

سلامت و بیماری

از منظر حکمت متعالیه

محمد احمدی زاده^(۱)

اعظم قاسمی^(۲)

حامد آرزایی^(۳)

سلامت و عدمی بودن بیماری و بتبع، مشکک بودن آنها، مرزو واسطه میان سلامت و بیماری را منتفی دانست و بدین ترتیب به تصویری متمایز از سلامت و بیماری دست یافت.

کلیدواژگان: سلامت، بیماری، حکمت متعالیه، ملاصدرا.

مقدمه

در مواجهه اولیه با پرسشی درباره چستی سلامت و بیماری، احتمالاً آنها را با عباراتی نظیر «حال خوش داشتن یا نداشتن» و «سر حال بودن یا نبودن» تعریف کرده و آن را خالی از ابهام تصور میکنیم. اما درباره این مسئله ابهامات و تردیدهای زیادی وجود دارد که ذهن اندیشمندان را به خود مشغول داشته و دیدگاههای متفاوتی برای تبیین و تعریف این دو مفهوم ارائه شده است. این دیدگاهها علم پزشکی را تحت تأثیر قرار داده و در تمام شئون این علم مدخلیت دارد.

تاکنون پژوهش درباره مبانی نظری سلامت در جامعه علمی ماکتر مورد توجه اهل فلسفه و حکمت قرار گرفته است از اینرو لازم است پیش از آنکه این مسئله را در شبکه مبانی و اصول حکمت متعالیه بررسی کنیم، با مرور برخی از مصادیق عینی و

چکیده

چستی سلامت و بیماری و نسبت آن دو با یکدیگر اولین و ضروریترین مبحث نظری در فلسفه پزشکی است که هر بحث دیگری در این شاخه نظری مترتب بر آن بوده و به اختلاف زاویه های نظری و عملی بسیاری می انجامد. در میان فلاسفه و حکمای اسلامی صدرالمتهلین شیرازی همچون برخی دیگر از حکمای بزرگ اسلامی به این مسئله پرداخته است. او در مباحث خود، مواضع ابن سینا را شرح و از آنها در برابر ایرادات مستشکلین که سرآمد آنها فخر رازی است دفاع میکند. وی در اینباره بر ممشای حکمت رایج عصر خود رفته و سلامت را «حالت یا ملکه نفس که بواسطه آن افعال نفس بخوبی از مجاری مخصوص بخود صادر میشوند» تعریف کرده و بر نفسانی بودن سلامت و بیماری تأکید میکند. ملاصدرا صریحتر از ابن سینا رابطه آن دورا ملکه و عدم ملکه بر شمرده است، هر چند در مسئله واسطه میان سلامت و بیماری موضع شفافی نگرفته است. با پژوهش در آثار ملاصدرا به این نتیجه رهنمون میشویم که گذشته از تصریحات وی، بر اساس مبانی حکمت متعالیه میتوان سلامت را «نحوه وجود نفس از آن حیث که در مرتبه بدن مادی و عنصری افعال خود را بدون مشکلی جاری میکند» تعریف کرد و با تأکید بر وجودی بودن

تاریخ دریافت: ۹۸/۴/۲۰ تاریخ تأیید: ۹۸/۹/۴

(۱). دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛ ahmadizadeh2@gmail.com

(۲). استادیار پژوهشگاه علوم انسانی مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول)؛ azam-ghasemi@yahoo.com

(۳). استادیار دانشگاه امام صادق (ع)؛ hamedarezaei@yahoo.com

مبتلا به این مسئله، تصور تفصیلی و جدیتری از مسائل مربوط به سلامت و بیماری و بطور خاص چیستی سلامت و بیماری پیدا کنیم. بدین منظور برخی از مسائل عینی و بالینی مرتبط با این مسئله را مرور میکنیم.

افرادی را در نظر بگیرید که سالهاست یک نارسایی مانند کوچکی مثانه، فشارخون ثابت بالا یا پایین، انحنای استخوانهای پا و دست، دندانهای نامنظم و... دارند اما هیچکدام از آنها هیچ درد ورنجی را احساس نکرده و زندگی عادی خود را سپری کرده اند بگونه‌یی که هیچگاه بواسطه آن نارسایی حال بدی پیدا نکرده و خللی در اعمال روزمره آنها پدید نیامده است. آیا چنین افرادی بیمار بوده و نیازمند دارو و درمان و پزشکند؟

دو دسته افراد دیگری را در نظر بگیرید که یک دسته بیش از حد معمول و بطور فوق العاده‌یی قدرت شنوایی دارند و دسته دیگر توانایی شنوایی کمتری نسبت به سایر هم‌نوعان خود دارند و هر دو گروه بدون هیچ مشکلی زندگی میکنند. آیا سلامت بر هر دو گروه به یک معنا صدق میکند؟ اگر گروه اول بواسطه شنوایی زیاد به زحمت افتاده و مشکلاتی برایشان پیش آید آیا بیمار تلقی میشوند و نیاز به درمان دارند؟

فردی را در نظر بگیرید که کاغذ را بعنوان خوراکی میخورد و طی سالیانی که اینگونه زندگی نموده، هیچگاه به هیچ مشکلی برنخورده و دردی هم احساس نکرده است؛ آیا او را باید بیمار و نیازمند درمان دانست؟

پاسخهایی که ممکن است به این پرسشها داده شود یکسان نیستند بلکه صاحب نظران هر یک بر اساس اصول و مبانی فکری خاص خود، میتوانند پاسخهای متمایزی ارائه کنند. افرادی که برای نخستین بار با این دست مسائل روبرو میشوند، فقط در صورتی ممکن است به این پرسشها پاسخهایی سریع و صریح بدهند که بخوبی مسئله را درک نکرده، بدون مبانی فکری و در نظر گرفتن لوازم سخن گفته باشند.

پرسشهای فوق نمونه‌هایی عینی و میدانی از دو مسئله نظری در شاخه‌یی از مباحث فلسفه پزشکی است که شاید بتوان آن را

«سلامت پژوهی» نامید. این دو مسئله عبارتند از:

(۱) سلامت و بیماری چیست؟ آیا سلامت و بیماری امری حقیقی و واقعی هستند یا بسته به اعتبار و عرف جوامع، میتوانند تغییر کنند؟ آیا این دو امری نفسانی و غیر محسوسند یا صرفاً هیئتی بدنی هستند؟

(۲) رابطه سلامت و بیماری چیست؟ آیا این دو نقیض یا متضادند یا رابطه دیگری دارند؟

تأمل در مسائل فوق و قرار گرفتن در این حوزه نظری بزودی متأمل را به این نتیجه میرساند که برای تحلیل و بررسی این مسائل و رسیدن به پاسخی قابل ملاحظه در این زمینه، دانش پزشکی کافی نیست بلکه پاسخ این پرسشها نیاز جدی به مایه‌هایی از علوم پایه‌یی و اساسیتر در فلسفه دارد تا زمانی که مواضع خود را در قبال مسائل بنیادین فلسفی، بویژه انسان‌شناسی، تعیین نکنیم، نمیتوانیم پاسخی درخور برای این مسائل بیابیم.

در تعیین حدود سلامت و بیماری هر اندازه دایره بیماری وسیعتر و سلامت وسعت معنایی کمتری پیدا کند و حالت‌های مذکور در پرسشهای ابتدای سخن را بیماری و نیازمند درمان قلمداد کنیم، باید بیمارستانها و بخشهای آن وسیعتر و متنوعتر تعریف شود و نیاز به دارو و درمانگر بیشتر خواهد شد؛ این، برنامه‌ریزی کلان و بودجه‌بندی متفاوتی میطلبد.

باری، در تبیین چیستی سلامت و بیماری، اینکه بر بعد زیستی انسان تأکید بیشتری شده و تمام تحولات بر محور جسم انسان تبیین شود یا آنکه بر اساس انسان‌شناسی متفاوت، بعد غیر جسمانی را در سلامت جسم دخیل کرده و سلامت و بیماری را امری نفسانی تصور کنیم، هر یک از این دو موضع کلی که میتواند تقریرهای مختلفی داشته باشند، لوازم و پیامدهای بسیاری در عرصه کاربرد و برنامه‌ریزی درمانی خواهند داشت. به همین ترتیب، در سایر جنبه‌های نظری مربوط به فلسفه پزشکی، مانند مباحث مربوط به اخلاق پزشکی، چیستی مرگ، رابطه پزشک و بیمار، بیماریهای اجتماعی و... نیز هر یک لوازم عملی جدی‌یی در پی خواهند داشت.

فلاسفه و فیلسوف - پزشکان اسلامی در قرون گذشته بطور جدی به این مسئله پرداخته و مباحث زیادی در اینباره میانشان متبادل شده است؛ همانطور که این مسئله در میان اندیشمندان غربی نیز سالیانی است که توسعه یافته و حتی آنها تغییراتی در نظام سلامت جامعه خود ایجاد کرده اند (همتی مقدم، ۱۳۹۴: ۳۹-۱۹).

این تحقیق بر آن است تصویری که ملاصدرا و مبانی حکمت متعالیه از سلامت و بیماری ارائه میدهد را بررسی نماید. اما مطالبی که ملاصدرا در اینباره بیان کرده کاملاً ناظر به سیر بحثی است که در میان حکمای پیش از وی دست به دست گشته و بخش زیادی از سخنانش، بدون آنکه تصریح کند، در نقد مواضع برخی از حکمای قبل از خویش است. از اینرو ناچاریم برای آنکه موضع ملاصدرا و اهمیت آن را بهتر درک کنیم، دیدگاه او را در مقایسه با مواضع حکمای پیش از وی در یابیم.

بر این اساس، در نوشتار حاضر سه مرحله راطی خواهیم نمود؛ در بخش اول بطور مختصر مهمترین مواضع پیش از ملاصدرا که شامل دیدگاه ابن سینا و نقد فخر رازی به ابن سیناست، اشاره و از نظر میگذرانیم؛ تا در بخش دوم منصوصات ملاصدرا را که عمدتاً دفاع از ابن سیناست بهتر درک کنیم و در بخش سوم تلاش خواهیم کرد میزان سازگاری درونی دیدگاه ملاصدرا با مبانی صدرایی را بررسی نموده و به پاسخهایی برآمده از متن آموزه‌های حکمت متعالیه برای مسائل مذکور دست یابیم.

۱. دیدگاههای اثرگذار پیش از ملاصدرا

بحث پیرامون چیستی سلامت و بیماری در سنت فلسفه اسلامی، از شیخ‌الرئیس آغاز نمیشود بلکه حکمای پیش از او، مانند جالینوس (جالینوس، ۱۹۸۸: ۱۷-۱۵؛ ازدی، ۱۳۸۷: ۲/۱۳۷۳)، محمد بن زکریای رازی (رازی، ۱۳۸۸: ۱۱۳) و فارابی (فارابی، ۱۴۰۵: ۲۳) به این بحث پرداخته و دیدگاههای مهمی ارائه داده‌اند بگونه‌ی که آراء ایشان مورد توجه حکما و فیلسوف - پزشکان بعدی بوده است. برای مثال، یکی از دیدگاههای

بسیار اثرگذار در مباحث فلسفه پزشکی قدما، تقسیم سه‌گانه جالینوس از احوال بدن است: سلامت، بیماری و حالتی که نه سلامت است و نه بیماری؛ مانند اطفال، ناقهین و کهنسالان (جالینوس، ۱۹۸۸: ۱۶-۱۵).

با وجود این، در قرون بعدی عمده نراعیهای نظری بر سر دیدگاه ابن سینا و اشکالات مستشکلینی است که شاخصترین آنها فخر رازی است. سخنان ملاصدرا نیز عمدتاً ناظر به دیدگاههای ابن سینا و ایرادات اندیشمندان بویژه فخر رازی بر آراء ابن سیناست.

ابن سینا در سه موضع از آثارش به تعریف صحت و مرض و نیز رابطه میان آن دو پرداخته است. او در ابتدای کتاب قانون، پس از آنکه طب و طبابت را شرح میدهد، سلامت را اینگونه تعریف میکند:

الصحة ملكة أو حالة تصدر عنها الأفعال من الموضوع لها سليمة (ابن سینا، ۱۴۲۶: ۱/۲۱).
او در بخش مقولات از کتاب منطق شفا نیز تعریفی مشابه ارائه میکند:

ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لأجلها أفعاله الطبيعية و غيرها على المجرى الطبيعي غير مثوفة... و أما المرض... ملكة أو حالة يصدر عنها الأفعال من الموضوع لها غير سليمة (همو، ۱۴۰۴ الف: ۲۵۳).

تعریف ابن سینا از جهات مختلف قابل تحلیل و بررسی است اما یکی از نکات مهمی که مورد توجه و نزاع برخی حکمای بعد از او واقع شده است اینست که وی گرچه در مورد سلامت و بیماری جسم سخن میگوید اما سلامت را کیفیتی نفسانی و غیر محسوس میدانند که بواسطه آن بدن سالم است، با این نشانه که افعال بدنی محسوس را سالم و بدون آفت انجام میدهد. در تعریف ابن سینا از سلامت و بیماری جسمانی، مبدأ تمامی افعال بدنی نفس است و مزاج و ترکیب بدنی واسطه نفس در صدور افعال سالم یا مئوف هستند. اما او در بخش دیگری از کتاب قانون، هنگام نقل دیدگاه

جالینوس، تعریف دیگری از صحت و مرض ارائه می‌کند که تا اندازه‌ی بادو تعریف دیگر او متفاوت است و این باعث طرح اشکالات متعددی از سوی فخر رازی شده است:

الصحة و هي هيئة يكون بها بدن الإنسان في مزاجه و تركيبه بحيث يصدر عنه الأفعال كلها صحيحة سليمة (همو، ۱۴۲۶/۱: ۱۰۶).

شیخ‌الرئیس بر خلاف جالینوس، حالات بدن انسان را دوگانه میدانند و حالت سوم - یعنی حالتی که نه سلامت است و نه بیماری - را نمی‌پذیرد و چنین سخنی را ناشی از در نظر نگرفتن شرایط لازم برای تحقق واسطه‌ی میان دو متضاد میدانند. او می‌گوید زمانی واسطه‌ی میان دو متضاد معنی دارد که تمام شرایط یکسان باشد، یعنی موضوع متضادین یک چیز باشد، زمان، مکان و حیث و جهت یکسان باشد، در چنین حالتی و با یکسان بودن همه‌ی شرایط، اگر موضوع هیچ‌یک از دو امر متضاد را نداشته باشد، واسطه معنادارد و در غیر این صورت واسطه بیمعناست. اما اگر عضو یا اعضای مشخصی در زمان و جهت واحد را در نظر بگیریم، یا تمام افعال صادره اش سالم است یا چنین نیست. اگر همه‌ی افعال صادر شده بی‌عیب و نقص بود آن عضو یا آن فرد، سالم و در غیر این صورت بیمار خواهد بود. پس در چنین شرایطی واسطه بیمعناست (همو، ۱۴۰۴ ب: ۲۵۸ - ۲۵۷ و ۲۵۳).

ابن‌سینا رابطه‌ی منطقی میان سلامت و بیماری را حقیقتاً تضاد نمی‌داند بلکه معتقد است اگر آنها را متضاد مینامیم، بمسأله و بحسب مشهور است؛ بیماری در حقیقت عدم سلامت بوده و رابطه‌ی منطقی آن دو ملکه و عدم ملکه است (همان: ۱۷۹).

جایگاه ابن‌سینا و اهتمام او به این مسئله باعث شد پس از او حکما و فیلسوف - پزشکان اسلامی به این مسئله توجه بیشتری کرده و در باره‌ی آن به بحث پردازند. عمدتاً حکمای پس از ابن‌سینا در مواجهه با این مسئله به دو دسته تقسیم میشوند؛ گروهی که به شرح و نقد تصویر ابن‌سینا پرداخته‌اند که شاخصترین ایشان فخرالدین رازی است و گروهی که به شرح و دفاع از مواضع ابن‌سینا پرداخته‌اند، مانند بزرگانی چون ابن‌نقیس قرشی (ابن‌نقیس، بی‌تا؛

۶ - ۵) قطب‌الدین شیرازی (شیرازی، ۱۳۸۷/۱: ۵۶ - ۴۶) و ملاصدرای شیرازی.

فخر رازی در المباحث‌المشرقیه (فخر رازی، ۱۴۱۱/۱: ۴۰۶ - ۳۹۹) و نیز شرح مشکلات کتاب القانون (همو، ۱۳۹۷: ۴۳ - ۵۳) به این مسئله پرداخته و پس از ارائه‌ی گزارش و بررسی اشکالات مطرح شده به دیدگاه ابن‌سینا از سوی فیلسوف - پزشکان پیش از خود - مانند افضل‌الدین الخونجی و صدقه‌السامری (شیرازی، ۱۳۸۷/۱: ۵۶ - ۴۶) - ایرادات و شکوک خود را مطرح میکند. فخر رازی شکوک مختلفی در مورد دیدگاه ابن‌سینا مطرح کرده اما او که خود تصویری مادی‌انگارانه از سلامت و بیماری دارد، بیشترین تلاش خود را صرف اعتراض به «کیف نفسانی خواندن سلامت و بیماری» میکند. او با طرح شکوک مختلف می‌کوشد این باور را مخدوش سازد و سلامت و بیماری را مادی بخواند. برای مثال، تلاش میکند تعریف ابن‌سینا از سلامت و بیماری در شفا و ابتدای قانون را با تعریفی که در ابتدای فن دوم قانون آورده متعارض بخواند و مهمترین نتیجه‌ی که از آن می‌گیرد نفی کیف نفسانی بودن سلامت و بیماری است (فخر رازی، ۱۳۹۷: ۴۵ - ۴۴) همچنین تلاش زیاد او در مادی خواندن اجناس سه‌گانه بیماری به همین منظور است. او توضیح میدهد که سوء مزاج، سوء ترکیب و تفرق اتصال، همه اموری مادی و محسوس هستند و هیچ‌یک حال یا کیف نفسانی نیستند، در نتیجه سلامت نیز کیف نفسانی نخواهد بود، چرا که سلامت متضاد با بیماری است و طبق قاعده‌ی منطقی متضادین باید تحت جنس واحد واقع شوند (همان: ۴۷ - ۴۶).

همچنین تلاشی که فخر رازی بکار می‌گیرد تا استعمال ابن‌سینا از تعابیر «حال» و «ملکه» در تعاریف مختلفش از سلامت و بیماری را ناهمگون و در نهایت ناکافی بخواند نیز به همین غرض است. او در تلاش است معنایی تازه از «حال» و «ملکه» ارائه دهد که کیف نفسانی نباشند. او حال را «هر امر سریع الزوال» و ملکه را «هر امر بطی الزوال» میدانند که منحصر در کیف نفسانی نیست (همان: ۴۸).

رازی در نهایت تصریح میکند که بدلیل شکوک ارائه شده، تعریف شیخ‌الرئیس از سلامت و بیماری شایسته سلامت و بیماری قوای نفسانی است نه سلامت جسم. او خود اینگونه سلامت و بیماری را برگرفته از برخی قدمات ترسیم میکند:

و عند هذه الشكوك يظهر أن الواجب أن يحد «الصحة» بما ذكره القدماء و هو أنه الذي يكون البدن الحيواني في تركيبه و مزاجه بحيث تصدر عنه الأفعال كلها سليمة (همان: ۵۲؛ همو، ۱۴۱۱/۱: ۴۰۴).

فخررازی اختلاف ابن‌سینا با جالینوس را در مورد احوال بدن و وجود یا نبود حالت سومی که نه سلامت است و نه بیماری، نزاعی لفظی و بیفایده میدانند (همو، ۱۴۱۱/۱: ۴۰۵).

۲. سلامت و بیماری در نگاه ملاصدرا

دیدگاه ملاصدرا در باره سلامت و بیماری را به دو شیوه میتوان در آثار او جستجو کرد. اول، مطالبی که وی بصورت خاص و تحت عنوانی ویژه برای سلامت و بیماری بیان کرده است؛ او در جلد چهارم اسفار عناوینی را به این مسئله اختصاص داده است. دوم، مطالبی که مانند اغلب حکما در لابلای مطالب خود در مسائل مختلف فلسفی، بصورت تمثیل یا تعریض، در مورد بحث سلامت و بیماری عنوان کرده است. ماتصویر ملاصدرا از سلامت و بیماری را در دو سؤال متمایز جستجو میکنیم؛ «چیستی سلامت و بیماری» و «رابطه آنها با یکدیگر».

۲-۱. چیستی سلامت و بیماری

ملاصدرا در بحث از اقسام کیف نفسانی در فن دوم طبیعیات از جلد چهارم اسفار، فصلی را به چیستی سلامت و بیماری اختصاص داده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳/۴: ۲۴۹). او در این بخش اساس بحث خود را بر مواضع شیخ‌الرئیس و ایرادات مستشکلین قرار میدهد.

ملاصدرا ابتدا سلامت را بنقل از ابن‌سینا در شفا و نیز ابتدای

کتاب قانون، اینگونه تعریف میکند: «ملکه یا حالتی که باعث میشود افعال بخوبی و بدون هیچ اختلال و آفتی از اعضای که برای آن افعال وضع شده‌اند، صادر گردند». آنگاه ضمن پذیرش این تعریف به شرح و دفاع از آن در برابر برخی ایرادات مطرح شده میپردازد (همان: ۲۵۰ – ۲۴۹).

ملاصدرا همسخن با ابن‌سینا تأکید میکند که سلامت و بیماری جسمانی حالت و کیفیتی نفسانی و غیر محسوس است که مبدأ و علت کارکرد مناسب و بدون آفت قوا و اعضای بدنی است. یعنی این کارکرد مناسب بدن ظهور و دلیل وجود صحت است نه خود صحت و سلامتی. به همین دلیل این تعریف را شامل نبات نمیداند چرا که گیاهان کیف نفسانی ندارند.

ملاصدرا هیچیک از ایرادات فخررازی بر اینکه سلامت کیف نفسانی است را وارد نمیداند و آن شکوک را رفع میکند. او شک در اندراج صحت تحت «حال» یا «ملکه» را عامل تردید در مقومات معنای سلامت و تغییر جدی در تعریف سلامت نمیداند چرا که تفاوت حال و ملکه صرفاً در رسوخ یا عدم رسوخ آن حالت نفسانی است (همان: ۱۴۶).

او همچنین در مورد این سخن فخررازی که اجناس سه‌گانه بیماری را جسمانی برشمرد و از این طریق نتیجه گرفت که بیماری امری مادی و محسوس است، پاسخ این اشکال را بسیار ساده دانسته و میگوید: اینکه بیماری را به اقسام سه‌گانه تقسیم کرده‌اند منظور اینست که منشأ بیماری سوء مزاج، سوء ترکیب یا تفرق اتصال است و بیماری در حقیقت کیفیتی نفسانی است که بر اثر یکی از عوامل مذکور حاصل میشود و به این اعتبار به سه دسته مذکور منقسم میگردد (همان: ۱۴۸ – ۱۴۷).

ملاصدرا در رفع اشکال دیگری که به این تعریف وارد شده – مبنی بر اینکه طبق این تعریف دو مصدر برای صدور فعل در نظر گرفته شده یکی ملکه یا حالت نفسانی سلامت و دیگری موضوع صدور فعل، یعنی بدن و اعضای بدنی – مخاطب را به رابطه طولی قوای جسمانی و موضوعات بدنی توجه داده، قوای نفسانی را مبدأ فاعلی و موضوعات بدنی را قابل آن افعال میخواند. او در

تحقیق این سخن برآمده از مبانی فکری خود میگوید: اساساً ممکن نیست قوای نفسانی بدون شرکت موضوعاتشان فعلی را انجام دهند چرا که افعال نفسانی مانند خود قوای نفسانی، متقوم به موضوع و ماده هستند. در نتیجه در مورد علیت سلامت برای بدن باید گفت: «صحت علت است برای اینکه بدن مصدر فعل سالم باشد» (همان: ۱۴۶).

طبق تعریف مذکور از سلامت، حدود معنایی بیماری نیز روشن و ملاک آن معلوم میگردد؛ «بیماری حالتی نفسانی است که بر اثر آن فعل و کارکرد عضوی مختل و دچار مشکل و آفت میشود». صدر المتألهین این تعریف را بنقل از ابن سینا بیان میکند (همانجا؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۵۳).

ملاصدرا در خلال مباحث خود در سایر موضوعات فلسفی نیز متعرض بحث سلامت و بیماری شده است که حاوی نکات مهمی است. او در بحث درباره نحوه دخول شر در قضا و قدر الهی و پاسخ به سؤالی درباره لزوم بندگی خداوند، برای توضیح نسبت طاعت و بندگی با عصیان و تمرد از خداوند، از سلامت و بیماری سخن میبمان می آورد. وی در این بیان، طاعت را همچون سلامت اصیل و حالت طبیعی انسان دانسته و عصیان را همچون بیماری امری عارضی، غیر اصیل و خروج از حالت طبیعی می شمارد. ملاصدرا در این موضع تأکید میکند که بیماری کیفیتی نفسانی است که بسبب عروض علتی طبیعت نفسانی آن را در بدن ایجاد میکند، همانطور که سلامت حالتی است که نفس طبیعی آن را در بدن بوجود می آورد. عبارت او چنین است:

وقد ثبت فی الحکمة ان الطبیعة بسبب عارض غریب تحدث فی الجسم المریض مزاجاً خاصاً یسمی مرضاً، کما ان الصحة ایضاً من الطبیعة (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۲/۳۹۶).

از این بیان میتوان چنین برداشت کرد که عامل بیماری (اجناس سه گانه بیماری) علت معله برای تغییر در طبیعت بدن بوده و طبیعت منقلبه و تغییر یافته علت بوجود آمدن مزاج خاصی میگردد که آن را بیماری مینامیم.

ملاصدرا در بخش پانزدهم از کتاب مفاتیح الغیب، در شمارش و ذکر احکام و احوال قوای حیوانی، بایبانی موجزتر به تعریف صحت و بیماری کوشیده است:

والصحة صفة موجبة لسلامة أفعال موضوعها، و مقابله المرض المنقسم بأقسامه إلى البدنية و النفسية (همو، ۱۳۸۶: ۲/۸۲۳).

ملاصدرا در این تعبیر بجای لفظ حال و ملکه از لفظ «صفت» استفاده کرده است که منظور او صفت نفسانی است. این تعبیر شاید نوعی دفع دخل مقدر نسبت به برخی از اشکالات مطرح شده برای حال و ملکه باشد.

بر اساس این تصویر از سلامتی، مهمترین نتایجی که از این مواضع باید گرفت عبارتند از:

اولاً، سلامت و بیماری امری واقعی و به اصطلاح نفس الامری هستند نه امری قراردادی و ذهنی که در شرایط مختلف زمانی و مکانی تعریف سلامت و بیماری، بسته به اعتبار معتبر، تغییر کرده و نسبی باشند؛ آنگونه که برخی صاحب نظران غربی تصور کرده اند (همتی مقدم، ۱۳۹۴: ۴۹ - ۴۸؛ موحد ابطی، ۱۳۸۹: ۱۸۹ - ۱۸۸).

ثانیاً، سلامت و بیماری همچون سایر کیفیات نفسانی مانند شادی، غم، ترس و... امری نامحسوسند، یعنی هیچیک از قوای حسی آنها را درک نمیکنند بلکه صرفاً عقل میتواند آنها را درک کند همچون ابوت، علیت، حرکت و...؛ آنچه محسوس واقع میشود نمود و اثر سلامت یا بیماری است.

ثالثاً، در این نگاه سلامت در تعریف بر بیماری نوعی تقدم دارد و بیماری بر اساس سلامت تعریف شده است.

رابعاً، ملاک و معیار سلامت کارکرد مناسب قوا و ابزارهای بدنی است. این معیار از یکسو عامل ثبات و اطلاق تعریف سلامت و بیماری در هر شرایطی است و از سوی دیگر، تاندازی سلامت و بیماری را در مورد هر فردی بطور مستقل رصد میکند نه آنکه در قیاس و نسبت به سایر افراد بسنجد؛ آنگونه که برخی از مکاتب غربی در نظر گرفته اند (ولف، ۱۳۸۰: ۸۱ - ۷۹).

۲-۲. نسبت سلامت و بیماری

بررسی رابطه میان سلامت و بیماری بخشی از تلاشی است که در حوزه سلامت‌شناسی برای رسیدن به تصویری دقیق‌تر از آنها باید صورت بگیرد تا در نتیجه این مباحث حدود میدانی سلامت و بیماری معلوم گشته و راهکارهای حفظ و بازیابی سلامت روشن‌تر شود. رسیدن به تصویری درست از رابطه سلامت و بیماری در واقع همان تعیین حدود و ثغور آنهاست.

همانگونه که میدانیم که در منطق برای دو مفهوم متقابل چهار حالت در نظر گرفته میشود: تناقض، ملکه و عدم ملکه، تضاد و تضایف. ما نیز در پردازش رابطه میان سلامت و بیماری از این قالب استفاده میکنیم؛ با این پرسش که کدامیک از اقسام متقابلان گویای رابطه میان سلامت و بیماری است؟

بادرنگی کوتاه میتوان دریافت که نسبت تناقض میان سلامت و بیماری منتفی است و این مورد اتفاق حکماست چرا که نقیضین در حقیقت میان «است» و «نیست» است و هیچ امری را نمیتوان یافت که خالی از یکی از طرفین نقیضین باشد چرا که اجتماع و ارتفاع نقیضین ممکن نیست (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۴۷-۱۴۶). هر یک از مفاهیم سلامت و بیماری میتوانند مفهومی نقیض داشته باشند اما بیماری نقیض سلامت نبوده و سلامت نیز نقیض بیماری نیست. نقیض سلامت هر چیزی است که سلامت نباشد و نقیض بیماری هر آن چیزی است که بیماری نباشد، با هر موضوع دیگری، پس تناقض و آگوی رابطه سلامت و بیماری نمیتواند باشد.

تضایف نیز مبین رابطه سلامت و بیماری نمیتواند باشد چرا که تصور هر یک از دو امر متضایف در قیاس و سنجش با طرف مقابل است و بدون دیگری معنایی ندارند، مانند چپ و راست یا پدرب و فرزند، در حالی که سلامت و بیماری چنین توفقی بر یکدیگر ندارند.

مسئله دائرین دو قسم «ملکه و عدم ملکه» و «تضاد» میگردد که وابسته به وجود یا عدمی دانستن بیماری است. اگر سلامت را که هیئت و حالت مبدأ برای صدور افعال سالم دانستیم و در

مقابل بیماری را عدم آن هیئت و حالت خواندیم، در این صورت رابطه این دو متقابل ملکه و عدم ملکه خواهد بود. اما اگر در مقابل سلامتی، بیماری را هیئت و حالتی موجود که خود مصدر افعال مؤلف و خراب است، همچون دو قطب در مقابل یکدیگر شمردیم، در این صورت آن دو متضاد یکدیگر خواهند بود.

ملاصدرا در اسفار تنها به نقل و اندکی شرح دیدگاه شیخ‌الرئیس بسنده کرده و میگوید: ابن‌سینا در برخی آثارش مانند شفایماری را «هیئت مضاده» تعبیر کرده اما در اکثر موارد آن را حقیقتاً امری عدمی دانسته که «متضاد مشهوری» ولی بحسب تحقیق «عدم ملکه» است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴/۲۵۶-۲۵۴) او خود در این مقام موضعی نگرفته و از این مسئله میگذرد. اما در مواضع دیگری از آثارش به این مسئله پرداخته و صراحتاً از نسبت ملکه و عدم ملکه برای آن دو سخن میگوید.

برای مثال در اکثر مواردی که به بیان انواع تقابل میپردازد، در مثالهای خود برای تقابل ملکه و عدم ملکه مصادیقی از بیماری مانند کوری و کری را مثال میزند که این سخن را میتوان در اکثر آثار ملاصدرا یافت. (همو، ۱۳۸۲ الف: ۸۴؛ همو، ۱۳۸۳: ۲/۱۲۰-۱۱۸). ملاصدرا در بحث از خیر و شر با تصریح بیشتری بیماری را «فقد الصحة و السلامة» و امری عدمی میخواند (همو، ۱۳۸۰: ۷/۸۹).

اما باید دانست که رابطه ملکه - عدم ملکه برای سلامت و بیماری معنا و الزامات خاصی دارد که از رابطه تضاد متمایز است و این به روشن شدن تصویر سلامت و بیماری کمک زیادی خواهد کرد. بر این اساس باید گفت بیماری امر و حقیقتی وجودی در مقابل سلامت نیست بلکه بیماری از جنس نیستی و نداشتن است و هیچ حقیقتی جز «نبود سلامت» ندارد، همچون جهل در نبود علم یا سایه در نبود نور. روشن است که مراد از عدم در اینجا عدم مطلق و بیقید نیست، بلکه نبود آن حالت یا هیئت است برای آن موضوع، یعنی بیماری امری «عدمی» است نه «عدم» و امور عدمی بهر می از واقعیت دارند و مجازاً منشأ اثرند؛ آنچنانکه میگوییم از نباریدن باران زمین خشک و گیاهان پژمرده گشتند (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۱). به تعبیر فلسفی بیماری حد

سلامت است آنچه‌نانکه نقطه حد خط و خط حد و مرز سطح و سطح حد و مرز حجم است (همان: ۱۶ - ۱۴).

ملاصدرا در مواجهه با مسئله واسطه میان سلامت و بیماری و اثبات یارد حالتی بدنی که نه سلامت باشد و نه بیماری، پس از نقل نظر شیخ الرئیس به شرح آن میکوشد و میگوید: اگر بیماری را آنگونه که شیخ در نظر گرفته، درستی و معیوب نبودن همه افعال صادره در نظر بگیریم، یعنی حتی یک فعل خراب هم برای تحقق بیماری کافی است و در این صورت واسطه منتفی است. اما اگر سلامت را سالم بودن همه افعال و عضو یا اعضای مشخص دانستیم و از سوی دیگر، بیماری را خراب بودن همه افعال، در این حالت قطعاً واسطه خواهیم داشت. ملاصدرا در این مسئله تلویحاً نظر فخر رازی را پذیرفته است. فخر رازی معتقد بود این بحث نزاعی لفظی است که ثمره چندانی ندارد.

ملاصدرا به همین شرح کفایت کرده و در قبال این مسئله که آیا سلامت و بتبع آن، بیماری، اموری متواپی و مرزدار هستند و ماهیت مشخصی دارند یا خیر و آیا حد وسطی میان این دو هست یا نه، در این مقال موضعی اتخاذ نمی‌کند و این مسئله را به سرانجام مشخصی نمیرساند در حالی که این مسئله برای روشن شدن حدود سلامت و بیماری و دست یافتن به پاسخی دقیق به سؤالات ابتدای مقاله ضروری بنظر میرسد.

در انتهای این بخش و پیش از آنکه تصویر برآمده از مبانی حکمت متعالیه را در باره سلامت و بیماری بررسی کنیم، لازم است نکته‌یی مهم را در باره پاسخی که ملاصدرا به مهمترین اشکالات میدهد از نظر بگذرانیم.

فخر رازی مبانی بسیاری از اشکالات خود را ناهماهنگی و ناسازگاری تعاریف مختلف شیخ الرئیس از سلامت و بیماری قرار داده است، بویژه تفاوت تعریف او در ابتدای قانون و منطبق شفا با تعریف او در ابتدای فن دوم کتاب قانون که در آنجا صحت را هیئت نفسانی میخواند نه کیف نفسانی. ملاصدرا در ردش کجکوک مستشکلین تلاش کرده تا این ناسازگاری را رفع کرده یا برخی اختلافات را بی اهمیت بخواند.

اما نکته‌یی که فخر رازی از آن غافل بوده و ملاصدرا نیز به آن متفتن نشده، اینست که تعریف دومی که ابن سینا در قانون آورده، تعریف مختار او نیست بلکه آن را از جالینوس نقل میکند. او میگوید: «أحوال بدن الإنسان عند جالینوس ثلاث: الصحة و هی هیئة یكون بها بدن الإنسان فی مزاجه و ترکیبه بحيث یصدر عنه الأفعال كلها صحیحة سلیمة...». این نکته کمتر مورد توجه شارحان قرار گرفته و اکثر آنها این تعریف را همسان آن دو تعریف دیگر به ابن سینا نسبت داده‌اند. قطب الدین شیرازی به این نکته تفتن داشته و از آن برای پاسخ چند ایراد استفاده کرده است.

والحد الثانی لیس مذهب الشیخ بل هو حکایته عن جالینوس كما قال: احوال بدن الإنسان عند جالینوس ثلاثة... (شیرازی، ۱۳۸۷: ۵۲ - ۵۱).

۳. سلامت و رابطه آن با بیماری بر اساس مبانی صدرایی

اقوال و مصرحات ملاصدرا پیرامون تعریف سلامتی، رابطه منطقی سلامت و بیماری و نیز واسطه میان سلامت و بیماری را مرور کردیم و دانستیم که صدر المتألهین در تعریف سلامت و بیماری بر نظر ابن سینا مانده و در مسئله رابطه منطقی میان سلامت و بیماری تأکید میکنند که این دو ملکه و عدم ملکه هستند که این موضع را به شیخ الرئیس نیز میتوان نسبت داد. اما در مسئله واسطه میان این دو، پس از شرحی کوتاه بر نظر ابن سینا، بحث را رها کرده و موضعی شفاف نمیگیرد.

برای اهل فلسفه و آشنایان با مکتب سینوی و صدرایی مخفی نمی‌ماند که ملاصدرا در بیانات خود بر ممشای قوم مشی کرده و از دریچه مکتب رایج زمان خود بدان نگریده نه آنکه مواضع خود را بر مبانی خاص خود استوار کند. او از این منظر که سلامت و بیماری کیف نفسانی است که عارض بر نفس است و علت سلامت افعال میشود سخن میگوید و در دفع ایرادات مستشکلین کاملاً در موضع ابن سینا نشسته و از او دفاع میکند نه در جایگاه صدرایی خود. او در بحث رابطه سلامت و بیماری هیچ اشاری به تلقی وجودی و تشکیکی خود از ملکات و اعدام

ملکات نکرده است.

۱۳۸۳: ۸/۱۲؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۴۹).

نتیجه مهم آنکه: در این نگاه تمام افعال بدن، افعال نفس است در مرتبه بدن و فاعل مباشر در تمام افعال طبیعی و بدنی نفس است که از آن به نفس طبیعی یا طبیعت تعبیر میشود (همو، ۱۳۸۳: ۸/۵۵ - ۵۴).

از سوی دیگر، در مباحث هستی‌شناسی حکمت مشاء تمامی کیفیات، اعم از کیفیات نفسانی و غیر آن، همگی عرض خوانده میشوند و در این نظام فلسفی عرض خارجی خود واقعی دارد فی نفسه که حال بر موضوع و محل خود میشود و رابطه میان عرض و معروض جوهری یا غیر جوهری خود حلولی است، البته با تأکید بر اینکه این واقعیت فی نفسه به وجود خارجی لغیره محقق بوده یعنی للموضوع است (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۳۴۳؛ مشکاتی، ۱۳۹۲).

گرچه در فهم معنای حلول عرض بر موضوع ابهامات و برداشتهای متفاوتی وجود دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴/۴۰۸ - ۴۰۲؛ همو، ۱۳۹۳: ۱/۵۷ - ۵۶) اما میتوان گفت در نگاه سینیوی مباینیت و دوگانگی میان عرض و معروضش وجود دارد که عرض نوعی وابستگی و توقف بر جوهر خود دارد، البته نه مباینیت خارجی. برخی عبارات شیخ‌الرئیس اشاره به رابطه علی و معلولی میان این دو دارد، شبیه به همان نگاهی که میان نفس و قوای نفس وجود دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۸۹).

اما در حکمت متعالیه گرچه حیثیت فی نفسه بودن عرض نفی نمیشود اما در نگاهی عمیقتر با توجه به مبنای وحدت حقیقت وجود در عین تشکیک مراتب و مظاهر، تمام واقعیت و فی نفسه بودن عرض بمعنای وجود ربطی آن برای جوهر است، جوهری که دائماً در حال حرکت و تغییر است. در نتیجه تمام اعراض نمونها، تعینات و شئون مختلف جوهر خواهند بود و دیگر سخنی از حال و محل یا علت و معلوم نخواهد بود و بینونت و دوگانگی لحاظ نخواهد شد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲/۳۲۶ - ۳۲۵؛ همو، ۱۳۸۲: ۲/۸۳۶).

بر این اساس و در امتداد این اصول باید گفت: در نگاه صدرایی

البته میدانیم که هر موضعی که بر اساس مبانی سینیوی باشد لزوماً با مبانی صدرایی ناسازگار نخواهد بود. اکنون تلاش میکنیم تصویر سلامت و بیماری و رابطه آنها را برآمده از شبکه مبانی صدرایی که متمایزکننده مکتب صدرایی از سایر مکاتب فلسفی است بررسی کرده و تأثیر آن اصول را در این مبحث بسنجیم. تمایز مبانی وجودشناسی و بویژه انسان‌شناسی حکمت متعالیه از نظام حکمت سینیوی در مباحثی چون «نحوه وجود اعراض نفسانی»، «مراتب وجود انسان» و «نسبت نفس و بدن» لوازم و آثار مهمی در تصویرگری سلامت و بیماری و رابطه آن با یکدیگر خواهد داشت.

توضیح آنکه، در مبانی انسان‌شناسی حکمت متعالیه، بر خلاف اصول فلسفه سینیوی، اولاً، اضافه و تعلق نفس به بدن ذاتی نفس است نه عارض بر آن به این معنا که نحوه وجود نفس تعلق و اضافی به موضوعی بدنی است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱۲/۸ - ۱۱؛ همو، ۱۳۸۲: اب ۱۴۰). ثانیاً، تجرد از ماده امری مشکک است و نفس تجردی تشکیکی در هر مرتبه از مراتبش دارد، بلکه در معنایی دقیقتر تجرد معنایی جز ترفع از ماده ندارد که پایینترین مرتبه آن نفس نباتی است (همو، ۱۳۸۳: ۸/۱۵؛ همان: ۲/۲۰۳؛ همو، ۱۳۸۲، الف: ۲۳۳). ثالثاً، انسان حقیقتی مشکک از فرش جسم تا عرش عقل و فوق آن است که همگی مراتب و نشأت یک حقیقتند (همو، ۱۳۹۰: ۳/۱۵۶ - ۱۵۷؛ عبودیت، ۱۳۹۲: ۳/۴۴۴ - ۴۳۶).

با این مبانی، نفس و بدن اساساً دو موجود نیستند بلکه بدن پایینترین مرتبه نفس است. بدن مادی تجسم روح و مرتبه ظهور کمالات و داشته‌های نفس است. تقابل نفس و بدن، اعتبار مراتب عالیت نفس است، در مقابل مرتبه طبیعی و مادی نفس. نفس در مرتبه مادیش سیلان و حرکت دارد و در مراتب عالیت خود ثبات و فعلیت محض (همو، ۱۳۸۶: ۲/۸۹۴ - ۸۹۳؛ همو، ۱۳۹۲: ۲/۳۸۸). ملاصدرا در اسفار نفس را «تمام البدن» میخواند که بدن دار بودن و تصرفش در بدن، ذاتی و مقوم نفس است (همو،

سلامت نه امری عارضی و حال در نفس انسان بلکه سلامت نعت و حالتی نفسانی است که بر اساس آن نفس امور مرتبه بدن مادی خود را تدبیر کرده و افعالش را در آن موطن انجام میدهد. بتعبیر بهتر، «سلامت نحوه وجود نفس است از آن حیث که در مرتبه بدن مادی و عنصری خود افعال خود را بدون مشکل جاری میکند» که کارکرد مناسب و بدون آفت قوا و اعضای بدنی نشانه آن است. بتعبیر دیگر، سلامت معقولی است که منشأ انتزاع آن نحوه عملکرد نفس در مرتبه مادی خودش است و مفهوم سلامت حکایتگر آن واقعیت عینی است. این شامل افعال طبیعی نباتی مربوط به تغذیه و تمییه که مقصدش خود بدن است، افعال حیوانی که مانند سمع و بصر و نیز افعال انسانی مانند تعقل و تأله میباشد که در همگی مرتبه مادی نفس دخیل است.

سلامت اگر چه در یک لحاظ استقلال فی نفسه یک وصف ماهوی برای نفس انسان است اما در حقیقت مانند همه اعراض هیچ نحو ماهیتی ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۳۲ - ۳۰) بلکه صرفاً حالت و چگونگی نفس است در مرتبه نازل مادی خودش. بر این اساس بیماری «طور» نفس است بگونه‌یی که در جاری ساختن افعالش در مرتبه بدنی مشکلی دارد. بعبارت دیگر، بیماری سریان ناقص و مختل افعال نفسانی است در مرتبه بدنی که منجر به اخلال در تدبیر و بکارگیری بدن عنصری میشود. تبیین ملاصدرا از چیستی و چگونگی «مرگ» که برآمده از مبانی فلسفی خودش است مؤیدی بر این مطلب است (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۱۱۴ - ۱۱۱).

پیامدهای نظری و میدانی این سخن چندان پوشیده نیست. در این نگاه سلامتی، از آنجایی که نحوه وجود نفس خوانده شد و تقریری وجودی گرفت، امری مشکک خواهد بود و سخن از شدت و ضعف و میزان سلامت فرد یا یک عضو بدنی مبنای نظری پیدا میکند. ثانیاً و بالعرض، بیماری نیز که عدم آن حالت و نبود هر مرتبه از سلامت است ذومراتب خواهد بود. برای مثال، میتوان برای چشم سالم از ارتقای سلامت سخن گفت. از اینجاری روشن میشود که در این نگاه هیچ مرز مشخص عددی میان سلامت و

بیماری وجود ندارد، به این معنا که انسانها را با توجه به دسته‌یی از خصوصیات جسمی به دو گروه سالم و بیمار تقسیم کننده به این معنا که سلامت و بیماری حد معنایی مشخصی ندارند؛ همانطور که میان علم و جهل یا تندی و کندگی مرز مشخصی وجود ندارد.

بر این اساس واسطه میان سلامت و بیماری نیز منتفی خواهد شد اما نه آنسان که شیخ الرئیس آن رانفی کرد و برای آن دو مرز مشخص بیواسطه تعریف کرد، بلکه در این نگاه واسطه میان سلامت و بیماری بمعنای حالتی که نه سلامت باشد و نه بیماری، اساساً بیمعنی خواهد شد.

توضیح آنکه در نگاه صدرایی به حقیقت وجودی سلامت، یعنی توان و دارایی خاص نفس، توجه میشود که اثرش سریان افعال نفسانی در مرتبه بدن عنصری است و در مقابل، بیماری صرفاً نبود هر میزان از این دارایی است و بیماری هیچ حقیقتی جز نبود و حد سلامت در هر درجه ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۴۹). در چنین حالتی واسطه میان سلامت و بیماری بیمعناست، همانطور که واسطه میان خیر و شر یا اساساً میان بود و نبود منتفی است.

هر موجودی که دارای نفسی است که افعالش را از طریق بدن مادی انجام میدهد، از این جهت متصف به سلامت و بیماری میشود اما اتصاف هر یک از این ذوات الأ نفس بستگی دارد به نوع و میزان فعلی که آن نفس میخواهد در قوای بدنی متناسبش بروز دهد، پس نفسی که قرار نیست بصر داشته باشد، مانند موجودات نباتی، آن موجود از این حیث متصف به بیماری نمیشود. این بیان زمینه را برای اتصاف گیاهان به سلامت و بیماری نیز مهیا میکند، چرا که در نگاه صدرایی تجرد امری تشکیکی بوده و نفس نباتی اولین مراحل ترفع از ماده را داراست.

بر این اساس میتوان دریافت که مواردی چون ناقهین، سالمندان یا اطفال که برخی از حکما مصادیق واسطه میان سلامت و بیماری انگاشته‌اند و آنها را نه متصف به سلامت و نه بیماری تصور کرده‌اند، در واقع انحاء و مراتبی از بیماری هستند،

چراکه نفس توان شدید خود برای انجام افعالش در مرتبه بدنی را ندارد یا اینکه اصلاً به مرتبه بی نرسیده است که بخواهد افعالی را در مرتبه بدنی جاری کند. انصاف به سلامت و بیماری میبایست بر اساس نفس بالفعل توان و شأن صدور آن افعال را داشته باشد. پس یک فرد نابینا را میتوان متصف به بیماری کرد اما جنین رانه، این مطلب زمانی بخوبی روشن میشود که در نظر بگیریم در حکمت صدرایی نفس انسان حادث و مشتد بالبدن است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

گرچه مباحث فوق انتزاعی بوده و ممکن است تأثیر آن بر نظام بهداشت و سلامت برای عموم چندان مشهود نباشد اما حاصل مباحث مذکور پیرامون مواضع حکمت متعالیه در قبال تعریف سلامت و بیماری و نیز رابطه آنها با یکدیگر، تأثیر بسیار مهمی در مباحث جدی نظری و عملی در فلسفه پزشکی دارد؛ مباحثی چون چیستی درد و رنج و راههای مهار آن، منشأ و مبدأ سلامت و بیماری، رابطه پزشک و بیمار، قواعد فلسفی تشخیص و درمان، چیستی مرگ و... برای مثال، تصویر سلامت و بیماری برآمده از مبانی حکمت متعالیه بطور جدی زمینه را برای دور شدن از نگاهی مطلقاً جسمانی به منشأ و مبدأ سلامت و بیماری جسمانی فراهم میکند و از طرف دیگر زمینه‌ساز تبیین عوامل غیر جسمانی در سلامت و بیماری جسمانی میشود.

اکنون اگر به پرسشهایی که در مقدمه بیان شد مراجعه کنیم و بخواهیم درباره سلامت یا بیماری افرادی که سالهاست یک نارسایی مانند دندانهای نامنظم، انحنای برخی استخوانها و... داشته اما هیچ درد و رنجی احساس نمیکنند، تصمیم بگیریم باید بگوییم در نگاه صدرایی، سلامت حقیقتی مشکک و ذومراتب است، یعنی میتوان از فرد یا عضو سالم و سالمتر سخن گفت؛ یعنی نفسی که بیشتر و بهتر خود را در مرتبه بدنی بروز میدهد.

بر این اساس هر فرد هم‌زمان میتواند از جهت عضو مشخصی، هم به سلامت و هم بیماری متصف شود، یعنی هر فرد از آن حیث

که میتواند خواسته‌های نفس خود را در مرتبه بدن عنصری جاری سازد سالم است و از آن جهت که این میزان از سلامت جسمانی را دارد، بیمار است؛ اگر چه در عرف به افرادی که عموماً افعالشان را بدون مشکل خاصی انجام میدهند بیمار اطلاق نمیشود. در نگاه جالینوسی چنین افرادی نه سالمند و نه بیمار و در نگاه شیخ‌الرئیس چنین افرادی بیمارند، به همان اندازه که مبتلا به ذات‌الریه و قولنج متصف به بیماری است. در نگاه سینوی سخن از سالم و سالمتر از جهت واحد، مبنای فلسفی ندارد.

البته این سخن بمعنای آن نیست که لزوماً هر چه فرد در عضو یا قومی از قوای بدنی شدیدتر باشد و اعضای بدنی بطور شدیدتری افعال نفسانی را مطاوعه کند، آن فرد سالمتر است، مانند کسی که قوه شنوایی قوی دارد، چرا که در سلامت و بیماری تمامیت و کلیت نفس طبیعی مورد نظر است و اگر قوه شنوایی چنین فردی موجب اختلال در جنبه دیگر قوای طبیعی و اعضای بدنی شود - مانند اختلال در خواب و بیداری - شنوایی زیاد او تمامیت سلامت نفس طبیعی را بمخاطره انداخته و گرچه این خصوصیت فی نفسه نیکوست اما موجب انصاف فرد به بیماری خواهد شد. ملاصدرا اگر چه در تحدید سلامت، همان تعریف ابن سینا (حالت نفسانی بی که بواسطه آن افعال از مجاری خود بخوبی صادر میشوند) را برگزیده و آن را نقل و شرح میکند اما این تعریف با حفظ همین ارکان معنایی در نظام حکمت متعالیه اینگونه تصویر میشود: «سلامت نحوه وجود نفس است از آن حیث که در مرتبه بدن مادی و عنصری خود افعال خود را بدون مشکلی جاری میکند».

سلامت امری وجودی و دارایی نفس است و بیماری هیچ حقیقتی جز نبود سلامت ندارد و رابطه میان آن دو به تصریح و تأکید ملاصدرا ملکه و عدم ملکه است و از آنجاکه در این نگاه سلامت و بیماری از تلقی عرضی و ماهوی فاصله گرفته و بجای آن تصویر حقیقت وجودی واحد و شئون و مظاهر قرار میگیرد، سلامت و بتبع آن بیماری، امری مشکک و قابل شدت و ضعف خواهند بود. لازماً این سخن آنست که حد و مرز و نیز واسطه میان

سلامت و بیماری بیمعنی باشد.

بر اثر چنین دیدگاهی درباره سلامت و بیماری، راه برای تأثیر و تأثر نفس و بدن عمیقاً باز میشود و نگاه به بیمار بعنوان یک واحد یکپارچه بسیار جدیتر میگردد و در نظام تشخیص و درمان، امور نفسانی غیر زیستی نقش جدیتری برای حل معضلات زیستی پیدا میکنند. همچنین در این نگاه حدود پزشکی، روانپزشکی و روانکاوی نسبت به وضعیت رایج تغییرات جدی کرده و زمینه را برای تغییر جایگاه روانپزشکی از طفیلی بودنش برای پزشکی، مهیا میکند.

منابع

ابن سینا (۱۴۰۴ ق. الف) الشفاء (المنطق)، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.

ابن سینا (۱۴۰۴ ق. ب) الشفاء (الهیات)، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.

القانون فی الطب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
ابن نفیس قرشی، علی بن ابی حزم (بیتا) شرح القرشی علی القانون، تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
ازدی، عبد الله بن محمد (۱۳۸۷) کتاب الماء، تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران.
بهمنبار بن المرزبان (۱۳۷۵) التحصیل، تحقیق مرتضی مطهری، تهران: دانشگاه تهران.
جالینوس (۱۹۸۸م) الصناعة الصغیرة، ترجمة حنین بن اسحاق، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
رازی، محمد بن زکریا (۱۳۸۸) المدخل إلى صناعة الطب (ایساغوجی)، تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران.
شیرازی، قطب الدین محمود بن مسعود (۱۳۸۷) التحفة السعدیة (شرح قانون ابن سینا)، تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران.
طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۶ق) نهاية الحکمة، قم: انتشارات اسلامی.
عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲) درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، تهران: سمت.
فارابی (۱۴۰۵ق) فصول منتزعة، تصحیح فوزی نجار، تهران: مکتبه الزهراء.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۹۷) شرح مشکلات کتاب القانون، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

المباحث المشرقية فی علم الالهيات و الطبيعيات، قم: بیدار.

مشکاتی، محمد مهدی (۱۳۹۲) «تبيين و تحليل انواع رابطه جوهر و عرض در نظام صدرایی و مقایسه اجمالی با دیدگاه سینوی»، مجله معرفت، ش ۱۹۰.

ملاصدرا (۱۳۶۱) العرشیه، تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، تهران: مولی.

الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۷، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، تصحیح و تحقیق سیدمصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۲، ۴، ۸، باشراف سید محمد خامنه ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

مجموعه رسائل فلسفی، ج ۲، تصحیح محمود یوسف ثانی و حامد ناجی اصفهانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

مجموعه رسائل فلسفی، ج ۳، تصحیح سید یحیی یثربی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

تعلیقه ملاصدرا بر حکمة الاشراق، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی و حسین ضیائی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

شرح الهدایة الاثریة، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
موحد ابطحی، سید مهدی (۱۳۸۹) آشنایی با فلسفه پزشکی، اصفهان: ناشر مؤلف.

ولف، هنریک (۱۳۸۰) درآمدی بر فلسفه پزشکی، ترجمه همایون مصلحی، تهران: طرح نو.

همتی مقدم، احمد رضا (۱۳۹۴) فلسفه پزشکی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

فردا صدرا