

Healthiness, Illness and Treatment Definitions in Mulla Sadra's Point of View

Seyyed Mortaza Hosseini Shahroudi^{1✉}  | Massoumeh Roudi²

1. Corresponding Author, Professor of Supreme Wisdom, Department, Ferdowsi University, Mashhad, Iran. E-mail: shahrudi@um.ac.ir
2. PhD Candidate of Supreme Wisdom, Ferdowsi University, Mashhad, Iran. E-mail: rudim1@mums.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 11 July 2022

Received in revised 2 August
2022

Accepted 22 August 2022

Published online 20 November
2022

Keywords:

healthiness, illness, treatment,
soul, body, fundamentality
existence.

The legal definition of healthiness and illness is important philosophical issues that have been introduced as a psychic qualities which does not belong to body and only exists for the soul. But in current definitions of health and illness, focuses are on the body and its function. Medical science mainly tries to cure body diseases. Medical problems such as incurable diseases and the prolongation of the treatment process in some apparently well-known diseases create the suspicion that the explanation of health and disease needs to be changed. This article studied the health and illness in philosophies based on the authenticity of existence, especially transcendental wisdom, with a descriptive-analytical and library method. The result was that it is better to explain health and illness as a way of existence or manifestation of beings. Considering the priority and comprehensiveness of the soul means soul is the agent of health and disease control. Therefore soul should be paid attention to improve cure. The use of common drugs are only for soul-improvement. Among the consequences of this change is the introduction of treatment for incurable diseases. In the treatment of curable diseases, it is expected to shorten the treatment process and reduce treatment costs.

Cite this article: Hosseini Shahroudi, Seyyed Mortaza; Roudi, Massoumeh. (2022). Healthiness, Illness and Treatment Definitions in Mulla Sadra's Point of View. *Journal of Philosophical Investigations*, 16 (40), 476-489. DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.52469.3284>



© The Author(s).

DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.52469.3284>

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

Introduction

Legal definitions of healthiness, illness and treatment are important philosophical issues. These phrases are the foundations of medical Science too. In past generations of philosophers healthiness and illness have been introduced as psychic qualities. According to fundamentality of quiddity soul is completely different from body. That means Soul is a non-material object and psychic qualities are immaterial adjectives belonging to the soul instead of the body. So it seems incorrect to generalize these phrases to describe body manners. Vice versa in medical Science healthiness and illness have been mentioned as body characteristics, and their signs are introduced via body manners, its formations /malformations and its abilities /disabilities. Suggested treatment procedures mainly influence in the body and its functions too.

On the other side different medical problems such as incurable diseases, prolonged treatment processes of some well-known diseases and even different personal reactions to the same diseases and treatments, underpin the possibility of a mistaken point in fundamental definitions in this theme. So it is suggested a hypothesis to be reviewed the explanation of healthiness, illness and treatment in another root.

This article studied the healthiness, illness and treatment definitions in philosophies based on the authenticity of quiddity and authenticity of existence; especially in transcendental wisdom, with a descriptive-analytical method. According to the authenticity of quiddity healthiness and illness were introduced as psychic qualities, the same idea that was mentioned by Ave sina and Mulla Sadra in their textbooks. There are many flaws in authenticity of quiddity attitude. So philosophers traced another fundamentality Authenticity of existence.

This last thesis is divided into three parts: Diversity of beings, gradation of beings, and Individual unity of beings. The first one is the pioneer philosophic base of traditional medicine which was implied by Ave Sina, who named healthiness and illness psychic qualities again. Though different obvious dilemmas were discussed against this point of view by Mulla Sadra, there is an unrequited question that why Ave Sina kept the same phrase from followers of the authenticity of quiddity for healthiness and illness?

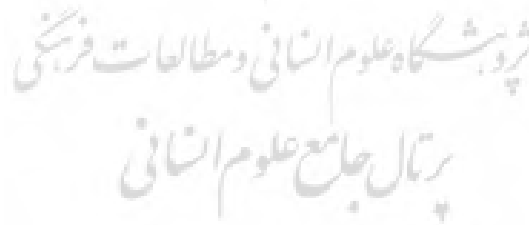
The similarity of the diversity of beings and the authenticity of quiddity opinions makes treatment to be scheduled in treating the temperament and maintaining its balance and improving body's stamina to be healthy bilaterally. But Mulla Sadra rebutted these two opinions and led off the gradation of beings as his first-grade is higher than the body one. This article clarified healthiness and illness as different grades of existence in this structure that healthiness causes human's works to be done correctly. Illness induces human's activities to be incorrect in some manners. In this mainstream healthiness and illness are attributed in the soul at first step and at the second degree it is assigned to the body. Vaporous spirit, temper and blood are some intermediates in soul and body relationship. These interconnections have been discussed in previous mainstreams too. Therefore in this field treatment means upgrading the existence of the soul, Vaporous spirit, temperament, blood or body to reform the actions of the body.

In the last turn Mulla Sadra asserted multifarious insufficiencies in gradation of beings view and reviewed his instructions by the Individual unity of beings. In individual unity, all creatures are Divine

miii fssttt innn wittttt inppēēēē et essnnee.. uuuluddd yyyyr hmm'' '' iii fetttt i t whil yyy is
llll ...miii rēiitt i ggi n. In Other words in this mainstream soul is the perceiver who may manifest
anything to manage and govern the body. In addition soul is in unity with the body by means of the presence
of the soul in different cosmoses manifests an individual body for the same location. In other words, the
appearance of tlll yyy i a rreynt wmt maahh llll ' vvvii liTTi twvii wrr l.. All necessities to
be formed the body including the movements of planets, material compounds, environmental changes,
geevvgy gtttt yttt iii oo cc vrriuu rrgg rr s llll 's manifestations. We explain healthiness
ieēēi vi a .h tlll d sll f-disclosure to manifest him/herself as perfect as possible. Therefor illness is
tttt hrr uuulf vvvii lieeshh /rrr ll i. tssii soēētr aarl evtt tkn ffii is /aaaeelf. Acrrr migg to uu ll Srrr a's
writings diseases are manifested in descent levels of the soul where it is difficult for soul to manifest
him/herself entirely.

All teeters and evolutions of healthiness across illness and converse movements and all provisions as
medicine, physician and treatment processes are managing by the 0 illness of the soul. Because the soul is
manifestation itself, its authorship is a manifestation of Divine authorship. This means soul is a mirror
against God and its manners and different abilities are Kinds of gleams. Mulla Sadra attributes these abilities
to the soul's simpexity and immaterial nature.

Result: The current explanations of healthiness, illness and treatment are insufficient definitions and it
is better to be explained as gradations of manifestations for the soul or at least as gradations of existence.



سلامتی، بیماری و درمان در مکتب فکری ملاصدرا

سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۱ | معصومه رودی^۲

۱. نویسنده مسئول، استاد گروه حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران. رایانامه: shahrudi@um.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران. رایانامه: rudim1@mums.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

تبیین سلامتی و بیماری از مسائل مهم فلسفی است. سلامتی و بیماری در مکاتب فلسفی به عنوان کیف نفسانی معرفی شده است که به اجسام تعلق نمی‌گیرد و فقط در موجودات صاحب نفس به وجود می‌آید؛ اما در تعریف سلامتی و بیماری توجه بر بدن و عملکرد آن بوده است. علم پزشکی نیز برای تأمین سلامتی و رفع بیماری، عمدتاً در پی آرام‌بخشی بدن است. معضلات علم پزشکی نظیر درمان ناپذیری بعضی بیماری‌ها، بیماری‌های صعب‌العلاج و طولانی شدن پروسه درمان در بعضی بیماری‌های به ظاهر شناخته شده این ظن را می‌آفریند که تبیین سلامتی و بیماری نیازمند تغییر باشد. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و کتابخانه‌ای به واخوانی حقیقت سلامتی و بیماری در فلسفه‌های مبتنی بر اصالت وجود خصوصاً حکمت متعالیه پرداخت. نتیجه این بود که متناسب با گزینش حکمت متعالیه به جای فلسفه سنیوی، سلامتی و بیماری نیز نحوه‌ای از وجود یا تجلی از موجودات تبیین گردد. در فلسفه متعالیه هر موجود ظهوری از حق تعالی است که خود دارای ظهورات نفس و بدن است. نفس نسبت به بدن دارای اولویت و جامعیت بوده و برقراری سلامتی نفس و بدن، ایجاد بیماری و درمان آن تحت تدبیر نفس است. بنابراین در تبیین سلامتی و بیماری باید از امور مربوط به نفس استفاده کرد. بر این اساس درمان را نیز می‌توان منوط به تعالی بخشی نفس دانست و استفاده از دارو را معدّ تعالی بخشی نفس خواند.

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۲۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۵/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۳۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۸/۲۹

کلیدواژه‌ها:

سلامتی، بیماری، درمان، نفس، بدن، اصالت وجود.

استناد: حسینی شاهرودی، سیدمرتضی؛ رودی، معصومه. (۱۴۰۱). سلامتی، بیماری و درمان در مکتب فکری ملاصدرا. پژوهش‌های فلسفی، ۴۰(۱): ۴۸۹-۴۷۶. DOI: <https://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.52469.3284>



© نویسندگان

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

حفظ سلامتی و درمان بیماری از مسائل مهم بشر است که منجر به تاسیس علم پزشکی شده است. فلاسفه ماهیت سلامتی و بیماری را کیف نفسانی خوانده‌اند. ابن‌سینا سلامتی را [ملکه یا حالتی از بدن خوانده که باعث می‌گردد افعال بدن به‌طور صحیح انجام گیرد] (۲۰۵، ج ۱: ۲۱). بیماری را نیز [نبود تندرستی] (۲۰۵، ج ۱: ۲۱) خوانده به معنی هیأتی غیرطبیعی برای بدن که باعث نادرستی افعال فرد می‌گردد. در تعاریف موجود در علم نوین سلامتی را حالت یا کیفیتی از بدن گفته‌اند که بیان‌کننده عملکرد کافی بدن در وضعیت ژنتیک و زیست محیطی معین باشد (جی. ای. پارک، ۲۰۰۲، ج ۱: ۳۵). سازمان جهانی بهداشت نیز سلامتی را [رفاه کامل جسمی، روانی، اجتماعی و نه فقط بیمار یا معلول نبودن] دانسته است.^۱

دقت در تعاریف سلامتی و بیماری روشن می‌کند که این تعاریف عموماً تعاریفی دوری هستند که در تعریف واژه سلامتی از بیماری و در تبیین واژه بیماری از سلامتی استفاده شده است. اصلی منطقی نیز نادیده گرفته شده و آن تعریف سلامتی و بیماری به وسیله افعال موجود است. سلامتی و بیماری را علت و مبدأ فاعلی افعال دانسته‌اند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴: ۱۴۶-۱۴۵). پس تعریف آنها به افعال، تعریف علت به وسیله معلول است. چنین برهانی در علم منطق برهان ائی یا اکتشافی (سجادی، ۱۳۷۹: ۱۲۲) نامیده می‌شود که اکثر فلاسفه آن را مفید یقین نمی‌دانند به این معنی که مشخص‌کننده حقیقت فاعل (در اینجا سلامتی و بیماری) نمی‌باشد.

تلاش این مقاله ارائه تبیینی صحیح‌تر از سلامتی، بیماری و درمان است تا درکی قوی‌تر از حقیقت این واژگان فراهم آورد.

پیشینه پژوهش

تاکنون در این زمینه تحقیقات جامع و کامل انجام نشده است. کارهای اندکی که انجام گرفته شامل مقاله‌ای با عنوان *سلامت و بیماری از منظر حکمت متعالیه* است که در آن اشاره شده است ملاصدرا صریح‌تر از ابن‌سینا رابطه سلامتی و بیماری را ملکه و عدم ملکه شمرده است. نویسندگان این مقاله بر اساس اصول حکمت متعالیه «سلامت را نحوه وجود نفس از آن حیث که در مرتبه بدن مادی و عنصری افعال خود را بدون مشکل جاری می‌کند» تبیین نموده‌اند. این مقاله مراتب سلامت و بیماری را مراتبی مشکک یافته است که میان آنها مرز و واسطه‌ای وجود ندارد (احمدی زاده و همکاران، ۱۳۹۸: ۱۰۰-۸۹).

در مقاله‌ای نیز تعریف سلامت و بیماری از منظر ابن‌سینا و طب رایج مورد مطالعه قرار گرفته است. نویسندگان سلامت را در منظر ابن‌سینا کیف نفسانی و ملکه خوانده‌اند و تعریف سازمان بهداشت جهانی از سلامت را نسبت به تعریف ابن‌سینا به دلیل محدود نمودن مرزهای مفهوم سلامت به «وضعیت بهینه در ابعاد مختلف» دارای نقطه قوت و به دلیل عدم جامعیت بخشیدن به تمام وضعیت‌های غیرطبیعی به عنوان بیماری دارای نقطه ضعف خوانده‌اند (رمضانی گیوی و همکاران، ۲۰۰۸: ۱۴۰).^۲

در مقاله *سلامتی و بیماری از منظر پدیدارشناسی* نیز اشاره شده که بیماری محدود به بدن بیولوژیک بیمار نمی‌باشد بلکه بدن زیسته او را که بدنی است با ابعاد مختلف دچار اختلال می‌کند (رفیعی؛ اصغری، ۱۳۹۹: ۸۳-۶۳). مقالاتی نیز حول محور چرایی رنج و چرایی درد در زندگی بشر به پژوهش پرداخته‌اند که با توجه به اعم بودن موضوع از بحث بیماری در حد اشاره ذکر گردید. با توجه به قلت مطالعات اساسی در این زمینه ضرورت کنکاش دقیق در تبیین سلامتی، بیماری و درمان از نگاه ملاصدرا روشن می‌گردد.

راستی آزمایی تعریف سلامتی و بیماری در نظام اصالت ماهیت

کیف نفسانی دانستن سلامتی و بیماری نظر به سلامتی و بیماری در نظام اصالت ماهیت است. کیف نفسانی از مقولات ماهوی و کیفیتی مربوط به نفس است.^۳ اگر همه آن‌چه که در معرفی یک شیء مطرح می‌گردد مقوله‌ای از ماهیات باشد، نشان آن است که

^۱. World Health Organization. Preamble to the Constitution of the World Health Organization as adopted by the International Health Conference, New York, 19-22 June, 1946; signed on 22 July 1946 by the representatives of 61 States (Official Records of the World Health Organization, no. 2, p. 100) and entered into force on 7 April 1948. <http://www.who.int/governance/eb/WHOconstitutionen.pdf>. 1948.

^۲. مقولات ماهوی اجناس عالی بسیطی هستند که بالاتر از آنها جنسی نیست و بر اشیاء به حمل ذاتی حمل می‌شوند اما چیزی بر آنها به حمل ذاتی حمل نمی‌گردد (طباطبایی، نه‌یاب‌الحکمه، ج ۱: ۱۴۹). تعداد مقولات در نزد فلاسفه مختلف متفاوت است. حکمای مشاء مقولات را در ده دسته شامل جوهر، کم، کیف، وضع، این، متی،

در نزد گوینده ماهیت آن شیء اهمیت بیشتری نسبت به وجود آن داشته است و دانسته یا نادانسته قائل به اصالت ماهیت شده است.^۱ علیرغم این که ابن سینا فیلسوفی معتقد به اصالت وجود است سلامتی و بیماری را کیف نفسانی خوانده است. ملاصدرا نیز در تعالیم رایج خود سلامتی و بیماری را به دو تبیین کیف نفسانی می‌خواند. در تبیین نخست سلامتی را ملکه یا حالتی در جسم حیوانی می‌نامد که باعث صدور صحیح افعال بدن می‌شود و در تبیین دوم آن را هیأت حاصل از مزاج و ترکیب بدن می‌داند که باعث صدور صحیح افعال بدن می‌گردد. بیماری نیز در تبیین اول ملکه یا حالتی است که باعث صدور ناصحیح افعال بدن می‌گردد و در تبیین دوم هیأت حاصل از مزاج است که موجب انجام ناصحیح افعال می‌شود (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴: ۱۴۵).

ضمن صحنه بر صحت این تبیین در نگاه اولیه، با توجه به معضلاتی که بر اصالت ماهیت وارد است و بسیاری فلاسفه را به گذر از اصالت ماهیت و اعتقاد به اصالت وجود کشاند، کیف نفسانی خواندن سلامتی و بیماری را به دلیل نکاتی عمیق نیازمند بازنگری دیدیم. مثلاً کیف نفسانی اثری است که تغییرات بدن بر نفس می‌گذارد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴: ۱۵۷). پس سلامتی و بیماری نیز تأثیر تغییرات بدن بر نفس هستند و بدن خود عامل ایجادکننده سلامتی و بیماری است. حال این که حکما بدن را دارای استعداد سلامتی و بیماری یا پذیرنده سلامتی و بیماری (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴: ۱۵۷) می‌دانند چگونه توجیه می‌شود؟ در علم منطق نمی‌توان بدن را دارای استعداد یا پذیرنده حالتی دانست که خود فاعل آن است. حکماء بر عدم جواز اجتماع فاعل و قابل استدلال اراکه کرده‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۱: ۲۸۲). ملاصدرا نیز قبول به معنای انفعال، تأثر و استکمال را با فاعلیت قابل جمع نمی‌داند (شیرازی، ۱۳۵۴، ج ۱: ۷۱؛ ۱۹۸۱، ج ۲: ۱۷۷-۱۸۰).

از طرفی وقتی بدن را مادی و نفس را غیرمادی معرفی کنیم، قائل به جدایی بدن و نفس هستیم. پس سلامتی و بیماری در هر سمت باید معطوف به همان سمت تبیین گردد. کیف نفسانی خواندن سلامتی و بیماری یعنی این دو صفاتی برای نفس هستند. صفات نفسانی چگونه بر بدن که جدای از نفس است و ماهیتی مادی دارد حمل می‌شود؟ ملاصدرا اشاره داشته که کیف نفسانی ماهیتی کاملاً مادی ندارد؛ بلکه نزدیک به افق ماده جسمانی است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۵۸-۲۵۷). پس استعمال سلامتی و بیماری به عنوان کیف نفسانی برای بدن مادی زیر سوال است. انتساب سلامتی و بیماری به بدن به جای نفس چالش اصلی این مقاله است.

جهت سوم اشکال در کیف نفسانی نامیدن سلامتی و بیماری معطوف به نحوه تأثیر نفس بر بدن و تدبیر آن است. حکما معتقدند بدن توسط نفس تدبیر می‌شود (سهروردی، ۱۴۱۱: ۸۰؛ افلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱: ۵۰۹). اگر کیف نفسانی اثر تغییرات بدن بر نفس باشد، باید گفت حداقلی از نفس توسط بدن ایجاد می‌شود. این تغییر می‌تواند تدبیر نفس توسط بدن لقب بگیرد و جامعیت حکم کلی تدبیر بدن توسط نفس را نقض می‌کند.

کیف نفسانی دانستن سلامتی و بیماری در شیوه درمان نیز تأثیرگذار است. وقتی بیماری کیف نفسانی باشد درمان شامل تغییر مجدد کیف نفسانی از طریق تغییر بدن است و انواع بیماری یا سطح آنها تفاوتی در این روند ایجاد نمی‌کند. اما امروزه شاهد عدم کفایت شیوه درمان بسیاری بیماری‌ها هستیم. پیشنهاد استفاده از درمان‌هایی چون هیپنوتیزم^۲ و تلقین درمانی^۳ این فکر را تقویت می‌کند که افق واژگان سلامتی و بیماری بالاتر از بدن و حتی بالاتر از کیف نفسانی باشد و درمان اساسی باید به ساحتی غیر از ساحت بدن تعلق داشته باشد.

جده، اضافه، ان‌یفعل و ان‌یفعل معرفی نموده‌اند (طباطبایی، نه‌یاه الحکمه، ج ۱: ۱۵۰). کیف نفسانی از دسته کیفیات است و به معنی کیفیتی است که در نفس حاصل می‌شود و به ماده تعلق نمی‌گیرد.

۱. منظور از اصالت وجود اعتقاد به این است که واقعیت خارجی توسط هستی و وجود موجودات پر شده است و مقصود از اصالت ماهیت این عقیده است که واقعیت خارجی توسط ماهیت و چیستی موجودات اشغال شده است. میرداماد و سهروردی فلاسفه اصالت ماهیت معرفی شده‌اند. در مقابل ابن سینا و ملاصدرا حکماء معتقد به اصالت وجود هستند. فیلسوفان معتقد به اصالت وجود، نسبت میان وجودها را گاهی تبیین خوانده‌اند به این معنا که وجودها ذاتاً با یکدیگر هیچ قدر مشترکی ندارند. ابن سینا را از این دسته خوانده‌اند. بعضی نیز نسبت میان وجودها را تشکیکی نامیده‌اند به این معنی که وجود مشترک معنوی بوده و موجودات مختلف از نظر رتبه برخورداری از وجود دارای تقدم و تاخر، کمال و نقص یا شدت و ضعف هستند. ملاصدرا از اصالت وجود تشکیکی اصالت وجود شخصی را نتیجه گرفت. در این تفکر تنها یک وجود اصل است و سایر موجودات ظهور، تشآن و تجلی همان یک وجود هستند. از این رو این نظریه را وحدت شخصی وجود نیز نامیده‌اند.

۲. هیپنوتیزم حالت روانی خلسه‌مانند است که باعث افزایش توجه، تمرکز و تلقین‌پذیری فرد در اثر تخیل واضح و تلقین‌پذیری شدید می‌شود (اورماند، ۱۳۷۲: ۱۴۹).

۳. تلقین فرایندی روان‌شناختی است که به وسیله آن، یک شخص افکار، احساسات یا رفتار خود یا شخص دیگری را هدایت می‌کند (گولد جولپوس، ۱۳۸۴: ۲۶۴).

ملاصدرا کیف نفسانی خواندن سلامتی و بیماری را متناسب با علوم طبیعی دانسته که به عوارض جسم از حیث انفعالی آن نگاه می‌شود (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴: ۱۶۱). با توجه به اولییتی که وی برای وجود جوهر نسبت به وجود عرض اثبات می‌نماید و تغییرات عرض را نشان تغییر در جوهر می‌خواند، تغییرات کیف نفسانی نیز باید به وجود جوهر برگشت داده شود. پس سلامتی و بیماری باید ریشه در وجود فرد داشته باشد.^۱ اگر سلامتی و بیماری مراتبی وجودی باشند، کوچک‌ترین نتیجه این است که مراحل سلامتی، کمون، نقاهت و بیماری در مقوله کیفیات نمی‌گنجد و مفاهیمی متضاد نیستند^۲ (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴: ۱۴۸).

دلایل وجودی بودن سلامتی و بیماری

تأکیدات پی‌درپی حکماء بر اصیل بودن وجود و پذیرش حداکثری اصالت وجود، این ظن را ایجاد می‌کند که سلامتی و بیماری را باید اموری وجودی تلقی نمود. مهم‌ترین دلیل بر وجودی بودن سلامتی اطلاق آن به خداوند است. سلامتی از اسامی خداوند است و بنا به این اعتقاد که اسامی خداوند عین ذات او هستند، سلامتی را باید عین وجود خداوند دانست. اگر سلامتی را کمال بنامیم نیز چون کمالات به خداوند منتسب هستند و مبدأ همه وجودها و کمالات، وجود خداوند است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۳۵) باید تعبیری وجودی داشته باشد. صفات خداوند علاوه بر این که از نظر مفهومی بر سایر موجودات قابل صدق است، وقتی به سایر موجودات نسبت داده می‌شود (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۳۵). در هر موجود و تا هر جا که وجود کشیده شده به همان میزان جریان دارد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۳۹). پس سلامتی نیز صفتی وجودی و جاری در سایر موجودات است. به تبع سلامتی، بیماری نیز وجودی خواهد بود.

دلیل دوم بر وجودی بودن سلامتی این است که بنا بر اصالت وجود آن چه متن واقعیت خارجی را پر کرده است، وجود است. صفات نیز باید وجودی باشند تا واقعیت داشته باشند. ملاصدرا صفت را نوعی وجود (وجود رابطی) نامید^۳ (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۴۶) و تأکید نمود که کلیه صفات، حالات و ملکات انسان اموری وجودی هستند. آیت‌اله جوادی‌آملی نیز همه حالات و ملکات انسان را دارای صیغه وجودی خوانده است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۴، ج ۱۲: ۴۱۶). ملاصدرا صفات را مانند خود وجود دارای مراتبی با آثاری خاص معرفی می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۳۷-۳۳۸) که مراتب قوی صفت می‌تواند قوی‌تر از وجود موصوف باشد و مراتبی از آن به حدی ضعیف است که ممکن است حکم شود که موصوف چنین صفتی را ندارد.

استناد اصلی ملاصدرا به وجودی بودن صفات این است که واقعیت هستی فقط توسط وجود پر می‌شود. بنابراین صفات نیز وجودی هستند. بنا به این سخنان ملاصدرا سلامتی مرتبه‌ای از وجود است و معنی اتصاف موجود به سلامتی یعنی مرتبه سلامتی در او به حدی بالاست که حکم به سلامت او داده می‌شود (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۳۷-۳۳۸). اگر مرتبه سلامتی موجود ضعیف باشد حکم به فقدان سلامتی یا اصطلاحاً بیماری فرد داده می‌شود. بنابراین در نزد ملاصدرا اصطلاحاتی چون بیماری موقت، بیماری دائمی یا علیل‌المزاج نیز بسته به میزان ضعف سلامتی به فرد اطلاق می‌گردد. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۳۴). این جمله به این معنی است که بیماری نیز صفتی وجودی است.

این عقیده که آن چه واقعیت دارد وجود است، ملاصدرا را به تأکید دوباره بر وجودی خواندن کیفیات نفسانی (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴: ۱۶۱) و حرکت جوهری وامی‌دارد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۸۶). ایشان همچنین امور متضاد را گونه‌های مختلف وجود می‌خواند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۳۴-۳۳۵). پس سلامتی و بیماری حتی اگر در سخن کیف نفسانی باشند یا حرکت جوهری، یا حتی اموری متضاد، با استناد به سخن ملاصدرا اموری وجودی هستند. با وجودی دانستن سلامتی باید تبیین آن را در فلسفه‌های اصالت وجود مطرح نمود. با توجه به طرح سه نظام در اصالت وجود یعنی اصالت وجود تباینی، اصالت وجود تشکیکی و اصالت وجود شخصی، سلامتی، بیماری و درمان را در هر نظام بررسی می‌نماییم.

۱. ملاصدرا جوهر را به عقل، نفس، جسم، صورت مادی و ماده تقسیم کرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴: ۲۳۴). در جوهریت نفس بحثی نیست و می‌توان سلامتی و بیماری نفس را به جوهر نفس منتسب دانست.

۲. بر اساس نظر ابن‌سینا تضاد به اعراض اختصاص دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴: ۱۶۱) و ثانیاً میانشان نهایت اختلاف وجود داشته باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۱۱۴-۱۱۳). در حالی که سلامتی به تدریج با طی مراحل کمون به بیماری تبدیل می‌شود و بیماری به تدریج با طی مرحله نقاهت به سلامتی تبدیل می‌شود. کمون یا نهفتگی به مدت زمان ورود عامل بیماری‌زا به بدن تا ظهور علائم بیماری گفته می‌شود. نقاهت نیز بازبایی تدریجی سلامتی و نیروی شخص پس از بیماری یا آسیب است.

۳. وجود رابط را بعضی فلاسفه وجود رابطی نامیده‌اند و در تبیین آن از بیاناتی چون وجود محمولی استفاده نموده‌اند که کاملاً تداعی صفت را دارد. نیز گفته‌اند وجود رابط ثبوت چیزی است برای چیزی دیگر. در نظر ملاصدرا وجود رابطی به معنی وجود تعلق‌ای است که مستقلاً تعقل نمی‌شود. وی همه موجودات را رابطی و بلکه صرف ربط خوانده است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۲۷؛ سجادی، ۱۳۷۹: ۵۱۹-۵۱۸).

تبیین سلامتی و بیماری بر اساس اصالت وجود تبیینی

ملاصدرا گرایشی به اصالت وجود تبیینی نداشته است. اما چون ابن سینا را معتقد به اصالت وجود تبیینی دانسته‌اند نظری به این تفکر نیز ضروری به نظر می‌رسد. اصالت وجود تبیینی فکر فلسفی‌ای است که معتقد است متن واقعیت خارجی را وجودهایی با ذات بسیط و متباین پر کرده‌اند. خط فکری اصالت وجود تبیینی به شدت شبیه اعتقادات اصالت ماهیت است. به عبارتی اصالت وجود تبیینی به اصالت ماهیت می‌رسد. ابن سینا نیز وجود را نفس موجودیت و عین تحقق می‌خواند (ابن سینا، ۱۹۷۳: ۱۷۹) و در عین حال او را معتقد به تباین و تفاوت بالذات موجودات دانسته‌اند (شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۵). سلامتی و بیماری را نیز می‌توان مصادیقی از وجود دانست که از سوی ابن سینا به عنوان کیف نفسانی که از مقولات و اصطلاحات ماهوی است تبیین شده‌اند و مثالی شده‌اند برای تشابه عقاید تفکر اصالت وجود تبیینی و اصالت ماهیت.

اگر کسی با اعتقاد به اصالت وجود تبیینی در پی معرفی سلامتی و بیماری برآید سلامتی و بیماری را نوعی وجود تبیین می‌کند. اما در این اعتقاد وجودها به ذات بسیط خود با هم متباین هستند؛ پس سلامتی و بیماری نیز وجودهایی متباین و در عین حال متباین با وجود فرد هستند. نیز مراحل میان بیماری و سلامتی و بالعکس مانند نگاهت و کمون وجودهایی متباین به تمام ذات تلقی می‌شوند و میان آنها هیچ سنخیتی تعریف نمی‌شود. پس گرچه سلامتی در این شیوه نوعی وجود تبیین می‌شود که باعث صدور فعل صحیح از فرد می‌شود و بیماری نوعی از وجود است که باعث صدور فعل ناصحیح از فرد می‌شود، اما به دلیل تباین ذاتی میان این موجودات، نه تنها نمایش‌گر رابطه تضاد نیستند بلکه هیچ ارتباط دیگری نیز با هم ندارند.

از طرفی اتصاف موجود به سلامتی یا بیماری در حکم اضافه شدن وجود آن صفت به وجود فرد می‌باشد که از محالات عقلی محسوب می‌گردد. کیف نفسانی خواندن صفات در ابتدای امر محال عقلی اضافه شدن وجودی بر وجود دیگر را پیش نمی‌آورد اما با کمی تأمل، عروض مقولات بر وجود نیز به معنی اضافه شدن صفت بر وجودی است که بر اساس تفکر وجودات تبیینی، بسیط است. اضافه شدن چیزی بر وجود بسیط به معنی ترکیب شدن آن وجود است و از محالات عقلی است. با محال دانستن اضافه شدن سلامتی یا بیماری به وجودهای تبیینی، تفکر اصالت وجود تشکیکی را در این امر مورد بررسی قرار می‌دهیم.

تبیین سلامتی و بیماری در نظام وحدت تشکیکی

بر اساس نظام تشکیک وجود اصیل است؛ و همه موجودات بهره‌ای از وجود دارند اما در میزان بهره از وجود با یکدیگر متفاوت هستند. در این تفکر خداوند بزرگ‌ترین مصداق وجود و واجب‌الوجود است؛ و سایر موجودات وجودات امکانی هستند و مراتب پایین‌تر وجود را واجدند.

همه صفات و کمالات نیز به گونه تشکیک در موجودات وجود دارند بدین معنی که بالاترین رتبه صفات و کمالات به خداوند تعلق دارد و سایر موجودات بسته به رتبه وجودی به درجات پایین‌تر واجد صفات و کمالات هستند. سلامتی به معنی خیر مطلق گفته شده است و خداوند به ذات خود سلام (طباطبائی، ۱۳۹۱، ج ۱۰: ۳۹) و تمام‌ترین شکل سلامتی خوانده شده است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۰۹) و سایر موجودات به دلیل برخورداری از وجود امکانی، به درجات پایین‌تر از صفت سلامتی برخورداری (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۳۵). پس به میزان بهره هر موجود از وجود انتظار سلامتی می‌رود. حکیم سبزواری تخلق به اسم سلام را در این می‌شناساند که فعل، قول، وجود و ذات انسان از سلامتی برخوردار باشد (سبزواری، ۱۴۲۷: ۳۲۴).

با توجه به این که در این نظام صفات به عنوان نحوه‌ای از وجود تبیین می‌شوند و وجود داشتن به معنی اثر داشتن و انجام فعل است، سلامتی را می‌توان نوعی از بودن موجود دانست که افعال آن به نحو تمام و کامل انجام می‌گردد و بیماری نحوه‌ای از وجود است که افعال فرد به‌طور تام و کامل از او صادر نمی‌گردد.

بر اساس این نظام نفس مرتبه متعالی و حقیقه بدن است طوری که نفس و بدن دو مرتبه از اصل وجود هستند و اختلاف آنها به شدت و ضعف یا کمال و نقص است (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۷: ۱۰۵). ملاصدرا برای بیان این مطلب بدن را به عنوان موجود رده پایین‌تر عین ربط به نفس به عنوان مرتبه علت می‌خواند و وجود بدن را عین وجود صرف نفس می‌یابد. از این رو معتقد است وقایع بدن به‌طور حضوری به ادراک نفس می‌آیند (شیرازی، ۱۳۵۴، ج ۱: ۱۰۸). در ابتدای حدوث نیز نفس جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء است و با اضافه ذاتی به بدن حدوث می‌یابد (شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۳۶) و با استکمال تدریجی از صورت جسمانی بالقوه

خود خارج شده و تدریجاً فعلیتی روحانی می‌یابد. نفس پس از حدوث تدریجاً بدن را تحت تدبیر می‌گیرد و در طی تدبیر بدن عین قوا و ابزار آن می‌گردد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴: ۱۴۵).

می‌توان گفت که نفس از ادراکات خود برای تدبیر موقعیت جدید بدن نیز استفاده می‌کند. اما در موقعیت تأثیریابی، به دلیل ماهیت ذاتاً مجرد و رتبه متعالی نسبت به بدن، مستقیماً مورد تأثیر اشیاء خارجی قرار نمی‌گیرد بلکه اشیاء خارجی ابتدا به بدن اصابت نموده و سپس این تأثیر از طریق واسطه‌هایی مثل خون، مزاج و روح بخاری که تأثیرات بدن را به نفس منتقل می‌کنند، به نفس منتقل می‌شود (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۹۷).

ظاهراً در این نظام، تشکیک میان نفس و بدن به دایره تدبیر نیز کشیده می‌شود. به این معنی که در این نظام تدبیر امور نفسانی به نفس ناطقه و تدبیر بدن به نفس حیوانی نسبت داده می‌شود. تدبیر سلامتی و بیماری نیز از این قاعده مستثنا نیست. پس باید گفت سلامتی و بیماری نفس به نفس ناطقه و سلامتی و بیماری بدن به نفس حیوانی نسبت داده می‌شود. از طرفی با توجه به این که طبق نظام تشکیک فعل در مرتبه شدیدتر به نفس و در مرتبه ضعیف‌تر به بدن منتسب می‌گردد.

پس می‌توان گفت: سلامتی بدن در رتبه نخست نحوه‌ای از وجود نفس حیوانی است که افعال نفس حیوانی صحیح انجام گردد. در مرتبه پایین‌تر نحوه‌ای از وجود نفس حیوانی می‌باشد که افعال بدن به طور صحیح صورت می‌گیرد. در مرتبه آخر نحوه‌ای از وجود بدن است که افعال بدن به طور صحیح صورت می‌گیرد. با دخیل دانستن واسطه‌هایی میان نفس و بدن، سلامتی به نحوه وجود واسطه‌ها نیز اطلاق می‌گردد. بیماری بدن نیز در مرتبه اول به نقص وجودی نفس حیوانی اطلاق می‌گردد، در مراتب بعد به نقص وجودی بدن و هر یک از واسطه‌ها برگشت داده می‌شود. اگر چنین قاعده‌ای در نظام نفس و بدن صحیح باشد، تدابیر درمانی که به اصلاح بیماری با تأثیر بر بدن فرد بیمار می‌پردازند مرتبه‌ای بسیار پایین‌تر از درمان مدنظر این تفکر است. چون در درمان بیماری‌های نفسانی باید عامل اصلی ایجاد بیماری یعنی نفس ناطقه و در بیماری‌های بدنی نفس حیوانی تغییر و ارتقاء یابد.

علاوه بر معضلاتی که در تفکر تشکیک مطرح شده است، تبیین سلامتی و بیماری نیز در این تفکر با معضلاتی مواجه است. مثلاً وقتی تدبیر بدن به نفس نسبت داده می‌شود سلامتی و بیماری بدن باید فعل یا اثر نفس باشد. اما در بعضی بیماری‌ها مثلاً بیماری‌هایی با منشأ محیطی و بیماری‌هایی که در تصادمات عالم طبیعت رخ می‌دهد، نفس پذیرنده این حوادث می‌گردد و این حالت به معنی تغییر نقش نفس از حالت فاعلی به انفعالی است. به بیانی دیگر در نظام تشکیک، سلامتی و بیماری بدن باید مرتبه نازله سلامتی و بیماری نفس باشد. اما در بسیاری موارد سلامتی و بیماری نفس وابسته به بدن رقم می‌خورد. این موارد به حدی سلامتی و بیماری بدن و نفس را از هم جدا می‌سازد که فی‌الواقع ارتباط تشکیکی میان این دو در مورد سلامتی و بیماری مشهود نیست. اشکال دیگر این که در نظام تشکیک نفس توانایی تأثیر مستقیم و بی‌واسطه بر بدن را ندارد. بنابراین در طی تدبیر بیماری‌های بدن ناگزیر از استفاده از فرصت‌ها و موادی از محیط خارج به عنوان دارو و درمان است. وابستگی نفس به عوامل و داروهای خارجی در تأمین درمان بدن، نقش فاعلی نفس بر بدن را زیر سوال می‌برد. بر اساس نظام تشکیک اگر نفس در مقامی متعالی‌تر از بدن قرار داشته باشد به این معنی است که بدن همه مایحتاج خود را از نفس دریافت می‌دارد و نفس فاعل بدن خواهد بود. پس نیاز نفس به دارو برای تدبیر بدن نقض نظام تشکیک است.

تبیین سلامتی و بیماری بر اساس وحدت شخصی

با گذر ملاحظه از نظام اصالت وجود تشکیکی و طرح اصالت وجود شخصی بازنگری سلامتی و بیماری در نظام وحدت شخصی نیز ضروری به نظر می‌رسد. در تفکر اصالت وجود شخصی تنها مصداق حقیقی وجود، خداوند است و سایر موجودات تجلی و جلوه اویند و چون موجودات تجلی خداوند هستند، موجودیت‌شان اجتناب‌ناپذیر است. در حیطه صفات نیز تنها مصداق حقیقی صفات، صفات خداوند است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴: ۱۴۵) و سایر موجودات چون تجلی خداوند هستند، اتصاف‌شان به صفات کمالیه اجتناب‌ناپذیر است؛ اما همچون وجودشان به تبع خداوند دارای صفات هستند. از این رو حمل صفات بر آنها به گونه مجاز صدق می‌کند. منظور از مجاز این است که سایر موجودات نیز واجد این صفات هستند اما عامل موثر وجود این صفات در موجودات دیگر وجود حق تعالی است.

سلامتی از صفات کمالیه خداوند است و تنها مصداق حقیقی آن خداوند است. وجه اطلاق سلامتی به خداوند مصون بودن خداوند از هر عیب و نقصی در حیطه‌های مختلف ذات، صفات و افعال ذکر شده است (طیب، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۹۶). پس می‌توان خیر محض بودن، بی‌نقص بودن و تام بودن را معنای سلامتی خداوند دانست. خیر محض بودن، بی‌نقص بودن و تام بودن از سوی

شیخ اشراق و ملاصدرا به عنوان بساطت وجود خداوند تبیین می‌شود. پس باید گفت سلامتی ظهور بساطت و جامعیت خداوند است که در حوزه‌های ذات، صفات و افعال الهی قابل طرح است. این که سلامتی علاوه بر صفات خداوند به ذات او نیز اطلاق می‌گردد گواهی متقن بر وجودی بودن و عین وجود بودن صفت سلامتی است.

از آن‌جا که سایر موجودات تجلی خداوند هستند، سلامتی به معنی ظهور آنها به نحوی خواهد بود که بساطت خداوند را به اندازه مرتبه ظهور خود به نمایش می‌گذارند و چنانچه موجودی با هر مرتبه ظهور، تا حدی بساطت را مخفی نگه دارد یا به طریقی موجب عدم تجلی کامل بی‌نقصی و تمامیت گردد، تعبیر به بیماری می‌شود. به عبارتی بیماری مخفی نمودن سلامتی مطلق است. در پاسخ به این که در نظر نهایی ملاصدرا سلامتی و بیماری صفت نفس است یا بدن باید گفت در حکمت متعالیه خود وجود انسان ظهوری از وجود حق تعالی است. نفس و بدن نیز مراتبی از تجلی ظهور انسان هستند. بین ظهورات مختلف هر موجود نیز رابطه تشکیک واقع است. به این معنی که مثلاً در انسان نفس دارای ظهوری حقیقه نسبت به ظهور بدن است و ظهور بدن رقیقه ظهور نفس است. پس نفس دارای صفات تفصیل یافته بیشتری است و خود باعث شکوفایی و تفصیل یافتن ظهور بدن می‌شود. از مهم‌ترین صفات کمالیه که نفس در این مسیر متجلی می‌سازد کل‌الاشیاء بودن است. ملاصدرا نفس انسانی را به دلیل سنخیت ملکوتی آن و قدسی بودن، بسیط و واجد وحدت جمعی می‌داند که که ظل بساطت و وحدت الهیه است. بسیط الحقیقه بودن یعنی هیچ نوع ترکیب و کثرتی در آن راه ندارد. پس نفس نحوه‌ای از ظهور را داراست که جامع قوه عاقله، قوه حیوانیه از تخیل تا احساس و قوه نباتیه از غاذیه تا مولده و قوه محرکه نطقیه است و با همه جامعیت، ترکیب در آن راه ندارد. نفس این کمالات را به دلیل لطافت و بساطت خود به وجود واحد دارا می‌باشد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۳۵-۱۳۴). حاصل این که نفس مظهر کل‌الاشیاء یا کل القوی بودن باشد این است که در تهیه لوازم و انجام افعال و امورات خود کاملاً خودکفاست و مثلاً در اداره بدن و تدبیر آن که ظهور خاصی از نفس است به غیر خود نیازمند نیست. از این رو ملاصدرا تدبیر بدن را فعل باطنی انسان محسوب می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۴۳-۳۴۰).

با حقیقه بودن ظهور نفس نسبت به ظهور بدن و این که نفس مظهر کل القوی بودن باشد می‌توان گفت نفس در ظهورهای متنوع بدن از جمله در ظهور اولیه آن که به‌طور رایج ایجاد بدن نامیده می‌شود نیز به غیر خود نیازمند نیست. پس بدن و کلیه امور آن از مجرای نفس متجلی می‌شود و کلیه روابطی که میان نفس و بدن توضیح داده می‌شود مانند اینکه نفس توسط بدن حدوث می‌یابد و یا لزوم وجود واسطه میان نفس و بدن، همه مطالبی کمک‌کننده و تعلیمی هستند. وقتی نفس مظهر کل‌الاشیاء است، کلیه مایحتاج بدن برای ظهور یافتن در بطن نفس مخفی است. ملزومات امور بهداشتی، تغذیه‌ای، دارویی و همه تمهیداتی که در مسیر ظهور سلامتی، بیماری و درمان بدن و نفس مورد نیاز انسان است نیز در بطن نفس منطوی است و برقراری سلامتی، بروز انواع بیماری و کلیه حوادث وارد بر بدن، همه به معنی ظهور نفس و انکشاف باطن نفس است و با توجه نفس متجلی می‌گردد. با توجه به این نقش نفس، برقراری و حفظ سلامتی بدن در مرتبه اول تجلی نفس است و در مرتبه بعد ظهور و تلاش بدن. اگر در فردی سلامتی به نمایش گذاشته شود، با توجه به این که نفس خود تجلی خداوند است، این نمایش سلامتی در رتبه نخست پرده‌برداری از کمال و بساطت خداوند است و در رتبه بعد نشان کمال و بی‌نقصی نفس در انجام تدبیر بدن است و در مراتب پایین‌تر نشان کمال و بی‌نقصی بدن.

چنانچه نفس مرتبه‌ای از سلامتی را بروز دهد که مخفی‌کننده کمالی از خداوند باشد، بیماری را نشان‌گر است. بیماری در درجه دوم به مخفی ماندن کمالی از نفس برمی‌گردد به این معنی که ظهور بدن طوری است که کمال و بی‌نقصی نفس مخفی می‌شود. در درجات بعدی بیماری به معنی به اختفاء کمال و بی‌نقصی بدن نیز تعبیر می‌گردد. از آن‌جا که تجلیات کمالات نفس فقط در مراتب دانی و پست عالم قابل پنهان‌سازی است، بروز بیماری فقط در مراتب پایین‌تر عالم اتفاق می‌افتد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۵۱).

پس سلامتی در ساحت نفس که حقیقه ظهور انسان محسوب می‌شود نحوه‌ای از تجلی نفس است که کمال و بساطت حق تعالی را نمایش می‌دهد. مسلماً در این نحوه ظهور، نفس باید بساطت و کمال خود را به نمایش گذارد تا آینه تمامیت حق تعالی باشد. از آن‌جا که بدن تجلی و رقیقه نفس است، ظهور بساطت نفس در بدن مرئی‌تر از خود نفس خواهد بود. در ساحت بدن سلامتی نحوه‌ای از ظهور بدن است که اولاً کمال و بساطت خداوند و ثانیاً کمال و بساطت نفس و در رتبه بعد کمال و بی‌نقصی خود بدن را نمایش می‌دهد. تفاوت شدت سلامتی افراد مختلف نیز به تفاوت نحوه ظهور برمی‌گردد.

این مطالب روشن می‌کنند که سلامتی و بیماری بدن بیش و پیش از آن که نمایش‌گر مشکلات فرد در حیطة بدن باشند، نمایش‌گر تحولات ساحت نفس هستند. پس می‌توان نتیجه گرفت که تحولات سلامتی به بیماری و بالعکس، همگی تجلیات گوناگون نفس هستند. به این توضیح که سلامتی، بیماری، دارو، حرکت کواکب و افلاک، ترکیبات مادی، محیط رشد، سلسله نسل و ژنوتیپ، سموم و داروهای مختلف و حوادث عالم ماده همه در بطن نفس به نحو بسیط و اجمال وجود دارد و نفس به میزان ظهور و تفصیل بخشیدن به این کمالات، سلامتی، بیماری یا درمان را نمایش‌گری می‌کند. ملاصدرا اذعان می‌دارد که منشأ صحت و بیماری بدن نفس است و نفس از یکی از آنها به آسایش و از دیگری به رنج می‌افتد (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ج ۱: ۳۴۴-۳۴۳). بی‌نی منتسب به امام علی علیه‌السلام نیز تأییدکننده این مطلب است: «دوائک فیک ولا تشعر و دائک منک ولا تبصر» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ج ۱: ۱۲۷).

نقش واسطه‌ها نیز وقتی موثر قلمداد می‌شود که نفس به علت حضور در عالم ماده هنوز بسیاری از کمالات خود را به اجمال و مخفی نگه داشته است و برای توجه مؤثر به بدن واسطه‌هایی مثل روح بخاری^۱، مزاج و خون را ظهور می‌دهد. پس سلامتی بدن را می‌توان نحوه‌ای از ظهور نفس یا نحوه‌ای از ظهور واسطه‌ها و یا نحوه‌ای از ظهور خود بدن دانست. بیماری نیز نحوه‌ای متفاوت از ظهور نفس یا بدن و یا واسطه‌ها خواهد بود که کمالاتی از نفس را مخفی می‌کند.

تبیین درمان

درمان به تلاش‌هایی گفته می‌شود که برای بهبود بیماری یا رفع مشکلات تندرستی انجام می‌گیرد. بنابراین تبیین و هدف درمان بسته به تعابیر مختلف سلامتی و بیماری متفاوت می‌گردد. وقتی سلامتی و بیماری کیف نفسانی معرفی شود، بدن باید ماده‌ای در نظر گرفته شود که دارای استعداد سلامتی یا بیماری باشد. بنابراین وقتی بدن دارای استعداد سلامتی باشد قادر به پذیرش درمان است. بدنی که استعداد سلامتی ندارد یا اصطلاحاً بدن علیل المزاج پذیرای درمان نیست و یا موقتاً درمان می‌گردد. پس برای درمان چنین فردی ابتداً باید استعداد بدن وی برای پذیرش سلامتی افزایش یابد.

با توجه به این که بهترین شاخصه ارتقاء استعداد بدن، افزایش تعادل است، درمان در ابتدا معطوف به ارتقاء اعتدال بدن است. با توجه به تأثیرپذیری بدن به عنوان یک جسم از تغییرات درون خود و محیط اطراف، افزایش اعتدال آن را می‌توان به مصرف غذاهای خاص، استنشاق معطرات، شرایط جوی محیط و حتی حرکت ستارگان و خورشید، زمان، مزاج، موقعیت روانی و... نسبت داد.

این روند درمان در نگرش تشکیک نیز دیده می‌شود. در این نظام بیماری بدن حاصل نقص وجودی در یکی از سلسله‌مراتب ساحت حیوانی نفس، روح بخاری، مزاج یا بدن است و درمان به معنی ارتقاء وجودی بخشیدن به عوامل دچار ضعف است. اما به علت عدم دسترسی مستقیم به نفس، روح بخاری و مزاج، اعمال درمان مستقیم بر آنها غیرممکن است و تنها با ارتقاء بخشیدن به مرتبه وجودی بدن قادر به تأثیرگذاری بر مراتب بالاتر این سلسله هستیم. پس در این نگرش نیز درمان به اعمال تجربیاتی برای جسم بدن تقلیل می‌یابد؛ اما در نظام وحدت شخصی که سلامتی و بیماری گونه‌هایی از ظهور نفس هستند، درمان نیز انکشافاتی جدید از نفس است که برای تجلی مجدد بی‌نقصی فاعلیت یا بساطت خود نفس صورت می‌گیرد. کلیه امور دخیل در درمان از بطن نفس به انکشاف می‌رسند. هدف درمان آسایش نفس بعد از رنج بیماری است (شیرازی، ۱۳۵۴، ج ۱: ۳۴۴-۳۴۳) و در این میان تفاوتی میان بیماری بدن و نفس نیست.

بنابراین شیوه درمان بر اساس حکمت متعالیه متفاوت از شیوه کنونی است. مثلاً در شیوه کنونی درمان بر اساس تجربه تجویز می‌گردد و اگر دعا و توسلی صورت می‌گیرد به این قصد انجام می‌شود که تشخیص بیماری و انتخاب دارو و شیوه اتخاذ شده صحیح صورت گرفته باشد. در نگرش وحدت شخصی درمان خود نوعی ظهور نفس است و به توانمندی نفس بستگی دارد؛ به این

^۱ روح بخاری، جسم لطیف و نافذی است تشکیل شده از اخلاط موجود در بدن که در همه اعضای بدن، نفوذ یافته است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۳۳). به عنوان واسطه میان نفس پاک و بدن کثیف عمل نموده و واسطه انتقال قوت‌های نفس، قوت حرکت و سایر قوت‌ها به اندامهای بدن است (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۹-۴)؛ ملاصدرا نیز روح بخاری را مبدأ قریب حیات بدن شمرده و حیات اعضاء بدن را منوط به سریان این روح در اعضاء دانسته است (شیرازی، ۱۴۲۲: ۲۳۸).

معنی که ادراک فقر وجودی نفس را بر نحوه جدیدی از ظهور توانمند می‌سازد. پس دعا و توسلات باید در راستای این باشد که نفس عمیقاً و سریعاً به فقر وجودی برسد تا بتواند از درون خود دارو و تمهیدات لازم برای درمان را بروز دهد.^۱ بنابراین احساس فقر وجودی مهم‌ترین نکته در درمان است و اگر ماده یا امری مادی به عنوان درمان مورد استفاده قرار می‌گیرد تنها در جهت مستعدسازی نفس برای احساس فقر وجودی است. پزشکان نیز ضمن این که با ارتقاء احساس فقر وجودی در خود به درمان می‌پردازند به دنبال تنبیه نفس بیمار برای ایجاد احساس فقر وجودی هستند تا ظهور فاعلیت نفس برای درمان کامل گردد.

نتیجه‌گیری

در نگرش نهایی ملاصدرا بدن ظهور نفس است و توسط نفس ایجاد و تدبیر می‌گردد. سلامتی انکشاف نفس برای آشکارسازی بی‌نقص بودن خود نفس است. سلامتی بدن نیز در رتبه نخست آشکارسازی بی‌نقصی نفس است و در رتبه بعد نمایش بی‌نقصی بدن است. بیماری نیز ظهور نفس به نوعی است که بی‌نقص بودن خود را مخفی می‌سازد و تنها در مراتب پایین نفس متجلی می‌شود. در این نظام سلامتی، بیماری و درمان بدن توسط نفس و از بطن نفس به ظهور می‌رسد و نفس در درمان خود و بدن به هیچ چیز غیر از خود نیازمند نیست.

این فرضیه که کلیه امور بدن از سوی نفس قابل کنترل باشد، به شرط صحت، واخوانی متون فلسفی درباره سلامتی و بیماری را می‌طلبد. علاوه بر این که واخوانی علم پزشکی را نیز ضروری می‌انگارد. تاکنون درمان بیماری‌های مختلف بر اساس تأثیرگذاری بر بدن از خارج بود. تأثیر بر بیماری‌های روانی و نفسانی نیز با تکیه بر امور بدنی و اثر بدن بر نفس پایه‌گذاری شده است. نگرش این مقاله این است که به شرط لحاظ نفس به عنوان تدبیرگر اصلی بدن، اقدامات پزشکی نیز در جهت تأثیربخشی نفس برنامه‌ریزی گردد.

منابع

- ابن سینا. (۱۳۸۳). *رگ‌شناسی و رساله در نبض*، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن سینا. (۱۴۰۴ ه.ق.). *الشفاء - الیهیات*، قم: مرعشی نجفی.
- ابن سینا. (۲۰۰۵). *القانون فی الطب*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ابن سینا. (۱۹۷۳). *تعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، مصر.
- احمدی‌زاده، محمد؛ قاسمی، اعظم؛ رضایی، حامد. (۱۳۹۸). سلامت و بیماری از منظر حکمت متعالیه، *خردنامه صدر*، ۹۸: ۸۹-۱۰۰.
- افلوپین. (۱۳۶۶). *تاسوعات (دوره آثار)*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- اورماند، مک‌گیل. (۱۳۷۲). *دائرة المعارف هیپوتیزم*، ترجمه سیدرضا جمالیان، چاپ اول، تهران: انتشارات جمال الحق.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۴). *رحیق مختوم*، چاپ دوم، قم: اسراء.
- پارک، جی. ای. (۲۰۰۲). *کلیات خدمات بهداشتی*، ترجمه حسین شجاعی تهرانی. تهران: انتشارات سماط.
- رفیعی، سمیه؛ اصغری، محمد. (۱۳۹۹). *سلامتی و بیماری از منظر پدیدارشناسی*، نشریه فلسفه، ۴۸(۱): ۸۳-۶۴.
- رمضانی گیوی، سمانه؛ مرادی حسن؛ عمارت‌کار، الهام. (۱۴۰۰). *تعریف سلامت و بیماری از منظر ابن سینا و طب رایج، طب سنتی اسلام و ایران*، ج ۳: ۲۰۸-۱۹۷، تهران.
- سبزواری، ملاهادی. (۱۴۲۷ ه.ق.). *شرح الاسماء الحسنی*، بیروت: البلاغ.

^۱ در نگرش ملاصدرا فقر وجودی مناط نیازمندی موجودات به حق تعالی است. به این معنی که وابستگی آنها به خداوند به سبب وجود آنهاست که معقول بالذات است و وقتی وجودی تعلقی و متقوم به غیر خود باشد هستی خود را مرهون وجود علت خود است و وقتی همه‌ی هستی وجودی در گرو علت او باشد بدون در نظر گرفتن علت خود، فقر و فقدان کامل است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۲۷۲). چنین برداشتی به این معنی منتج می‌گردد که معلول ذاتی مستقل از علت خود ندارد؛ تنها یک وجود حقیقی در عالم واقع وجود دارد و سایر موجودات تشنات و تجلیات آن یک وجود هستند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۶۱-۳۵۹). حتی تعقل موجودات عین فقر بدون تعقل علت آنها ممکن نیست. پس ماسوی‌الله هرگز بدون علت نه تحقق می‌یابد و نه تعقل می‌شوند. دریافت این حقیقت انسان را به مراتب عالی استعداد و سوال رهنمون می‌شود. به این معنی که به میزانی که فرد احساس فقر می‌یابد به همان میزان استعداد برای وجود یافتن دارد و به میزان استعداد او تقاضا و نیاز باطنی وجود دارد. قیصری همین سوال را مناط وجود یافتن موجودات معرفی می‌کند. پس به میزان احساس فقر وجودی فرد از وجود قوی‌تری برخوردار می‌گردد (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۲۰).

- سجادی، سیدجعفر. (۱۳۷۹). فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۴۱۱ ه.ق.). ثلاث رسائل (و بدیله رساله هیاکل النور)، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- شیرازی، صدرالدین. (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الأسفار، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- شیرازی، صدرالدین. (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، صدرالدین. (۱۳۷۸). المظاهر الالهیه، تصحیح سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، صدرالدین. (۱۴۲۲ ه.ق.). شرح الهدایه الاثیری، تصحیح محمدمصطفی فولادکار، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- شیرازی، صدرالدین. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۹۱ ه.ق.). المیزان، بیروت: موسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۸۷). نه‌یاه الحکمه، قم: جامعه مدرسین.
- طیب، عبدالحسین. (۱۳۷۸). اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات اسلام.
- قیصری، محمد داوود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- گولد، جولوس؛ کلب، ویلیام. (۱۳۸۴). دایره‌المعارف علوم اجتماعی، ترجمه محمدجواد زاهدی، چاپ دوم، تهران: نشر مازیار.

References

Holy Quran.

- Ahmadizadeh, Mohammad; Ghasemi, Azam; Rezaei, Hamed. (2018). Health and illness from the perspective of transcendental wisdom, *Kheradnameh Sadra*, 98: 89-100. [In Persian]
- Gould, Julius; Kolb, William. (2004). *Encyclopedia of Social Sciences*. Translated by Mohammad Javad Zahedi, 2nd edition, Tehran: Maziar. [In Persian]
- Ibn Sina, Hossein. (1973). *Al-Taliqat*, research by Abd al-Rahman, Egypt. [In Arabic]
- Ibn Sina, Hossein. (1983). *Al-Shifa (Theology)*. Qom: School of Ayatollah Al-Marashi. [In Arabic]
- Ibn Sina, Hossein. (2005). *Al-Qunun-fi -Teb*. Beirut, Darol Ihya al-Trath al-Arabi. [In Arabic]
- Ibn Sina, Hossein. (2013). *Vasculology and Treatise on the Pulse*. Hamedan: Bu Ali Sina University. [in Arabic]
- Javadi Amoli, Abdollah. (2014). *Raheeq Makhtoum*, 2nd edition, Qom: Esra. [In Persian]
- MacGill, Ormand. (1992). *The Encyclopedia of Geniune Stage Hypnotism*. Translated by Seyyed Reza Jamalian, 1st edition, Tehran: Jamal-ul-Haq Publications. [In Persian]
- Park, J E. (2002). *General Health Service*, Translated by Hossein Shojaei Tehrani, Tehran: Semat. [In Persian]
- Plotinus. (1988). *Enneads*, Translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Kharazmi Publications. [In Persian]
- Qaysari, Mohammad Dawood. (1996). *Sharh Al-Fosus al-Hekam*, Research by Seyyed Jalaluddin Ashtiani, Tehran: Company of Scientific and Cultural Publishes. [In Arabic]
- Rafighi, Somaiah; Asghari, Mohammad. (2019). Health and illness from the perspective of phenomenology, *Journal of Philosophy, University of Tehran*, 48(1): 64-83. [In Persian]
- Ramezani Givi, Samaneh; Moradi, Hassan; Emartkar, Ilham. (2021). Definition of health and disease from the point of view of Avicenna and common medicine, In *Traditional Medicine of Islam and Iran*. Vol. 3: 197-208, Tehran. [In Persian]
- Sabzevari, Mulla Hadi. (2006). *Sharh Al-Asma Al-Hosna*, Beirut: Al-Balagh. [In Arabic]
- Sadr al-Muta'allehin, Mohammad ibn Ibrahim. (1975). *Al-Mabda and Al-Maad*, Tehran: Research Institute of Hikmat and Philosophy of Iran. [In Arabic]
- Sadr al-Muta'allehin, Mohammad ibn Ibrahim. (1981). *Alhekmat-Almotaalya fe-Alasfare-Alarbate-Alaqlyat*. 3rd edition, Beirut: Dar Al-IEhiya Al-Trath Al-Arabi. [In Arabic]
- Sadr al-Muta'allehin, Mohammad ibn Ibrahim. (1984). *Mafatih al-Ghaib*, Tehran: Ministry of Culture and Higher Education, Islamic Society of Wisdom and Philosophy of Iran, Institute of Cultural Studies and Research. [In Arabic]

- Sadr al-Muta'allehin, Mohammad ibn Ibrahim. (1999). *Al-Madzahir al-Elahiyat*, Edited by Seyyed Mohammad Khamenei, Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation. [In Arabic]
- Sadr al-Muta'allehin, Mohammad ibn Ibrahim. (2001). *Sharh al-Hedaiya al-Athiri*, Edited by Mohammad Mustafa Fouladkar, Beirut: The foundation of Arabic history. [In Arabic]
- Sajjadi, Jaafar. (2000). *Mulla Sadra's Encyclopedia of Philosophical Terms*. Tehran: Ministry of Islamic Culture and Religious Guidance, The Organization of Print and Publish. [In Persian]
- Suhravardi, Shahabuddin Yahya Bin Habash. (1990). *Three Rasael (and the Risalah Hayakel Al-Noor)*. Qom: Astan Quds Razavi, Islamic Research Foundation. [In Arabic]
- Tabatabaei, Mohammad Hossein. (1991). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Al-Aalami. [In Arabic]
- Tabatabaei, Mohammad Hossein. (2017). *Nahayet al-Hikma*. Qom: Jamaat al-Madrasin. [In Arabic]
- Tayyeb, Abdolhossein. (1999). *Atiab Al-Bayan fi Tafsir Al-Qur'an*. Tehran: Islamic Publications. [In Arabic]

