

تاثیر مبانی فلسفی و جهان بینی ابن سینا بر طب سینوی

احمد شه‌گلی*

چکیده

فلسفه در طول علوم قرار دارد و اصول موضوعه آنها را اثبات می‌کند. این دانش به اشکال گوناگون با علم طب تعامل دارد و بر آن تاثیر می‌گذارد. فلسفه از یک طرف مبادی علم طب را اثبات می‌کند، از طرف دیگر موضوع علم طب بدن است و فلسفه نیز از رابطه نفس با بدن بحث می‌کند و دستاورد فیلسوفان درباره نفس، می‌تواند مبنای مطالعات تجربی قرار گیرد. طب ابن سینا متأثر از مبانی فلسفی وی است. تاثیر مبانی فلسفی ابن سینا بر طب سنتی نیز مشهود است. بحث عناصر، قوا، مزاج، طبیعت، اخلاط و ارواح، قوانین و مبانی فلسفی مانند: اصل علیت، سختیت و تناهی قوای جسمانی، عدم دوام قسر، رویکرد غایت انگاری، ذات گرای، نگرش تشکیکی، رویکرد کیفی، نگرش کلی به انسان، اعتقاد به حکیمانه بودن نظام جهان، پیوند با معنویت، با اینکه موضوع و مسائل علم طب نیست در عین حال پیش فرض‌های فرا تجربی طب ابن سینا را تشکیل می‌دهند که در این پژوهش مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرند.

واژگان کلیدی: فلسفه، فلسفه طب، طب ابن سینا، جهان بینی، مبادی تصویری و تصدیقی.

مقدمه

فلسفه پزشکی موضوعی نوپا و جدید است که در گروه دانش‌های فلسفه مضاف قرار می‌گیرد. در فلسفه مضاف از موضوع مضاف الیه، با نگاه برون سیستمی و درجه دو بحث می‌شود. روش و رهیافت فلسفه‌های مضاعف، عقلانی و هویت آن تماشاگرانه و برون‌گرانه است. در فلسفه مضاف کل‌نگری و نظام‌واره‌نگری، اما در علوم، جزء بینی و مسأله محوری حاکم است. (رشاد، ۱۳۸۵، ص ۳۳-۳۴)

در فلسفه پزشکی از مباحثی چون، موضوع پزشکی، روش پزشکی، هدف پزشکی، قلمرو طب، اخلاق پزشکی، مکاتب طبی، مفهوم سلامت و بیماری، علیت در پزشکی، رئالیسم و آمپریسم معرفت‌شناختی پزشکی، چیستی بیماری‌های روانی و بیماری‌های جسمی و تحلیل مفاهیمی مانند: مرگ، حیات، ماهیت و صدق گزاره‌های طبی، رابطه علم طب و علوم انسانی، ذهن و بدن و ارتباط آن دو و... بحث می‌شود.

توجه به «فلسفه طب» برای جامعه پزشکان و فلاسفه ضرورت دارد. اما ضرورت آن برای جامعه پزشکان این است که، امروزه طب مدرن بنا به اعتراف نوابغ پزشکی، در یک بحران به سر می‌برد. بی‌ثباتی طب مدرن و ناکارآمدی آن در درمان بسیاری از بیماری‌ها، روی گردانی مردم از پزشکی جدید و اقبال به طب‌های جایگزین همگی شواهدی بر این مطلب است. امروزه پزشکان غرب با درک وضعیت بحرانی طب، به بحث و تفکر در بنیان فلسفی علم طب روی آورده‌اند (ولف، ۱۳۸۰، ص ۳۱). طرح مباحث فلسفه طب، فهم بحران‌های موجود در طب را بهتر میسر می‌سازد.

یکی از انتقادهای شایع نسبت به فلسفه اسلامی کاربردی نبودن و فقدان کارایی لازم در جامعه و علوم است. این مقاله با تبیین مبانی فلسفی ابن‌سینا و نحوه تاثیر آن بر طب وی نشان می‌دهد که جهان بینی فلسفی تاثیر بنیادینی در مسیر علوم تجربی دارد. به نظر می‌رسد در فلسفه اسلامی خصوصاً حکمت متعالیه ظرفیت‌هایی وجود دارد که با استخراج و توسعه آن می‌توان علوم تجربی را بر اساس آن مبانی سامان داد. بنابراین توجه به این مباحث گامی در جهت کاربردی کردن دانش فلسفه، و تبیین نسبت آن با علوم تجربی است. بسیاری از اصول طب سنتی مبتنی بر مسائل فلسفه است، لذا استنباط این مبانی در فهم رابطه طب سنتی و فلسفه موثر است.

در این پژوهش اثبات می‌شود جهان بینی ابن سینا در طب، مبتنی بر یک جهان بینی

الهی است. ما با روش‌شناسی این مسأله می‌توانیم خطوط کلی علوم تجربی را تبیین کنیم و زمینه‌ای برای تولید علم دینی فراهم آوریم. از طرف دیگر با توجه به گسترش طب سنتی و بازگشت مجدد مجامع علمی به این طب، بحث از مبانی و مبادی فلسفی آن برای فهم و درک دقیق این مکتب راهگشا است.

ضرورت تعامل فلسفه و طب

با توجه به اینکه انسان ساحت‌ها و ابعاد مختلفی دارد. دانشمندان علوم مختلف هر یک بعد خاصی از ابعاد آدمی را تحقیق و مطالعه می‌کنند. اکنون این سوال پیش می‌آید که هر یک از این ابعاد چه ارتباطی با یکدیگر دارند؟ آیا می‌توان هر یک از ساحت‌ها وجود انسان را بدون در نظر گرفتن سایر ساحت‌ها، مورد مطالعه قرار داد؟

بنابر تحقیق نهایی در حکمت متعالیه، ساحت‌ها و مراتب وجودی انسان با همه کثرات آن به وجود واحد موجود است و انسان دارای وجود واحد، ذو مراتب است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۸۹). ساحت‌ها وجودی انسان نه تنها با یکدیگر تقابل ندارند، بلکه همه این مراتب، ظهور حقیقت واحد انسان است. براساس دیدگاه فیلسوفان مسلمان فعالیت‌های بدن نظیر، تغذیه، ترمیم، تولید مثل، واکنش و فعالیت‌های اعضاء و جوارح به عملکرد روح وابسته است (همان، ج ۸، ص ۵۱). اکنون بر این اساس می‌توان گفت که اگر ساحت‌ها وجودی با یکدیگر ارتباط تنگاتنگ دارند، علمی نظیر: فلسفه، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و طب که هر یک به جنبه خاصی از انسان می‌پردازند و نیز ضرورتاً با همدیگر مرتبط هستند، زیرا علوم، حاکی از واقع‌اند و واقع انسان نیز دارای اثر متقابل و ابعاد مرتبط با یکدیگر است که هر یک از این ساحت‌ها با یکدیگر داد و ستد دارند. در فلسفه از ساحت روح آدمی و در طب از بدن مادی بحث می‌شود. همان طوری که روح و بدن با یکدیگر ارتباط دارند، فلسفه و طب نیز به عنوان علوم ناظر بر روح و بدن با یکدیگر ضرورتاً ارتباط دارند. این بیان استدلال وجود شناسانه بر ارتباط فلسفه و طب است.

چگونگی تعامل فلسفه با طب

مبانی و زیرساخت‌های طبی که در فلسفه ریشه دوانده است به صورت‌های زیر است:

۱. اثبات موضوع طب ۲. اثبات مبادی تصدیقی طب ۳. احتیاج علم طب به فلسفه در کلیت و ضرورت قوانین طبی ۴. تعیین روش و جهت علم طب.^۱

سه مورد اول در کتب فلسفی تحت عنوان نیازمندی علوم طبیعی به فلسفه مورد بحث قرار گرفته است. فلاسفه اسلامی اثبات اصول موضوعه علوم تجربی را بر عهده فلسفه می‌دانند. مورد چهارم، نگاهی فراتجربی و متافیزیکی به علم طب است. فلسفه در طول علوم تجربی و ناظر بر آنها و اعم از آنها است. فلسفه از قوانین عام و جهان شمول هستی بحث می‌کند. هر علم مقید و جزئی به نحوی متأثر از احکام علم اعم است. علم طب نیز که از یک موضوع جزئی بحث می‌کند، همواره تابع قوانین عام و احکام کلی فلسفه است.

فلسفه بی‌آنکه بخواهد در تک تک مسائل علوم دخالت کند سیر کلی و روح حاکم بر آنها را تعیین می‌کند. فلسفه در این مقام به تدارک مبانی متافیزیکی علوم تجربی می‌پردازد. مراد از مبانی متافیزیکی و مبادی مابعدطبیعی، مقدماتی است که از جنس مباحث درون سیستمی علم طب نیست و در عین حال، تاثیر سازنده‌ای در تحول، تکامل و تنازل علم طب دارد. به طوری که می‌توان گفت ساختمان علم طب براساس این مفروضات بنا شده است. در واقع متافیزیک، روش و جهت علوم طبیعی را تبیین می‌کند. این مبانی در علم طب مورد بحث قرار نمی‌گیرد. موضوع این بحث، خود علم پزشکی است و روش بحث آن نیز عقلی - استدلالی است، بر خلاف روش تجربی که با آزمایش سرکار دارد.

مکاتب طبی هر کدام از منظر و جهان بینی خاصی به انسان نظر می‌کنند. هر مکتب طبی روش و مبادی خاص خود را دارد و از دریچه‌ای خاص به انسان نظر می‌افکنند و پرده از ساحت‌های وجودی انسان بر می‌گیرند. مبانی متافیزیکی طب سنتی ایرانی متأثر

۱. به طور کلی علوم طبیعی در این چهار مورد از فلسفه تغذیه می‌شوند. برای اطلاع بیشتر رک: مصباح یزدی. ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۶۰

از فلسفه ابن سینا است و تفکرات فلسفی ابن سینا در تار و پود و اصول و فروع آن دیده می شود. وی در کتاب *قانون*، تحقیق درباره برخی از مبانی طبی را بر عهده فیلسوف می داند. (ابن سینا، ۲۰۰۵، ص ۹)

استاد سید حسین نصر درباره ارتباط طب و فلسفه در تفکر ابن سینا می گوید: ریشه طب بوعلی در حکمت نهاده شده و از اصول حکمی سرچشمه گرفته است. در نظر او انسان به عنوان عالم صغیر و آخرین مرحله سلسله مراتب وجود جهانی و نقطه بازگشت به مبدأ مورد بررسی قرار گرفته است. به این جهت اصول طب ابن سینا آخرین مرحله جهان شناسی محسوب می شود و کلیدی برای فهم انسان به عنوان عالم صغیر می باشد. (نصر، ۱۳۵۹، ص ۳۸۹)

مبانی مابعدالطبیعی طب ابن سینا

یکی از علوم می که اطباء سنتی برای یادگیری علم طب ضروری می دانستند، علم حکمت است (عقیلی خراسانی، ۱۳۸۵، ص ۱۶). علم طب سابقاً با تحصیل فلسفه همراه بوده و یکی از لوازم اولیه برای طبیب، یادگیری دانش حکمت بوده است (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۲۷). ابن سینا به رغم اینکه در طب، پزشکی حاذق و در حکمت فیلسوفی برجسته است، اما حتی الامکان از اختلاط مباحث طبی با فلسفه جلوگیری می کند و در مواردی که ماهیت بحث، فلسفی می شود آن را به دانش فلسفه ارجاع می دهد و طبیب را از ورود به آنها نهی می کند. او معتقد است طبیب از آن جهت که طبیب است، نمی تواند وارد این مباحث شود و طرف مناقشه نیست. اطباء این مباحث را باید به عنوان اصول موضوعه بپذیرند و جایگاه اثبات آنها در فلسفه است. اگر کسانی نظیر، جالینوس گاه مسائل فلسفی را در طب مطرح می کند به اعتبار طبیب بودن آنها نیست، بلکه به حیثیت دانش فلسفی آنهاست (ابن سینا، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۲۳). در عین حال، اگر چه ابن سینا در مقام طبیب از اختلاط مباحث فلسفی و طبی جلوگیری می کند و بر آن اصرار می ورزد، اما پیش فرض ها و جهان بینی فلسفی وی در طب نیز تأثیر گذاشته است.

مبادی تصویری

یکی از کارکردهای فلسفه نسبت به علوم جزئی، تبیین و تشریح مبادی تصویری آنها است. هر علمی دارای مجموعه ای از تصورات به عنوان اصول موضوعه است که

مسائل خود را بر آن مبتنی می‌کند. طب سینوی اصطلاحاتی نظیر، جوهر، عرض، جنس، فصل، نوع، صورت نوعیه، ماده اولی و ثانیه، قوا، ارواح، ارکان، علت فاعلی، مادی، صوری، غائی، کون و فساد به عنوان اصول موضوعه پذیرفته است.^۱ ابن‌سینا برای جلوگیری از عدم اختلاط موضوعات و مسائل طب و فلسفه بحث از ماهیت عناصر، امزجه، اخلاط، قوا و ارواح (همان، ج ۱، صص ۲۳-۹۷) تعدد یا وحدت حس مشترک و خیال و ماهیت قوه حافظه (همان، صص ۱۰۲-۱۰۳) مزاج (همان، ص ۲۹)، قوای ادراکی نفس (همان، ص ۱۰۲) کیفیت شم (همان، ص ۴۰۷) را بر عهده فیلسوف یا دانشمند طبیعی می‌داند.

مبادی تصدیقی

اهم اصول و قواعدی که مبنای طب ابن‌سینا و اطباء بعد از او قرار گرفته عبارتند از:

۱. اصل علیت

براساس اصل علیت، هر ممکنی محتاج علت است و مفاد آن این است که، هرگاه معلولی در خارج موجود شود نیازمند به علت است و هیچ ممکنی بدون علت به وجود نمی‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۸). علت چهار قسم است که در علوم حقیقی از آنها بحث می‌شوند: ۱. علت فاعلی ۲. علت مادی ۳. علت صوری ۴. علت غائی^۲

ابن‌سینا در تحلیل پدیده‌های طبی از علل و مبادی آنها بحث می‌کند. بحث از اسباب فاعلی، مادی، صوری و غائی صحت و مرض (ابن‌سینا، ۲۰۰۵، ج ۱، صص ۲۲-۲۳) اخلاط اربعه (همان، ص ۳۹، چغمینی، ۱۳۷۵، صص ۱۰-۱۳) برخی از نمونه‌های این رهیافت است. این شیوه از تفسیر پدیده‌ها مورد استفاده سایر اطباء قرار گرفت (عقیلی خراسانی، ۱۳۸۵، صص ۶۳-۶۵). بر این اساس، سبب فاعلی صحت و مرض، هوا، غذا،

۱. ورود به این مباحث در آثار متأخرین طب نظیر (عقیلی خراسانی) بیشتر از سایرین است. (ر.ک: عقیلی خراسانی، ۱۳۸۵، صص ۷۰، ۷۱، ۷۹، ۸۰، ۸۴)

۲. ابن‌سینا در توضیح هر یک از علل می‌گوید: «العلل اربع: ما منه وجود الشيء و هو العلة الفاعلية، و ما لاجله وجود الشيء و هو العلة الغائية التمامية، و ما فيه وجود الشيء و هو العلة المادية، و ما به وجود الشيء و هو العلة الصورية» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۴۳)

استفراغ و احتباس، سبب مادی قریب آن، روح بخاری و در مرتبه بعد اخلاط و ارکان، و سبب صوری صحت و مرض، هضم و دفع و... است. (ابن سینا، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۲۲-۲۳)

۲. اصل سنخیت

مفاد «قانون سنخیت» این است که از علت مشخص فقط معلول معینی صادر می‌شود و از معلول خاص، علت خاصی صادر می‌شود (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۶، ص ۶۷۲). اصل سنخیت در تمامی کنش و واکنش‌ها، فعل و انفعالات، تأثیر و تأثر و جذب و انجذاب جاری است. اگر فرض کنیم بین دو چیز هیچ گونه سنخیت و مشابهتی وجود نداشته باشد، هیچ گونه رابطه‌ای نیز بین آن دو متصور نیست. دانشمندان تجربی بدون پذیرش اصل سنخیت نمی‌توانند هیچ گونه اصل کلی و قانونی برای پدیده‌های طبیعت صادر کنند. آنان ناخواسته این اصل را پذیرفته و بر اساس آن به جستجو می‌پردازند.

استفاده ابن سینا از این اصل در مطالعات طبی حائز اهمیت است. ابن سینا در نقد جالینوس که مزاج ریه را مرطوب‌تر از کبد می‌داند، معتقد است: از آنجا که ریه از گرم‌ترین اعضا، یعنی خون تغذیه می‌کند لذا به علت حرارت دم، مرطوب‌تر از کبد نیست، زیرا مزاج هر عضوی با نوع غذایی که از آن تغذیه می‌کند، شباهت دارد. «کل عضو شبیه فی مزاجه الغریزی بما یتغذی به». (ابن سینا، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۲۹، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۷۱)

مورد دیگر کاربرد این اصل در بحث شباهت و سنخیت غذا و تغذی (گیرنده غذا) است. بر این اساس، وی معتقد است که غذای دریافتی اعضا بدن باید براساس مزاج عضو تغذی باشد تا بتواند جذب و انجذاب صورت گیرد. (ابن سینا، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۹۸)

بر این اساس اعضای سرد و تر بدن نظیر مغز، نخاع و اعصاب به اعتبار سردی خود نمی‌توانند خون که گرم است دریافت کنند. برای این منظور خون با بلغم که سرد است مخلوط می‌شود تا بتواند غذای اعضای مذکور نشود. (عقیلی خراسانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۵)

۳. رویکرد غایت‌انگاری در تحلیل پدیده‌ها

براساس «اصل علت غائی»، نظام قطعی علی و معلولی موجودات، صورت کامل‌تری به خود می‌گیرند. علاوه بر رابطه‌ای که همواره بین فعل و فاعل وجود دارد، یک رابطه‌ای بین فاعل و نتیجه فعل هست که فعل را همواره در جهت و هدف خاص حرکت می‌دهد که از آن به «اصل علیت غائی» یاد می‌شود (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۶، ص ۷۱۲-۷۱۱). هر پدیده‌ای غایت و کمال مخصوصی دارد که به سوی آن در حرکت است و این همان علت غائی حرکت شیء است.

بنابراین، علت غائی مبتنی بر سه پیش فرض است:

الف) پذیرش قانون علیت ب) پذیرش سنخیت بین فعل و اثر فعل ج) هدفمندی، نظم و شعور حاکم بر موجود متحرک برای وصول به غایت مشخص.

بینش غایت‌مدارانه یکی از خصائص علوم سنتی است. اطباء اسلامی در سایه بصیرت‌های جهان بینی دینی و فلسفی همواره به علل غائی پدیده‌ها توجه داشتند. آنها جسم و جان انسان را بهترین شکل ممکن هستی می‌دانند و هر یک از اعضا و جوارح غایت و هدف خاصی که در تدبیر و نظم بدن سهم دارند.

براساس جهان بینی اسلامی، جهان مجموعه‌ای منظم، هماهنگ، متحرک به سوی هدف و غایتی مشخص است. انسان نیز به عنوان هدف خلقت، دارای ساحات و ابعاد وجودی گوناگون است که به انحاء گوناگون با عالم ارتباط برقرار می‌کند.

غایت در مورد بدن به دو گونه اعتبار می‌شود. گاه به بدن به عنوان یک مجموعه واحد نظر می‌شود که کل آن که یک مرکب حقیقی است دارای غایت است. از آنجا که وحدت بدن در پرتو اتحاد با نفس امری حقیقی است، لذا غایت مرتب بر آن نیز حقیقی است. گاه بدن به اعتبار هر یک از اعضا و عملکرد آنها ملاحظه می‌شود که در این صورت غایات متعدد و متفاوتی بر آن مترتب است. غایت نیز دارای مراتب و درجات متفاوت است و به غایت قریب، متوسط و نهایی، تقسیم می‌شود.

اصل غائی از «چرایی» اشیاء و هدف و کارکرد اجزاء بدن و از بدن به عنوان یک مجموعه بحث می‌کند. اطبا سنتی بر این اساس، علت ترکیب اجزاء بدن را، تعلق نفس ناطقه به آن و غایت از تعلق نفس به بدن را، صدور افعال روحانی و ظاهری جسمانی و هدف از صدور این افعال نیز عبودیت است. (عقیلی خراسانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۱۷)

مادیون اصل علت غائی را انکار می‌کنند. آنها زوال و حدوث پدیده‌ها را بر اساس اتفاق و عوامل دیگری تبیین می‌کنند. ابن نفیس در شرح تشریح قانون به نقد این دیدگاه می‌پردازد. وی افعال الهی را معلل به اغراض و مصالح می‌داند و برای خلقت هر عضوی غایت خاصی قائل است.^۱

یکی از مباحثی که ابن سینا در مباحث تشریح مطرح کرده، بحث از «چرایی» خلقت اعضاء بدن است. غایت خلقت اخلاط اربعه، «چرایی» ایجاد اعضاء، از دغدغه‌های اطباء در مباحث تشریح است. غالباً رویکرد غایت انگارانه در مباحث تشریح در قالب گزاره‌ای که هم به فاعل و هم به غایت خلقت توجه می‌شود، بیان شده است. «خداوند تبارک و تعالی این عضو را آفرید تا فلان کار را انجام دهد». (ر.ک: ابن سینا، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۳۴-۴۰، خلاصه الحکمه، ج ۱، ۱۳۵۵، ص ۶۳-۶۵)

گاه در مباحث تشریح به کیفیت اعضاء بدن و «چرایی» شکل خاص هر عضو پرداخته می‌شود. (ابن سینا، ۲۰۰۵، ص ۴۰ و ۹۴ و ۱۱۰)

ابن سینا قوای طبیعی را به خادم و مخدوم و قوه مخدوم را به: قسمی که برای بقای شخص در غذا تصرف می‌کند (غاذیه و نامیه) و قسمی که برای بقای نوع در غذا تصرف می‌کند (مولده و مصوره) تقسیم کرده است (ابن سینا، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۹۷). این نحوه از تحلیل، مبتنی بر نگرش غائی به اشیاء است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. قد منع قوم من الأولین منافع الأعضاء، و قالو إنها لم تخلق لمنفعة بعينها و غيرها إنما وجدت بالاتفاق... ولا امتناع عند هؤلاء في أن يوجد ما نصفه إنسان و نصفه سمكة أو بغل و نحو ذلك، و ليس شيء من ذلك مقصودا بحكمة.... و الحق أن هذا باطل، و أن الله تعالى، و إن كان لا يفعل لغرض، فأفعاله لا تخلو عن الحكم، و لو لا ذلك لكان هذا الوجود عبثا و هو محال... ان الخالق تعالى وحده لعنايته بهذا العالم يعطي كل متكون ما هو له أفضل من الجوهر و الكم و الكيف و غير ذلك. فأى شيء من ذلك علم وجوده لعضو علم أن ذلك العضو لم يكن خلقه كذلك إلا و هو له أفضل، فإذا عثر على منفعة تصلح لأن تكون غاية لخلق كذا ظن أنها هي الغاية، فقولنا مثلا: إن الرأس خلق مستديرا ليكون بعيدا عن قبول الآفات معناه أن هذا يصلح لأن يكون غاية، لا أننا نجزم أنه إنما خلق مستديرا لذلك فقط. (ابن نفيس، ۱۳۸۳، ص ۲۵-۲۶)

۴. ذات‌گرایی

مراد از ذات‌گرایی، پذیرش تمایز بین صفات ذاتی و عرضی (ابن‌سینا، ۱۹۸۰، المنطقیات، ص ۲) و طبقه‌بندی موجودات براساس کلیات خمس (نوع، جنس، فصل، عرض عام و عرض خاص)، مقولات عشر ارسطویی (جوهر، کم، کیف، نسبت و...) (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، المنطق، ج ۱، ۱۳۷۹، ص ۱۱) و تفکیک جوهر و عرض با ذاتی و عرضی (همان) که از مختصات تفکر ارسطویی است (ر.ک: ارسطو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۹) می‌باشد. ابن‌سینا ذات‌گرایی ارسطویی را می‌پذیرد. مواجهه او با جهان، مبتنی بر این انگاره است و از این رو طب سینوی نگاه ذات‌گرایانه به انسان دارد. در این طب، طبقه‌بندی انواع بیماری‌ها در چارچوب کلیات خمس تصویر می‌شود. (جرجانی، ۱۳۶۹، ص ۹۱)

تقسیم مزاج به جبلی (ذاتی) و عارضی، تقسیم امر وجودی به جوهر و عرض در منافع اعضاء (ابن‌نفیس، ۱۳۸۳، ص ۲۹)، اخذ جوهر در تعریف اشیاء (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۲۲۶)، تقسیم جوهر به لطیف و کثیف (غلیظ و متکاثف) در تحلیل اخلاط، قوا و ادویه (ابن‌سینا، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۱۰۰-۲۹۳) برخی از نمونه‌های رویکرد ذات‌گرایانه در طب سنتی است.

طبقه‌بندی جانداران به انواع مختلف الماهیه و ترکیب هر نوع از جنس و فصل نیز مبتنی بر نگرش ذات‌گرایانه به موجودات است. ابن‌سینا بر اساس تفاوت ماهوی انواع، معتقد است که احکام و خواص ادویه نسبت به همان نوعی که بر روی آن آزمایش شده مجرب است و حکم حاصل از آن قابل تسری به نوع دیگر نیست. بر این اساس، وقتی مزاج دارویی در نسبت با بدن انسان گرم است نمی‌توان این حکم را در مقایسه با اسب نیز صادق دانست و چه بسا نسبت به بدن اسب سرد باشد. از طرف دیگر ممکن است دارویی خاصیتی داشته باشد که نسبت به نوع دیگر، فاقد آن اثر باشد.^۱

۱. متن عبارت ابن‌سینا در این مسئله چنین است:

والسابع: أن تكون التجربة على بدن الإنسان، فإنه إن جرب على غير بدن الإنسان، جاز أن يتخلف من وجهين: أحدهما: أنه قد يجوز أن يكون الدواء بالقياس إلى بدن الإنسان حاراً، وبالقياس إلى بدن الأسد والفرس بارداً، إذا كان الدواء أسخن من الإنسان، وأبرد من الأسد والفرس، ويشبه فيما أظن أن يكون الراوند شديد البرد بالقياس إلى الفرس، وهو بالقياس

۵. نگرش تشکیکی

حکمای مسلمان در نگرش تشکیکی به کثرات جهان اتفاق نظر دارند اما در تبیین حقیقت آن رهیافت‌های متفاوتی وجود دارد. مراد از رویکرد تشکیکی،^۱ نگرشی است که در آن موجودات و پدیده‌های دارای درجات و مراتب مختلفی هستند به گونه‌ای که برخی علت، شدید، کامل، متقدم، افضل، اشرف و برخی دیگر معلول، ضعیف، ناقص، متاخر، اسفل و اخس هستند.

نگرش تشکیکی در طب سینوی صورت‌های مختلف دارد و از آنجاییکه مبنای آن در فلسفه وی وجود دارد لذا به اقتضای بحث به این مبانی اشاره می‌شود:

الف) تشکیک در مراتب عالم

از دیدگاه ابن سینا، «طبیعت» قوه مدبره بدن است که شامل ارکان، امزاجه، اخلاط، اعضاء، قوا، ارواح و افعال است و نفس ناطقه توسط روح بخاری به تدبیر بدن می‌پردازد. ابن سینا برای پاسخ به معضل چگونگی ارتباط نفس با بدن از طریق روح بخاری وارد می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴، النفس من کتاب الشفاء، مقاله پنجم، فصل ۸). روح بخاری، جوهری است که از جهت لطافت به نفس و از جهت جسمیت و ویژگی‌های جسمی با بدن تناسب دارد (همان). یکی از مبانی بنیادی طب سینوی مسأله «روح بخاری» است. روح بخاری جسم لطیف گرم و سیال و بخارگونه‌ای است که از اخلاط اربعه متکون می‌شود. از اخلاط اربعه دو چیز به وجود می‌آید: جسم لطیف که همان روح بخاری است و جسم متکثف که سایر اعضا بدن را تشکیل می‌دهد (ابن سینا، ۱۴۰۴، الطبيعيات، ج ۳، ص ۱۷، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۳۰۲). روح بخاری از جهت لطافت با نفس ارتباط دارد و از جهت تکون از اخلاط، دارای خصوصیات مادی است و با بدن مرتبط است. (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴، النفس من کتاب الشفاء، ص ۳۵۷، ملاصدرا،

إلى الإنسان حار. والثاني أنه قد يجوز أن يكون له بالقياس إلى أحد البدنين خاصية ليست بالقياس إلى البدن الثاني، مثل البيض، فإن له بالقياس إلى بدن الإنسان خاصية السمية، وليست له بالقياس إلى بدن الزراير. (ابن سینا، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۲۹۴)

۱. تشکیک در این جا الزاما، تشکیک خاصی فلسفه صدرایی نیست و اعم از آن است.

۱۹۸۱، ج ۹، ص ۷۴ و ۲۰۶، حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱، ص ۲۶۵)

زمانی که عناصر با همدیگر ترکیب می‌شوند به گونه‌ای که به حد اعتدال برسند، اصطلاحاً بدن متکون می‌شود و نفس نیز به وجود می‌آید. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۷۵)

بر اساس نظریه ابن‌سینا حدوث نفس، مشروط به حدوث بدن، حدوث بدن، مشروط به حدوث مزاج و حدوث مزاج نیز مشروط به تفاعل و تعادل بسائط اولیه است (رک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴، النفس من کتاب الشفاء ص ۳۰۴، ۱۳۷۳، ص ۱۰۷). با پیدایش مزاج مناسب، عقل فعال به اذن باری تعالی صورت نفس را به بدن مستعد اعطا می‌کند.

بدین ترتیب فیض در قوس نزول از ناحیه واجب تعالی به عقول، و از عقول به آخرین عقل که به عقل فعال موسوم است افاضه می‌شود و بر اساس استعداد و قابلیت به نفس ناطقه و از نفس ناطقه به روح بخاری و سپس به بدن عنصری سرایت می‌کند. اطباء نیز به تبعیت از ابن‌سینا مراتب طولی عالم را پذیرفته‌اند و در مباحث طبی از آن استفاده کرده‌اند. (عقیلی خراسانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۲-۳۳)

ب) تشکیک در مزاج انواع

در جهان‌بینی قدما کائنات از عناصر اربعه به وجود آمده‌اند. از نسبت عناصر و کیفیت ترکیب آنها با همدیگر «مزاج» به وجود می‌آید. مراتب جمادات، نباتات، حیوانات و انسان‌ها از لحاظ کیفیت ترکیب عناصر متفاوت هستند. مراتب جمادی به علت دوری از اعتدال در پایین‌ترین رتبه قرار دارند. اشرف مراتب جمادات، احسن مراتب نباتی است و بین نبات و حیوان مرتبه‌ای است که از برخی از جهات به جماد و از برخی جهات به نبات شباهت دارد. تا حد واسط و برزخ این مراتب تکمیل نشود، مرتبه بعدی شکل نمی‌گیرد، زیرا طفره محال است. اشرف مراتب نباتی نیز احسن مرتبه حیوانی است. در بین حیوانات نیز اعلی مرتبه حیوانات به انسان نزدیک‌تر است و از اعتدال مزاج بیشتری برخوردار است. در بین مراتب انواع، نوع انسانی معتدل‌ترین مزاج و اشرف و افضل انواع است. فضیلت حیوان بر نبات به اعتبار تعلق نفس حیوانی، فضیلت نبات بر جماد به اعتبار تعلق نفس نباتی و فضیلت جماد بر بسائط به اعتبار ترکیب و صدور افعال خواص و منافع است. برتری انسان بر سایر انواع نیز به علت تعلق نفس ناطقه و اشتغال بر آثار و خواص مراتب حیوانی نباتی و جماد است (عقیلی

خراسانی، ۱۳۸۵، ص ۱۱). مزاج انسان در بین انواع، معتدل‌ترین مزاج‌ها و میزان سایر مزاج‌ها است. (همان، ص ۴۳)

ج) تشکیک در مزاج افراد انسانی

مزاج افراد نوع انسانی نیز به حسب شرایط و عوامل مختلف درجات متفاوتی دارد. در بین نوع بشر، مزاج انسان کامل که مصداق تام آن حقیقت «محمدیه» است اشرف، عدل و افضل مزاج‌هاست (همان، ص ۴۳). انسان‌ها به حسب اسباب و شرایط از مزاج‌های گوناگونی برخوردارند.

د) تشکیک در اعضاء

اعضاء و اجزاء بدن نیز مراتب و درجات متفاوتی دارند. هر عضوی که خواص و کارکرد بیشتری داشته باشد اشرف و افضل از سایر اعضاء است (جرجانی، ۱۳۵۵، ص ۵۹). سه عضو رئیسه بدن بنام قلب، مغز و کبد، اشرف از سایر اعضا بدن هستند. بین برتری و فضیلت قلب و مغز اختلاف نظر وجود دارد که ابن سینا قلب را اشرف اعضای بدن می‌داند.

كان القلب عضواً رئيسياً اجل كل رئيس و اشرفه (ابن سینا، ۲۰۰۵، ج ۳، ص ۵۴) لان القلب اشرف كثيرا من الدماغ. (ابن النفیس، ۱۳۸۳، ص ۱۱۰)

بحث اشرف اعصاب (همان، ج ۱، ص ۸۲)، اشرف ادویه (همان، ص ۴۳۲) و تقسیم اعضای بدن به رئیس و مرئوس و خادم و مخدوم (همان)، اشراف اخلاط (همان) (عقیلی خراسانی، ۱۳۸۵، ص ۵۸-۶۲) مبتنی بر بینش تشکیکی و نگرش تفاضلی به اشیاء است.

ه) تشکیک در قوا

ابن سینا نفس را غیر از قوا می‌داند و به قوای متعدد قائل است. یکی از دلایل ابن سینا بر این مسأله، قاعده الواحد است (ابن سینا، ۱۴۰۴، النفس من کتاب الشفاء، صص ۵۴-۴۵). از نظر وی رابطه نفس با قوا، رابطه علی و معلولی است، یعنی نفس فاعل و مسخر قواست و قوا مسخر و معلول نفس‌اند. (همان)

ابن سینا قوا را سه دسته می‌داند: قوای انسانی، حیوانی و نباتی. قوای انسانی دو دسته‌اند: قوه نظری و عملی. قوای حیوانی به دو دسته تقسیم می‌شوند: قوای مدرکه و

محرکه. قوای مدرکه، یا مدرک حواس ظاهر هستند (مثل قوای لامسه، باصره، سامعه، شامه و ذائقه) یا مدرک باطن (مثل حس مشترک، خیال، وهم، حافظه و متصرفه). قوه محرکه نیز به قوه باعثه و فاعله تقسیم می‌شود. نفس نباتی نیز دارای سه قوه غذایی، نامیه و مولده است (رک: همان، ص ۷۳ و ۲۷۹). قوای ادراکی انسان سه تا است: ۱. قوای حسی ۲. قوه خیال ۳. قوه عاقله. قوای انسانی بر قوای حیوانی و قوای حیوانی بر قوای نباتی تقدم و فضیلت دارد. قوه عاقله بر قوه خیال، قوه خیال بر قوای حسی و حکمت نظری بر حکمت عملی برتری دارد.

۶. استناد عملکرد اشیاء به مبادی عالیه

از آنجا که نفس ناطقه به طور مستقیم در بدن تصرف نمی‌کند، لذا افعال خود را از طریق روح بخاری در «طبیعت» که همان قوه مدبره بدن است، انجام می‌دهد. نفس ناطقه نیز مسخر موجود برتری از لحاظ رتبه و شرافت وجودی بنام عقل فعال است. عقل فعال نیز به تسخیر و اذن باری تعالی به صورتگری و افاضه فعلیات به مواد مستعد می‌پردازد.^۱ در طب سینوی علاوه بر اینکه نظام داخلی بدن به صورت افقی مطرح می‌شود، رابطه آن با مبادی عالیه و نظام طولی عالم به صورت معقول و مستدل بیان می‌شود.^۲ بر این اساس هر آنچه در بدن اتفاق می‌افتد تحت تدبیر موجودات برتر و در راس سلسله مبدأ متعال قرار دارد و از این رو، عملکرد، آثار و اعمال بدن از یک جهت به طبیعت و از جهت دیگر به مبادی عالیه مستند می‌شود. تبیین مسائلی نظیر خوارق عادت، صدور اعمال شگفت‌انگیز از بدن و مسأله شفای بیمار، سلامت ابدان اولیای

۱. حکیم عقیلی خراسانی درباره سلسله طولی مراتب عالم نسبت به انسان می‌گوید: «طبیعت مرتبه‌ای از مراتب نفس، متعلق به جسم و منطبع و فرو رفته در جسم ... است. طبیعت، مقهور امر نفس و نفس تحت عقل و عقل به امر فاعل و قاهر مطلق جل‌شانه و عز سلطانه است.» (عقیلی خراسانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۷۷۳)

۲. در قرآن در بسیاری از موارد، پدیده‌ها نسبت به مبدا آنها تفسیر می‌شوند. قرآن پس از ذکر نشانه‌های خدا در طبیعت، انسان را به تدبر در آنها و توجه به عظمت خالق سوق می‌دهد. «قرآن کریم شناخت افقی و عرضی اشیاء طبیعی را جدای از شناخت عمودی و طولی آنها مطرح نکرده است بلکه همواره با بیان روابط عرضی اشیا با هم، رابطه طولی آنها با خالق و مبدا آفرینش نیز سخن گفته است (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۳۴۰). این رویکرد قرآن در تحلیل پدیده‌های طبیعت معیاری برای تولید علم دینی است.

الهی بعد از قرون متوالی، قابل تبیین فلسفی است. ابن سینا صدور اعمال خارق العاده از بدن نظیر، امساک عارف برای مدت زمان غیر عادی را امری محال و ضد طبیعت نمی داند و معتقد است اگر با احاطه اسباب طبیعی آن آگاهی داشته باشیم می توان به آن دست یافت. (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۴۹)

۷. نقش اعدادی طبیب و طبیعت در درمان

از دیدگاه ابن سینا نقش طبیب در درمان بیماری صرفاً اعدادی است. مراد از علت اعدادی، این است که طبیب صرفاً زمینه ساز و ابزاری برای وصول دارو و آلات به طبیعت است. از نگاه ابن سینا طبیب در واقع خادم طبیعت (قوه مدبره بدن) و سببی برای وصول ابزار و آلات برای هدایت طبیعت است. این سیستم هوشمند طبیعت است که با دریافت مواد مناسب به تدبیر بدن می پردازد. «فان المعالج هو القوة لا الطیب. اما الطیب فخادم یوصل الآلات الی القوة» (ابن سینا، ۲۰۰۵، ج ۴، ص ۴۱). عملکرد طبیعت نیز به تسخیر خداوند تبارک و تعالی است «فهی الطبیعة الملهمة بتسخیر الباری تعالی» (همان، ج ۱، ص ۳۰۸). بنابراین بدون مجازگویی می توان سبب اصلی درمان را به واجب تعالی نسبت داد. در این صورت این مسأله به گونه ای مدلل و مستدل علمی در نظام حکمت سینوی مطرح می شود.

۸. روش تجربی - قیاسی

روش مکتب بقراط و شیخ الرئیس مبتنی بر «تجربه» و «قیاس» است. این گروه که اصحاب قیاس نام دارند معتقدند استدلال تجربی همواره توأم با قیاس است (ابن هندو، ۱۳۶۸، ص ۲۳). در تجربه همه موارد و جزئیات مشاهده نمی شود بلکه با بررسی چند مورد، و با ضمیمه یک قاعده عقلی (امتناع وقوع اتفاق دائمی یا اکثری) علت حکم را کشف کرده و به نتیجه کلی می رسیم (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۶۶). مثلاً اگر به طور مکرر مشاهده کردیم «سقمونیا مسهل صفا است» حکم می کنیم به اینکه «اسهال صفا از لوازم سقمونیا است» و بین آنها رابطه حقیقی وجود دارد (همان) و اثر مربوط به ذات و طبیعت سقمونیا است و علت دیگری ندارد. (همان، ص ۲۶۸)

روش درمانی اصحاب قیاس مبتنی بر عملکرد طبیعت بدن است. پیروان این روش درمانی معتقدند که قوانین و اصولی بر وجود انسان حاکم است که آنها را از آسیب و

مضرات درمان می‌دارد. وظیفه طبیب آگاهی از عملکرد طبیعت و کمک به حفظ و تعادل آن است. در این مکتب، وظیفه طبیب بیرونی کمک به طبیب درونی است. بدن انسان یک سیستم یکپارچه است که اجزای آن تناسب و ارتباط تنگاتنگی با هم و با عالم هستی دارد. (ناظم، ۱۳۸۹، ص ۲۲-۲۳)

ابن سینا راه کسب مزاج ادویه را، قیاس و تجربه می‌داند. (ابن سینا، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۲۴۹، عقیلی خراسانی، ۱۳۸۰، ص ۲۳)

یکی از شیوه‌های مکتب طبی ابن سینا تقسیم به شیوه روش عقلی است. خاصیت تقسیم عقلی، جامعیت و مانعیت اقسام و عدم صحت فرض قسم دیگر است. تقسیم به شیوه حصری در علوم عقلی رایج است. ابن سینا دیدگاه جالینوس مبنی بر وجود حالت سوم بین صحت و مرض را نمی‌پذیرد و معتقد است، حالت سوم نیز در هر صورت به یکی از دو طرف نیل دارد و بین آن دو حد وسط وجود ندارد (ابن سینا، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۲). تقسیم حصری عناصر به چهار و تقسیم مزاج‌ها به سه قسم که یکی از آنها معتدل و هشت تا غیر معتدل است (همان، ص ۲۵)، تقسیم به امر وجودی و عدمی برای اثبات فوائد اعضا (ابن نفیس، ۱۳۸۳، ص ۲۷)، تقسیم اعضا به معطی مطلق (قلب) و قابل مطلق (لحم)، معطی و قابل (دماغ) و نه معطی و نه قابل (عظام) (عقیلی خراسانی، ۱۳۸۵، ص ۷۰) به لحاظ روشی، تقسیمی انحصاری و غیر استقرائی است.

ابن نفیس شارح قانون نیز صرف مشاهده و تجربه را برای پی بردن منافع اعضا کافی ندانسته و استدلال نظری را نیز لازم می‌داند. (ابن نفیس، همان)

طریق کشف خواص و مزاج داروها و کیفیت درمان نیز اعم از امور تجربی است. استفاده از مشاهدات و تجربیات مردم (طب فولکلور)، دستاوردهای مکاتب طبی مختلف (مثل طب یونانی، هندی و عربی) گرفته تا درمان بیماری از طریق الهام قلبی، یادگیری از حیوانات، رؤیا، میل و طلب طبیعت به چیزی، همه می‌توانند منبعی برای تداوی بیماری و کشف خواص ادویه باشند. تعدد روش‌های درمانی و کثرت منابع و مصادر در مقام گردآوری اطلاعات در علوم نظیر طب نقش بسزائی دارد، زیرا روش

۱. مانند میل مستقی مایوس العلاج به خوردن ملخ (عقیلی خراسانی، ۱۳۸۳، ص ۲۳)

کشف خواص داروها و نحوه درمان بیماری یک امر ذاتاً تجربی است و در این مسیر گاه تجربیات اشخاص عادی نیز راهگشا می‌باشد. برای مثال، ابوریحان بیرونی در کتاب *الصیینه* در موارد فراوانی از نظرات ارسطو، کندی، جاحظ و ابوحنیفه استفاده می‌کند و کتاب *النبات ابوحنیفه* یکی از منابع اصلی وی بوده است. (رک: بیرونی، ۱۳۸۳، ص ۶۹-۱۱۰)

۹. رویکرد کیفی در تبیین پدیده‌ها

طب و طبیعیات قدیم تبیین کیفی از پدیده‌ها دارد. روش کیفی، نسبی، تشکیک پذیر و غیر قابل اندازه‌گیری است، برخلاف روش کمی که ابزار سنجی، اندازه‌گیری، استفاده از اعداد و ارقام از ویژگی‌های آن است. مفاهیم پایه طب سینوی بر اساس اعتدال، حرارت، برودت، رطوبت، یبوست، ملامت، خشونت، صلابت و ... است. وجود این امور طبیعی در طب سینوی بیانگر رویکرد کیفی این مکتب در مواجهه با واقعیت است. ارکان، قوا و ارواح، جواهر نامحسوس هستند. بحث لطیف و کثیف بودن اشیا، دارو و غذا، اجناس نبض در طب سینوی یکی از روش‌های تحلیل پدیده‌ها است که مبتنی بر نگرش کیفی است. (چغمینی، ۱۳۷۵، ص ۴۴)

۱۰. نگرش کلی به ماهیت بیماری

از دیدگاه ابن‌سینا رابطه صحت و مرض، رابطه عدم و ملکه است. صحت، امر وجودی و مرض، عدمی است و بین آنها واسطه‌ای نیست (ابن‌سینا، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۳). بر این اساس، صحت، هیأتی است که سبب می‌گردد افعال صحیح، سالم، خالی از خلل و نقصان از انسان صادر شود و عدم صدور افعال از مجاری طبیعی نیز مرض است. (عقبلی خراسانی، ۱۳۸۵، ص ۳۶۷)

طب ابن‌سینا صحت و بیماری را بر اساس مسأله مزاج تبیین می‌کند. «مزاج» یکی از مباحث بنیادین طب سنتی است که اصول و مبانی آن در طبیعیات و فلسفه پایه‌ریزی شده و دستاوردهای آن در اختیار اطباء قرار گرفته است. مزاج، حاصل تضارب و تفاعل عناصر به یکدیگر است. مزاج، عضو یا جزء خاص در بدن نیست، بلکه ارگانیسم هیأت حاصل در بدن است که بر اساس طب سینوی اختلال در آن موجب بروز بیماری می‌شود. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۸۶، مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج ۱، صص ۱۲۰-۱۵۰)

طب ابن‌سینا در بدن به نوعی مدیریت مستقل قائل است که از آن به «نفس» تعبیر می‌کند. در این طب، مزاج، عامل حفظ سلامتی است. بر این اساس، بسیاری از اختلالات-ها در بدن ناشی از اختلال در مزاج است تا اینکه معلول یک جزء خاص باشد. (حداد عادل، ۱۳۸۰، ص ۱۴)

در طب ابن‌سینا رویکرد جامع و کلی نسبت به بیماری وجود دارد. از اوضاع افلاک گرفته تا آب و هوا و ژنتیک، غذا، سن، منطقه جغرافیایی و موقعیت فیزیولوژیکی می‌توانند در عوامل بیماری موثر باشند. اعمال و رفتار آدمی در کیفیت عمر و نحوه زندگی و بروز امراض موثر است. سرّ این نکته، تعامل انسان با جهان و عکس‌العمل جهان نسبت به اعمال آدمی است. جهان یک مجموعه هوشمند و نظام‌دهنده است که انسان تأثیرگذار است. یکی از قوانین طب سنتی «قانون تبعیت»^۱ است منظور از این قانون، تبعیت «انسان» از «عالم» از باب تبعیت جزء از کل است (ناظم، ۱۳۸۹، ص ۳۹). گاه عملکرد یک طبیعت جزئی بر اساس رابطه‌ای که با «طبیعت کلی» دارد صحیح و مناسب است، ولی ما آن را نقص و سستی در عمل «طبیعت جزئی» تلقی می‌کنیم و آن را شر می‌پنداریم (همان). بر این اساس، هر عمل ناپسندی به سان بیماری‌زایی بر پیکره هستی وارد می‌شود و طبیعت کلی که حافظ و نگهدارنده سلامت و هستی است، لاجرم به دفع آن می‌کوشد و در نهایت، زیان آن را به خود شخص برمی‌گرداند. (همان)^۲

۱۱. تبیین متافیزیکی مرگ

ابن‌سینا تبیینی متافیزیکی از علت مرگ ارائه می‌دهد. بر اساس این دیدگاه، حرارت غریزی سبب حیات است و فقدان آن نیز سبب موت است (ابن‌سینا، ۲۰۰۵، ج ۱، ص

۱. قانون یک امر کلی و فراگیر است و پشوانه شمول و فراگیری آن متافیزیک است؛ زیرا علم طب صرفاً کار ثبوتی می‌کند و برای ارائه قانون نیازمند به متافیزیک است

۲. نمونه مشهور این نحوه درمان، روش پزشک مشهور «جائلیق پارسی» است. وقتی که فضل‌بن‌یحیی برمکی به برص مبتلا شد، جائلیق پارسی را احضار کرد. او انواع معالجه‌ها را به کار گرفت، اما نتیجه‌ای حاصل نشد. جائلیق به فضل‌بن‌یحیی برمکی می‌گوید: «آنچه از درمان‌ها بود، بکار بردم، هیچ اثری نکرد مگر اینکه پدر از تو ناخشنود است. پدر را خشنود کن تا من بیماری تو را درمان کنم». از آن جا که بین فضل و پدرش کدورتی بود لذا از پدر رضایت طلبید. سپس جائلیق با همان داروها معالجه را از سر گرفت و فضل بهبودی کامل یافت. (ناظم، ۱۳۸۹، ص ۴۲-۴۴)

۳۲-۱۸۸). حرارت ابتدا نقش سازندگی دارد، اما وقتی اشتداد پیدا می‌کند موجب از بین رفتن رطوبت می‌شود. از دیدگاه ابن سینا پس از سن وقوف (۴۱ تا ۵۱ سالگی) حرارت مزاج رو به کاهش می‌رود و علت آن نیز چند چیز است: اول، هوای اطراف بدن باعث خشکی ماده حرارت، یعنی رطوبت می‌گردد و از درون نیز حرارت غریزی آن را یاری می‌نماید. دوم، حرکت‌های بدنی و نفسانی که برای تداوم حیات ضروری است. تضاد و ستیز این اسباب با رطوبت غریزی موجب مغلوبیت و ناتوانی آن می‌شود، زیرا قوای جسمانی متناهی هستند و قدرت فعالیت دائمی ندارند. در صورتی که قوای جسمانی متناهی نباشد، تدارک آن چه که تحلیل رفته حاصل نمی‌شود زیرا پس از سن وقوف تحلیل بدن همواره رو به افزایش و شتاب است و رطوبت غریزی قادر به تدارک ما یتحلل نیست و این تحلیل در نهایت موجب افنای آن می‌شود و به دنبال آن حرارت غریزی نیز خاموش می‌شود و این همان مرگ طبیعی است (رک: ابن سینا، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۷۷). بنابراین زمان مرگ طبیعی، وابسته به میزان توانایی مزاج شخص در نگهداری رطوبت غریزی تن است و این به حسب مزجه متفاوت است. مرگ، نتیجه سردی مطلق است و این هنگامی است که به طور کلی تعلق نفس از بدن قطع شود. اطباء سنتی به ضرورت مرگ بر هر کسی از جهت خاصیت تحلیل روند اجزاء بدن حکم داده‌اند (جرجانی، ۱۳۵۵، ص ۳۵۹)^۱ وجه دیگر وقوف قوه غذایی «تناهی قوای جسمانی» است. براساس قواعد حکمی، قوای جسمانی محدود و متناهی هستند و بنابراین افعال آنها نیز متناهی است و با تناهی قوه غذایی قوای وابسته به آن نیز زایل و مرگ فرا می‌رسد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۰۴)

۱۲. نگرش کل‌گرایانه به انسان

«رویکرد کل‌نگری» عبارت است از نگرش کلان و جامع به انسان به گونه‌ای که در بررسی یک مسأله، ابعاد و شئون، علل و عوامل دخیل به طور جامع بررسی شود. این

^۱. برای آگاهی بیشتر از تحلیل اطباء سنتی از حرارت غریزی و نقش آن در بدن و مسئله مرگ رجوع کنید به: عقیلی خراسانی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۷۹۸ - ۷۹۹

معیار با این عمومیت در مکاتب طبی یافت نمی‌شود، زیرا انسان ساحت‌های گوناگون و ابعاد متفاوتی دارد و هیچ مکتب طبی نمی‌تواند همه ابعاد انسان را استیفاء کند، با این حال میزان بهره‌گیری مکاتب طبی از این معیار متفاوت است. طب سینوی رویکرد کلی و کلان به انسان دارد. در این طب به ابعاد مختلف انسان و عوامل دخیل در صحت و بیماری توجه می‌شود. انسان از جهت انسانیت شئونات مختلفی نظیر خوردن، نوشیدن، خوابیدن، استحمام، مسافرت، فصول، افلاک و... دارد. هر یک از مباحث مذکور به عنوان یک مسأله طبی در طب ابن‌سینا مورد بحث قرار می‌گیرد.

۱۳. تفکیک اعتبارات اشیاء

ملاحظه حیثیات و اعتبارات شی واحد و تمایز احکام معرفت شناختی هر یک به لحاظ روشی مربوط به فعالیت قوه عاقله و شیوه علوم عقلی است. حس و تجربه از آن جهت که حس و تجربه است، قادر به تفکیک حیثیات و اعتبارات مختلف اشیاء نیست. حواس قادر به فعالیت تجریدی و عقلی نیست.

شیوه تفکیک حیثیات اشیاء در مکتب طب سینوی فراوان مشاهده می‌شود. ابن‌سینا در بحث مزاج به تقسیم اعتبار هشت گانه مزاج به لحاظ اجناس، انواع، صنف، شخص و عضو می‌پردازد. در هر یک از اعتبارات حکم مزاج انسان فرق دارد (ابن‌سینا، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۲۵، جرجانی، ۱۳۵۵، ص ۱۳). مثلاً در ملاحظه انسان به اعتبار نوع، مزاج انسان، معتدل و سایر انواع نسبت به او خارج از اعتدال هستند. (ابن‌رشد، شرح ارجوزه ابن‌سینا، ص ۱۶)

۱۴. تعلق عنایت الهی به تقلیل آلات تا حد امکان^۱

عنایت خداوند حکیم به کم بودن ادوات و آلات تا حد امکان تعلق گرفته است. افزایش بی‌جهت و غیر ضروری ابزار و آلات با حکمت الهی سازگار نیست، زیرا مقتضای قدرت و حکمت الهی تحقق اشیاء با کمترین ابزار و بهترین وجه به طوری که

۱. عنایة الله تعالی مصروفة الی تقلیل الآلات ما امکن (ابن‌سینا، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۶۵).

موجب نقص نشود، است عناية الله تعالى مصروفة الى تقليل الآلات ما امکن (ابن سینا، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۶۵). نظام بدن به گونه‌ای طراحی شده که تمام اجزاء، اعضاء و ذرات آن مطابق حکمت و دارای خواص و آثاری است که ممکن است دانش تجربی از کشف همه آنها عاجز باشد. بدن انسان، جامع داشتنی‌های ضروری است به گونه‌ای که فرض نقص و کمبود در آن به نحو حقیقی متصور نیست. اطباء اسلامی هیچ گاه تصور نمی‌کردند که عضوی از اعضا بدن، زائد یا دارای نقص و کمبود است. لذا همواره در صدد تفسیر و تبیین جسم آدمی بودند و سودای تصرف و تغییر آن در سر نداشتند. ابن سینا در بحث تشریح ماهیچه‌های پلک از این رهیافت استفاده می‌کند. وی می‌گوید: پلک تحتانی نیازمند حرکت نیست و با حرکت فوقانی مقصود تامین می‌شود، بنابراین ضرورتی ندارد پلک تحتانی حرکت کند (همان، ص ۳۹۴). تکثیر بی جهت از آلات، آسیب‌های خاصی دارد، مثلاً باعث تراحم آلات در عملکرد و مانع تحقق افعال به وجه احسن می‌شود. (همان)

۱۵. مقتضای عنایت الهی صدور افعال از مبادی و مصادر خود به بهترین وجه استوارترین شیوه است.

ابن سینا در بحث تشریح ماهیچه‌های پلک، علت حرکت پلک فوقانی را نزدیکی آن به عصب می‌داند و از آنجا که عصب برای انجام این فعل نیاز به مؤونه‌ای زائد ندارد، مقتضای عنایت الهی صدور افعال از مبادی و مصادر خود بهترین وجه استوارترین شیوه است ابن سینا از این قاعده چنین یاد می‌کند: عناية الصانع مصروفة الى تقريب الافعال من مباديها و الى توجيه الاسباب الى غاياتها على اعدل طريق و اقوم منهاج. این امر به وسیله پلک فوقانی حاصل می‌شود، لذا خالق، پلک تحتانی را ثابت و فوقانی را متحرک قرار داده است. (همان)

عبارت ابن سینا در این زمینه چنین است:

پلک تحتانی نیازمند حرکت نیست، چرا که مقصود با حرکت پلک فوقانی به تنهایی تأمین می‌گردد، و به وسیله آن بستن و خیره شدن برای چشم تمام می‌گردد و خواسته خدای متعال به کم بودن ابزار تا حد ممکن که نابسامانی به وجود نیاید، معطوف است. علاوه بر آن در زیادت و تعدد ابزار (برای انجام کار) آسیب‌های شناخته شده‌ای متصور می‌باشد، هر چند این امکان بود که پلک فوقانی ثابت باشد و

در مقابل پلک تحتانی متحرک گردد، ولی در اینجا نیز خواسته آفریدگار به نزدیک قرار دادن هر کار به سر منشأ صدور آن (یعنی مغز) و به وا داشتن هر سبب به سوی هدف خود به بهترین و متعادل‌ترین راه و استوارترین شیوه معطوف است، و این پلک فوقانی است که به رویشگاه اعصاب نزدیک‌تر می‌باشد و عصب برای رسیدن به آن نیازمند خم شدن و وارو شدن نیست و از آنجا که پلک فوقانی نیاز به انجام دو حرکت دارد، یک بالا آمدن هنگام باز شدن چشم و حرکت دوم فرو آمدن هنگام بستن آن و بستن چشم به ماهیچه‌ای پایین‌کشاننده نیازمند است، لذا باید عصبی به ماهیچه آید که در عین حال که به سمت پایین متمایل است به سمت بالا برآید، در این صورت (اگر به فرض پلک تحتانی متحرک می‌بود) اگر ماهیچه یکی بود به ناچار باید به انتهای پلک و یا وسط آن متصل می‌شد، اگر وسط پلک وصل می‌شد، درست روی حدقه چشم توسط ماهیچه در بالا رفتن پوشانده می‌گردید، و اگر به انتهای پلک وصل می‌شد، تنها می‌توانست به یکی از دو انتهای آن وصل گردد، در نتیجه بستن چشم طبیعی و خوب انجام نمی‌گردید ... بر این اساس (برای بستن چشم) یک ماهیچه آفریده نشده، بلکه دو ماهیچه از دو گوشه کنج چشم رویانده شده است و پلک را به سمت پایین به طور یک نواخت می‌کشاند، البته برای باز کردن پلک، یک ماهیچه که به وسط پلک رسد، کافی است، پس انتهای وتر آن بر کناره پلک انبساط می‌یابد و هرگاه جمع گردد، پلک باز شود، لذا برای آن یک ماهیچه آفریده شده که به طور مستقیم بین دو پرده (پلک) پایین می‌آید و به صورت پهن به جسمی غضروف گونه که زیر رویشگاه مژه کشیده شده، پیوند داده می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۹۵-۳۹۶)

۱۶. قوای جسمانی متناهی است.

از دیدگاه ابن‌سینا قوای جسمانی از حیث صدور آثار، متناهی و محدود هستند. شیء مادی از آن جهت که مادی است، قابلیت صدور افعال به صورت نامتناهی و دائمی را ندارد و انرژی‌های که در آن نهاده شده پایان‌پذیراند. بنابر این اصل، بدن انسان و تمام انرژی‌های عالم طبیعت نیز روزی به پایان می‌رسند و راه زوال و زبول پیش می‌گیرند (ابن‌سینا، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۳۲، همو، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۲۰۳). یکی از استدلال‌هایی که متاخرین بر این مسأله اقامه کرده‌اند این است که: انواع قوای جسمانی همواره از

صورتی به صورت دیگر منتقل می‌شوند و در جوهر و عرض خود متحرک و متغیر هستند بدین جهت شیء مادی بین عدم سابق و لاحق می‌باشد و آثار و افعال صادر از آن نیز متناهی است. (طباطبائی، نهاییه الحکمه، ص ۲۴۶)

ابن سینا در بحث علت مرگ طبیعی از این قاعده استفاده می‌کند. او علت مرگ طبیعی را عاجز بودن طبیعت (قوه مدبره بدن) از مقاومت در برابر رطوبت حرارت غریزی می‌داند و علت عجز طبیعت را نیز تناهی قوای جسمانی ذکر می‌کند. قوای جسمانی به جهت محدودیت و تناهی از فعالیت دائمی و صدور افعال نامتناهی عاجز بوده و انرژی آن پایان‌پذیر است. از این جهت، مرگ مسأله‌ای اجتناب‌ناپذیر است، «وعجز الطبيعة عن مقاومة ذلك دائما فان جميع القوی الجسمانية متناهية». (همان)

۱۷. اتفاق دائمی و اکثری محال است.

بر اساس این قاعده، صدور امر اتفاقی به صورت دائمی و اکثری محال است. صدور افعال به صورت دائمی و اکثری دلالت بر نوعی علیت و سببیت بین آن دو پدیده دارد از این رو نمی‌تواند تصادفی و اتفاقی باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۵۵). بر پایه این باور، ابن سینا صدور اکثری و دائمی، اثر و خاصیت را از داروها برای کشف مزاج آنها ضروری می‌داند. استناد آثار و خواص به داروها منوط به صدور خواص از آنها به صورت اکثری یا دائمی است، زیرا صدور خواص به صورت اکثری و دائمی دلالت بر ذاتیت اثر برای طبیعت شیء دارد. در صورتی که اثر و خاصیتی اکثری و دائمی نباشد، آن امر بالعرض و اتفاقی است و امر اتفاقی نه اکثری، نه دائمی و نه حکایت از طبیعت و ذات شیء دارد.^۱ (ابن سینا، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۲۹۵)

۱۸. قسر دائمی و اکثری محال است.

قاعده فوق یکی از زیربنایی‌ترین مسائل طبیعات قدیم است. برطبق قاعده «القسر

۱. و السادس: أن يراعى استمرار فعله على الدوام أو على الأكثر، فإن لم يكن كذلك، فصدور الفعل عنه بالعرض. لأن الأمور الطبيعية تصدر عن مبادئها، إما دائمة، وإما على الأكثر (ابن سینا، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۲۹۵)

لایکون دائماً و لااکثراً» حرکت و جریان شیء بر خلاف مقتضای طبیعت خود به صورت اکثری و دائمی محال است. این قاعده متضمن دو نکته است:

الف) شیء به صورت دائمی و اکثری خلاف مقتضای خود حرکت نمی‌کند.

ب) صدور اکثری و دائمی دلالت بر طبعی بودن فعل دارد. «کل ما یفعل اکثریاً فهو یفعل بالطبع». (ملاصدرا، الحاشیه علی الهیات، ص ۱۷۱) (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۷۲) «امور قسری اقلی و لازمه لاینفک عالم مادی‌اند مقتضی حکمت الهی عدم ترک خیرات کثیر به خاطر شرقلیل و ایصال موجودات به غایت مطلوب است.» (ابن سینا، ۱۴۰۴، الالهیات، ص ۴۲۰، همو، ۱۳۷۹، ص ۶۷۸)

یکی از استدلال‌هایی که در بحث علت مرگ و چرایی عدم دوام دائمی بدن ذکر شده، اجتماع قسری اجزای بدن است و از آنجا که هر قسری دائمی نیست، لذا دوام بدن نیز به صورت همیشگی نیز ممکن نیست. (عقیلی خراسانی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۱۶)

۱۹. ماده به نفسه منفعل و خلاق نیست.

ماده، قابل صور و فعلیات است. ظهور فعل و انفعالات در ماده بدون ملاحظه عامل بیرونی ممکن نیست. ابن سینا از این اصل متافیزیکی در بحث مزاج کودکان استفاده می‌کند. در مورد مزاج کودکان (از طفولیت تا سی سالگی) و علت رشد آنها اختلاف وجود دارد. عده‌ای رشد کودکان را از رطوبت بسیار و عده‌ای از گرمی می‌دانند. جالینوس معتقد است مزاج کودکان و جوانان برابراوند، ولی گرمی مزاج کودکان از حیث مقدار، بیشتر و از حیث کیفیت یعنی شدت و قوت، کمتر است و گرمی مزاج جوانان از حیث مقدار، کمتر، ولی از حیث کیفیت و شدت، بیشتر است. ابن سینا دیدگاه طبائی که سبب رشد و نمو را غلبه رطوبت می‌دانند و برای حرارت جایگاهی قائل نیستند، نقد می‌کند. نقد وی مبتنی بر یک اصل فلسفی و یک مقدمه تجربی است. او می‌گوید: رطوبت، ماده رشد است و ماده به خودی خود تأثیرپذیر و فاعل چیزی نیست، بلکه به واسطه نیروی فاعلی عمل می‌کند، که در اینجا طبیعت یا نفس به اذن الهی است.^۱ (ابن سینا، ۲۰۰۵، ج ۱، صص ۲۷۴-۲۷۶)

۱. «المادة لاتنفعل و لاتتخلق بنفسها بل عند فعل القوة الفاعلة و القوة الفاعلة ههنا هی نفس او طبیعة باذن الله عزوجل و لاتنفعل الا بالة هی الحرارة الغریزیه». (ابن سینا، ۲۰۰۵، ج ۱، صص ۲۷۴-۲۷۶)

۲۰. هر چه مزاج معتدل تر باشد ظرفیت آن برای دریافت کمالات بیشتر می‌شود...^۱

استعداد موجودات برای پذیرش کمالات، متفاوت است. ماده به علت ضعف وجودی امکان اجتماع فعلیت‌ها و صور را ندارد. دریافت کمالات از مبدأ فیاض به قابلیت قابل و ظرفیت وجودی او بستگی دارد. از آنجا که منع و بخلی در حریم فیاض علی الاطلاق راه ندارد، لذا به محض پیدایش استعداد و قابلیت فیض از ناحیه خداوند افاضه می‌شود.^۲ افاضه نفس ناطقه نیز مبتنی بر استعداد قابلیت و اعتدال مزاج بدنی است.

ابن سینا در بحث مزاج در طب معتقد است هر گاه ماده، مزاج مناسب و استعداد کافی برای دریافت صور لاحق را پیدا کند، اقتضای فضل و حکمت الهی آن است که او را از تقاضای غریزی و کمال طبیعی محروم نسازد. (همان، ج ۳، ص ۳۲۷)

ارزیابی و تحلیل

وجود متافیزیک پایدار و اصول ثابت فلسفی، در ثبات و قوام علم طب نقش مهمی دارد. علم طب از بدن و احوال آن بحث می‌کند و بدن نیز تابع قوانین و احکام عالم ماده است. فساد پذیری، تغییر و دگرگونی از ویژگی‌های بدن عنصری است. به میزان تغییر و سیالیت بدن، علم طب نیز به عنوان حاکی و گزارشگر بدن متحول می‌شود. فلسفه به مثابه عامل وحدت بخش، مانع گسیختگی، تزلزل و نسیت علوم تجربی است.

طب ابن سینا، دارای یک متافیزیک پایدار است که مبانی جهان شناختی، انسان شناختی و روش شناختی آن از فلسفه وی متأثر است. ابتدای طب بر متافیزیک، ضامن بقاء و ثبات آن است. در این بینش پدیده‌ها و تکثرات عالم ماده در نهایت به وحدت

۱. ابن سینا در ضمن مسئله ایی این قاعده را با این تعبیر بیان می‌کند. کما معن المزاج فی جنبه للوسط از داد الممتزج قبولا لازیده کمالا. ابن سینا؛ بی تا؛ ص ۲۲۶

۲. ابن سینا در این باره می‌گوید: کل ما حدث استعداد من الماده حدث فیها صورة من هناک لیس هناک منع و لا بخل (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۹)

محض متصل می‌شوند. اشیاء مادی با اینکه متکثر و متغیراند، اما، از جهت اتصال به مبادی عالیله دارای ثبات و وحدت هستند. سرّ ثبات علوم سنتی نیز در این نکته نهفته است. علوم سنتی از جمله علم طب دارای وحدت و ثبات است، زیرا دارای متافیزیک ثابت است. متون کهن پزشکی بعد از گذشت قرن‌ها هنوز مرجع هستند. وابستگی طب ابن‌سینا به قوانینی نظیر، اصل علیت، سنخیت علت، معلول و تناهی قوای جسمانی، عدم دوام قسر و... بیانگر ارتباط و پیوند فلسفه با طب است.

طب ابن‌سینا، مبتنی بر نظام ذات‌گرایی است. در این رویکرد، مکانیسم بدن از طریق مقولاتی نظیر، ذاتی و عرضی، جنس و فصل، جوهر و عرض، قوه و فعل تفسیر می‌شود. این مفاهیم افق دید اطباء سنتی به دنیای اسرارآمیز بدن است.

یکی از ویژگی‌های نظام‌های ذات‌گرا، غلبه تبیین کیفی پدیده‌ها بر نگرش کمی است. طب ابن‌سینا بیش از آنکه به کمیت اشیاء توجه کند به جنبه کیفی بدن می‌پردازد. این در حالی است که در طب مدرن عموماً به امور کمی توجه و ابعاد کیفی بدن یا به امور کمی تحویل برده می‌شود یا اساساً مورد توجه قرار نمی‌گیرد.

یکی دیگر از مبانی متافیزیکی طب ابن‌سینا، نگرش «غایت‌انگاری به اشیاء» است. بینش غایت‌مدارانه مبتنی بر «هدفمندی پدیده‌های جهان» است. هدفمندی و غایت‌مداری نیز مقتضی وجود مدبر، مدیر، حکیم و عالم است. از آنجا که بحث از غایت، مستلزم بحث از علت پدیده‌ها نیز هست، در طب سینوی به مناسبت از علل داخلی (مادی و صوری) و علل خارجی (فاعلی و غائی) پدیده‌ها بحث می‌شود. در نگاه ابن‌سینا بدن به عنوان یک مرکب حقیقی دارای یک غایت و به عنوان مجموعه مرکب دارای اجزاء، غایات متفاوتی دارد. ابن‌سینا «علت غائی» را مقوم وجود شی می‌داند و لذا در بررسی‌های انسان شناختی خویش، هدف و غایت اشیاء را مورد کاوش قرار می‌دهد. رویکرد غایت‌انگارانه به پدیده‌ها در شناخت حقیقت شی و قوانین حاکم بر آن و کشف مکانیسم شی نقش عمده‌ای دارد. این در حالی است که طب جدید با غفلت از بحث «چرایی»، به بحث «چگونگی» بدن روی آورده است. بر خلاف طب ابن‌سینا که علاوه بر «چگونگی» به بحث «چرایی» اشیاء نیز می‌پردازد. فقدان این رویکرد، موجب به محاق رفتن هدفمندی نظام بدن، درک ناقص و بینش ماتریالیستی از انسان شده است.

از لحاظ روش شناسی، در طب سینوی شاهد تعدد منابع طبی هستیم. چنان که اشاره شد استفاده از مشاهدات و تجربیات مردم (طب فولکلور)، دستاوردهای مکاتب طبی مختلف، الهام قلبی، یادگیری از حیوانات، رؤیا، میل و طلب طبیعت به چیزی، برخی از منابع دستیابی به کشف خواص داروها و درمان بیماری‌ها است. در این میان آموزه‌های دینی اسلام نقش موثری در طب قدیم ایران داشته است. ابن سینا در برخی از موارد نیز از روایات استفاده می‌کند (ابن سینا، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۲۰۰). البته استفاده از آیات و روایات اگر چه اندک است، اما در قرون متأخر این مسأله افزایش یافته است.

یکی دیگر از امتیازات طب ابن سینا بر طب مدرن «رویکرد کل نگری» آن نسبت به انسان است. در رویکرد کل نگرانه شئونات گوناگون انسان از جهت ارتباط با صحت و مرض مورد توجه قرار می‌گیرد. در طب ابن سینا، علت یک بیماری ممکن است جسمانی، جغرافیایی، نجومی و یا روانی باشد. اما طب جدید که روش جزء نگر در بررسی پدیده‌ها دارد، صرفاً به بررسی عوامل مادی می‌پردازد. رویکرد جزء نگری طب مدرن مانع از درک انسان به عنوان یک مرکب حقیقی می‌شود. در طب مدرن با انسان تجزیه شده روبرو هستیم. انسان در این طب، مجموعه‌ای از ذرات و اجزاء است. از این رو این طب قادر به ترسیم نگرش کلی به انسان نیست. در طب جدید آنچه اصل قرار می‌گیرد کثرت است و وحدت مشهود در موجودات و ارگانیسم‌ها یک وحدت اعتباری است نه وحدت ذاتی، در حالی که در جهان بینی طب سنتی در یک موجود واحد، هم وحدت و هم کثرت می‌تواند اصیل باشد. (حداد عادل، ۱۳۸۰، ص ۱۴)

در طب ابن سینا مرگ، جزئی از وجود انسان، انتقال از یک عالم به عالم دیگر و لازمه لاینفک بدن عنصری است. تقسیم مرگ به اخترامی و طبیعی در طب سنتی و انحصار قلمرو فعالیت طبیب در مرگ اخترامی، یکی از مبانی طب ابن سینا است. این در حالی است که در پزشکی مدرن مواجهه سرکوبگرانه با مرگ دارند. دارو و درمان در مرگ‌های طبیعی نه تنها موثر نیست، بلکه موجب آزار بیشتر بیمار می‌شود، زیرا در مرگ طبیعی تمامی قوای جسمانی به فعلیت رسیده، لذا تلاش برای تاخیر آن آزار دهنده است. شناخت تفاوت این دو مرگ و بحث مصداقی آن، مستلزم ذکاوت و آگاهی و بصیرت طبیب است.

یکی از مزیت‌های طب ابن سینا بر طب مدرن، جهان بینی الهی این طب است. در

طب ابن‌سینا نسبت انسان با مبادی عالیّه (خداوند و عالم عقل) و اموری نظیر «شفا» و نقش طبیب و خداوند در درمان، قابل تبیین متافیزیکی است. در این رویکرد، عالم دارای مراتب تشکیکی است که در آن، فیض الهی از عقول به نفس و از نفس به طبیعت (قوه مدبره بدن) نازل می‌شود. بنابراین علت قریب اعمال و افعال بدن، «طبیعت» و در طول آن به نفس، عقل و خداوند مستند است.

شیخ‌الرئیس علاوه بر پذیرش مبدأ برای جهان و استناد خلقت به خالق، بدن انسان را دارای حکمت بالغه و اتقان صنع می‌داند که هر یک از قوا و اعضای آن در قالب وجودی معین آثار خاصی را بروز می‌دهد. این در حالی است که طب مدرن به کلی فاقد جهان بینی معنوی است و از متافیزیک سلبی برخوردار می‌باشد. در این طب پیوند انسان با مبدأ جهان و معنویت مغفول واقع شده است. براساس این رویکرد، اموری نظیر «شفا» و چگونگی اسناد فعالیت‌های بدنی به خداوند فاقد توجیه علمی است.

انقطاع انسان از معنویت، فقدان جهان بینی توحیدی و تبیین ماتریالیستی از انسان تحت تاثیر تفکر داروینستی، هبوط مذلت‌خیزی را در طب مدرن برای انسان به ارمغان آورده است. نگرش زیست‌شناختی به انسان چیزی جز انحصار انسان در ردیف حیوانات نیست که نتیجه آن نیز رو آوردن به آزمایش بر روی حیوانات برای درمان انسان است. آزمایش بر روی حیوان و تسری حکم آن به انسان در طب ابن‌سینا از دو جهت پذیرفتنی نیست: اول اینکه در طب ابن‌سینا نوع انسان با سایر حیوانات متباین است و چنان‌که ذکر گردید ابن‌سینا تصریح می‌کند آزمایش حاصل بر روی حیوانات قابل تسری به انسان نیست، جهت دوم اینکه در طب ابن‌سینا انسان موجودی ذی‌روح و دارای شئونات گوناگون (حیات جمعی، هویت روانی-تاریخی، دینی و ...) است و به همین جهت نتایج حاصل از آزمایش بر روی حیوانات قابل تعمیم به انسان نیست.

ابن‌سینا انسان را متقن‌ترین و کامل‌ترین صورت آفرینش می‌داند. بر این اساس، این نگرش بیش از آن که در صدد «تغییر» نظام حاکم بر بدن باشد در صدد ترمیم اختلالات مزاج است. در واقع. رویکرد ابن‌سینا در طب، رویکرد توصیفی - ترمیمی است. در این طب ابتدا منطق فهم بدن، اصول و قواعد حاکم بر آن «طبیعت» (قوه مدبره بدن) توصیف و تبیین شده، سپس به اصلاح و ترمیم آن پرداخته می‌شود. اما در طب جدید، جسم انسان الزاماً بهترین صورت ممکن نیست لذا، مواجهه پزشکان مدرن با بدن، سرکوبگرانه و متصرفانه است.

نتیجه گیری

۱. طب ابن سینا برخاسته از متافیزیک وی است و او بحث درباره برخی از مبانی طب را در فلسفه خود به انجام رسانده است. از این رو، طب سنتی متأثر از دستاوردهای فلسفه ابن سینا است، همانگونه که پزشکی جدید نیز متأثر از جهان بینی و مبتنی بر بنیان‌های متافیزیکی تمدن غرب است.

۲. طب ابن سینا از جهت، مبانی، موضوع، روش و خاستگاه با طب مدرن تفاوت اساسی دارد. این رویکردها دو نظام طبی متباین هستند که قابل تحویل و تلفیق با یکدیگر نمی‌باشند، زیرا طب ابن سینا طب ذات‌گرا، کیفی‌نگر و کل‌گرا بوده، بر جهان بینی الهی و روش قیاسی تجربی مبتنی است.

۳. تمدن اسلامی در جهت تولید علم دینی، نیازمند تأسیس طب براساس مبانی فلسفه اسلامی و آموزه‌های دینی است. بر این اساس ابتدا باید ظرفیت‌های موجود در تمدن اسلامی شناخته شود و با الگوگیری از آنها مبانی متافیزیکی طب بازسازی گردد. به نظر می‌رسد طب ابن سینا آغاز مناسبی برای این حرکت باشد. در این مقاله با تبیین اصول متافیزیکی طب ابن سینا، ظرفیت‌های این طب برای نگرش الهی به انسان مورد بررسی قرار گرفته است. در طب ابن سینا برخی از این دستاوردها وجود دارد، اما هنوز به کمال شایسته نرسیده است و لذا برای دستیابی به طبی مبتنی بر جهان بینی دینی نیاز به شناخت معارف دین و دستاورد اطباء اسلامی هستیم.

منابع

- آلکسی کارل (۱۳۵۴)، *انسان موجودی ناشناخته*، ترجمه پرویز دبیری، تهران: بی نا
- ابن رشد (بی تا)، *شرح ابن رشد لارجوزة ابن سینا*، قطر: جامعه قطر
- ابن سینا (۱۳۸۳)، *رساله جودیه*، مقدمه نجم آبادی، چ ۲، همدان: دانشگاه بوعلی سینا
- _____ (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبيهات*، چ ۱، قم: نشر البلاغه
- _____ (۱۴۰۴)، *التعليقات*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی
- _____ (۱۳۷۹)، *النجاه*، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران
- _____ (۱۹۸۰)، *عیون الحکمه*، چ ۲، بیروت: دارالقلم
- _____ (۱۴۰۴)، *الشفاء- الالهيات*، قم: مرعشی نجفی
- _____ (۱۴۰۴)، *الشفاء- الطبيعيات*، چ ۲، قم: مرعشی نجفی
- _____ (۲۰۰۵ م)، *القانون فی الطب*، چ ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی
- _____ (۱۴۰۰)، *رسائل ابن سینا*، قم: انتشارات بیدار
- _____ (بی تا)، *رساله فی الادویه القلیبیه*، بی جا: بی نا
- _____ (۱۳۸۶)، *قانون در طب*، ترجمه، تصحیح و ویرایش علیرضا مسعودی؛
- چ ۱، قم
- ابن نفیس، (۱۳۸۳)، *شرح تشریح القانون*، چ ۱، موسسه مطالعات تاریخ پزشکی طب اسلامی
- ابو الفرج علی الحسین بن هندو، (۱۳۶۸)، *مفتاح الطب و منهاج الطلاب*، ترجمه مهدی اذکابی، تهران، موسسه مطالعات دانشگاه مک گیل
- ابوریحان بیرونی (۱۳۸۳)، *الصیْدَنَه فی طب (دارو شناسی در پزشکی)*، ترجمه باقر مظفر زاده، چ ۱، تهران: نشر آثار
- ارسطو (۱۳۶۳)، *طبیعیات*، ترجمه و مقدمه مهدی فرشاد، چ ۱، تهران: امیر کبیر
- جرجانی، سید اسماعیل (۱۳۶۹)، *خفی عالی*، چ ۱، تهران: انتشارات اطلاعات
- _____، سید اسماعیل (۱۳۵۵)، *ذخیره خوارزمشاهی*، تهران: بنیاد فرهنگ ایران
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹)، *معرفت شناسی در قرآن*، قم: نشر اسراء
- چغمینی، محمود بن عمر (۱۳۷۵)، *قانونچه چغمینی*، ترجمه و تحشیه محمد تقی میر، چ ۱، تهران: دانشگاه علوم پزشکی
- حداد عادل، غلامعلی (۱۳۸۰)، *دفاع از طب سنتی (مجموعه طب سنتی)*، بی جا: بی نا

- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۱)، *عیون مسائل النفس*، تهران: انتشارات امیرکبیر
- رشاد، علی اکبر (۱۳۸۵)، *فلسفه‌های مضاف به کوشش عبدالحسین خسروپناه*، چ ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- صدرالدین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی
- _____، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه* (اسفار)، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی
- _____، (بی تا)، *الحاشیه علی الالهیات*، قم: بیدار
- طباطبایی، محمد حسین (بی تا)، *نهایه الحکمه*، تحقیق: عباسعلی زارعی، قم، موسسه النشر الاسلامی، بی تا.
- عقلی خراسانی، محمد حسین (۱۳۸۵)، *خلاصه الحکمه*، چ ۱، قم: اسماعیلیان
- _____، محمد حسین (۱۳۸۰)، *مخزن الادویه*، تهران: باور داران
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۴)، *شرح برهان الشفاء*، چ ۱، قم: موسسه امام خمینی
- _____ (۱۳۸۲)، *آموزش فلسفه*، ج ۲، چ ۳، تهران: امیرکبیر
- _____ (۱۳۷۵). *شرح جلد هشتم اسفار اربعه؛ تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر؛ چ ۱، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی.*
- مصطفوی، جلال الدین (۱۳۶۷)، *دارو مساله اصلی قرن*، چ ۱، تهران: کیهان
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، *مجموعه آثار*، ج ۶، چ ۸، تهران: صدرا
- ناصری، مسعود (۱۳۸۳)، *یک، کوانتوم، عرفان و درمان*، چ ۳، تهران: نشر مثلث
- ناظم، اسماعیل (۱۳۸۹)، *طبیعت در پزشکی ایرانی*، چ ۱، تهران: ابژ
- نصر، سید حسین (۱۳۵۹)، *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*، چ ۳، تهران: خوارزمی
- _____ (۱۳۸۹)، *دین و نظم طبیعت*، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، نشر نی
- ولف، هنریک (۱۳۸۰)، *درآمدی به فلسفه طب*، مترجم همایون مصلحی، چ ۱، تهران، طرح نو