

# چرایی درد از دیدگاه ابن سینا<sup>۱</sup>

محمد سعیدی مهر<sup>۲</sup>

## چکیده

فیلسوفان و متکلمان از زوایای مختلف به پدیده درد پرداخته و کوشیده‌اند به برخی از پرسش‌های مهم در این زمینه پاسخ دهند. یکی از این پرسش‌ها که در گذشته، افزون بر فیلسوفان، ذهن پزشکان را نیز به خود مشغول ساخته بوده است، پرسش از علت درد است. ابن سینا به مسئله مهم «چرایی درد»، هم به عنوان یک فیلسوف و هم به مثابه یک پزشک، پرداخته است. وی به رغم دیدگاه پزشکی رایج زمانه خود، علت دردهای جسمانی را در تفرق اتصال اعضای بدن منحصر نکرده و مزاج غیرمعتدل (سوء مزاج) را نیز از علل آن به شمار آورده است. شیخ‌الرئیس برای اثبات علیت تفرق اتصال نسبت به درد، توسل به شواهد تجربی را کافی می‌بیند. وی همچنین برای مدلل کردن علیت سوء مزاج، به ادله‌ای متوسل می‌شود. برای مثال، طبق احتجاج او، دردی که در کل اجزاء یک عضو، به صورت یکسان، پراکنده شده باشد، نمی‌تواند ناشی از تفرق اتصال باشد، بلکه از مزاج نامعتدل ناشی می‌شود. دیدگاه شیخ در تعیین علل درد که کاملاً متأثر از طبیعیات زمانه اوست، با نمونه‌های نقضی روبه‌روست که پذیرش آن‌ها به این نتیجه می‌انجامد که هیچ‌یک از دو گزینه موردنظر شیخ، بیانگر علت تامه دردهای جسمانی نیست.

## واژگان کلیدی

علت درد، تفرق اتصال، مزاج غیرمعتدل، طب قدیم، ابن سینا

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۵/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۹/۱۰

saeedimehr@yahoo.com

۲- استاد گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

## بیان مسئله

درد و رنج از پدیده‌هایی هستند که ما انسان‌ها در طول زندگی خود بارها و بارها آن‌ها را تجربه می‌کنیم و شاید به‌ندرت بتوان انسانی را یافت که تجربه‌ای از پدیده درد نداشته باشد. با این حال، ویژگی‌های این پدیده چنان است که ذهن اندیشمندان را از دیرزمان به خود جلب کرده است. گروه‌های مختلفی، از فیلسوفان و متکلمان گرفته تا دانشمندان و پزشکان، با رویکردهای مختلف به بررسی این پدیده پرداخته‌اند. جذابیت و اهمیت این بررسی‌ها تا بدان‌جاست که پژوهشگران معاصر<sup>۱</sup> نیز هنوز با طیف گسترده‌ای از رویکردهای متافیزیکی، معرفت‌شناختی، روش‌شناختی، و علمی (تجربی)، در تلاش‌اند تا پرسش‌های مطرح درباره درد را پاسخ گویند.<sup>۲</sup>

مقاله حاضر می‌کوشد به بررسی مسئله «چرایی» درد از منظر شیخ‌الرئیس ابن‌سینا بپردازد. هرچند ردیابی این مسئله در فیلسوفان پیش از ابن‌سینا (اعم از فیلسوفان مسلمانی همچون فارابی، یا فیلسوفان غیرمسلمان در سنت ارسطویی و نوافلاطونی)، موضوع مناسبی برای پژوهش است، مقاله حاضر، به دلیل محدودیت فضا و نیز لزوم تمرکز بر مسائلی خاص و جزئی، به بررسی تاریخی بحث نمی‌پردازد و عمدتاً می‌کوشد با رویکردی تحلیلی به واری‌دیدگاه شیخ درباره مسئله یادشده (چرایی درد) همت‌گمارد.

یادآوری این نکته نیز خالی از فایده نیست که در زبان فارسی، در کنار واژه «درد»، واژه‌های دیگری که معنایی نزدیک به معنای درد دارند، به‌کار می‌روند؛ مانند واژه «رنج»<sup>۳</sup>. نسبت معنایی این

---

۱- امروزه پژوهش‌های گسترده‌ای را در مورد درد، هم از منظر فلسفی و هم از منظر علمی، شاهدیم. جالب توجه است که با مقایسه مباحث امروزی با بحث‌های فیلسوفان اعصار گذشته (مانند ابن‌سینا)، در این زمینه، آشکار می‌شود که هرچند محتوای نظریه‌ها تا حدی تفاوت کرده و برخی دیدگاه‌های جدید رخ نموده، سنخ مباحث بسیار مشابه یکدیگر است و این واقعیت از پایداری نسبی روش‌های عمومی بحث فلسفی، در طول اعصار گذشته حکایت دارد. برای آشنایی با مباحث معاصر، نک:

*Aydede, Pain; New Essays on Its Nature and the Methodology of Its Study, Cambridge.*

۲- برخی از پرسش‌های رایج درباره درد، از این‌قرارند: حقیقت درد چیست؟ آیا مفهوم درد بدیهی است یا باید آن را تعریف کرد؟ آیا می‌توان تعریف مناسبی از آن به‌دست داد؟ چه طبقه‌بندی‌هایی از درد می‌توان به‌دست داد؟ علت (فاعلی) درد چیست؟ آیا دارای علت واحدی است یا علل متعددی دارد که هرکدام به‌تنهایی می‌تواند سبب بروز درد شود؟ علت (غایی) درد چیست؟ آیا غایت معقول و خردپسندی در ورای درد و رنج آدمیان (دست‌کم برخی از آن‌ها) وجود دارد؟ رابطه درد با شرور چیست؟ با فرض اینکه درد شر باشد، آیا شری که از سنخ درد نباشد، هست (یعنی اعم بودن شرور از درد)؟ آیا دردمندی انسان‌ها با عدالت الهی سازگار است؟ و غیره.

۳- کلیدواژه اصلی این بحث در متون فلسفی و کلامی عربی، واژه «آلم» است که معمولاً معادل با کلمه «درد» در فارسی به‌کار می‌رود. همچنین، گاه از کلمه «وَجَع» نیز استفاده می‌شود که ظاهراً مترادف با «آلم» است و گاه نیز در معنای خاص‌تر درد حسی به‌کار می‌رود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۲۴).

اصطلاحات، بحث مستقلی در حوزه زبان و ادبیات می‌طلبد و چه‌بسا اتفاق‌نظری هم در این بحث وجود نداشته باشد. برای مثال، ممکن است کلمه «درد» را برای آلام جسمانی و «رنج» را برای آلام روحی و روانی به‌کار ببریم. همچنین، شاید برخی رنج را به‌معنای اعم بگیرند؛ یعنی شامل دردهای جسمانی و روحانی، هردو. به هر تقدیر، در این مقاله از کلمه «درد» استفاده می‌کنیم و آن را در معنایی وسیع (شامل هر گونه درد جسمانی یا رنج روحانی) به‌کار می‌بریم. همان‌گونه که در آینده اشاره خواهد شد، ابن‌سینا واژه «آلم» را در معنای وسیعی به‌کار می‌برد که شامل آلام حسی، خیالی و عقلی می‌شود.

## چرایی درد

پیش از پرداختن به دیدگاه ابن‌سینا درباره علت یا علل درد، تذکر چند نکته ابتدایی مناسب می‌نماید:

۱- فیلسوفان مسلمان معمولاً تعریف درد را در ضمن بحثی درباره جواهر و اعراض و به‌صورت خاص، در مبحث کیفیات نفسانی (که آن را یکی از چهار گونه اصلی کیفیات به‌شمار می‌آورند)، مطرح کرده و غالباً آن را نوعی ادراک به‌شمار آورده‌اند. در تعریفی اولیه و اجمالی، درد و لذت به‌ترتیب عبارت‌اند از: ادراک امر منفی و ادراک امر ملایم (مناسب).<sup>۱</sup> بر این اساس، اگر موجودی که دارای نوعی ادراک و آگاهی است، شیء یا پدیده‌ای را که با ذات آن موجود تناسب ندارد، درک کند، حالت یا کیفیت درد را تجربه می‌کند و در طرف مقابل، اگر شیء یا پدیده‌ای را که با ذاتش تناسب دارد، درک کند، حالت یا کیفیت لذت را تجربه می‌کند. با توجه به اینکه بر پایه تعریف بالا، درد نوعی ادراک است و از آنجاکه انسان دارای قوای ادراکی در سطوح مختلف حسی، خیالی و عقلی است، این تعریف شامل اقسام مختلف دردهای حسی (بدنی)، خیالی و عقلی می‌شود. ابن‌سینا صریحاً از تمایز لذت حسی و عقلی سخن گفته و برتری‌های لذت‌های عقلی بر لذایذ حسی را برشمرده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۴۵-۳۴۶). به‌نظر می‌رسد که با توجه به تناظر لذت و درد، و اشتراک آن دو در اینکه از سنخ ادراک‌اند،

۱- ابن‌سینا در الهیات *شفا* در تعریف لذت می‌گوید: «فَإِنَّ اللَّذَّةَ لَيْسَتْ إِلَّا إِدْرَاكُ الْمَلَائِمِ مِنْ جِهَةٍ مَا هُوَ مَلَائِمٌ» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ب، ص ۳۴۹). ترجمه: همانا لذت عبارت است از ادراک امر ملایم (مناسب)، از آن جهت که ملایم است. وی همچنین در نبط هشتم از کتاب *الاشارات و التنبیها*، جایی که در پی تشریح سعادت حقیقی آدمیان است، درد و لذت را چنین تعریف می‌کند: «إِنَّ اللَّذَّةَ هِيَ إِدْرَاكُ وَ نَيْلُ لَوْصُولِ مَا هُوَ عِنْدَ الْمُدْرِكِ كَمَالٌ وَ خَيْرٌ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَلِكَ وَ الْآلَمُ هُوَ إِدْرَاكُ وَ نَيْلُ لَوْصُولِ مَا هُوَ عِنْدَ الْمُدْرِكِ آفَةٌ وَ شَرٌّ» (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۶). ترجمه: همانا لذت عبارت است از ادراک و نائل شدن به وصول آنچه نزد ادراک‌کننده کمال و خیر است، از آن جهت که کمال و خیر است، و درد عبارت است از ادراک و نائل شدن به وصول آنچه نزد ادراک‌کننده آفت و شر است.

این طبقه‌بندی قابل‌تسری به حیظه درد است و می‌توان از درد حسی، درد خیالی و درد عقلی سخن گفت.

نکته قابل‌توجه این است که به‌رغم شمول مفهوم درد به دردهای حسی، خیالی و عقلی، ابن‌سینا کاوش درباره علت وقوع درد را به درد جسمانی (که گاه در زبان عربی از آن به «وَجَع» تعبیر می‌شود) اختصاص می‌دهد و بحثی جامع درباره علت دردها و آلام غیرجسمانی مطرح نمی‌کند. شاید دلیل نپرداختن به علل دردهای غیرجسمانی، آن باشد که در این بخش، تنوع زیادی هست و استقصای تمام علل بسیار دشوار می‌نماید.

۲- مقصود از علل یا اسباب درد در این بحث، علل فاعلی، و نه علل غایی، است. بنابراین، بحثی از اینکه دردمندی انسان‌ها چه غایات و اهدافی را به‌دنبال دارد، مطرح نمی‌شود.

۳- بحث از علل دردهای جسمانی در میان قدما، معمولاً با رویکردی پزشکی و طبی صورت گرفته و ابن‌سینا نیز بحث مفصل از علل درد را در کتاب *قانون* خود مطرح کرده است. رهیافت کلی «فیلسوف - طبیبان» مسلمان در این بحث، رهیافتی مبتنی بر طبیعیات قدیم بوده است که چه‌بسا امروزه، دست‌کم برخی از اصول آن، محل تأمل واقع شده است. بر این اساس، عموماً بر دو عامل، به‌عنوان علل تحقق درد، تأکید می‌شده است: فاصله گرفتن (تفرق) اتصال میان اعضای بدن و سوء مزاج<sup>۱</sup>.

۴- در یک طبقه‌بندی کلی، سه دیدگاه اصلی در میان اندیشمندان مسلمان درباره این بحث وجود دارد:

الف - علت بالذات درد، تفرق اتصال اعضای بدن است و سوء مزاج، علت بالعرض است؛ اجمالاً به این معنا که اگر لازمه سوء مزاج، تفرق اتصال باشد، آنگاه سوء مزاج، علت (بالعرض) درد می‌شود<sup>۲</sup>. این رأی به جالینوس طبیب و بسیاری از طبیبان نسبت داده شده است؛ ب- علت بالذات درد، سوء مزاج است و تفرق اتصال اعضا، علت بالعرض است. این رأی از آن فخررازی و جمعی از متأخران

۱- به نظر تفتازانی در *شرح المقاصد*، مبنای اصلی این دیدگاه استقرآ است؛ یعنی با استقرآ مواردی که دچار درد حسی (به‌ویژه درد مربوط به قوه لامسه) می‌شویم، درمی‌یابیم که یکی از این دو امر سبب درد می‌شود. البته، ممکن است استدلالی نیز لیه این دیدگاه اقامه شود؛ مبنی بر اینکه کمال اعضای بدن عبارت است از صحت و سلامتی آن‌ها و عامل صحت دو چیز است: مزاج معتدل عضو و هیئت ترکیبی خاصی که موجب می‌شود عضو کارکرد درست خود را داشته باشد. حال، امر منافی با این کمال (که ادراک آن همانا حصول درد حسی در اعضاست)، یا امری است که مزاج معتدل را باطل می‌کند یا امری است که هیئت مخصوص عضو را از بین می‌برد. امر اول، همان سوء مزاج است و امر دوم، تفرق اتصال؛ اما این استدلال ضعیف است (*تفتازانی*، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۶۹). ظاهراً دلیل ضعف این استدلال، آن است که مقدمه‌ای که می‌گوید «عامل صحت اعضای بدن، دو چیز است»، مقدمه‌ای برهانی نیست، بلکه مبتنی بر استقرآ است. بنابراین، اساس این استدلال به استقرآ بازمی‌گردد. ابن‌سینا در *طبیعیات شفا*، اشاره‌ای به این استدلال دارد (*ابن‌سینا*، ۱۴۰۴ هـ-الف، ص ۶۰).

۲- در آینده، در مورد کاربرد اصطلاحات «علت بالذات» و «علت بالعرض» در این بحث، تأمل بیشتری خواهیم داشت.

است؛ ج- هریک از تفرق اعضا و سوء مزاج، می‌تواند به‌تنهایی علت بالذات درد باشد. این دیدگاه ابن‌سینا و تابعان اوست (تفتازانی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۶۹؛ فخررازی، ۱۴۱۱ هـ ج ۱، ص ۳۹۰). بنابراین، ابن‌سینا به دو علت مجزا برای درد جسمانی باور دارد که هریک به‌تنهایی می‌تواند سبب (بالذات) درد شود: تفرق اتصال عضو و سوء مزاج (مزاج غیرمعتدل).

## تفرق اتصال

شواهد تجربی نزد طبیبان، حاکی از آن است که هر جا درد حسی حاصل می‌شود، اتصال موجود با عضوی که درد در آن حس می‌شود، به هم می‌خورد و نوعی تفرق و جدایی حاصل می‌شود. مثلاً رسیدن حرارت به عضوی از اعضای بدن، از آن رو موجب درد می‌شود که حرارت، اتصال موجود بین اجزاء آن عضو را به تفرقه و جدایی بدل می‌کند. اما چرا سرمای شدیدِ واصل به عضو نیز دردناک است؟ پاسخ این است که هر چند سرما موجب قبض و فشردگی عضو می‌شود، این فشردگی از جانب دیگر موجب تفرق و جدایی است؛ چون اجزائی که به هم فشرده می‌شوند، از اجزاء پیرامون خود فاصله می‌گیرند و در نتیجه، نوعی تفرق حاصل می‌شود. همچنین، غذای تلخ یا ترش موجب تفرق اتصال عضو ذائقه (زبان) می‌شود و غذای تندمزه و گس نیز هر چند موجب قبض و فشردگی می‌شود، از آنجاکه لازمه هر فشردگی، جدایی و تفرقه در اجزاء پیرامونی است، نهایتاً به‌دلیل تفرق اتصال در عضو ذائقه، سبب نوعی درد و آزرده‌گی می‌شود.<sup>۱</sup>

## اشکالات فخرازی

فخررازی اشکالاتی را بر دیدگاه شیخ، اینکه تفرق اتصال می‌تواند علت (بالذات) درد باشد، وارد می‌کند. در این بخش، اشکالات او را با پاسخ‌های آن‌ها مرور می‌کنیم:

۱- «تفرق» و «انفصال» دو لفظ مترادف‌اند و حکما در این امر متفق‌اند که انفصال امری عدمی است (یعنی عدم اتصال). از سوی دیگر، درد حقیقتی وجودی است. بنابراین، ممکن نیست امری عدمی، یعنی تفرق و انفصال، سبب امری وجودی، یعنی درد، شود (فخررازی، ۱۴۱۱ هـ ج ۱، ص ۳۹۰). پاسخ داده‌شده به این اشکال، آن است که تفرق عدم محض نیست، بلکه حقیقتی عدمی است و

۱- تحلیل‌های مشابهی در مورد سایر اقسام دردهای حسی (بینایی، بویایی و شنوایی) ارائه می‌شود (برای نمونه، نک: فخررازی، ۱۴۱۱ هـ ج ۱، ص ۳۹۰). نکته جالب توجه در این تحلیل‌ها، این است که حتی در مواردی که قبض و فشردگی اجزاء عضو به‌دلیل عاملی بیرونی یا درونی است، ادعا می‌شود که این قبض مستلزم و همراه با نوعی تفرقه و جدایی است و همان تفرق است که سبب بروز درد می‌شود.

حقایق عدمی می‌توانند علت شوند. مثلاً عدم حرکت موجب سکون، به‌عنوان یکی از اکوان<sup>۱</sup>، می‌شود، یا عدم تغذیه در حیوان سالم، موجب گرسنگی (جوع) می‌شود (طوسی، ۱۴۰۵ هـ ص ۱۷۲).<sup>۲</sup>

البته، در این مثال‌ها، مجال مناقشه هست. مثلاً می‌توان گفت که علت سکون (حتی اگر آن را حقیقتی وجودی بدانیم)، عدم حرکت نیست، بلکه سکون علت خاصی دارد که تحقق آن مقارن با عدم حرکت است، نه آنکه عدم حرکت، علت سکون باشد. در مورد مثال دوم نیز، چه‌بسا گفته شود معلوم نیست که گرسنگی (جوع) حقیقتی وجودی باشد و حتی بر فرض وجودی بودن آن، می‌توان مدعی شد که عدم تغذیه علت آن نیست، بلکه صرفاً شرط تحقق آن است و علت گرسنگی، حقیقت وجودی خاصی است (حلی، ۱۴۱۹ هـ ج ۳، ص ۲۹۳).

گونه دیگر جواب به این اشکال فخررازی، آن است که اساساً عدمی بودن تفرق را انکار کنیم و مدعی شویم تفرق حالت یا صفتی وجودی است که مقارن با فاصله گرفتن اجزاء اعضای بدن از یکدیگر، محقق می‌شود (همان، ص ۲۹۲).

۲- در مواردی که عضوی از اعضای بدن، با ابزار بسیار تیزی، به‌سرعت و در زمان بسیار کوتاهی قطع می‌شود، شخص بلافاصله احساس درد نمی‌کند، بلکه فقط پس از گذشت لحظاتی درد را حس می‌کند. این واقعیت حاکی از آن است که تفرق اتصال نمی‌تواند علت درد باشد؛ چون تخلف معلول از علت محال است. پس معلوم می‌شود که علت درد امر دیگری است (یعنی سوء مزاج) که چند لحظه پس از قطع عضو حاصل می‌شود و بلافاصله پس از حصول آن، درد نمایان می‌شود.

۳- سازوکار تغذیه و نمو در بدن انسان، به این صورت است که تفرقی در اعضای بدن واقع و به‌دنبال آن، اجزاء غذا داخل در منافذ حادث شده می‌شود. بنابراین، تغذیه و نمو همراه با تفرق مستمر است و اگر تفرق علت درد باشد، می‌باید مستمراً احساس درد کنیم؛ درحالی‌که این‌گونه نیست. بنابراین، روشن می‌شود که چون تغذیه و نمو از فرایندهای طبیعی هستند و سوء مزاجی را در پی ندارند، موجب درد نمی‌شوند؛ نتیجه آنکه تفرق اتصال به‌خودی‌خود سبب درد نیست (فخررازی، ۱۴۱۱ هـ ج ۱، ص ۳۹۱).<sup>۳</sup>

۱- این مثال مبتنی بر رأی متکلمان در تفسیر سکون است. متکلمان غالباً سکون را به «کون یا حصول شیء در حیز واحد در دو زمان» (با تعاریف مشابه) تعریف می‌کنند (حلی، ۱۴۱۳ هـ ص ۲۷۱). بر پایه این تعریف، سکون حقیقتی ایجابی دارد و تقابل آن با حرکت، تقابل سلب و ایجاب نیست، بلکه تقابل تضاد است. اما فیلسوفان معمولاً سکون را به «عدم حرکت برای شیئی که شأنیت حرکت دارد»، تعریف می‌کنند که بر اساس آن، تقابل سکون و حرکت، از سنخ تقابل عدم و ملکه خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۲ و ۱۹۰).

۲- نک به: حلی، ۱۴۱۳ هـ ص ۲۵۱.

۳- فخررازی در ادامه، شواهد متعددی را از آثار ابن‌سینا می‌آورد تا نشان دهد که نزد شیخ، تغذیه و نمو همراه با نوعی تفرق اتصال اعضاست. وی همچنین می‌کوشد برهانی را بر این مدعا اقامه کند و به برخی اشکالات مقدر پاسخ گوید (فخررازی، ۱۴۱۱ هـ ج ۱، ص ۳۹۱-۳۹۲).

پاسخ مشترک اشکال دوم و سوم آن است که مقصود از علیت بالذات تفرق اتصال برای درد، آن نیست که تفرق اتصال، علت تامه درد باشد تا تخلف درد از تفرق اتصال، مصداقی از تخلف معلول از علت تامه خود شود، بلکه می‌توان تفرق اتصال را علت ناقصه درد به‌شمار آورد؛ به‌صورتی که تمامیت آن در گرو لحوق شرطی باشد. حال می‌توان ادعا کرد که شرط مزبور در مورد قطع ناگهانی یک عضو، با تأخیر حاصل می‌شود و در مورد تغذیه و نمو، اساساً حاصل نمی‌شود.<sup>۱</sup> بنابراین، تأخیر در حصول درد در مورد اول، و عدم تحقق آن در مورد دوم، ناقض علیت تفرق اتصال برای درد نخواهد بود.

علاوه‌براین، ادعا شده است که تفرق اتصال مطلقاً سبب درد نمی‌شود، بلکه می‌باید تفرقی غیرمستمر و غیرطبیعی باشد؛ درحالی‌که تفرق اتصال در مورد تغذیه و نمو، تفرقی طبیعی و مستمر است. بنابراین، عدم سببیت آن برای درد، ناقض قول کسانی که تفرق را علت درد می‌دانند، نخواهد بود (طوسی، ۱۴۰۵ هـ ص ۱۷۲).<sup>۲</sup>

## سوء مزاج

علت دیگری که ابن سینا برای درد جسمانی برشمرده است، سوء مزاج است. مفهوم مزاج از مفاهیمی است که در طبیعیات و طب قدیم مطرح بوده، اما امروزه کمتر مورد توجه است.<sup>۳</sup> ابن سینا مزاج را در قانون چنین تعریف می‌کند: مزاج کیفیتی است که از درهم کنش (تعامل) کیفیات متضاد (خشکی، تری، سردی و گرمی) حاصل می‌شود. مزاج در عناصر ریز یک جسم حاصل می‌شود تا بیشترین تماس میان بیشترین تعداد این اجزاء با یکدیگر ممکن شود. پس از تأثیر و تأثر کیفیات این اجزاء در یکدیگر، درنهایت، یک کیفیت واحد یکسان در همه اجزاء حاصل می‌شود که این کیفیت، همان مزاج

۱- این پاسخ برگرفته از *سوارق‌الالهام* است. لاهیجی در ضمن این جواب بیان می‌کند که مقصود از سببیت ذاتی (علیت بالذات) تفرق در این بحث، سبب بی‌واسطه (یا همان علت مباشر) است که با علیت ناقصه سازگار است؛ یعنی سبب بی‌واسطه می‌تواند علت تامه نباشد. عبارت وی چنین است: «وَأَجِيبَ [...] عَنِ الثَّانِي وَالثَّالِثِ بِأَنَّ الْمُرَادَ بِالسَّبَبِ الذَّاتِيِّ مَا لَا يَحْتَاجُ إِلَى سَبَبٍ مُتَوَسِّطٍ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمُسَبَّبِ فَجَازَ أَنْ يَكُونَ مَشْرُوطاً بِشَرْطٍ يَتَخَلَّفُ عَنْهُ الْمُسَبَّبُ لِتُقَدِّمَهُ» (لاهیجی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۴۵).

۲- علامه حلی در *نهایة المرام فی علم الکلام*، جواب کوتاهی به این پاسخ می‌دهد و می‌گوید: «وَلَا يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ التَّفْرِيقَ طَبِيعِيًّا وَ إِلَّا لَدَامَ» (حلی، ۱۴۱۹ هـ ج ۳، ص ۲۹۲). ترجمه: ممکن نیست تفریق (تفرق) طبیعی باشد؛ چراکه در این صورت دائمی می‌بود.

ظاهراً علامه به لازمه قاعده فلسفی «الْقَسْرِيُّ لَا يَكُونُ أَكْثَرِيًّا وَلَا دَائِمِيًّا» تمسک کرده است. با این حال، روشن نیست که چرا وی مدعی است که ممکن نیست تفرق ناشی از تغذیه، تفرقی دائمی باشد.

۳- برای بحثی درباره امکان بازخوانی مفهوم سنتی مزاج در سایه پزشکی مدرن، نک: آهنچی، «بازخوانی مفهوم مزاج بر پایه پزشکی مدرن»، *فلسفه علم*، ص ۲۴۱.

است (ابن سینا، ۱۴۲۶هـ.ج، ص ۲۴-۲۵).

در نظر شیخ‌الرئیس، مزاج به حصر عقلی، بر دو قسم است: مزاج معتدل و مزاج غیرمعتدل (یا مزاج سوء). وی بر این باور است که طبیبان در مقام تعریف مزاج معتدل و غیرمعتدل، می‌باید از تعریفی که در حکمت طبیعی ارائه شده است، استفاده کنند و آن را مسلّم گیرند. بر اساس این تعریف، مزاج معتدل (نه مزاجی است که کیفیات چهارگانه اصلی در آن کاملاً باهم مساوی باشند، بلکه) مزاجی است که کیفیات چهارگانه، به‌گونه‌ای که شایسته آن جسم است، باهم ترکیب شده باشند و مزاج غیرمعتدل برخلاف این است (همان، ص ۲۵). وی سپس به تفصیل، اقسام مختلف هریک از این دو قسم را بیان می‌کند (همان، ص ۲۵-۲۹).

## علیت مزاج غیرمعتدل برای درد

ابن سینا ادله‌ای را بر این مدعا که در برخی موارد، مزاج غیرمعتدل یا همان سوء مزاج، علت بالذات درد می‌شود، اقامه کرده است.

تکیه دلیل نخست وی<sup>۱</sup> بر مواردی است که شخص دردی را در عضوی حس می‌کند؛ به‌گونه‌ای که پراکندگی درد در همه اجزاء عضو مذکور، یکسان است. با فرض تحقق چنین دردی، ادعای شیخ آن است که منشأ این درد نمی‌تواند تفرق اتصال عضو باشد؛ زیرا تفرق به جدایی و انفصال حاصل می‌شود و تقسیم و تجزیه‌ای که در عضو حاصل شده است، لاجرم و درنهایت، به چند جزء منتهی می‌شود که این اجزاء دیگر تقسیم نمی‌شوند. بنابراین، تفرقی که در برخی نواحی عضو حاصل شده است، در برخی نواحی دیگر وجود ندارد و در نتیجه، اگر تفرق سبب درد باشد، می‌باید (شدت) درد در تمام نواحی عضو، یکسان باشد<sup>۲</sup> (همان، ص ۱۴۲).

فخررازی بر این استدلال، اشکالی وارد می‌کند: ممکن است گفته شود اینکه ما درد را به‌صورت یکسان، در همه اجزاء عضو حس نمی‌کنیم، مستلزم آن نیست که درد مزبور در واقع نیز، متشابه‌الاجزاء باشد، بلکه ممکن است به‌دلیل آن باشد که تفرق عضو در قالب تعداد بسیار زیادی از اجزاء کوچک، حاصل می‌شود. هرچند درد فقط در مواضع جدایی و انفصال حاصل می‌شود، به‌دلیل

۱- برای احتراز از طولانی شدن بحث، از نقل سایر ادله شیخ خودداری می‌شود.

۲- می‌توانیم استدلال شیخ را در قالب یک قیاس استثنائی (با رفع تالی)، به‌صورت زیر صورت‌بندی کنیم:

الف- اگر تفرق اتصال عضو دردمند، تنها منشأ درد باشد، آنگاه پراکندگی هیچ دردی در عضو دردمند، به‌صورت یکسان نخواهد بود؛

ب- برخی دردها هستند که پراکندگی آن‌ها در عضو دردمند، به‌صورت یکسان است.

نتیجه: تفرق اتصال عضو دردمند، تنها منشأ درد نیست.



نزدیکی این مواضع به یکدیگر، درد مذکور، در مقام حس، به صورت یکنواخت درک می‌شود. با وجود این احتمال، استدلال بالا پیش نمی‌رود<sup>۱</sup> (فخررازی، ۱۴۱۱ هـ ج ۱، ص ۳۹۴).

هرچند فخررازی در اصل این مدعا که سوء مزاج می‌تواند سبب بالذات درد باشد، با شیخ موافق است، همان‌گونه که اشاره شد، برخلاف شیخ، تفرق اتصال را سبب درد به‌شمار نمی‌آورد. با این حال، طبق روحیه نقاد خود، ادله شیخ را در این مقام رد می‌کند و در پایان، استدلال منتخب خود را با استفاده از برخی واقعیت‌های تجربی مربوط به دردهای جسمانی، چنین بیان می‌کند: گاه انسان در معرض گزیدگی حیواناتی همچون عقرب قرار می‌گیرد و در پی آن، درد شدیدی را در عضو گزیده‌شده احساس می‌کند؛ درحالی‌که گزیدگی موجب تفرق عضو نمی‌شود. بنابراین، معلوم می‌شود که در این مورد، نه تفرق عضو، بلکه سوء مزاج حاصل از ورود سم در عضو، موجب درد شده است (همان‌جا).

البته، فخررازی در جای دیگری، سخنی دیگر در تأیید دیدگاه خود (علیت انحصاری سوء مزاج برای درد) می‌آورد که می‌توان مفاد آن را گونه‌ای استدلال بر این دیدگاه به‌شمار آورد. حاصل سخن فخررازی این است که در تعیین علت درد، فقط دو احتمال وجود دارد: تفرق اتصال و سوء مزاج، و احتمال سومی مطرح نشده است. با توجه به اینکه (به‌زعم فخررازی) ادله متعددی بر نفی علیت تفرق اتصال برای درد اقامه شد، احتمال دوم، یعنی علیت سوء مزاج، (به‌خودی‌خود) تثبیت می‌شود (همان، ص ۳۹۳).

ابن سینا در بخش دیگری از نظریه خود درباره علیت سوء مزاج برای درد، یادآور می‌شود که از میان چهار کیفیت حرارت (گرمی)، برودت (سردی)، بی‌بوست (خشکی) و رطوبت (تری)، صرفاً مزاج غیرمعتدلی که به‌صورت مزاج گرم یا سرد ظهور یابد، می‌تواند علت بالذات درد شود. مزاج غیرمعتدل خشک نیز فقط می‌تواند به‌صورت علت بالعرض، موجب درد شود؛ به این معنا که گاه مزاج خشک به‌دلیل شدت قبض و گرفتگی‌اش، سبب تفرق عضو می‌شود و این تفرق علت بالذات می‌گردد (و درنتیجه، مزاج خشک، خود علت بالعرض درد خواهد بود)؛ اما مزاج غیرمعتدل تر هیچ‌گاه سبب درد (نه به‌نحو بالذات و نه به‌صورت بالعرض) نمی‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۲۶ هـ ج ۱، ص ۱۴۷).

۱- فخررازی برای تقریب این اشکال به ذهن، مثالی می‌زند: اگر چند ماده با رنگ‌های مختلف را خرد و باهم مخلوط کنیم، آنچه به‌دست می‌آید، دارای رنگ واحد و یکنواخت به‌نظر می‌رسد؛ درحالی‌که در ابعاد خرد، هر جزء، رنگ خاص خود را دارد و درواقع، رنگ یکنواختی در کار نیست؛ اما حس بینایی ما آن را به‌صورت یکنواخت درک می‌کند.

## سوء مزاج متفق و مختلف

سوء مزاج یا عدم اعتدال مزاج، بر دو قسم است: سوء مزاج متفق و سوء مزاج مختلف. اگر مزاج غیرطبیعی در عضو مربوط مستقر شود، به گونه‌ای که مزاج طبیعی و اولیه آن عضو را از بین ببرد، و در آن عضو متمکن شود، به گونه‌ای که گویا مزاج طبیعی آن است، سوء مزاج متفق است، وگرنه مختلف (ابن سینا، ۱۴۰۴هـ/الف، ج ۲، ص ۱۶۰؛ همو، ۱۴۲۶هـ/ج ۱، ص ۱۴۶-۱۴۷؛ فخررازی، ۱۴۱۱هـ/ج ۱، ص ۳۹۵؛ جرجانی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۴۲).

ابن سینا بر این رأی است که سوء مزاج مختلف می‌تواند سبب بالذات درد باشد؛ اما سوء مزاج متفق (یا مستوی) موجب درد نمی‌شود. در توجیه این تفاوت گفته شده است که درد جسمانی باید حس شود و حس نیز منوط به انفعال قوه حاسه است، و انفعال زمانی حاصل می‌شود که نوعی منافات یا ضدیت (بین مزاج معتدل و مزاج سوء) وجود داشته باشد. از آنجاکه در سوء مزاج متفق، مزاج معتدل کاملاً منتفی و مزاج سوء جایگزین آن می‌شود، درواقع، وضعیت تضاد یا تنافی در عضو محقق نیست تا حس ما از آن وضعیت منفعل شود و از رهگذر این ادراک حسی، درد حاصل گردد (ابن سینا، ۱۴۰۴هـ/الف، ج ۲، ص ۱۶۰).<sup>۱</sup>

## علیت بالذات و علیت بالعرض

همان‌گونه که تاکنون روشن شد، ابن سینا (همسان با سایر کسانی که در این بحث وارد شده‌اند)، به دنبال یافتن علت بالذات درد جسمانی است و درنهایت، دو علت برای آن می‌یابد: تفرق عضو و سوء مزاج. بنابراین، مفهوم علت بالذات در این بحث بسیار نقش‌آفرین است. با این حال، تعریفی یکسان و متفق علیه از این مفهوم، به دست داده نمی‌شود. علت بالذات در مقابل علت بالعرض قرار می‌گیرد و در هر چهار قسم از اقسام چهارگانه علت (فاعلی، غایی، مادی و صوری)، جاری است. بر اساس تعریف رایج بین فیلسوفان مشاء، علت بالذات فاعلی آن است که لذاته فاعل است، اما علت فاعلی بالعرض چنین نیست. خود علت فاعلی بالعرض اقسامی دارد؛ از جمله آنکه گاه شیئی از وجود امر دیگری رفع مانع می‌کند، اما در پی رفع مانع، امر دوم حاصل می‌شود. در اینجا شیء نخست، علت فاعلی بالذات امر دوم نیست، بلکه علت بالعرض آن دانسته می‌شود. قسم دیگر آن است که فاعل دارای صفات متعددی باشد و به اعتبار برخی از این

۱- فخررازی این دلیل را با بیانی متفاوت تقریر کرده است (فخررازی، ۱۴۱۱هـ/ج ۱، ص ۳۹۶).

۲- مثال معروفی که برای این قسم زده می‌شود، آن است که شخصی ستون مستقر زیر یک سقف را بردارد و در پی این عمل، سقف فروریزد. در اینجا شخص مزبور علت بالعرض فروریختن سقف است.

صفات، علت وقوع فعلی شود. در این مورد، اگر فاعل به اعتبار صفت دیگری از صفاتش ملاحظه شود، علیت آن، درحالی که ملحوظ به صفت دوم است، علیت بالعرض خواهد بود. مثلاً اگر شخصی که هم پزشک است و هم بنا، خانه‌ای بسازد و بگوییم پزشک خانه را ساخته است، علیت و فاعلیت این شخص برای خانه، به اعتبار پزشک بودنش، علیت بالعرض خواهد بود.<sup>۱</sup>

### ناپیدایی علت تامه درد

دیدیم که در خلال بحث، گاه در مقام ارائه یک دلیل نقضی، به مواردی اشاره می‌شد که علت مدعایی درد، مثلاً تفرق اتصال یا سوء مزاج، محقق است؛ اما درد حاصل نمی‌شود و در مقام پاسخ نیز، شاید پذیرفتنی‌ترین پاسخ این بود که علت‌های مدعایی، علت تامه نیستند، بلکه سببیت آن‌ها برای درد، مشروط به ضمیمه شدن برخی شرایط یا رفع پاره‌ای از موانع است. نکته مهمی که نباید از نظر پنهان بماند، آن است که این پاسخ تنها در صورتی می‌تواند در مقابل دلایل نقضی بایستد که اعتراف کنیم علت تامه درد، هنوز برای ما ناشناخته و ناپیداست.

### نتیجه‌گیری

ابن سینا، به‌عنوان یک فیلسوف - پزشک، به مسئله چرایی درد پرداخته است. بحث او درباره واکاوی علل درد، بسیار با فضای طبیعیات و طب قدیم آمیخته است. وی همچون اسلاف و اخلاف خویش، بحث را به درد جسمانی (وجع) محدود می‌کند، اما برخلاف دیدگاه رایج در میان طبیبان (که برگرفته از جالینوس طبیب است)، علت درد را در تفرق اتصال اعضا منحصر نمی‌کند، بلکه می‌کوشد علت دیگری را، به‌عنوان سوء مزاج مختلف، در کنار علت نخست در نظر بگیرد. اگر بپذیریم که هیچ‌یک از این دو، علت تامه درد نیستند، تحقیق درباره علت تامه درد به پایان راه خود نرسیده است و مادامی که سایر اجزاء علت تامه شناسایی نشوند، صرف تفرق اتصال عضو یا سوء مزاج مختلف (ولو از نوع گرم یا سرد)، مستلزم تحقق درد نخواهد بود.

۱- برای بحث کامل‌تری از علیت بالعرض، نک: بهمنیار، التحصیل، ص ۵۲۳؛ فخررازی، المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات، ج ۱، ص ۵۴۳-۵۴۵.

## منابع و مأخذ

- آهنچی، امید و محمد سعیدی مهر (۱۳۹۰)، «بازخوانی مفهوم مزاج بر پایه پزشکی مدرن»، *فلسفه علم*، ش ۲، ص ۱-۲۴
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الاثارات و التنبيهات*، شرح نصیرالدین الطوسی و شرح شرح قطب‌الدین الرازی، قم، نشر البلاغه
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ هـ الف)، *الشفاء (الطبیعیات)*، تحقیق ابراهیم مدکور و محمود قاسم، ج ۲، قم، مکتبه آیت الله المرعشی
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ هـ ب)، *الشفاء (الالهیات)*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۶ هـ)، *القانون فی الطب*، ج ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی
- بهمنیار بن مرزبان (۱۳۷۵)، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
- تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۳۷۱)، *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، ج ۲، قم، انتشارات شریف رضی
- جرجانی، میرسید شریف (۱۳۷۳ هـ)، *شرح المواقف*، ج ۶، قم، انتشارات شریف رضی
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۱)، *الجواهر النضید*، قم، بیدار
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ هـ)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۹ هـ)، *نهایة المرام فی علم الکلام*، مقدمه و تحقیق جعفر سبحانی، ج ۳، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۳ و ۴، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۵ هـ)، *تلخیص المحصل*، چاپ دوم، بیروت، دار الاضواء
- فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۰۴ هـ)، *شرح الفخر الرازی علی الاثارات*، قم، مکتبه آیت الله المرعشی
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۱ هـ)، *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات*، ج ۱، چاپ دوم، قم، بیدار
- لاهیجی، عبدالرزاق (بی تا)، *سوارق الالهام*، ج ۲، اصفهان، انتشارات مهدوی

Aydede, Murat (ed.) (2005), *Pain; New Essays on Its Nature and the Methodology of Its Study*, Cambridge, MIT press