

تحقیقات ابن سینا در زمینه علم النفس و کاربرد آن در طب سینوی^۱

احسان کردی اردکانی^۲

نجفقلی حبیبی^۳

چکیده

یکی از پرسش‌هایی که اذهان محققان و اطباء را به خود مشغول کرده است بررسی چگونگی تأثیر نگرش فلسفی ابن سینا بر طب اوست. ابن سینا در زمینه علم النفس تحقیقات ارزنده‌ای ارائه کرده است که مبنای او در مراحل شناخت بیماری جسمی و روحی و نحوه درمان آن است. ترکیب انسان از نفس و بدن، برخورداری نفس از قوای متعدد، ارتباط نفس و بدن و شرافت مزاج انسان و نزدیکی به اعتدال حقیقی، از نمونه تحقیقات فلسفی ابن سینا در زمینه نفس است که در طب از آن بهره برده است. از تأثیرات مهم علم النفس ابن سینا بر طب او توجه به تأثیر حالات نفسانی بر امور بدنی و بالعکس است. با توجه به این رویکرد وی در برخی موارد به جای تدبیر طبیعی از تدبیر نفسانی استفاده می‌کند. بر این اساس در طب سینوی در شیوه معالجه به جنبه‌های نفسانی و بدنی به یک اندازه توجه می‌شود.

واژگان کلیدی

علم النفس، قوای نفس، رابطه نفس و بدن، اعتدال مزاج، طب سینوی

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۹/۲۷؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۳/۳/۲۲

۲- دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه شهید مطهری؛ نویسنده مسؤول

۳- دانشیار دانشکده الهیات دانشگاه تهران

طرح مسئله

از دید ابن‌سینا، طب دانشی است که در آن حالات بدن انسان از جهت سلامتی و بیماری شناخته می‌شود و هدف از آن حفظ تندرستی موجود و تلاش برای بازگرداندن آن در زمانی است که از دست می‌رود (ابن‌سینا، ۱۴۲۶ هـ ج ۱، ص ۲۱). از طرفی در نگاه فلاسفه اسلامی، انسان موجودی است مرکب از نفس و بدن، که مرتبه بدن او عالم طبیعت است و به لحاظ جنبه نفسانی، استعداد پیمودن مراتب کمال تا عالم عقل را داراست. این‌که حقیقت انسان چیست؟ آیا او دارای نفس مجرد است؟ آیا نفس غیر از بدن است؟ رابطه نفس و بدن چگونه است؟ نمونه‌ای از سؤالات مهمی است که ذهن فلاسفه را به خود مشغول کرده و هر مکتبی به مقتضای تحقیقات خود به این سؤالات پاسخ داده است.

مسئله اصلی این پژوهش آن است که چگونه نوع نگرش فلسفی ابن‌سینا به نفس انسانی، در مباحث طبی و تأثیرگذار بوده است؟ این نحوه تأثیر بیانگر آن است که فهم عمیق طب سینوی، بدون توجه به مباحث فلسفی ابن‌سینا میسر نیست. استخراج مبانی علم‌النفس او و تطبیق آن با طب سینوی از اهداف این پژوهش است.

اگر موضوع طب، بدن انسان است و این بدن، جزئی از حقیقت اوست و نه تمام حقیقت انسانی او، بدون شک نحوه دید و تفسیر ما از حقیقت انسان در مباحث طبی و معالجه نیز تأثیرگذار است؛ به عنوان مثال ابن‌سینا چون به وجود نفس در انسان معتقد بوده، در مباحث طبی خود بحث از اعراض و حرکات نفسانی کرده است (همان، ص ۱۳۰) و از آن‌جا که معتقد بوده نفس و بدن ارتباط تنگاتنگ و دوسویه دارند، یعنی همان‌گونه که بدن بر نفس تأثیر می‌گذارد، نفس نیز بر بدن اثرگذار است، و تأثیری که نفس بر بدن دارد، سایر اجسام فاقد آن‌اند، می‌گوید اثری که حالات نفسانی در سلامت و مریضی دارد، به مراتب از آنچه که طبیب به وسیله آلات و ابزار انجام می‌دهد، بیش‌تر است (همو، ۱۳۸۵، ص ۲۲۳). با توجه به این رویکرد فلسفی نسبت به نفس و بدن، وی در برخی معالجات خود به جای روی آوردن به «تدبیر طبیعی» و به کاربردن ادویه، به «تدبیر نفسانی» توجه می‌کند. این شیوه درمان حاکی از دید فلسفی ابن‌سینا به انسان، به عنوان موجودی مرکب از نفس و بدن و نحوه رابطه آن دو است.

انسان موجودی دو بعدی

یکی از مباحث فلسفی که غالباً در مباحث نفس مورد توجه واقع می‌شود، این است که نفس چیست؟ آیا امری به نام نفس موجود است؟ و اگر هست آیا همان مزاج است؟ آیا نفس دارای قوا است؟

از دید ابن سینا انسان حقیقتی مرکب از نفس و بدن است که بدنش جنبه ظاهری، و نفسش سر و باطن او را تشکیل می‌دهد^۱ (ابن سینا، ۱۳۲۶ هـ. ص ۶۰). از منظر او نفس نباتی کمال اول برای جسم طبیعی آلی است، از آن جهت که تولید مثل و تغذیه و رشد و نمو دارد. نفس حیوانی کمال اول برای جسم طبیعی آلی است از آن جهت که جزئیات را درک می‌کند و متحرک بالاراده است. نفس انسانی نیز کمال اول برای جسم طبیعی آلی است، از آن جهت که کارهای اختیاری را بر اساس فکر انجام می‌دهد و امور کلی را درک می‌کند (همو، ۱۳۸۵، ص ۵۵). ایشان در اثبات نفس می‌گوید: «ما اجسامی را مشاهده می‌کنیم که تغذیه، رشد و نمو، تولید مثل و حس و حرکت ارادی دارند؛ و این افعال به خاطر جسم بودن آنها نیست؛ بنابراین باید در ذات آنها مبادی‌ای غیر از جسمیت آنها باشد؛ از این رو به هر چه که مبدأ صدور افعالی باشد که به یک منوال نیست، نفس گفته می‌شود» (همان، ص ۹۳).

ایشان در کتاب *قانون* از این تحقیق فلسفی خود که نفس غیر از بدن است، استفاده می‌کند و به پیروی از آن می‌گوید: «برای حالات بدن سه علت وجود دارد که عبارت است از: علت سابق؛ علت شروع‌کننده؛ علت دوام‌دهنده. وجه اشتراک علت سابق و دوام‌دهنده این است که از امور بدنی‌اند». ابن سینا در توضیح علت شروع‌کننده می‌گوید: «علل شروع‌کننده پدیده‌هایی خارج از گوهر بدن هستند و بر بدن تأثیر می‌گذارند. علل شروع‌کننده در بدن، یا از اجسامی‌اند که خارج از بدن‌اند؛ مانند طعام گرم یا سردی که وارد بدن می‌شود؛ و یا از جهت نفس‌اند - نفس چیزی غیر از بدن است - مانند حالتی که بر اثر خشم و ترس و مشابه آن دست می‌دهد (همو، ۱۴۲۶ هـ. ج ۱، ص ۱۱۲). او در کتاب‌های فلسفی خود از جمله *شفا* و *اشارات و تنبیهات*، اثبات کرده که نفس غیر از مزاج است و از این تحقیق فلسفی در طب خود استفاده کرده است. در حقیقت پیش فرض مباحث طبی ابن سینا این است که نفس امری غیر از بدن و مزاج است (همو، ۱۳۸۳/الف، ج ۲، ص ۲۹۸). بنابراین ابن سینا مانند سایر پزشکان اسلامی در کنار توجه به بدن، به نفس نیز توجه داشته است (ابن‌هندو، ۱۳۶۸، ص ۸۴). در طب سینوی مباحثی نظیر بحث از اعراض نفسانی (همو، ۱۴۲۶ هـ. ج ۱، ص ۱۳۰) و توجه به تدبیر نفسانی بجای تدبیر طبیعی (ابن‌سینا، ۱۴۲۶ هـ. ج ۲، ص ۲۸۶) مبتنی بر دو گانه‌انگاری بین نفس و بدن صورت گرفته است.

نکته‌ای که توجه به آن ضروری است، این است که اصطلاح روح در کتب طبی و فلسفی دارای

۱- إنَّ الإنسانَ لمتقسَّم إلى سرِّ و عِلن؛ أما علنه فهذا الجسم المحسوس بأعضائه و أمشاجه، و قد وقف الحس علی ظاهره و دلَّ التشریح علی باطنه؛ و أما سرّه فقوی روحه.

معانی گوناگونی است و معنایی که طیب از روح قصد می‌کند، غیر از معنایی است که فیلسوف مد نظر دارد. مقصود از روحی که در کتب طبی به کار می‌رود، روح بخاری است که غیر از روح به معنی نفس ناطقه انسانی است. روح بخاری، جسم لطیف گرم است که از لطافت اخلاط اربعه تن حاصل می‌شود، همان‌طور که اعضا، از کثافت اخلاط اربعه حاصل می‌شوند؛ ولی روح به معنی نفس ناطقه انسانی، امری مجرد است. شیخ‌الرئیس در برخی از رسائلش روح بخاری را «جان»، و نفس ناطقه را «روان» نامیده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۵).

ایشان در قانون به طور ضمنی به این تفاوت اشاره کرده، می‌گوید: دو عنصر سنگین (آب و خاک) در تکون و ثبات اعضا، و دو عنصر سبک (هوا و آتش) در تکون و تحرک ارواح (روح حیوانی و طبیعی و نفسانی) و حرکت بخشی به اعضا یاری می‌رسانند؛ اگرچه محرک نخستین، به اذن آفریدگار، نفس (ناطقه) است (همو، ۱۳۲۶ هـ ج ۱، ص ۲۴) و در موضعی دیگر به صراحت این مطلب را بیان می‌دارد: «هوا عنصری برای ابدان و ارواح ماست... و ما در گذشته منظور خود را از روح بیان کردیم و منظور ما از روح، آنچه که حکما «نفس» می‌گویند، نیست» (همان، ص ۱۱۳). اطباء زیادی نیز به این نکته توجه کرده‌اند که روحی که در کتب طبی به کار می‌رود، غیر از نفس مجرد است. قسطل بن لوقا نیز در این زمینه رساله‌ای با عنوان «الفصل بین الروح و النفس» نوشته است.^۲ در حقیقت روح بخاری، نخستین مرکب نفس است؛ زیرا نفس لطیف است و نمی‌تواند در بدن کثیف، مگر از طریق واسطه، تصرف کند. تفاوت روح بخاری با روح انسانی را در امور ذیل می‌توان خلاصه کرد:

- ۱- روح بخاری جسم است؛ ولی نفس مجرد است.
- ۲- روح بخاری هنگامی که از بدن مفارقت کند، از بین می‌رود؛ ولی نفس هنگام مفارقت، از بین نمی‌رود.
- ۳- نفس محرک بدن است و حیات را به وسیله روح بخاری به بدن می‌رساند؛ ولی روح بخاری بدون واسطه این امور را انجام می‌دهد. پس روح بخاری علت قریب حیات انسان است، ولی نفس علت بعید است.
- ۴- روح بخاری در بدن فرو رفته است، ولی نفس بر بدن احاطه دارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۸۳). توجه به این نکته ضروری است که از دید اطباء قوا به سه دسته قوای طبیعی، قوای حیوانی و قوای نفسانی تقسیم می‌شوند. قوه نفسانی قوه‌ای است در بدن که منشأ و مبدأ و باعث ظهور و صدور حس

۱- الهواء عنصر لأبداننا وأرواحنا...وقد بیّنا ما نعنی بالروح فیما سلف، ولسنا نعنی به ما تسمیه الحکماء النفس.

۲- چاپ شده در کتاب عیون مسائل النفس و شرح العیون فی شرح العیون، ص ۲۷۳.

و حرکت جمیع بدن و ادراک صور و معانی است. قوه حیوانیه قوه‌ای است که منشأ و مبدأ و باعث حیات کل بدن است و قوه طبیعی قوه‌ای است که مبدأ و منشأ تغذیه و رشد و تهیه جایگزین متناسب کل اعضاست. برای هر یک از قوای سه گانه عضوی در بدن است که آن عضو کانون آن نیرو بوده و منشأ صدور افعال آن شمرده می‌شود. منشأ صدور افعال قوه نفسانی در بدن، مغز؛ قوه طبیعی، کبد؛ و قوه حیوانی، قلب است. مرکب این قوا نیز که عهده‌دار رساندن آن‌ها به سرتاسر بدن هستند ارواح‌اند. ارواح نیز مانند قوا به سه قسم روح طبیعی، روح حیوانی و روح نفسانی تقسیم می‌شوند. هر چند در تقسیم بندی قوای نفس از دید اطبا اشکالاتی وجود دارد (ابن رشد، ۱۴۲۶هـ ص ۴۱) در تطبیق سخن اطبا در زمینه قوا با دیدگاه فلاسفه می‌توان گفت که منظور از قوه طبیعی در سخن اطبا همان نفس نباتی است (همان، ص ۴۱). و مقصود از قوه نفسانی دماغی همان نفس حیوانی در عرف حکماست (سبزواری، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۱۲). گرچه ظاهراً مقصود اطبا از قوه حیوانی نیز نفس حیوانی است. بنابراین بحث ارواح و قوا با مبحث نفس فلسفی ارتباط دارد و آنچه مقصود ما از نفس در این مقاله است اعم از نفس مجرد (نفس ناطقه) و مادی (نفس نباتی و حیوانی بر طبق نظر ابن سینا) است.

قوای نفس

یکی دیگر از دیدگاه‌های ابن سینا در زمینه نفس که در طب او مورد استفاده قرار گرفته، این است که نفس (اعم از نفس نباتی و حیوانی و انسانی) دارای قوای متعددی است. بحث تعدد قوای نفس، یکی از مباحث مهم فلسفی است که ابن سینا در کتب فلسفی خود بدان پرداخته و از حاصل پژوهش‌های خود در طب استفاده کرده است. از دید او این‌گونه مباحث بر عهده فیلسوف است و طبیب باید آن‌ها را به عنوان اصل موضوعی از حکیم بپذیرد (ابن سینا، ۱۴۲۶هـ ج ۱، ص ۲۳). از دید ابن سینا نفس دارای سه قوه نباتی و حیوانی و انسانی است. نفس نباتی دارای سه قوه غذایی و منمیه و مولده است. غذایی قوه‌ای است که جسم را دگرگون می‌کند و به شکل جسمی در می‌آورد که این قوه غذایی در آن است و آن را جایگزین آنچه از جسم از دست رفته است، می‌کند. وظیفه قوه منمیه رشد جسم در جهات سه گانه است و در نهایت فعل قوه مولده آن است که از جسمی که در آن است، جزئی را بر می‌گیرد که این جزء بالقوه شبیه آن باشد و به کمک اجسام دیگری که شبیه آن هستند، در آن کارهایی مانند تخلیق و تمزیج انجام می‌دهد، به طوری که آن‌ها را شبیه بالفعل آن قرار می‌دهد (همو، ۱۳۸۵، ص ۵۶).

نفس حیوانی به دو قوه محرکه و مدرکه تقسیم می‌شود. محرکه یا به معنای باعث حرکت یا فاعل حرکت است. آن قوه‌ای که انگیزه حرکت را ایجاد می‌کند، قوه شوقیه نامیده می‌شود که دارای دو

شعبه قوه شهوانی و قوه غضبیه است. قوه محرکه‌ای که فاعل حرکت است، همان قوه‌ای است که در اعصاب و عضلات پخش شده است که اعصاب را تحریک می‌کند و اوتار و رباطات متصل به اعضا را به طرف مبدأ می‌کشاند یا آن‌ها را شل می‌کند و به طرف طول می‌کشاند؛ پس اوتار و رباطات به خلاف جهت مبدأ قرار می‌گیرند (ابن‌سینا، ۱۳۸۵، ص ۵۶-۵۷).

قوه مدرکه نیز به دو قسم قوای مدرکه ظاهری و قوای مدرکه باطنی تقسیم می‌شود. حواس پنجگانه از اقسام قوای مدرکه ظاهری‌اند و مدرک باطن نیز شامل حس مشترک، خیال، متصرفه، واهمه و حافظه می‌شود. حس مشترک قوه‌ای است که مدرک صور است. وجه نامگذاری‌اش بدین خاطر است که صورت تمام محسوسات ظاهری که توسط حواس پنجگانه حاصل می‌شوند به آن جا رفته و توسط آن ادراک می‌شوند (سعادت مصطفوی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۵). قوه خیال وظیفه حفظ صور را بر عهده دارد. کار قوه متصرفه این است که در مدرکات تصرف می‌کند که به آن متخیله و مفکره نیز می‌گویند. وهم عهده‌دار درک معانی جزئی است و حافظه نیز خزانه‌دار معانی جزئی است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳/الف، ج ۲، ص ۳۳۳). عقل نظری و عملی نیز دو قوه از قوای نفس انسانی‌اند که خود هر کدام دارای مراتبی‌اند (همان، ص ۳۵۲).

ابن‌سینا از این تحقیقات فلسفی خود در بحث قوای نفس، در کتب طبی‌اش (مانند قانون) استفاده کرده است؛ مثلاً در ذکر عوامل بد شکلی، یکی از آن عوامل را ضعف قوه مصوره یا مغیره‌ای که در منی است، برشمرده که نتوانسته کار خود را به خوبی انجام دهد (همو، ۱۴۲۶هـ ج ۱، ص ۱۴۳). همچنین علت بزرگی و کوچکی و زشتی و زیبایی سر را قوه مصوره می‌داند (همان، ج ۲، ص ۲۱۱). ایشان با توجه به بحث قوای نفس یکی از عوامل احتباس امری که باید بیرون ریخته شود (استفراغ)، ضعف قوه دافعه یا شدت قوه ماسکه و یا ناتوانی قوه هاضمه می‌داند. همچنین استفراغ آنچه را که باید محبوس باشد، ناشی از قوت دافعه و ضعف نیروی ماسکه می‌داند (همان، ج ۱، ص ۱۳۸). ابن‌سینا یکی از عوامل گشاد شدن مجاری را نیز ضعف قوه ماسکه و قوت دافعه می‌داند (همان، ص ۱۴۴).

البته اطبا نیز در کتب خویش بحث از قوا و نیروها را مطرح کرده‌اند؛ ولی ابن‌سینا از آن جهت که هم فیلسوف است و هم طبیب، برخی از دیدگاه‌های اطبا را در زمینه قوا و نیروها نمی‌پذیرد، ولی وارد مباحث نقد نظر آنان نمی‌شود؛ زیرا بحث تفصیلی از آن‌ها را برعهده فیلسوف می‌داند نه طبیب؛ مثلاً ابن‌سینا به اختلاف نظر برخی از فلاسفه با اطبا، درباره منشأ این نیروها اشاره می‌کند و می‌گوید: «فیلسوف دانشمند ارسطاطالیس بر این باور است که منشأ همه این قوا در بدن تنها قلب است. چنانچه منشأ حس نزد طبیبان مغز است. البته اگر بخواهیم از حقیقت امر جست‌وجو کنیم، دیدگاه ارسطاطالیس را درست می‌یابیم؛ ولی طبیب از آن حیث که طبیب است، نباید به دنبال نظریه درست

از این دو امر باشد؛ بلکه این امر بر عهده فیلسوف یا دانشمند طبیعی است» (ابن سینا، ۱۴۲۶ هـ ج ۱، ص ۹۷).

ارتباط نفس و بدن

از دید ابن سینا، نفس و بدن با یکدیگر مرتبطاند. نفس بر بدن اثر می‌گذارد، همان‌گونه که بدن نیز در نفس تأثیرگذار است^۱ (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹). از دید او ارتباط نفس و بدن به صورت انطباق نیست، بلکه به نحو اشتغال است؛ به گونه‌ای که نفس به وسیله بدن درک می‌کند و بدن از نفس منفعل می‌شود (همو، ۱۳۶۹، ص ۳۸۷). بیان کیفیت تأثیر نفس از بدن این است که بر اثر شنیدن صدایی یا دیدن منظره‌ای به علت ارتباط نفس و بدن، هیأتی در نفس حاصل می‌شود؛ اگر آن هیأت سریع الزوال باشد، آن را حال، و اگر در اثر تکرار در نفس رسوخ کند و بطئی الزوال شود، ملکه نامیده می‌شود. کیفیت تأثیر بدن از نفس این است که ابتدا هیأتی عقلی در نفس ناطقه حاصل می‌شود و از آنجا که نفس دارای فروع متعددی است، این اثر به قوای نفس منتقل می‌شود و سپس به اعضای بدن می‌رسد و بدین صورت بدن از نفس متأثر می‌شود؛ مثلاً اگر انسان در عظمت خداوند به تفکر بپردازد، هیأت عقلی خوف در نفسش حاصل می‌شود و این اثر از طریق قوا به اعضای بدن می‌رسد و موهای بدن سیخ می‌شود (همو، ۱۳۸۳/الف، ج ۲، ص ۳۰۶-۳۰۷). واضح است که این تأثیر و تأثر شدت و ضعف دارد و نسبت به افراد مختلف و حالات و ملکاتی که کسب کرده‌اند، متفاوت است.

ایشان همچنین می‌فرماید: از شأن نفس آن است که در بدن باعث استحاله مزاج می‌شود؛ به طوری که این استحاله مزاج از فعل و انفعال جسمانی ناشی نشده است؛ بنابراین حرارتی بدون حر و برودتی بدون بارد (یعنی بدون فعل و انفعال جسمانی) در بدن ایجاد می‌شود؛ بلکه وقتی نفس خیالی را تخیل کند و در نفس قدرت گیرد، چیزی نمی‌گذرد که عنصر بدنی صورت یا کیفیت مناسب آن را قبول می‌کند. چنان که صورت سلامتی که در نفس طیب است، مبدأ حدوث تندرستی می‌شود. در مورد بیماری که گمان می‌کند که صحت یافته و سالمی که گمان می‌کند بیمار شده اندیشه کن؛ زیرا چه بسا اتفاق می‌افتد که وقتی صورت در نفس و وهم جا افتاد، بدن از آن منفعل می‌شود و صحت یا مرض حاصل می‌شود؛ همین روش بیش از معالجه طبیب که با آلات و وسایل انجام می‌گیرد، مفید است؛ پس وقتی وجود صورت در نفس محکم شود و این اعتقاد حاصل شود که آن صورت باید ایجاد شود، در بسیاری

۱- فَاِنَّ الْعَلَاقَةَ الَّتِي بَيْنَ النَّفْسِ وَ الْبَدَنِ تَوْجِبُ بَيْنَهُمَا فِعْلاً وَ اَنْفِعَالاً.

اوقات ماده‌ای که می‌تواند از آن صورت منفعل شود، از آن منفعل می‌شود و صورت پدید می‌آید؛ و اگر این تصور در نفس کلیه افلاک و عالم باشد، می‌تواند در طبیعت کل مؤثر واقع شود، و اگر این تصور برای نفس جزئی حاصل شود، می‌تواند در طبیعت جزئی تأثیر کند. در بسیاری از اوقات نفس در بدن دیگری تأثیر می‌کند، به همان صورت که در بدن خویش تأثیر می‌گذارد؛ همانند تأثیر شوری چشم (ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۲۲۲-۲۲۳).

ابن سینا با توجه به تأثیری که بدن بر نفس می‌گذارد، در کتاب *شفا* می‌گوید که سوء مزاج مانع دیدن خواب صحیح می‌شود: «در اکثر اوقات خواب شاعر و دروغگو و بدکار و مست و بیمار و مغموم و کسی که سوء مزاج دارد و یا در فکر است، صحیح نیست» (همو، ص ۲۴۸)، و نیز می‌گوید: «باید دانست که درست‌ترین خواب‌ها برای مردمی است که دارای اعدل امزجه‌اند؛ زیرا آن که مزاجی خشک دارد، و گرچه خوب تصویر را حفظ می‌کند، ولی خوب نمی‌پذیرد و آن که مزاجی تر دارد، اگرچه سریع قبول می‌کند، ولی به زودی از دست می‌دهد؛ مثل این که اصلاً قبول و حفظ نکرده است» (همان، ص ۲۴۹). در کتاب *قانون* نیز به این مهم توجه کرده، می‌گوید: «گرم مزاج‌ها در خواب می‌بینند که بر آتش می‌سوزند، یا آفتاب زده می‌شوند. سرد مزاج‌ها در خواب می‌بینند که یخ می‌بندند، یا در آب سرد غوطه‌ورند» (همو، ۱۴۲۶ هـ ج ۱، ص ۱۶۰). همچنین می‌گوید: «کسانی که بلغم بر آن‌ها غلبه دارد، در خواب، آب‌ها و رودخانه‌ها و برف و باران و سرمای لرزه‌آور می‌بینند» (همان، ص ۱۶۲).

با توجه به تأثیری که نفس بر بدن می‌گذارد، از دید ابن سینا، تخیلات در تحریک اخلاط نقش اساسی دارد. ایشان می‌گوید: «توهّمات باعث حرکت اخلاط در بدن می‌شود؛ مثلاً نگرستن به اشیاء قرمز باعث حرکت خون می‌شود؛ بنابراین، شخصی که دچار خون‌ریزی از بینی شده، از خیره شدن به اشیای قرمز درخشان برحذر شده است» (همان، ص ۴۰) و با توجه به همین تأثیر است که می‌گوید اگر کسی در موقع جماع صورتی را تصور کند، فرزند به دنیا آمده شبیه آن صورت خواهد بود (همان، ص ۱۳۱). ایشان در فصلی با عنوان «عوارض ناشی از حرکات نفسانی» می‌فرماید: «علاوه بر این، حالت‌های نفسانی دیگری نیز وجود دارند و بر بدن تأثیر می‌گذارند؛ مانند خیالات و تصورات نفسانی که در امور طبیعی دخالت دارند؛ نظیر کسی که در موقع جماع فرزند را در خیال خود تصور می‌کند و شکلش را در نظر مجسم می‌سازد و فرزند را که بعداً به دنیا می‌آید، با تصور آن روز مرد انطباق دارد؛ و رنگ فرزند مشابه همان در می‌آید که مرد در هنگام انزال تصور کرده بود» (همو، ۱۴۲۶ هـ ج ۱، ص ۴۰). ابن سینا پس از بیان این سخن، احتمال داده است که شاید کسانی این حقایق را به باد سخره گیرند و آن را ادعاهای گزافانه بدانند؛ به همین دلیل در ادامه می‌فرماید: «شاید کسانی باشند که این نظریه را نپسندند و روی برگردانند، چنین کسانی بدون شک اسرار عالم هستی را درک نکرده‌اند؛ ولی

کسانی که به چنین اسراری پی برده‌اند، هرگز وقوع چنین حالاتی را محال نمی‌دانند»^۱ (ابن سینا، ۱۴۲۶هـ، ج ۱، ص ۴۰).

همچنین از اثر تصورات نفسانی بر بدن است که ابن سینا می‌گوید کسی که بدنش برای جوش آمدن خون آمادگی دارد، اگر به اشیای قرمز رنگ، زیاد چشم بدوزد و در آن فکر کند خودش به حرکت می‌افتد. مثال دیگر در این مورد این است که اگر کسی، به شخصی که ترشی می‌خورد، نگاه کند، دندان‌ش کند می‌شود. همچنین اگر کسی عضوی از بدنش به درد آید و دیگری آن را با دقت مشاهده کند، همان عضو بدن او نیز درد می‌گیرد (همانجا). ایشان همچنین در بیان سرّ این که بین افراد انسانی از نظر خلقت و صورت تفاوت زیادی نسبت به سایر حیوانات وجود دارد، می‌گوید که تخیلات و افکار انسان از سایر حیوانات بیش‌تر است و شکل ظاهری افراد به حسب تغییر تصورات، متغیر می‌شود. به همین خاطر اختلاف ظاهری در افراد انسان، بیش از سایر حیوانات است. در میان حیوانات نیز حیوانات اهلی به خاطر آن که احساس و تخیل آن‌ها بیش‌تر از حیوانات وحشی است، اختلاف ظاهری نیز در میان آن‌ها بیش‌تر از حیوانات وحشی است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۲۲-۲۲۳). در منظومه فکری ابن سینا، تأثیر نفس بر بدن آن قدر عمیق و گسترده است که حتی شامل خلیقات نیز می‌شود. ایشان در مبحثی در مورد جایگزین شیر مادر، در مورد خلیقات زن شیرده می‌گوید: «زن شیرده باید خوش‌خلق باشد و در برابر انفعالات نفسانی زشت از قبیل خشم و اندوه و ترس و ... زود واکنش نشان ندهد؛ زیرا همه این امور مزاج را فاسد می‌کند. این تباهی مزاج ممکن است به شیرخوار سرایت کند؛ از این‌روست که پیامبر خدا شخص مجنون را از دایگی نهی کرده است (ابن سینا، ۱۴۲۶هـ، ج ۱، ص ۲۰). این عبارت به خوبی نشان می‌دهد که این حکیم عالی‌قدر چگونه با استفاده از تحقیقات فلسفی خود روایات دینی را تفسیر می‌کند و آن‌ها را در طب به کار می‌بندد.

شرافت مزاج انسان و نزدیکی به اعتدال حقیقی

یکی دیگر از مباحثی که در علم النفس ابن سینا مطرح شده است، بحث مزاج انسان و نزدیکی آن به اعتدال حقیقی است. ابن سینا در کتب طبی خود از تحقیقات فلسفی‌اش در مورد مزاج بهره‌مند شده

۱- و هذه أحوال ربما اشمأز عن قبولها قوم لم يقفوا على أحوال غامضة من أحوال الوجود. وأما الذين لهم غوص في المعرفة فلا ينكرونها إنكار ما لا يجوز وجوده.

است. به همین منظور لازم است ابتدا مزاج را تعریف کرده و سپس اقسام آن را ذکر کنیم تا نهایتاً شرافت مزاج انسان از دید ابن سینا واضح گردیده و تأثیر متقابل نفس و اعتدال مزاج بر یکدیگر مشخص شود.

از دید قدما اجسام مرکب، از عناصر اربعه بسیط تشکیل شده‌اند (آب و خاک و آتش و هوا) که هر یک از آن‌ها کیفیتی مخصوص به خود دارد. آتش گرم و خشک، هوا گرم و تر، آب سرد و تر، و زمین سرد و خشک است (چغمینی، ۱۳۹۱، ص ۸).

آشکار است که این کیفیات با یکدیگر در تضادند. اگر این عناصر با یکدیگر ترکیب شوند این کیفیات در یکدیگر اثر کرده و از شدت کیفیت موجود در هر یک کاسته می‌شود. اگر این تأثیرپذیری و اثرگذاری به حد معینی برسد، کیفیتی مشابه حاصل می‌شود که بدان مزاج گویند (همان، ص ۹-۱۰). ابن سینا در تعریف مزاج می‌گوید که مزاج عبارت است از کیفیتی که از واکنش متقابل اجزای ریز مواد متضاد به وجود می‌آید. در این واکنش، بخش زیادی از ماده یا مواد متخالف با هم می‌آمیزند و بر هم تأثیر می‌گذارند و از این آمیزش کیفیت متشابهی حاصل می‌شود که آن را مزاج گویند (ابن سینا، ۱۴۲۶ هـ ج ۱، ص ۲۵).

در طب سینوی تقسیمات گوناگونی برای مزاج شده است که هر کدام به اعتبار خاصی است. ایشان ابتدا مزاج را به حصر عقلی به دو قسم معتدل حقیقی و نامعتدل حقیقی تقسیم می‌کند. معتدل حقیقی آن است که کیفیات‌های متضاد موجود در آن مساوی باشند. نامعتدل حقیقی آن است که کیفیات متضاد در یکی از جوانب سردی، گرمی، خشکی یا تری غلبه پیدا کند (همان، ص ۲۶). از منظر ابن سینا مزاج معتدل حقیقی در خارج وجود ندارد، و علت آن را باید در طبیعت جست نه در طب (همان، ص ۲۵). ایشان سپس مزاج نامعتدل حقیقی را به دو قسم معتدل فرضی و نامعتدل فرضی تقسیم می‌کند. اعتبارات هشتگانه برای مزاج معتدل فرضی عبارت است از:

۱- مزاج معتدل نوعی در قیاس با خارج از آن نوع: مزاجی است که مثلاً در نوع انسان، در قیاس با مزاج سایر موجودات وجود دارد (همو، ۱۴۰۵ هـ ج ۳، ص ۱۹۳) «و ظاهر است که مزاج انسانی به واسطه ظهور آثار فیضانی در وی افضل است از دیگر مرکبات، و این دلیل اعتدال او است نسبت به دیگران» (ارزانی، بی‌تا، ص ۱۶).

۲- مزاج معتدل نوعی، در قیاس با دیگر هم نوعان: که نمونه آن، مزاجی است که برای معتدل‌ترین

۱- بل یجب أن يتسلم الطبيب من الطبيعي أن المعتدل على هذا المعنى مما لا يجوز أن يوجد أصلاً.

فرد از افراد انسانی قابل تصور است. این مزاج در شخصی در نهایت اعتدال، از صنفی که در نهایت اعتدال قرار دارد، در سنی که به رشد کامل رسیده، تحقق دارد، که این نوع از اعتدال مزاج نیز به ندرت در عالم خارج مشاهده می‌شود، اگرچه از نظر امتناع، مانند اعتدال حقیقی، که در ابتدای گفتار بدان اشاره شد، نیست (ابن سینا، ۱۴۰۵ هـ ج ۳، ص ۱۹۳).

۳- معتدل صنفی، در قیاس با اصناف دیگر خارج از آن صنف: مزاجی است که برای ساکنان یک اقلیم در قیاس با ساکنان اقلیم دیگر است؛ زیرا به عنوان مثال، قوم هندی اعتدال مزاج خاص به خود دارند، که همه ایشان را در بر می‌گیرد و تندرستی آنان به حفظ آن مزاج است، و قوم صقلبی اعتدال مزاج دیگری دارند که خاص ایشان است و تندرستی آنان را تضمین می‌کند. هر یک از افراد این دو قوم به اعتبار صنف خود معتدل‌اند، ولی نسبت به صنف و قوم دیگر نامعتدل‌اند؛ زیرا اگر بدن هندی کیفیت مزاجی یک صقلبی را به خود پذیرد، بیمار می‌شود، و یا به هلاکت می‌رسد و همچنین اگر بدن صقلبی، دارای مزاج هندی شود؛ بنابراین هر صنفی از ساکنان سرزمین‌های مسکونی زمین، دارای مزاج خاصی هستند که با آب و هوای آن سرزمین، سازگار است (همان، ص ۱۹۴).

۴- معتدل صنفی، در قیاس با مزاج هم صنفان: و آن مزاج معتدل‌ترین انسان موجود در یک صنف است (همان‌جا).

۵- معتدل شخصی، در قیاس مزاج یک شخص با مزاج اشخاص دیگر: مزاج موجود در شخصی معین است که به واسطه آن تندرست و سالم است. باید بدانید شخصی که مزاج خاص به خود را دارد ممکن نیست و یا به ندرت اتفاق می‌افتد که دیگری با آن مشارکت داشته باشد (همان‌جا).

۶- معتدل شخصی، در قیاس با مزاج‌های مختلف یک شخص: مزاجی است که شخص با وجود آن، در بهترین حال از حالات خود است (همان، ج ۳، ص ۱۹۵).

۷- معتدل عضوی، در قیاس مزاج یک عضو با مزاج اعضای دیگر: مزاجی است که نوع یک عضو از بدن باید دارای آن باشد؛ بنابراین، اعتدال مزاج استخوان، در این است که از خشکی بیش‌تری برخوردار باشد، و مغز باید رطوبت بیش‌تری داشته باشد، و در قلب باید گرمی بیش‌تری وجود داشته باشد، و عصب باید سردی بیش‌تری داشته باشد (و سلامتی اعضای بدن به حفظ این اعتدال مزاج است) (همان‌جا).

۸- معتدل عضوی، در قیاس مزاج یک عضو نسبت به حالات گوناگون خود آن عضو: و آن بهترین حالت مزاجی برای یک عضو است (ابن سینا، ۱۴۰۵ هـ ج ۳، ص ۱۹۳).

مزاج نامعتدل فرضی نیز دارای هشت قسم است (چغمینی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۱).

با توجه به بحث اقسام مزاج، می‌توان نتیجه گرفت که نوع انسان نسبت به سایر انواع از دید ابن سینا

دارای شرافت مزاج است (با توجه به اعتبار اول) همچنین شناخت مزاج نوع انسان و نیز افراد انسانی، در نحوه درمان تأثیرگذار است.

سر این که مزاج انسان از دید این سینا معتدلترین مزاج است، آن است که مزاج انسان باید پذیرنده نفس انسانی باشد و از آنجا که مرتبه نفس انسانی از نفس حیوانی و نباتی بالاتر است، ظرفی که جایگاه این نفس است، باید در نهایت اعتدال باشد تا بین نفس و مزاج بدنی که بدان تعلق می‌گیرد، سنخیت برقرار باشد.

در تکمیل این بحث باید گفت طرح موضوع مزاج در فلسفه و طب با اهداف گوناگونی صورت گرفته است. طرح این موضوع در فلسفه از آن روست که در تبیین به وجود آمدن مولید احتیاج به این مسئله است. به وجود آمدن صور معدنی و نباتی و حیوانی و انسانی در جسم، نیاز به قابلیت آن برای پذیرش این صور دارد، و این قابلیت را در بحث مزاج توضیح می‌دهند. مباحث معاد به ویژه بحث استحاله تناسخ نیز، متوقف بر بحث مزاج است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۸۷)؛ بنابراین در فلسفه، نگاه هستی‌شناسانه به بحث مزاج حاکم است، ولی در طب نگاه درمانی به این بحث غالب است. در طب منشأ بیماری یا ناشی از سوء مزاج است یا سوء ترکیب یا تفرق اتصال (همو، ۱۴۲۶ هـ ج ۱، ص ۱۰۳). وظیفه طبیب آن است که بحث مزاج را که از مبادی طب است به خوبی بداند، سپس مزاج فصول، مکان‌ها، داروها، افراد انسانی، اعضا و... را نیز بداند تا بتواند سوء مزاجی را که در بدن بیمار عارض شده است، از بین ببرد. از منظر طبیبان هر چیزی دارای مزاجی است و بدون شناخت مزاج، اساس طب فرو می‌ریزد. در طب سینوی با شناخت مزاج انسان‌ها، دارویی متناسب با آن مزاج تجویز می‌شود. با توجه به این مطلب ممکن است برای دو فردی که از یک بیماری مشترک رنج می‌برند، دو داروی متفاوت تجویز شود؛ زیرا مزاج افراد متعدد است و نمی‌توان برای بیماری خاصی، دارویی عام و فراگیر تجویز کرد؛ از این رو در طب شناخت مزاج افراد در سلامتی اشخاص و نحوه تغذیه مؤثر است. چنان که ابن نفیس می‌گوید جوهر و مزاج غذا باید مناسب با جوهر و مزاج معتدلی باشد؛ و اگر این گونه نباشد، استحاله آن به جوهر معتدلی به سختی صورت می‌پذیرد. به همین خاطر غذای انسان باید دارای اعتدال مزاج باشد، تا این که با مزاج انسان مناسبت داشته باشد. به همین خاطر است که سایر حیوانات می‌توانند از اشیاء طبیعی تغذیه کنند، ولی غذای انسان باید امر صناعی باشد؛ به این صورت که او باید اشیایی را که خارج از حد اعتدال اند و دارای کیفیات متضادند، باهم ترکیب کند تا غذایی مناسب با جوهر و مزاج خود به دست آورد (ابن نفیس، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۶۱۵-۶۱۶). قطب‌الدین شیرازی نیز به همین دلیل معتقد است که غذاهای مرکب که از طریق ترکیب به دست آمده، افضل از غذاهای مفرد است (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۲)؛ بنابراین با این که در اصل بحث مزاج و

شناخت آن، طب و فلسفه هم‌آوا هستند، ولی در نحوه رویکرد به آن از یک‌دیگر جدایند و هر کدام هدف خاص خود را از این بحث دنبال می‌کنند.

نتیجه‌گیری

آنچه در فهم دقیق طب سینوی مؤثر است، توجه به دیدگاه‌های فلسفی ابن‌سیناست. یکی از مباحث فلسفی که ابن‌سینا به تفصیل بدان پرداخته، مسئله نفس و قوای آن است که در طب سینوی نیز از این تحقیقات به عنوان مبادی طب استفاده شده است. ترکیب انسان از نفس و بدن، برخورداری نفس از قوای متعدد، ارتباط نفس و بدن و شرافت مزاج انسانی از جمله مبانی فلسفی طب سینوی است. از جمله دستاوردهای این تحقیق عبارتند از:

- ۱- تبیین نحوه بهره‌گیری طب سینوی از مباحث علم النفس فلسفی ابن‌سینا.
- ۲- بیان ارتباط بین ضعف قوا و ایجاد خلل در امور بدنی.
- ۳- تبیین و بیان مصادیق تأثیر نفس و بدن بر یکدیگر در فلسفه ابن‌سینا و کاربرد آن در طب سینوی.
- ۴- تأثیر تصورات و حالات نفسانی بر بدن و ایجاد حالات و ویژگی‌های خاص در بدن بدون حضور عامل مادی و جسمانی.
- ۵- تأثیر تصورات و تخیلات نفسانی بر چگونگی شکل‌گیری نطفه.
- ۶- تأثیر خلقیات روحی فرد بر مزاج او مانند تأثیر خلقیات مادر شیرده بر مزاجش و در نهایت بر کودک.
- ۷- ارتباط بین شرافت مزاج انسان و نحوه درمان بر اساس مزاج‌شناسی افراد.

منابع و مأخذ

- ابن رشد (۱۴۲۶هـ)، **الکلیات فی الطب**، تصحیح احمد فرید المزیدی، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ نخست
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳ الف)، **الاثارات و التنبیها**، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، ج ۲، قم، نشر البلاغه
- _____ (۱۳۲۶هـ)، **تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات** (الرساله الثالثه: فی القوی الانسانیه و ادراکاتها)، قاهره، دارالعرب، چاپ دوم
- _____ (۱۳۸۳ ب)، **رگ‌شناسی** (رساله در نبض)، تصحیح سید محمد مشکوه، تهران، دانشگاه بوعلی سینا، چاپ دوم
- _____ (۱۴۰۵هـ)، **الشفاء (الطبیعیات)** تصحیح سعید زاید، ج ۳، قم، کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی، چاپ دوم
- _____ (۱۴۲۶هـ)، **القانون فی الطب**، ج ۱-۲، بیروت، دار احیا التراث العربی، چاپ نخست
- _____ (۱۳۶۳)، **المبدأ و المعاد**، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، چاپ نخست
- _____ (۱۳۷۹)، **النجاه من الغرق فی بحر الضلالت**، تصحیح محمد تقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم
- _____ (۱۳۸۵)، **النفس من کتاب الشفاء**، تحقیق آیت الله حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم
- ابن نفیس، علی بن ابی‌حزم (۱۳۸۷)، **الشامل فی الصناعه الطبیبه**، ج ۱۰، تهران، دانشگاه علوم پزشکی ایران، چاپ نخست
- ابن‌هندو، علی بن حسین (۱۳۶۸) **مفتاح الطب و منهاج الطلاب**، تصحیح مهدی محقق و محمد تقی دانش‌پژوه، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، چاپ نخست
- ارزانی، میر محمد اکبر بن محمد (بی‌تا)، **مفرح القلوب** (شرح قانونچه)، تصحیح علی رضا رحیمی ثابت، لاهور: مطبعه اسلامی، چاپ نخست

- چغمینی، محمودبن محمدبن عمر (۱۳۹۱)، *قانونچه فی الطب*، تصحیح و ترجمه اسماعیل ناظم، تهران، المعی، چاپ دوم
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۵)، *عیون مسائل النفس و شرح العیون فی شرح العیون*، تهران، امیر کبیر، چاپ دوم
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۶)، *شرح غرر الفرائد*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، ج ۲، قم، بیدار، چاپ نخست
- سعادت مصطفوی، سید حسن (۱۳۹۱)، *شرح اشارات و تنبیهاً* (نمط سوم)، تهران، دانشگاه امام صادق، چاپ دوم
- قطب‌الدین شیرازی، محمودبن مسعود (۱۳۸۷)، *مفردات و معالجه الأمراض*، تهران، دانشگاه علوم پزشکی ایران، چاپ نخست

