

تأثیر قواعد فلسفی بر طب سینوی

احسان کردی اردکانی*

چکیده

در علم‌شناسی سینوی، طب به عنوان یکی از شاخه‌های فرعی حکمت طبیعی مطرح بوده است. طب سینوی عمیقاً متأثر از فلسفه ابن‌سیناست. وی به عنوان طبیعی فیلسوف، در سراسر کتب طبی‌اش از یافته‌های فلسفی خود استفاده کرده است. همچنین در مواضع متعددی از کتاب قانون، طبیب را از ورود به مباحث و مسائل فلسفی برحذر داشته و جایگاه اثبات آن‌ها را در فلسفه می‌داند. این نشان‌دهنده آن است که او ضمن توجه به جدایی مسائل فلسفی و طبی، طب را هرگز از مبانی فلسفی بی‌نیاز نمی‌دانسته است و آن را به مثابه علم جزئی تحت سیطره علم کلی به نام فلسفه قلمداد کرده است. در این مقاله سعی شده است ضمن بررسی جایگاه علم طب در علم‌شناسی ابن‌سینا و تبیین نیازمندی طب به فلسفه، به تعدادی از قواعد فلسفی که در طب سینوی استفاده شده‌اند اشاره شود.

کلیدواژه‌ها: طب سینوی، مبانی فلسفی، قواعد فلسفی، تأثیر، طبقه‌بندی علوم.

۱. مقدمه

ابن‌سینا علم طب را به عنوان یکی از شاخه‌های فرعی حکمت طبیعی به‌شمار آورده است. این علم بسیار متأثر از مبانی و دیدگاه‌های فلسفی اوست.^۱ او به عنوان فیلسوفی طبی و طبیعی فیلسوف این دو علم را به هم وابسته می‌داند. شاید حکمتش آن باشد که انسان موجودی است مرکب از نفس و بدن و نمی‌توان یکی را بدون دیگری لحاظ کرد؛ به عبارتی دیگر، شناخت عمیق فلسفی از انسان بدون شناخت بدن و احوالات آن امکان‌پذیر

* دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه شهید مطهری Kordi.ehsan@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱/۲۰

نیست و شناخت دقیق طبی از او بدون شناخت نفس و احوالات آن میسر نیست. سرّ این مطلب را باید در تأثیر متقابل نفس و بدن جست‌وجو کرد که یکی از مباحث مهم فلسفی است؛ «این تأثیر متقابل روح و بدن که قدما بر آن تأکید داشتند، مبتنی بر این بود که طیب و فیلسوف باید یک نفر باشد؛ که نمونه کامل آن در اسلام ابن‌سیناست. و شاید کلمه حکیم کلمه‌ای بوده است که شامل هر دو جنبه، یعنی آشنایی با حکمت روح، و حکمت بدن هر دو می‌شده است و این که قدما فلسفه را طب روح، و طب را فلسفه بدن می‌دانسته‌اند ناظر به همین وحدت این دو علم بوده است. همچنین ابن‌سینا که کتاب پزشکی خود را «قانون» و فلسفه را «شفا» نامیده به جهت اعلام این همبستگی طب و فلسفه بوده است» (اهوازی، ۱۳۸۸، ج ۲: بیست). حکیم ابن‌سینا در مباحث فلسفی خود (به‌خصوص بحث نفس) از مبانی طبی خود استفاده کرده و بالعکس، در کتب طبی خود نظیر قانون، فراوان از مبانی و دیدگاه‌های فلسفی خود بهره‌مند شده است.

ورود به بحث رابطه فلسفه و طب مجال گسترده‌ای می‌طلبد و مباحث فراوانی در این زمینه وجود دارد. آنچه در این مقاله در پی آن هستیم بررسی تأثیرپذیری طب سینوی از قواعد فلسفی است. به عنوان مقدمه ابتدا به جایگاه علم طب در طبقه‌بندی علوم از دید ابن‌سینا، و سپس به نیازمندی طب به مبانی فلسفی اشاره می‌شود، آن‌گاه تعدادی از قواعد فلسفی که در طب سینوی به کار رفته است را مورد بررسی قرار می‌دهیم. تذکر این نکته نیز ضروری است که قواعد مذکور به نحو استقرا جمع‌آوری شده‌اند و موارد مذکور فقط برخی از قواعد فلسفی است که در طب سینوی به کار رفته است.

۲. جایگاه علم طب در طبقه‌بندی علوم از دید ابن‌سینا

حکمای متقدم در بحث تقسیم علوم، مجموعه دانش‌های حقیقی بشر را (در مقابل دانش‌های اعتباری) با نام حکمت یا فلسفه می‌شناختند و حکمت را به حکمت نظری و عملی تقسیم، و الهیات و ریاضیات و طبیعیات را از اقسام حکمت نظری، و اخلاق، سیاست مدن، و تدبیر منزل را از اقسام حکمت عملی می‌شمردند (ابن‌سینا، ۱۳۸۵ الف: ۱۱ - ۱۲). هر یک از این علوم نیز به شاخه‌های متعددی تقسیم شده است؛ مثلاً حساب، هندسه، هیأت و موسیقی را از شاخه‌های علم ریاضی به‌شمار آورده‌اند.

از دید ابن‌سینا علم طب یکی از شاخه‌های فرعی حکمت طبیعی است. او در کتاب اقسام العلوم العقلیه در فصلی با عنوان «فی اقسام الحکمه الطبیعیه» شاخه‌های حکمت طبیعی

را به اصلی و فرعی تقسیم می‌کند. شاخه‌های اصلی حکمت طبیعی عبارت‌اند از ۱. سمع الکیان؛ ۲. السما و العالم؛ ۳. الکون و الفساد؛ ۴. الآثار العلویه؛ ۵. المعادن؛ ۶. النبات؛ ۷. طبائع الحیوان؛ ۸. النفس و الحاس و المحسوس. و شاخه‌های فرعی حکمت طبیعی را علم ۱. طب؛ ۲. احکام نجوم؛ ۳. فراست؛ ۴. تعبیر؛ ۵. طلسمات؛ ۶. نیرنجات؛ و ۷. کیمیا می‌داند. ایشان در ادامه غرض از علم طب را شناخت مبادی بدن انسان و احوال آن از جهت صحت و مرض می‌داند، از آن جهت که مرض دفع شود و صحت باقی بماند (ابن‌سینا، ۱۳۲۶ ق: ۱۱۰).

۳. نیازمندی طب به مبانی فلسفی

یکی از علومی که در مکاتب طبی قدما، به‌ویژه در مکتب طب سینوی مورد نیاز طبیب تلقی شده، فلسفه و منطق است. جالینوس کتابی داشته که ترجمه عربی آن تحت عنوان «فی ان الطیب الفاضل یجب ان یکون فیلسوفا» در اختیار مسلمانان بوده است که در آن تأکید شده است که طبیب باید فیلسوف باشد (ابن ابی اصیبعه، ۲۰۰۱ م، ج ۱: ۳۶۴).

ابن‌سینا در جایگاه‌های متعددی از قانون، طبیب را از ورود به مباحثی که در حوزه فلسفه است بر حذر می‌دارد و تأکید دارد که طبیب باید مباحث فلسفی طب را به منزله اصل موضوعی از فیلسوف بپذیرد؛ مثلاً در بحث ارکان می‌گوید که طبیب باید از حکیم طبیعی بپذیرد که ارکان بسیط چهار قسم است: «فلیتسلم الطیب من الطبیعی أنها أربعه لا غیر» (ابن‌سینا، ۱۴۲۶ ق، ج ۱: ۲۴). همچنین وی تحقیق در مورد مزاج و این که خداوند به هر عضوی مزاج شایسته آن را اعطا کرده است را بر عهده فیلسوف می‌داند:

«اعلم أن الخالق جل جلاله أعطی کل حیوان، و کل عضو من المزاج ما هو ألیق به و أصلح لأفعاله و أحواله بحسب الإمكان له؛ و تحقیق ذلك إلى الفیلسوف دون الطیب» (همان: ۲۹).

وی در پایان بحث اخلاط می‌گوید که ما بحث خود را در مورد اخلاط و کیفیت به‌وجود آمدن آن‌ها بیان کردیم ولی مناقشه با کسانی که مخالف‌اند بر عهده حکیمان است نه طبیبان: «فهذا ما نقوله فی الأخلاط و تولدها و أما مخاصمات المخالفین فی صوابها فإلی الحکماء دون الأطباء» (همان: ۴۰). این گونه ارجاع مباحث به حکیم طبیعی یا الهی در قانون فراوان یافت می‌شود.

قطب‌الدین شیرازی نیز معتقد است یکی از علومی که طبیب باید فراگیرد منطق و علم طبیعی است؛ او می‌گوید طبیب باید علم منطق به‌خصوص مباحث کلیات خمس را به‌خاطر

دو وجه بدانند: ۱. طبیب محتاج به شناخت تعریف حدی امراض و انواع و تعریف رسمی آن است؛ و مباحث تعریف (حدی و رسمی) مبتنی بر شناخت جنس و فصل و عرض عام و خاص است که جزو کلیات خمس اند؛ ۲. برای تشخیص مرض، لازم است طبیب بداند مرض چیست؟ سپس آن را به بسیط و مرکب تقسیم کند؛ بسیط به سه قسم «سوء مزاج»، «سوء ترکیب» و «تفرق اتصال» تقسیم می‌شود؛ «سوء مزاج» هم به دو قسم «مادی» و «ساذج» (ساده) تقسیم می‌شود، و «مادی» نیز به دو قسم «صفراوی» و «غیر صفراوی» تقسیم می‌شود. «مادی صفراوی» گاه «حمّی» (تب) است و گاه «غیر حمّی». «حمّی مادی صفراوی» گاه از «صفرای خالص»، و گاه از غیر آن است و آن که از صفرای خالص است، گاهی صفرا داخل عروق است و گاهی خارج آن. پس این گونه تقسیم‌بندی، طبیب را از احوال عام به احوال خاص مرض راهنمایی می‌کند؛ در این صورت، علاج به ساده‌ترین راه صورت می‌گیرد. پس اگر طبیب جنس و فصل، و کیفیت انقسام جنس توسط فصول به انواع و افراد را نداند، نمی‌تواند بیماری را بدین صورت تقسیم کند؛ از این رو طبیب باید این مقدار از منطق را بداند. دومین علمی که باید طبیب بداند علم طبیعی است؛ زیرا طب فرعی از فروع علم طبیعی است. به همین علت اکثر مباحث طبی توسط علم طبیعی آشکار می‌شود (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۱۱۱ - ۱۱۲). ایشان در پایان این بحث نکته مهمی را متذکر می‌شود، و آن این که ما نمی‌گوییم تعلیم این علوم در طب ضروری است؛ زیرا انسان می‌تواند در صنعت طب صاحب قوه تمیز شود بدون این که این علوم را آموخته باشد؛ ولی اگر کسی این علوم را بداند، در کار طبابت معین و مؤید اوست و مهارت او را در این مباحث بیش تر می‌کند (همان: ۱۱۵). در کتب طبی دیگر مانند مفتاح الطب ابن‌هندو (ابن‌هندو، ۱۳۶۸: ۵۳) و خلاصه الحکمه عقیلی خراسانی تصریح شده است که طبیب بی‌نیاز از فلسفه نیست (عقیلی خراسانی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۵ - ۱۸). خلاصه این که اطبا و مکاتب طبی زیادی بر این نکته تأکید کرده‌اند که طب از فلسفه بی‌نیاز نیست، به‌ویژه در مکتب طبی ابن‌سینا که در حقیقت «ریشه طب بوعلی در حکمت نهاده شده و از اصول حکمی سرچشمه گرفته است» (نصر، ۱۳۷۷: ۳۸۹).

حال باید علت نیازمندی طب به فلسفه را جویا شد. یکی از وجوه نیازمندی علوم (از جمله علم طب) به فلسفه، اثبات موضوع سایر علوم است (ابن‌سینا، ۱۳۸۵ الف: ۱۲). دانشمند هر علمی موضوع خاصی را در نظر می‌گیرد و در مورد احوال آن بحث می‌کند. در واقع موضوع علم، رشته وحدت مسائل علم است، و مسائل علم به دور موضوع علم می‌چرخند؛ بنابراین

موضوعات اموری‌اند که در آن علم، از احوال منسوب به آن و عوارض ذاتی آن بحث می‌شود، مانند مقادیر در علم هندسه، جسم از جهت حرکت و سکون در علم طبیعی، و انسان از جهت صحت و مرض در علم طب (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۹).

بنابراین هر علمی، وجود موضوع خود را مفروض می‌گیرد و آن‌گاه به جست‌وجوی خواص و آثار وی می‌پردازد. ابن‌سینا در این زمینه می‌فرماید: «موضوع کل علم هو امر مسلم الوجود فی ذلک العلم و انما یبحث عن احواله» (ابن‌سینا، ۱۳۸۵ الف: ۱۳)؛ موضوع هر علمی امری است که در آن علم وجودش مسلم فرض می‌شود و در آن علم از احوال آن بحث می‌شود. بنابراین قبل از ورود به هر علمی از جمله طب، موضوع آن علم هم از حیث وجود و هم از حیث ماهیت باید مفروغ‌عنه باشد؛ مثلاً پیش از ورود به علم پزشکی باید وجود موضوع و حقیقت و ماهیت آن ثابت باشد و این امر بر عهده خود آن علم نیست، بلکه باید در علم بالاتر معلوم شود، مگر این‌که موضوع آن علم بدیهی باشد که دیگر نیازی به اثبات در علم بالاتر از خود ندارد. ابن‌سینا در این زمینه می‌فرماید: «لاستحاله ان یکون اثبات الموضوع و تحقیق ماهیته فی العلم الذی هو موضوعه» (همان: ۲۱)؛ محال است که اثبات موضوع و تحقیق در ماهیت آن در همان علم صورت گیرد.

در مورد علم طب نیز باید گفت که آن از فروع علم حیوان‌شناسی، و علم حیوان‌شناسی یکی از علوم طبیعی است. در چنین حالتی اگر موضوع علم فرعی و جزئی محتاج تعریف یا اثبات باشد، در علم اصلی بدان پرداخته می‌شود. در مثال بالا اگر موضوع علم طب محتاج اثبات باشد می‌توان به حیوان‌شناسی مراجعه کرد و اثبات این امر را از آن علم جویا شد. حال اگر موضوع آن علم اصلی و مافوق هم محتاج اثبات بود، باید سراغ علم بالاتر برویم و درنهایت باید به علمی منتهی شویم که موضوع آن هم از نظر مفهوم و ماهیت و هم از نظر وجود بی‌نیاز از اثبات باشد (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۱: ۱۲۰ - ۱۲۱) و آن علم فلسفه اولی است که موضوع آن بدیهی‌ترین اشیاست.

ملاصدرا این امر را یکی از وجوه افضل بودن فلسفه نسبت به سایر علوم می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۰) و به سبب وابستگی علوم به فلسفه، آن را «علم حر» می‌داند که از نیازمندی به دیگر علوم آزاد است و سایر علوم به منزله بندگان و خادمان این علم‌اند؛ زیرا موضوعاتشان در این علم ثابت می‌شود (همان: ۲۱).

طب در اثبات مبادی خود نیز محتاج فلسفه است. از دید حکما و ابن‌سینا اثبات مبادی تصویری و تصدیقی سایر علوم بر عهده فلسفه است. ایشان می‌فرماید: «قد کنت تسمع أن

هنا فلسفه بالحقیقه و فلسفه اولی و آنها تفید تصحیح مبادی سائر العلوم و آنها هی الحکمه بالحقیقه» (ابن سینا، ۱۳۸۵ الف: ۱۲). هر علمی مبادی دارد که باید در علم مقدماتی تبیین و اثبات شوند، و همه مبادی اولیه علوم باید در بالاترین علم (علم اعلی) تبیین و اثبات شوند؛ بنابراین مبادی که در علوم دیگر به اثبات نرسیده باشند، باید در فلسفه اولی اثبات شوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۵۴ - ۵۵).

بنابراین از آنجا که هر علمی از عوارض موضوع خویش بحث می‌کند، و مبادی از عوارض موضوع نیستند تا در آن علم بحث شود، بلکه مبادی اموری هستند که اثبات مسائل علم متوقف بر آنهاست، از این رو اثبات مبادی در علم بالاتر صورت می‌گیرد. وقتی در علم بالاتر به اثبات مبدئی از علم جزئی‌تر پرداخته می‌شود در واقع مبدأ آن علم جزئی مسئله‌ای برای علم بالاتر خواهد بود. مثلاً علم طب اخص از علم طبیعی است؛ زیرا علم طب از فروع علم حیوان‌شناسی است که حیوان‌شناسی یکی از اجزای علم طبیعی است، پس علم طبیعی نسبت به علم طب اعم و اعلی است. از این روست که مبادی علم طب در علم طبیعی به عنوان مسئله مورد بررسی قرار می‌گیرد (همان: ۱۳۹). همچنین مبادی علم طبیعی در علم بالاتر (علم الهی) به عنوان مسئله مورد بحث قرار می‌گیرد. ابن سینا در این باره می‌گوید:

و منها ما یبحث عن مبادی العلوم الجزئیه. و لأن مبادی کل علم اخص هی مسائل فی العلم الاعم مثل مبادی الطب فی الطبیعی (ابن سینا، ۱۳۸۵ الف: ۲۳).

علم طب نیز از این قاعده مستثنی نیست، و در اثبات مبادی تصویری و تصدیقی خود محتاج فلسفه است. غالباً در ابتدای کتب طبی بعد از تقسیم طب به نظری و عملی، بحث امور طبیعی که یکی از مباحث طب نظری را تشکیل می‌دهد مطرح می‌شود. در این بحث مهم‌ترین مسائل علوم طبیعی که برای طبیب مورد نیاز است مطرح می‌شود. به تعبیری دیگر بحث از امور طبیعی، بحث از مبادی تصویری و تصدیقی علم طب است. مباحثی چون ارکان، مزجه، اخلاط، اعضا، ارواح، قوا و افعال مهم‌ترین مبادی طبیعی طب است که در علم طبیعی به آنها می‌پردازند و علم طب از این یافته‌ها استفاده می‌کند. البته واضح است که خود علم طبیعی نیز مبادی تصویری و تصدیقی خود را از علم بالاتر که علم الهی باشد دریافت می‌کند. ابن سینا با التفات به این نکته در قانون می‌گوید:

[بر طبیب] در آن بخش از موضوعات که برای اثبات آن نیاز به دلیل ندارد مانند مبادی، پیروی از دانشمند علم طبیعی لازم است؛ زیرا به طور کلی مبادی علوم جزئی (مانند طب)

پذیرفته شده، و در علوم دیگر که مقدم تر است به اثبات رسیده است. مبادی همه علوم این چنین است و در نهایت به حکمت اولی که علم مابعدالطبیعه گفته می شود منتهی می گردد؛ بنابراین هرگاه طبیب نمایی در اثبات آن چه که از موضوعات علم طبیعی شمرده می شود (مانند عناصر، امزجه و...) سخن گوید، دو اشتباه مرتکب شده است؛ نخست آن که مباحثی را که از علم طب محسوب نمی شود در این علم وارد کرده؛ دوم این که به گمان خود مطلبی را روشن کرده و چون در تخصص وی نبوده به خطا رفته است ... اگر جالینوس برای اثبات موضوعات بخش اول (مبادی) دلیل اقامه کند، نباید به اعتبار این که طبیب است از وی پذیرفت، بلکه بدان سبب که دوست دارد فیلسوف باشد، اجازه دارد در این موضوعات اظهار نظر کند؛ مانند فقیه، اگر بخواهد درستی و جوب تبعیت از اجماع را اثبات کند نباید به اعتبار فقیه بودن چنین کند، بلکه به اعتبار متکلم بودن می تواند استدلال کند؛ زیرا بر طبیب به حیثیت طب و بر فقیه به حیثیت فقه، روا نباشد بر اثبات این گونه موضوعات دلیل اقامه کند که مستلزم دور باطل می گردد (ابن سینا، ۱۳۸۶: ۲۹۱ - ۲۹۰).

بنابراین ابن سینا معتقد است که ۱. طبیب باید فلسفه را به عنوان مقدمه طب بداند؛ ۲. طبیب باید از فیلسوف مسائل را بپذیرد و مسائل فلسفی را در محدوده طب بحث نکند؛ ۳. اظهار نظر طبیب از آن نظر که طبیب است در مباحث فلسفی مورد قبول نیست اما اگر فیلسوف باشد می تواند از دیدگاه فلسفه اظهار نظر کند (ناظم، ۱۳۸۷: ۳).

۴. کاربرد پاره‌ای از قواعد فلسفی در طب

بعد از روشن شدن جایگاه طب در طبقه‌بندی علوم و نیازمندی طب به مبانی فلسفی، اینک به کاربرد تعدادی از قواعد فلسفی در طب سینیوی اشاره خواهیم کرد. قبل از آن چند پرسش اساسی در این زمینه مطرح هستند که لازم است پاسخ داده شوند؛ الف) آیا استفاده از قواعد و مبانی فلسفی در طب ممکن است؟ اساساً مگر طب، علمی تجربی نیست، پس چرا در آن از یافته‌های علوم عقلی استفاده شده است؟ ب) از کجا معلوم که یافته‌های فلسفی در طب همان اعتبار و وثاقت خود را در فلسفه داشته باشند؟

پاسخ به سؤال اول اجمالاً در مباحث گذشته بیان شد؛ هر علمی مبادی دارد که در علم بالاتر اثبات شده است. طب نیز به عنوان یکی از شاخه‌های فرعی حکمت طبیعی، مبادی خود را از علم طبیعی و آن نیز مبادی خود را از علم الهی می‌گیرد. بنابراین می‌توان و باید در طب از دیدگاه‌های حکمت الهی و طبیعی استفاده کرد. به تعبیری دیگر، فلسفه علم کلی و طب علمی جزئی است (ابن سینا، ۱۳۸۵ الف: ۲۷). از آن جا که علم کلی بر علم جزئی سیطره و

حکومت دارد، هر حکمی که علم کلی بدان رسید علم جزئی نیز می‌تواند از آن به عنوان مبادی استفاده کند و در آن علم نیز معتبر است. مثلاً اگر یکی از خواص عالم طبیعت به مثابه یک کل این است که در حال زوال و دگرگونی است، این حکم بر تک تک اجزا نیز صادق است. بنابراین اگر در فلسفه بدان رسیدیم که انسان حقیقتی مرکب از روح و بدن است و این دو بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند، می‌توان در طب و درمان‌های طبی به نفس و حالات و ویژگی‌های آن نیز توجه خاصی کرد و بسیاری بیماری‌ها را از طریق تدابیر نفسانی معالجه کرد. ولی اگر در فلسفه به این نتیجه رسیدیم که انسان چیزی نیست جز همین پیکر مادی، و سخن از نفس و روح گزافه‌گویی است، دیگر توجه به نفس در درمان بی‌معنی است.

ابن‌سینا در قانون عباراتی دارد دال بر این‌که می‌توان در طب از مبانی و قواعد فلسفی استفاده کرد. ایشان در ابتدای قانون می‌گوید که در علوم حقیقی تبیین شده است که علم به یک شیء از طریق علم به اسباب و علل آن حاصل می‌شود و اگر سبب و علتی نداشته باشد از طریق علم به عوارض و لوازم ذاتی آن حاصل می‌شود. اسباب و علل چهار صنف‌اند که عبارت‌اند از علت مادی، علت فاعلی، علت صوری، و علت غایی (تمامی). صحت و مرض نیز دارای هر یک از این اسباب چهارگانه است که در طب از آن‌ها بحث می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۲۶ ق، ج ۱: ۲۲). بحث علل اربعه در فلسفه سینوی به‌خوبی تبیین شده است. ابن‌سینا می‌گوید چون در فلسفه اثبات شده است که هر چیزی اسباب چهارگانه دارد، بیماری و سلامتی نیز به عنوان یکی از اشیای این عالم دارای اسباب چهارگانه است. به همین علت در طب نیز بحث علل اربعه بیماری و تندرستی را مطرح می‌کند. در حقیقت پیش‌فرض ابن‌سینا در این عبارت و عبارات بسیار دیگری در قانون، این است که در طب می‌توان از دیدگاه‌ها و پیش‌فرض‌های فلسفی استفاده کرد و خود ایشان نیز فراوان از این دیدگاه استفاده کرده است.

در پاسخ به سؤال دوم نیز باید گفت از دید ابن‌سینا، احکام و قواعد فلسفی، علاوه بر برهانی و یقینی بودن، عام و جهان‌شمول‌اند و سراسر جهان هستی را دربر می‌گیرند و به اصطلاح تخصیص‌بردار نیستند؛ هرچند ممکن است بعضی از موضوعات تخصصاً از حیطة بعضی احکام فلسفی بیرون باشند، مثلاً بحث از حرکت و سکون مربوط به عالم طبیعت است و مجردات از حیطة این مباحث بیرون‌اند. بنابراین یافته‌های عقلانی در هر زمان و مکانی و در هر علمی اعتبار خود را دارند و با گذر زمان دست‌خوش زوال و فرسودگی نمی‌شوند؛ از این رو اصل علیت و یا سنخیت و هر اصل و دیدگاهی که مبتنی بر بدیهیات باشد و یا به بدیهیات ختم شود، یقینی است و بر کل جهان هستی حاکم است، و هر علمی

از این اصول پیروی می‌کند. از آن‌جا که روش فلسفه برهانی است و در برهان از مقدمات یقینی به نتیجه یقینی می‌رسیم، یافته‌های فلسفی‌ای که برهانی باشد (نه مغالطی) یقین‌آورند و اگر در علوم دیگر نیز به‌کار روند وثاقت خود را حفظ می‌کنند؛ زیرا گزاره یقینی با تغییر زمان و مکان و ... یقینی بودن خود را از دست نمی‌دهد، مگر آن‌که در تطبیق قاعده بر مصداق خاصی دچار اشتباه شویم که در این صورت بروز خطا، ناشی از تطبیق غلط بوده است نه خود قاعده. مثلاً در ادراک حسی لمسی ملاقات حاس با محسوس شرط است، حال در این‌که حرکت انقباضی محسوس است یا خیر، بین اطبا اختلاف است. عقلی خراسانی در توضیح اختلاف و بیان قول حق می‌گوید که اکثر اطبا معتقدند که حرکت انقباضی قابل احساس نیست؛ زیرا در ادراک حسی لمسی ملاقات حاس با محسوس شرط است و نمی‌توان در این شک کرد که شریان در حالت حرکت انقباضی، از سر انگشتان مدرک دور می‌شود. بنابراین اگر خود شریان احساس نشود حرکت آن هم به طریق اولی محسوس نخواهد بود. ولی از دید ایشان این قول ضعیف است؛ زیرا شریان از سر انگشتان جدا نشده است، گرچه منقبض و منخفص شده است، به همین علت باز حرکت آن می‌تواند محسوس باشد (عقلی خراسانی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۵۷۸). بنابر نظر حکیم عقلی خراسانی این قاعده در مورد حرکت انقباضی نیز صادق است و مخالفان دچار خطای تطبیق در مصداق شده‌اند.

بنابراین اشتباهاتی که در طب به علت استفاده از قواعد فلسفی رخ می‌دهد به‌خاطر دو امر است؛ یا قواعد و مبانی فلسفی که در طب به‌کار رفته، برهانی نبوده است و گمان شده است که یقینی و برهانی‌اند، و یا این‌که در تطبیق قواعد و دیدگاه‌ها بر مصادیق خاص طبی دچار اشتباه شده‌ایم مانند مثال مذکور. وگرنه اگر مبانی فلسفی یقینی و برهانی باشند منعی ندارد که در علم دیگری چون طب به‌کار روند و همان اعتبار و وثاقتی که در فلسفه دارند در طب نیز داشته باشند. زیرا قواعد فلسفی محدود به زمان و مکان خاصی نیستند و یا چنین نیست که نسبی باشند و در علمی مانند فلسفه معتبر باشند ولی در علمی دیگر مانند طب نامعتبر؛ همان‌طور که اصل علیت و سنخیت که در فلسفه از آن بحث می‌شود مبنای همه علوم است و شکل‌گیری علم و پیشرفت علوم بدون این دو اصل ممکن نیست، بعضی قواعد فلسفی نیز در طب استفاده می‌شوند و همان اعتبار اصل علیت و سنخیت را دارند ولی طبیب از آن جهت که طبیب است باید آن‌ها را به عنوان مبادی طب بپذیرد و در علم طب از آن‌ها بحث نکند.

حال به تعدادی از قواعد فلسفی در طب سینوی اشاره می‌شود.

۱. کل عرضی معلل: یکی از قواعد مشهور فلسفی قاعده «کل عرضی معلل» است. یعنی اگر امری در یک شیء عرضی بود احتیاج به علت دارد، ولی اگر چیزی ذاتی شیء بود هرگز محتاج به علت جداگانه و خارج از ذات نیست (ذاتی الشی لا یعلل). ابن سینا در قانون، در فصلی با عنوان «کلیاتی درباره عوامل ایجاد درد» از این قاعده استفاده کرده و فرموده است: «از آن جا که وجود درد یکی از حالات غیر طبیعی و عارضی است که بر بدن حیوان عارض شده است، ابتدا به طور کلی درباره عوامل درد سخن می‌گوییم» (ابن سینا، ۱۴۲۶ ق، ج ۱: ۱۴۶). بنابراین از دید ابن سینا، وجود درد یکی از اعراضی است که عارض بر بدن انسان می‌شود و علت و سبب مشخصی دارد.

۲. بین کل حرکتین مختلفین لابد من السکون: در بحث حرکت از این دو قاعده بحث شده است که هر حرکتی دارای مبدأ و منتهایی است (طباطبایی، ۱۴۲۴ ق: ۲۵۶) و این که بین دو حرکت مختلف باید سکون واقع شود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۱۶) ابن سینا در قانون به صراحت از قاعده دوم استفاده کرده است گرچه به طور ضمنی از قاعده اول نیز بهره برده است. ایشان می‌فرماید:

هر نبضی از دو حرکت و دو سکون ترکیب شده است؛ زیرا هر نبضی مرکب از انبساط و انقباضی است. بین دو حرکت متضاد به ناچار باید سکونی واسطه شود چراکه وقتی حرکتی به نهایت مسافت خود رسید، محال است که به حرکت دیگر متصل شود. این مسئله در علم طبیعی به خوبی تبیین شده است (ابن سینا، ۱۴۲۶ ق، ج ۱: ۱۶۵).

نیز می‌گوید شریان‌ها از دو حرکت انبساطی و انقباضی برخوردارند که بین آن‌ها دو سکون جدایی حاصل می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۶: ۳۶۶). یک سکون پایان انبساط و ابتدای انقباض است و سکون دیگر پایان انقباض و ابتدای انبساط است (ابن رشد، ۱۴۱۵ ق: ۱۰۸).

۳. ان جمیع القوی الجسمانیة متناهیة: این قاعده نیز یکی از قواعد مسلم فلسفی است که براهینی نیز برای اثبات آن اقامه شده است. مفاد قاعده این است که قوای جسمانی متناهی هستند و اثر نامحدود از آن‌ها صادر نمی‌شود و در معرض زوال و نابودی‌اند. علامه طباطبایی در اثبات آن گفته است که انواع جسمانی در جوهر و عرض خود متحرک‌اند پس طبایع و قوای آن‌ها محفوف به دو عدم سابق و لاحق‌اند بنابراین متناهی‌اند (طباطبایی، ۱۴۲۴ ق: ۲۴۶). ابن سینا در قانون از این قاعده استفاده کرده و می‌نویسد:

حرارت بعد از سن و قوف شروع به کاهش می‌کند؛ زیرا هوای محیط باعث خشکی ماده حرارت (رطوبت) می‌شود و از درون نیز حرارت غریزی آن را یاری می‌کند و حرکت‌های

بدنی و نفسانی که در معیشت ضروری است آن را کمک می‌کند، و طبیعت هم از مقاومت دائم با آن ناتوان است؛ زیرا همه نیروهای جسمانی انسان پایان‌پذیر است. این موضوع در دانش طبیعی تبیین شده است؛ پس فعالیت نیروهای بدنی در امر تدارک و تغذیه بدن پیوسته نیست (ابن‌سینا، ۱۴۲۶ ق، ج ۱: ۳۲).

۴. ماده لا تفعل و لا تتخلق بنفسها: ماده قابل صرف است و فاعل در آن تأثیرگذار است و ماده نه به خودی خود اثری می‌پذیرد و نه به خودی خود به وجود می‌آید. ابن‌سینا از این قاعده فلسفی نیز در طب استفاده کرده است:

اما دیدگاه گروه دوم طیبیان که رشد و نمو صبیان را فقط به سبب رطوبت (و نه حرارت) می‌دانند، باطل است؛ زیرا رطوبت ماده رشد است و ماده نه به خودی خود اثری می‌پذیرد و نه به خودی خود به وجود می‌آید؛ بلکه باید نیروی فاعلی در آن عمل کند و نیروی فاعلی در این جا نفس یا طبیعت به فرمان خدای متعال است. طبیعت یا نفس نیز کاری را مگر به وسیله ابزاری که حرارت غریزی باشد انجام نمی‌دهند (ابن‌سینا، ۱۴۲۶ ق، ج ۱: ۳۱).

۵. کل عرضی یزول: هر امر عرضی زوال‌پذیر است و برای زوالش علتی است بر عکس ذاتی که ذاتیات شیء از بین نمی‌رود و علت هم نمی‌خواهد. لذا حکما فرموده‌اند ذاتی الشیء لم یکن معللا (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۰۹). در قانون آمده است: و گاهی اتفاق می‌افتد که برخی از اجسام اثر ذاتی خود را بعد از اثر عرضی خود انجام می‌دهند و این بدین سبب است که قوه غریبی بر طبیعت غلبه کرده است؛ مانند آب گرم که در حال گرم‌بودن گرمی می‌بخشد، اما در روز دوم و یا زمان دوم که تأثیر عرضی آن از بین می‌رود به ناچار در بدن سردی ایجاد می‌کند زیرا اجزایش به حالت طبیعی برمی‌گردد که همان سردی‌بخشی است (ابن‌سینا، ۱۴۲۶ ق، ج ۱: ۲۹۵).

۶. ان العلم بالشیء انما یحصل من جهه العلم باسبابه و مبادیه ان کانت له و ان لم تکن فانما یتم من جهه العلم بعوارضه و لوازمه الذاتیه: در فلسفه اثبات شده است که علم حقیقی به شیء از طریق اسباب و علل آن حاصل می‌شود و اگر اسباب شناخته‌شده‌ای نداشته باشد از طریق عوارض و لوازم ذاتی آن حاصل می‌شود. از این قاعده گاه به عنوان «ذوات الاسباب لا تعرف إلا باسبابها» نام برده می‌شود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۰۲). بوعلی در قانون می‌فرماید: از آن‌جا که در علم طب، بدن انسان از لحاظ تندرستی و نبود آن مورد نظر است و علم کامل به هر چیزی با شناخت اسباب آن (اگر سبب شناخته شده‌ای داشته باشد) به دست می‌آید، لذا باید در علم طب اسباب تندرستی و بیماری شناخته شود. تندرستی و

بیماری و اسباب آن دو، گاه آشکار و گاه پنهان است که از طریق حواس نمی‌توان به آن نایل شد، بلکه از طریق عوارض می‌توان بدان استدلال کرد؛ پس باید در علم طب (علاوه بر شناخت اسباب) عوارضی را که بر تندرستی و بیماری عارض می‌شود شناخت. در علوم حقیقی تبیین شده که علم به شیء از طریق شناخت اسباب و مبادی آن علم، حاصل می‌شود (اگر اسباب و مبادی داشته باشد) وگرنه باید از طریق عوارض و لوازم ذاتی، آن را شناخت» (ابن سینا، ۱۴۲۶ ق، ج ۱: ۲۲).

۷. الف) عنایه الله تعالی مصروفه إلى تقليل الآلات ما أمکن، إذا لم یخل؛ ب) عنایه الصانع مصروفه إلى تقریب الأفعال من مبادیها، و إلى توجیه الأسباب إلى غایاتها علی أعدل طریق و أقوم منهاج (شه‌گلی، ۱۳۹۲: ۱۴۰).

عنایت باری تعالی بر آن تعلق گرفته که در امور عالم هر کاری با کم‌ترین ابزار ممکن انجام شود البته به شرطی که اخلاقی در عالم هستی به وجود نیاید؛ زیرا خداوند حکیم است و در کارهایش اتقان و استحکام حاکم است و با کم‌ترین ابزار بهترین کارها را انجام می‌دهد. دیگر، نزدیک قراردادن افعال به مبادی آن و واداشتن هر سبب به سوی هدف خود به بهترین و متعادل‌ترین راه است.

ابن سینا در تشریح ماهیچه‌های پلک از این دو قاعده فلسفی استفاده کرده است:

پلک تحتانی نیازمند حرکت نیست چراکه مقصود، با حرکت پلک فوقانی به تنهایی تأمین می‌شود و به وسیله آن بستن و خیره‌شدن برای چشم تمام می‌شود؛ خواسته خدای متعال به کم‌بودن ابزار تا حد ممکن که نابسامانی به وجود نیاید معطوف است. علاوه بر آن در زیادت و تعدد ابزار (برای انجام کار) آسیب‌های شناخته‌شده‌ای متصور است؛ هرچند این امکان بود که پلک فوقانی ثابت باشد و در مقابل پلک تحتانی متحرک شود، ولی در این‌جا نیز خواسته آفریدگار به نزدیک قراردادن هر کار به سرمنشأ صدور آن (یعنی مغز) و به واداشتن هر سبب به سوی هدف خود به بهترین و متعادل‌ترین راه و استوارترین شیوه معطوف است و این پلک فوقانی است که به رویشگاه اعصاب نزدیک‌تر می‌باشد (ابن سینا، ۱۴۲۶ ق، ج ۱: ۶۵).

۸. لکل شیء له غایه: دید غایت‌نگرانه نسبت به کل عالم در فلسفه سینیوی مشهود است. ایشان در باب علت غایی تحقیقات عمیقی انجام داده است (ابن سینا، ۱۳۸۵ الف: ۲۸۸). از دید ایشان هیچ شیئی در جهان هستی بیهوده آفریده نشده است و هر موجود دارا یا فاقد شعوری، به سوی هدف مخصوص خود رهسپار است. اگر خداوند حکیم مطلق است

محال است فعلی را خلق کند که عبث و بیهوده باشد. با توجه به این رویکرد، در نفس شفا هدف قوه غاذیه را برای حفظ جوهر شخص، نامیه برای تمامیت جوهر شخص، و مولده را برای بقای نوع می‌داند. این دید فلسفی در سراسر طب سینوی سیطره دارد و برای هر یک از اعضا و قوا و ... غایتی مخصوص لحاظ شده است؛ به خصوص در بحث تشریح اعضا به فایده هر یک از آن‌ها نیز اشاره شده است. ذکر چند نمونه در این زمینه مفید به نظر می‌رسد.

(الف) در بحث تشریح استخوان‌های فک و بینی، فواید بینی را در سه چیز می‌داند: ۱. بینی با فضای خالی که در خود دارد به استنشاق هوا کمک می‌کند؛ ۲. در جداکردن حروف کمک می‌کند؛ ۳. مجرای دفع فضولات مغزی است (ابن سینا، ۱۳۸۶: ۳۹۴).

(ب) در بحث تشریح انگشتان چهار فایده را برای ناخن برمی‌شمارد ۱. تکیه‌گاهی برای نوک انگشتان تا هنگام فشار بر چیزی دچار سستی نشود؛ ۲. انگشت بتواند به وسیله آن چیزهای ریز را از زمین بردارد؛ ۳. انگشت بتواند به وسیله آن اعضا را تمیز کند و آن‌ها را بخاراند؛ ۴. اسلحه‌ای برای دفاع در پاره‌ای از اوقات باشد. سه فایده نخست برای نوع انسان سزاوارتر است و فایده چهارم برای حیوانات دیگر (همان: ۴۲۵).

(ج) گوهر مغز سرد و تر آفریده شده است. در سرد آفریده شدن گوهر مغز دو حکمت است: ۱. آمادگی برای تحمل کار زیاد ...؛ ۲. روان، که از قلب به مغز می‌آید و راه را از دو رگ بالا رو از قلب به مغز می‌پیماید، بسیار گرم است و نیاز به کاهش دادن گرمی روان است که معتدل شود که این تعدیل بخشیدن سردی می‌خواهد (ابن سینا، ۱۳۶۶، ج ۳: ۵).

۹. ضدان لایجتماعان: یکی از اصول بدیهی که پایه و اساس فلسفه تلقی می‌شود اصل امتناع اجتماع ضدین است. این اصل نیز در کتب طب سینوی مطرح شده است. «شیخ‌الرئیس در باب عناصر گوید چون جمع متضادات جایز نیست پس حرارت و برودت و رطوبت و یبوست در موضوع واحد مجتمع نگردند» (همدانی، ۱۳۸۶: ۳۲). حکیم عقیلی خراسانی نیز از این اصل استفاده کرده و می‌فرماید:

«[بیان انتقال از مزاجی به مزاج افضل] و چون اراده نماید نقل آن را به سوی مزاجی افضل از آن، مانند نقل مزاج عرضی را مایل به سوی اعتدال طبی و صحت کامله لایق بدان، باید که وارد آن گردانند ضد آن را؛ یعنی غذا و دوایی که آن را کیفیتی مضاد مزاج عرضی باشد به جهت آن که ضد مزاحم ضد است و نفی و دور می‌گرداند آن را از محل خود تا آن که حلول نماید خود را در آن بدل آن (عقیلی خراسانی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۸۲۰ - ۸۳۱).

۱۰. حکم کل غیر از حکم اجزا است: در مرکب حقیقی همیشه اثری که بر تک تک اجزا بار می‌شود غیر از اثری است که بر کل بار می‌شود. به عبارتی دیگر حکم کل غیر از حکم اجزا است. به تعبیر خواجه نصیر طوسی بعد از اجتماع اجزا، شیء جدیدی حاصل می‌شود مانند مزاجی که بعد از ترکیب عناصر حاصل می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۲۴). توضیح آن که اجزای طبایع مرکبی که در عالم می‌بینیم استقلال وجودی خودشان را از دست داده‌اند یعنی هر یک اثر مستقلی داشته‌اند که به واسطه ترکیبی که بینشان واقع می‌شود مجموعاً دارای یک اثر شده‌اند. مثلاً آب از دو عنصر اکسیژن و هیدروژن ترکیب شده است که اثر آب غیر از اثر مخصوص هر یک از اجزایش است، یا مثلاً یاقوت از تعدادی عناصر تشکیل شده است که اثری که بر یاقوت مترتب است بر هیچ‌یک از عناصر مترتب نیست (رضی شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۶۵۹ - ۶۶۱). ابن سینا در طبیعیات شفا می‌گوید که به سبب درهم آمیختن عناصر و پیدایش مزاج، آثار و خواصی در مرکبات پدید می‌آید که در بسائط آنها نیست. در مرکبات مزه، بو، و رنگ مشاهده می‌شود که در بسائط یافت نمی‌شود یا فعالی دیده می‌شود که به هیچ صورتی در بسائط مشاهده نمی‌شود نه به صورت صرف و خالص و نه به صورت انکسار و تخفیف یافته (سعادت مصطفوی، ۱۳۹۱: ۳۱). ابن سینا از این قاعده فلسفی در قانون استفاده کرده و می‌گوید:

هر دوائی از هر صنفی که باشد اگر در کوبیدنش افراط شود بی‌اثر می‌ماند. نباید پنداشت که اجزای کوچک کوبیده هر چند بسیار ریز هم هر یک به تناسب جرم خویش همان اثر ناکوبیده را دربر دارد؛ گاهی جسم به قدری کاهش می‌یابد که کلیه خاصیت تأثیر قبلی را می‌بازد ... دارو در حالت کل خود قبل از کوبیدن، تأثیری دارد و دارای خاصیت معینی است اگر به وسیله کوبیدن اجزای آن از هم بپاشد هر جزئی از آن نمی‌تواند تأثیر کلی آن را داشته باشد ... اگر دارویی را زیاده از حد لازم، بکوبند خاصیت دارویی خود را رها کند و اثرات دیگری از آن سرزند مثلاً دارویی که خلط یا درد را بیرون می‌راند اگر در کوبیدن آن افراط کنند خاصیتش را از دست می‌دهد و فقط مواد آبکی را دفع می‌کند زیرا اثر قبلی را از دست داده است (ابن سینا، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۷).

۱۱. الحاس یجب أن ینفعل من المحسوس: یکی دیگر از قواعد فلسفی که در طب سینوی به کار رفته است این است که در ادراک حاس باید از محسوس منفعل شود. توضیح آن که احساس به واسطه دو امر صورت می‌گیرد: ۱. حاس از محسوس منفعل شود؛ ۲. نسبت به محسوس شعور و ادراک حاصل شود (ابن سینا، ۱۳۸۵ ب: ۹۱). ابن سینا می‌گوید «الحاس لا یجوز أن لا یلاقی المحسوس» (ابن سینا، ۱۴۰۵ ق، ج ۳: ۱۹) و در نفس شفا می‌گوید اگر بین

حاس و محسوس خلأی موجود باشد فعل و انفعال و در نتیجه ادراکی حاصل نمی‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۵ ب: ۹۰). در مبدأ و معاد می‌گوید تا زمانی که در حاس اثری از محسوس حادث نشود، حاس زمانی که حاس بالفعل یا حاس بالقوه است، در یک مرتبه واحد است:

ما لم يحدث في الحاس أثر من المحسوسات فالحاس عند كونه حاساً بالفعل و كونه حاساً بالقوة على مرتبة واحدة (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۲).

ابن سینا در طب خود نیز از این قاعده بهره‌مند شده است. او در باب تقسیم اعضای عصب گونه بدن می‌گوید اگر خواسته شود که هر طبقه‌ای از طبقات عضو فعل خاصی انجام دهد و دو فعل هر یک از مزاجی مخالف با مزاج دیگر حادث شود جدایی بین دو فعل شایسته است، مانند معده که باید حس داشته باشد که توسط عضو عصب گونه حاصل می‌شود و باید توان هضم نیز داشته باشد که توسط عضو گوشت گونه حاصل می‌شود؛ بنابراین برای هر یک از دو کار طبقه‌ای مخصوص قرار داده شده است. طبقه عصب گونه برای حس کردن و طبقه‌ای گوشت گونه برای هضم کردن. و همچنین طبقه باطنی برای بافت عصبی و طبقه بیرونی برای بافت گوشتی قرار داده شده است؛ زیرا نیروی هضم کننده جایز است که بالقوه و بدون ملاقات به غذا برسد ولی نیروی حس کننده جایز نیست که محسوس را ملاقات نکند (ابن سینا، ۱۴۲۶ ق، ج ۱: ۴۵).

همچنین ایشان در باب اسباب به وجود آمدن درد می‌گوید که سبب احساس درد این است که موجود احساس امر منافی کند. یکی از علل آن سوء مزاج مختلف است (یعنی مزاج دفعتاً تغییر پیدا کند). مقصود آن است که اعضا در جوهر خود مزاجی را دارند سپس مزاجی بیگانه که ضد مزاج اعضاست عارض می‌شود، در این حال قوه حاسه با ورود امر منافی درد را حس می‌کند. ولی در سوء مزاج متفق دردی احساس نمی‌شود؛ مانند آن که مزاج تباه (مزاج ردی) در جوهر اعضا ممکن می‌یابد و مزاج اصلی از بین برود، و خود به جای مزاج اصلی قرار گیرد، در این صورت دردی احساس نمی‌شود چراکه اصلاً احساسی صورت نمی‌گیرد چون حاس باید از محسوس منفعل شود و شیء از حالتی که در او تمکن پیدا کرده منفعل نمی‌شود بلکه همواره از ضد خود منفعل می‌شود. به همین علت صاحب حمی دق به اندازه صاحب حمی یوم و یا صاحب حمی غب احساس التهاب نمی‌کند، با این که حرارت دق بسیار شدیدتر از حرارت صاحب غب است. علتش این است که حرارت دق در جوهر اعضا اصلی متمکن شده است، ولی حرارت غب از مجاورت خلط بر اعضای وارد شده که مزاج طبیعی خود را هنوز حفظ کرده‌اند (همان: ۱۴۶).

۵. نتیجه‌گیری

طب سینیوی عمیقاً متأثر از فلسفه اوست؛ نحوه نگاه فلسفی ابن سینا نسبت به خدا و جهان و انسان، چنان در مباحث طبی ریشه دوانده، که فهم عمیق طب سینیوی بدون درک دیدگاه‌های فلسفی وی امکان‌پذیر نیست. این شیوه حاکی از اعتقاد قدما بر این اصل است که فلسفه، علم کلی است و علوم جزئی مانند طب وابسته و محتاج به فلسفه‌اند. شاخ و برگ علوم به ریشه‌ای ختم می‌شود که فلسفه است و حیات و جهت‌دهی کلی علوم بر عهده اوست. آنچه در این دوران ضروری می‌نماید احیای طب سنتی بر اساس دیدگاه‌ها و مبانی فلسفی حکمای اسلامی است. حکمای اسلامی دیدی عمیق و الهی و همه‌جانبه و کل‌نگر به انسان و هستی داشته‌اند، باید از این دید در طب جدید نیز استفاده کرد تا بتوان شناختی کامل نسبت به انسان داشت. برای درمان بیماری توسط پزشکان راهی جز هم‌سخنی با فلسفه نیست این مقاله روزه‌ای به سوی این هدف است امید که شاهد پیوند هر چه بیش‌تر فلسفه و طب در جامعه اسلامی باشیم.

پی‌نوشت

۱. قدر مسلم آن است که طب سینیوی از مبانی فلسفه اولی و فلسفه طبیعی متأثر است. ولی آن‌چه در این مقاله بحث می‌شود تأثیرپذیری طب سینیوی از مبانی فلسفه اولی است هرچند اشاراتی نیز به تأثیرپذیری آن از مبانی فلسفه طبیعی شده است.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰). قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن ابی اصیبعه (۲۰۰۱). عیون الأنباء فی طبقات الأطباء، ج ۱، تصحیح عامر النجار، قاهره: هیئته المصریه العامه للكتاب.
- ابن‌رشد (۱۴۱۵ ق). شرح ابن‌رشد لأرجوزة ابن سینا فی الطب، تصحیح عمار جمعی طالبی، دوحه: جامعه قطر.
- ابن‌سینا (۱۳۸۵ الف). الاهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- ابن‌سینا (۱۳۲۶ ق). تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات (الرساله الخامسه: فی اقسام العلوم العقلیه)، قاهره: دارالعرب.
- ابن‌سینا (۱۳۶۶). قانون در طب، ترجمه عبدالرحمن شرف‌کندی، ج ۲ و ۳، تهران: سروش.

- ابن سینا (۱۳۸۳). اشارات و تنبیهات، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب رازی، جزء سوم، ج ۳، قم: نشر البلاغه.
- ابن سینا (۱۴۰۵ ق.). الشفاء (الطبیعیات)، تصحیح سعید زاید، ج ۳، قم: کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- ابن سینا (۱۴۲۶ ق.). القانون فی الطب، ج ۱، بیروت: دار احیا التراث العربی.
- ابن سینا (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن سینا (۱۳۸۵ ب.). النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا (۱۳۸۶). قانون در طب، تحقیق و ترجمه علیرضا مسعودی، کاشان: مرسل.
- ابن هندو (۱۳۳۸). مفتاح الطب و منهاج الطلاب، به اهتمام مهدی محقق و محمدتقی دانش پژوه، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- اهوازی، علی بن عباس (۱۳۸۸). کامل الصناعه الطبیبه، ترجمه سید محمدخالد غفاری، مقدمه مهدی محقق، ج ۲، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و مک گیل.
- سعادت مصطفوی، سید حسن (۱۳۹۱). شرح اشارات و تنبیهات (نمط سوم)، تهران: دانشگاه امام صادق.
- شه گلی، احمد (۱۳۹۲). تأثیر مبانی فلسفی و جهان بینی ابن سینا بر طب سینوی، روش شناسی علوم انسانی، ش ۷۴ - ۷۵.
- شیرازی، سید رضی، درس های شرح منظومه حکیم سبزواری، ج ۱، تهران: حکمت، چاپ اول، ۱۳۸۳.
- صدرالدین شیرازی (۱۳۸۲). شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء، تصحیح و تحقیق: نجفقلی حبیبی، ج ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۴ ق.). نهایه الحکمه، تحقیق و تعلیق: عباسعلی زارعی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- عقیلی خراسانی، محمد حسین (۱۳۸۵). خلاصه الحکمه، تصحیح اسماعیل ناظم، ج ۱، قم: اسماعیلیان.
- قطب الدین شیرازی، محمود (۱۳۸۷). رساله «فی بیان الحاجه الی الطب و الأطباء و وصایاهم» محمد فؤاد الذاکری، مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی طب اسلامی و مکمل دانشگاه علوم پزشکی ایران.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). شرح الهیات شفاء، ج ۱، تحقیق و نگارش: محمدباقر ملکیان، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- میرزا حسین همدانی (۱۳۸۶). برهان رسا: بازنویسی کتاب مقامع رشیق لمنکری طب العتیق، تصحیح دکتر حسین رضایی زاده، دکتر طیبه طاهری پناه، تهران: نشر شهر.
- ناظم، اسماعیل (۱۳۸۷). طب و فلسفه علوم طبیعی، مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی طب اسلامی و مکمل دانشگاه علوم پزشکی ایران.
- ناظم، اسماعیل (۱۳۹۱). طبیعت در پزشکی ایرانی، تهران: المعی.
- نصر، سیدحسین (۱۳۷۷). نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، تهران: خوارزمی.

