌شوند، در نتیجه ناپایدار دیدن و متغیر دیدن جهان همانطور که گفته شد: دو باور اصلی و نه احساس و عاطفه و هیجان درون انسان پدید می‌آید که این تغییرات موجب می‌شود که در ساحت میل‌ها و خواسته‌های ذهن آدمی بسته به سنخ روانی و دیگر باورهای هستی‌شناختی انسان به طور معمول سه میل و خواسته برانگیخته شود. در برخی انسان‌ها نوعی میل لذت‌گرایانه افراطی ایجاد می‌شود. در برخی دیگر از آدمیان نوعی بی‌رغبتی نسبت به دنیا تقویت

می‌شود و باور به حرکت جوهری نوعی شوق و میل به استکمال را در انسانها تقویت می‌کند که در ذیل به تفصیل درباره آنها می‌پردازیم:

1-4 حریص شدن نسبت به لذتها (دم غنیمتی و کامجویی)

یکی از امیالی که در برخی انسانهای باورمند به تغییر و تحول بنیادین در جهان و خود پدید می‌آید نوعی میل شدید به بهره بردن شتابناک از لذات و نعمات جهان است به عبارتی میلی به کامجویی و دم غنیمتی، در انسانهایی که تازگی و نو بودن جهان را حس می‌کنند این حریص بودن فزونی می‌یابد. زیرا من لذتی را در جهان تجربه می‌کنم که چندان نمی‌پاید پس باید دم را غنیمت بدانم و شیره امر لذت بخش را بمکم. یکی از دلایلی که سبب می‌شود انسان‌ها به لذتگرایی حریص شوند اضطراب از دست دادن لذت‌هاست آنها چون ماهیت ناپایدار جهان را احساس کرده‌اند و امور لذتبخش را در جهان تجربه کرده‌اند، به شکلی سیری ناپذیر به لذتجویی می‌گیرند و می‌خواهند شیره امر لذتبخش را حریصانه بکنند (Watts, 1951, p 59).

آندره ژید به خوبی وجود این میل در خود را به نمایش می‌گذارد:

«آری هر جا لبخندی بر لبی دیده‌ام خواسته‌ام آن را ببوسم هر جا خونی بر گونه ای یا اشکی در چشمی دیده‌ام خواسته‌ام آن را بنوشم و خواسته‌ام در همه میوه‌هایی که از شاخه‌ها به سویم خم می‌شدند دندان فرو برم در مهمانسرای گرسنگی به پیشبازم می‌آمد و بر سر هر چشمه‌ای عطشی در انتظارم بود عطشی خاص... در هر چیزی جسورانه دست یازیده‌ام و در هر چیزی که آرزویم را برانگیخته برای خود حقی قائل شدم» (ژید، 2015، ص 40).

به عبارت دیگر محدودیت زمان و گذران بودن امور، اهمیت و ارزش بهره بردن از آنها را به ما می‌فهماند و چنین فهمی سبب می‌شود که نسبت به لذات حریص شویم. اگر اینطور نبود هیچ چیز برایمان ارزشمند و یا غم‌انگیز نبود (تامپسون، 2014، ص 188). حافظ نیز در اشعار خود به این نوع دم غنیمتی و لذت بردن از جهان توصیه کرده است و وجود این میل را در شخصی که جهان را گذرا و ناپایدار می‌بیند نشان داده است. چند نمونه از ابیات وی در این زمینه در ذیل می‌آید:

«در عیش نقد کوش چون آبخور نماند-آدم بهشت روضه دارالسلام را» (حافظ، 2005، ص 199).

«بیا که قصر امل سخت سست بنیاد است- بیار باده که بنیاد عمر بر باد است.» (همان، ص 220).

«پنج روزی که در این مرحله مهلت داری- خوش بیاسای زمانی که زمان این همه نیست» (همان، ص 245).

سهل گرفتن بر خود و تلاش بیش از حد نکردن، در عیش نقد کوشیدن و سست بنیاد بودن قصر آرزوها همه بیانگر نوعی حرص و شتاب جهت کام گرفتن از جهانی است که سرشار از لذت و شگفتی است اما از دست انسان می‌گریزد.

خیام هم از کسانی بود که بسیار توصیه به دم را غنیمت شمردن و از اکنون بهره توام با خوشی گرفتن می‌نمود، البته برخی انگیزه خیام را از این بهره‌گیری توام با خوشی نوعی خود فراموشی و غفلت دانسته‌اند یعنی خیام به واقع از گذرا بودن جهان به اضطراب افتاده بود و از سر حکمت بود که خود را به تغافل می‌زد، بررسی نمونه‌هایی از خیام درستی این تحلیل را نشان می‌دهد:

«ساقی گل و سبزه بس طربناک شده است

دریاب که هفته دگر خاک شده است

می‌نوش و گلی بچین که تا درگذری

گل خاک شده است و سبزه خاشاک شده است»

(خیام، 1974، ص 11).

«چون عهده نمی‌شود کسی فردا را - حالی خوش دار دل پر سودا را می‌نوش به ماهتاب ای ماه، که ماه - بسیار بتابد و نیابد ما را» (همان، ص 2)

از نظر خیام سعادت همین داشتن و بودن در امروز است آن نقدی که در کف مانده‌اند شده را باید قدر شناخت و چون هر لحظه بیم از دست رفتن است. پس هر کار و عملی غیر از خوشی و سرور بیکاری و خسران است (فرامرز معتمد، 2015، ص 19).

بنابراین از نظر کسانی که میل و حرص به بهره‌گیری از لذات جهان می‌یابند. بهترین کاری که ما در برابر آگاهی دردناک و اضطراب ناشی از گذرا دیدن جهان می‌کنیم، این است که این آگاهی را به خود بفراموشانیم و به تعبیری که عارفان بیان می‌کنند پرده‌های غفلت را ستبر تر و ستبرتر کنیم.

اما عارفان سه نقد اصلی و جدی بر این دیدگاه دارند اول اینکه این راه ممکن نیست و دوم اینکه مطلوب نیست و سوم اینکه مبتنی بر درک ناقص واقعیت است، ممکن نیست چون انکار واقعیت است، مطلوب نیست چون به رسمیت شناختن غفلت و بی‌خبری است و اشکال سوم اینکه در جهان هستی خداوند ثابت است درست است که آنچه را نباید دل بستگی را نشاید اما حقیقت وجود پایا است (نراقی، 2015، ص 2).

ملاصدرا از کسانی بود که به رغم باورمندی اش به فرآیند بودن خود و جهان چنین میلی در او ایجاد نشده بود و از سالکانی بود که میل به زهد و بی‌رغبتی در او بارور شده بود و در آثارش به زهد و ترک دنیا و لذات گذرای آن توصیه می‌نمود، که در بند بعد به آن خواهیم پرداخت.

2-4 بی میلی نسبت به لذائذ و خوشیها (زندگی زاهدانه)

بی میلی و بی رغبتی به دنیا که در ادبیات دینی از آن با زهد تعبیر شده است، ثمره باور به ناپایداری جهان و کاهش حس دل بستگی به امور ناپایدار است، از آن رو که برای فرد باورمند به زوال پذیری و متغیر بودن جهان، بی ارزشی امور متغیر مشخص شده است و او احساس دل بستگی خود به آنها را از دست داده است، نوعی بی میلی و بی رغبتی به بهره‌گیری از دنیا و نعمات آن در روان فرد ایجاد می‌شود، ملاصدرا زهد را قطع تعلق و بی میلی به دنیا پیش از وقوع مرگ تعریف می‌کند و آن را ثمره علم می‌داند از نظر او کمال انسان در جهان به دو چیز است یکی احاطه علمی و دیگری قطع تعلق از دنیا (ملاصدرا، 1987 الف، ج 1، ص 319).

علمای اخلاق برای زهد دو مرتبه ذکر کرده‌اند یکی کناره‌گیری از دنیا در حالی که شوق آن در دل است و دیگری یعنی بی رغبتی و بی میلی نسبت به دنیا و دنیا را به

چیزی نگرفتن (سروش، 2009، ص 144). در واقع زهد ناشی از بی میلی و بی رغبتی به دنیا است که از علم به متغیر بودن و بی ثبات بودن جهان حاصل می‌گردد. ملاصدرا در رساله سه اصل به بی رغبتی به دنیا در صورت دانستن متغیر بودن آن تصریح کرده و می‌گوید:

«چگونه نام خود را عالم نهد کسی را که دثور و زوال دنیا و فنا و ارتحال آن را نداند و اخلاص بارض نموده روی دل با عمارت و زراعت نماید و با اهل دنیا که غافلانند از حال عاقبت ماوی مساهم و مماثل گردد، در تاسیس بنای زایل و تشیید سرای باطل عاجل» (ملاصدرا، 2010، ص 21).

او با استفاده از تمثیل مسافر می‌گوید کسی که خود را مانند مسافران سبکبار نکند و بی‌میل به دنیا نباشد نجات نمی‌یابد و تنها راه نجات از اعراض از دنیا و اهل دنیا می‌گذرد (ملاصدرا، 1981، صص 112-116) به عبارت دیگر: آدمی اگر جهان را مسافرخانه و خود را مسافر بداند، آنگاه سبک‌های زندگی متفاوتی خواهد برگزید. زندگی در مسافرخانه با زندگی در کاخی ابدی تفاوت دارد. این بینش در لباس پوشیدن، خانه ساختن و صنعت خود را نمایان خواهد کرد (سروش، 2009، ص 145). در واقع سبک زندگی مبتنی بر هجرت نوعی سبکباری را اقتضا می‌کند که از ثمرات بی رغبتی به دنیاست.

امیر المومنین (ع) نیز به این نکته توجه می‌دهد و می‌گوید: «قره عینه فیما لایزول و زهادته فیما لایبقی» (نهج البلاغه، خطبه همام). نور چشم مومن امور پایدار و پاینده هستند و او در آن چه باقی نیست و گذراست به زهد می‌پردازد و نسبت به امور ناپایدار و بی ارزش بی رغبت می‌شود. به بیان دیگر، زهد ورزیدن یعنی عمر را صرف نماندنیها نکردن اکثر کسانی که در این دنیا زهد نمی‌ورزند از آن رو است که رفتنی بودن دنیا را به خوبی نفهمیده‌اند، دنیا را وارونه می‌بینند. علت آنکه دنیا را دارالغرور خوانده‌اند این است که در آن آدمی امور ناپایدار را پایدار حساب می‌کند و برنامه‌های دور و دراز می‌ریزد و مبتلا به طول امل می‌شود (همان، ص 276).

در فرهنگ شرقی نیز به بی رغبتی و بی میلی نسبت به دنیای گذرا و ناپایدار اشاره کرده‌اند. در آیین بودا آمده است: همه آمیخته‌ها ناپاینده‌اند هر که این را با فراشناخت

دریابد به رنج رو نمی‌کند این راه پاکی است (ع.پاشایی، 2004، ص 351). در نگاه کنفوسیوس، مرد آزاده درباره هیچ چیز میل قطعی بی حد و در مورد هیچ چیز کراهت یا نفرت قطعی بی حد ندارد (کنفوسیوس، 2013، ص 51).

سهل‌گیری‌های صوفیانه و قناعت از نتایج زهد و بی‌رغبتی است. در واقع قانع کسی است که با اندک سهمی از متاع دنیوی خرسند می‌شود و زیاده نمی‌طلبد. قناعت به انسان آرامش می‌بخشد و طمع که ضد آن است انسان را تلخکام، مشوش و مضطرب می‌کند. راضی بودن به روزی از تعبیری است که در معارف اسلامی زیاد به کار برده شده و هم‌معنای با قناعت است (سروش، 2009، ص 292).

همان‌طور که بیان شد در انسان‌های باورمند به حرکت جوهری دو میل متضاد پدید می‌آید از یک سو میل به دم‌غنیمتی در آنها جدی می‌شود و از سوی دیگر نوعی بی‌رغبتی نسبت به لذائذ در آنها پدیدار می‌شود. اما کدامیک از این دو میل می‌بایست مبنا قرار گرفته و راهنمای عمل آدمی باشد، به نظر نگارندگان می‌بایست بین این دو میل و خواسته نوعی تعادل برقرار نمود، هم به اینجا و اکنون پرداخت و لذت‌های نقد را از دست نداد و هم باید دلبسته نشد و باید تمتع و بهره‌گیری را به عوض مالکیت نشانند. زیرا پیش فرض تملک توهم ثابت دانستن جهان پویا و سیال است.

3-4 میل به استکمال

انسان وقتی باور کرد که فرآیند است و نه فرآورده، نوعی میل به استکمال پیدا می‌کند و هیچگاه به وضع فعلی خود راضی و قانع نمی‌شود و همواره خود را در حال سیر و سلوک می‌بیند (ملکیان، 2012، ص 282).

ملاصدرا خود نیز بر وجود چنین میلی که از ثمرات باور به حرکت بنیادین و جوهری در جهان است در روان انسان خبر می‌دهد و بر آن چنین استدلال می‌کند:

هیچ موجودی از ممکنات نیست مگر اینکه برای او کمالی از جهتی و نیاز و فقری از جهاتی متعدد قابل تصور است و هر موجودی عاشق دست یافتن به کمال است و مشتاق است برای رسیدن به آنچه فاقد است، و علت سریان عشق و شوق در همه موجودات همین است، انسان نیز از این قاعده مستثنا نیست و ویژگی ممتاز او متطور بودن و تبدل

احوال است و به هیچ منزلی نیست که نرسد مگر به دو وسیله یکی تطور و تحول جبلی که از ویژگی‌های مادی بودن انسان است و دیگری تحولی که به واسطه اراده می‌یابد. انسان مشتاق است به ماورای خودش و به داشته‌هایش قانع نیست حال این خواسته‌هایش ممکن است مال و جاه باشد یا اموری که موجب سعادت اخرویش می‌شوند مانند علم و حال (ملاصدرا، 1987، ج 1، ص 8).

بنابراین رانه و موتور حرکت انسان به سوی کمال این است که انسان اولاً خود را متبدل و متحول می‌یابد و ثانیاً از وضعیت موجود خود رضایت کافی ندارد و می‌خواهد وضعیت خود را بهبود داده و خود را ارتقا دهد، به بیان آبراهام مازلو، هیچ انسانی نباید خود را کامل بیانگارد، از نظر او، انسان‌های خود شکوفا انسان‌هایی هستند، که خود را محصولاتی تمام شده و کامل نمی‌دانند و بنابراین اشتیاق و میلی در آنها پدید می‌آید که خود را استکمال بخشیده و کامل کنند و حتی امیدی به کمال یافتن در آنها زنده می‌شود. زیرا آنها دائم خود را در سیلان دیده و شوق به کمال پیدا می‌کنند، Maslow, (1970, p 176). به عبارت دیگر حرکت به سمت خودشکوفایی محصول دانستن این است که من می‌توانم خود را تغییر دهم. همچنین احساس عدم رضایت از منزل و جایگاهی که اکنون خود را در آن می‌یابم و کامل انگاری خود سبب ایستایی انسان و کاهش حرکت و سرعت وصول او می‌شود.

نتیجه‌گیری

همانطور که بیان شد باور به حرکت جوهری هر سه ساحت ذهن آدمی را دچار تلاطم و تغییر می‌کند، و در سایه تغییر در ساحت باور ها و نیز ساحت احساسات و عواطف آدمی، امیال و خواسته‌های انسان را دچار دگرگونی می‌کند و این ساحت سه اثر عمده ایجاد می‌کند:

نخست اینکه برخی باورمندان به متغیر بودن جهان میلی حریصانه به کامجویی پیدا می‌کنند. زیرا از نظر آنها دم را باید غنیمت شمرد و لذتی که معلوم نیست چقدر بیاید را پاس داشت و به نحوی تا موقعی که از دست نرفته است به آن پرداخت، سبک زندگی خوش باشانه از نتایج گستردگی این میل است، در واقع از نظر فرد مایل به چنین

رویکردی به زندگی باید تمتع را جایگزین مالکیت نمود و نباید به آینده‌های طول و دراز توجه نمود و دغدغه نسبت به آینده را باید در خود به حداقل رساند و نوعی لذت‌گرایی افسار گسیخته را پیشه خود ساخت، البته ملاصدرا خود با این رویکرد موافق نبود.

دوم، اما در مقابل برخی باورمندان به فرآیند بودن جهان و خود، نوعی بی‌میلی و بی‌رغبتی به امور ناپایدار دنیا یافته‌اند که این بی‌میلی ناشی از دل‌بسته نشدن به امور ناپایدار بوده است، این میل سبک زندگی زاهدانه را پیش روی این افراد نهاده است. در واقع اینگونه افراد استدلال می‌کردند که امور ناپایدار وجودی ضعیف و کم ارزش دارند و عقل سلیم حکم می‌کند که به امور بی‌ارزش و ناپایدار دل نباید بست. به عبارت دیگر فهم عمیق بی‌ارزشی دنیا سبب بی‌رغبتی آنها به امور سیال دنیوی می‌شد.

سوم، نوعی میل به به استكمال در افرادی که باورمند به هویت پویا برای خود هستند ایجاد می‌شود که این میل ناشی از دو واقعیت است اینکه من فرآیندی تمام شده نیستم و هر آن در حال تغییر هستم و واقعیت دوم اینکه من می‌توانم با اراده خود، خود را ساخته و تکمیل نمایم. این میل نتیجه فرآیند یافتن خود است. زیرا من خود را محصولی تام و تمام نمی‌بینم که امکان تغییر در من وجود ندارد بلکه من وجودی پویا هستم که حتی نمی‌توانم از تغییر یافتن خود و جهان جلوگیری نمایم. اما من این توان را دارم که جهت این تغییرات را تا حدی به صورت ارادی تغییر دهم.

یادداشت‌ها

¹ اخلاق متعالیه زیر نظر محمد خامنه‌ای (2011) اخلاق متعالیه (نگاهی به اخلاق و فلسفه اخلاق در حکمت متعالیه، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا

² Taoism

³ Samsara واژه ای سانسکریت است که معنای جهان متلاطم و خروشان را می‌دهد و جهان را به اقیانوسی متلاطم تشبیه می‌کند. (نگاه کنید به: ادیان و مکاتب هندی، داریوش شایگان)

⁴ کل ما یكون مبدءاً لصدور أفاعیل لیست علی وتیره واحدة عادمة للإرادة، فإننا نسیمیه نفس

⁵ Cognition

⁶ Emotion

⁷ Conation

⁸ Johannes Nikolaus Tetens

منابع و مأخذ

- Ebn Sina, (1982) *alshefa*, qom , Library of Marashi Najafi [In Arabic]
- Mulla Sadra, (1981) *alshvahed alrobubeyah fy manahej al solukeyah*, Tehran , Daneshgahi center press [In Arabic]
- , (1983) *mafatih alghayb*, Tehran, Institute of hekmah & philosophy [In Arabic]
- , (2010) *resale 3 asl*, tashih Mohammad khajavi, Tehran, movla [In Persian]
- , (1987 A) *tafsire qoran karim*, qom, bidar press [In Arabic]
- , (1987 B) *sharhe osoul alkafi*, Teheran, cultural studies and researches institute [In Arabic]
- Pashaei .A, (2004) *Buddha*, Tehran, Negah Moaser [In Persian]
- Tompson Mel, (2014) *man*, sona anzabi nejhah, Tehran, gaman [In Persian]
- Hafez, (2005) *divan hafez*, mohammad Ghazvini, Tehran, zavvar [In Persian]
- Khayyam, (1974) *Robaeyat Khayyam*, Mohammad ali foroghy, Tehran , amir kabir [In Persian]
- Zhid anderh, (2015) *maedeh haye zamini & maedehaye tazeh* , mahasti bahreyni , tehran, neeloofar [In Persian]
- Soroush, (2009) *osaf parsayan* , tehran, serat [In Persian]
- Attar, (2005) *divan ashar*, Tehran , elmi & farhangi [In Persian]
- Confosiuies, (2013) *mokalemat*, Tehran, elmi & farhangi [In Persian]
- Moatamed dezfuli, (2015) *moshkele ma*, Tehran, negahe moaser [In Persian]
- Motahary Morteza, (1998) *majmoeh asar* , jeld 11, qom, sadra [In Persian]
- Malekian Mostafa, (2016) *moghadameh man & donyaye biroonam*, Tehran , aseman kheyal [In Persian]
- , (2012) *moshtaghi & mahjoory*, Tehran, negahe moaser [In Persian]
- Naraghy arash, (2015) *hasti & adam az negahe movlana* , 3da net [In Persian]
- Adler, Mortimer j, (1999) *The great ideas: A lexicon of western thought*, New York: Mcmilan. [In English]
- Dalgleis Tim, Mick Power , R.S Lazarus & others, (1999) *handbook Of Cognition And Emotion*, New York: Wiley & sons. [In English]
- Edwards, Paul, (1972) *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan. [In English]
- Ferry, Luc, (2011) *A BRIEF HISTORY OF THOUGHT: A PHILOSOPHICAL GUIDE TO LIVING*, New York: Harper perennial. [In English]

- Maslow, Abraham H, (1970) *Motivation & Personality*, New York: Harper & Row Publishers. [In English]
- Radhakrishnan, S.P, (1912) *Essentials of psychology*, London: Oxford University Press. [In English]
- Tolle, Eckhart, (2001) *Practicing the Power of Now*, Sydney: Hodder Headline Australia Pty Limited. [In English]
- Watts, Alan, (1951) *The wisdom of insecurity*, New York: Vintage books. [In English]
- Wilshire, Bruce, (1977) *William James and Phenomenology*, London: Indiana university press. [In English]