

چیستی درد از دیدگاه ابن سینا

محمد سعیدی مهر*

چکیده

فیلسوفان از گذشته تا کنون کوشیده اند با رویکردی فلسفی پرده از زوایای پنهان پدیده ای که آن را «درد» می نامیم، بردارند. یکی از پرسشهای اساسی و مقدماتی در این زمینه، پرسش از چیستی (ماهیت) درد است. ابن سینا به مسأله چیستی درد پرداخته است. در نظر ابن سینا مفهوم درد مفهومی بدیهی نیست و از این رو، می توان - بلکه باید - آن را تعریف کرد. وی در کتاب *الاشارات و التنبيهات* خود تعریف دقیقی عرضه کرده است که بر اساس آن درد عبارت است از ادراک و نایل شدن (رسیدن) به آن چه که نزد ادراک کننده آفت و شر است از آن جهت که آفت و شر است. خواجه نصیرالدین طوسی در شرح خود بر کتاب *الاشارات و التنبيهات* کوشیده است تحلیل دقیقی از این تعریف ارائه کند. با این حال به نظر می رسد تعریف ابن سینا، علی رغم دقت بسیار، ابهاماتی را به دنبال دارد مانند اینکه آیا درد صرفاً یک امر ذهنی (سایجکتیو) است یا اینکه از ویژگی عینی هم برخوردار است. افزون بر این، روشن نبودن تمایز «علم حصولی/ علم حضوری» در فلسفه شیخ سبب شده است که در این تعریف، خصیصه حضوری بودن درد به مثابه نوعی ادراک به دشواری بیان شود.

کلیدواژه‌ها: تعریف درد، ادراک، علم حضوری، ابن سینا.

۱. مقدمه

پدیده درد پدیده ای آشنا برای آدمیان است. همه ما در زندگی روزمره خود بارها و بارها دچار انواع گوناگون درد شده ایم و شاید نتوان انسانی را یافت که تجربه ای از درد نداشته باشد. بنابراین، اصل تحقق پدیده ای که آن را «درد» می نامیم امری واضح و فراتر از هر

* استاد فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس، saeedi@modares.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۳/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۶/۰۶

گفتگو و نزاعی است. با این حال، اندک تأملی در این پدیده آمیخته با زندگی روز مره زوایای پنهان و بحث انگیزی را آشکار می سازد و پرسشهای گوناگونی را برمی انگیزد. جذابیت واری این پرسشها از یک سو، و تنوع و چندگونگی آنها از سوی دیگر، سبب شده است که پژوهشگران معاصر با رویکردهای مختلفی از جمله رویکردهای متافیزیکی، علمی (تجربی)، روش شناختی، معرفت شناختی و ... به یافتن پاسخ همت گمارند.^۱

مقاله حاضر در پی آن است که به یکی از مسایل مقدماتی و البته اساسی در باب درد، یعنی مسأله چستی درد، از منظر شیخ الرئیس ابن سینا با روشی تحلیلی بپردازد. سنخ شناسی پدیده درد یکی از مسایل مهم در این باب است که پرسشهای مهمی را پیش رو می نهد. آیا اساساً پدیده درد قابلیت ارائه یک تعریف دقیق (از منظر فلسفی) را دارد؟ آیا نوعی ادراک است؟ اگر آری از سنخ ادراک حسی است یا به گونه های دیگر ادراک تعلق دارد؟ آیا از سنخ علم حضوری است یا حصولی؟

ابن سینا از فیلسوفانی است که به این گونه مسایل پرداخته و دیدگاههای وی متضمن روشنگریهایی در این حیطه است. تحلیل دیدگاه ابن سینا و شناسایی نقاط قوت و ضعف آن می تواند به دست یابی ما به تصویری روشنتر از ماهیت درد مدد رساند.

گفتنی است که مقصود از روش تحلیلی در اینجا اجمالاً روشی است که در مقابل روش تاریخی قرار می گیرد. به جای آن که پیشینه تاریخ مسأله در میان فیلسوفان پیش از ابن سینا (اعم از فیلسوفان مسلمانی همچون فارابی یا فیلسوفان غیر مسلمان در سنت ارسطویی و نوافلاطونی) بررسی و تأثیر آنها در دیدگاه شیخ و ... بررسی شود می کوشم فارغ از زمینه های تاریخی، پس از تقریر و توضیح تعریف ابن سینا از درد، اجزای آن را تحلیل و برخی لوازم آن را استخراج و نیز پاره ای از ایرادات وارد شده بر آن (اعتراضات فخررازی) را بررسی کنم.

۲. چستی درد

پیش از پرداختن به مفهوم درد و تعریف ابن سینا از آن تذکر دو نکته لازم است:

۱. در زبان فارسی افزون بر واژه «درد» واژه های دیگری که قرابت معنایی با «درد» دارند، مانند واژه «رنج»،^۲ به کار می روند. بی تردید، تعیین دقیق نسبت معنایی این اصطلاحات نیازمند بحث مستقلاً با رویکرد پژوهشهای ادبی و زبانی است که طبیعتاً از حیطه این جستار خارج است، به ویژه آن که احتمالاً اتفاق نظری هم بر سر معانی دقیق این واژگان وجود

نداشته باشد. برای مثال، ممکن است میان معنای دو واژه پیشگفته چنین تفکیک شود که کلمه «درد» در مورد آلام جسمانی و «رنج» به معنای آلام روحی و روانی به کار می رود. همچنین شاید برخی رنج را به معنای عامتر بگیرند و آن را شامل دردهای جسمانی و روحانی هردو بدانند. به هر حال، در این مقاله عموماً از کلمه «درد» استفاده می‌کنم و آن را در معنایی وسیع (شامل هر گونه درد جسمانی یا رنج روحانی) به کار می‌برم.

همان گونه که در آینده آشکار می شود ابن سینا واژه «الم» را در معنای وسیعی به کار می برد که شامل آلام حسی، خیالی و عقلی می شود.

۲. با توجه به تقابل دو مفهوم «درد» و «لذت» این دو مفهوم در بسیاری از مباحث درکنار هم حضور دارند. از آنجا که مقاله حاضر به بحث درد اختصاص دارد صرفاً تا آنجا که به مفهوم لذت پرداخته می شود که به نوعی روشنگری برای بحث درد داشته باشد.

۳. بداهت مفهوم «درد»

می دانیم که در سنت فیلسوفان مسلمان (برگرفته از تقسیم بندی رایجی که در آثار منطقدانان مسلمان وجود داشته است) مفاهیم یا تصورات به دو دسته بدیهی و نظری تقسیم می شود. هر چند ملاکهای متعددی برای این تمایز ارائه شده و به تبع آن تعاریف مختلفی برای دو اصطلاح «بدیهی» و «نظری» انتخاب شده ولی آن چه که این جا برای ما لازم است این است که اجمالاً اگر مفهوم «درد» را بدیهی بدانیم دیگری نیازی به تعریف آن نداریم و اگر آن را مفهومی نظری به شمار آوریم آنگاه بایسته است که تعریف مناسبی برای آن عرضه کنیم.

همان گونه که خواهیم دید ابن سینا مفهوم درد را مفهومی نظری دانسته، آن را تعریف می کند. با این حال، دیدگاه غیرشایعی نیز هست مبنی بر این که این مفهوم بدیهی و بی نیاز از تعریف است. فخررازی از جمله کسانی است که به بداهت مفهوم «درد» حکم کرده است.^۳ او در کتاب *المباحث المشرقیه*^۴ (الرازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۸۸) ابتدا یادآور می شود که بر اساس مباحثی که پیشتر در این کتاب آورده است می توان احتجاج کرد که سلسله تصدیقات نظری ضرورتاً به تصدیقات بدیهی (بی نیاز از استدلال) و سلسله تصورات نظری ضرورتاً به تصورات بدیهی (بی نیاز از تعریف) ختم می شوند. وی سپس استدلالی بر بدیهی بودن تصور «درد» (و «لذت») ارائه می کند که می توان آن را (در خصوص مفهوم درد) به صورت زیر صورتبندی کرد:

۱. گزاره های حسی گزاره هایی بدیهی (= بی نیاز از استدلال) اند.
۲. گزاره حاکی از درد شخصی انسان گزاره ای حسی است. (مانند این گزاره که «من درد دارم»)
۳. گزاره حاکی از درد شخصی انسان گزاره ای بدیهی است.
۴. تصورات تشکیل دهنده یک گزاره بدیهی به طریق اولی بدیهی اند.
۵. تصور «درد» یکی از تصورات تشکیل دهنده گزاره بدیهی «من درد دارم» است.

نتیجه: تصور «درد» تصویری بدیهی است.

عبارت فخررازی از قرار زیر است:

بیشتر دانستی که همان طور که لازم است تصدیقات اکتسابی^۵ [نظری] به تصدیقات بدیهی بی نیاز از برهان ختم شوند لازم است تصورات اکتسابی [نظری] به تصورات بدیهی بی نیاز از تعریف ختم شوند و همان گونه که [دریافتن] صدق و درستی گزاره های حسی نیازی به برهان ندارد مانند علم انسان به درد و لذت خویش، تصور این امور [یعنی درد و لذت] که مقدم بر تصدیق آنهاست در بی نیازی از تعریف اولی است. بنابراین الم و لذت دو حقیقت بی نیاز از تعریف اند.^۶

با توجه به صورتبندی بالا به نظر می رسد که دست کم دو مقدمه از مقدمات استدلال فخررازی نیازمند تأمل بیشتری است. مقدمه دوم که گزاره های حاکی از درد شخصی افراد را گزاره ای محسوس می داند مبتنی بر دیدگاهی است که حس را به حس ظاهر و حس باطن تقسیم کرده گزاره های مورد بحث را محسوس به حس باطن می داند.^۷ با فرض بداهت چنین گزاره هایی مقدمه چهارم استدلال قابل خرده گیری است. این مقدمه می گوید که اگر گزاره ای بدیهی باشد (یا به تعبیر دیگر، متضمن یا همراه با یک تصدیق بدیهی باشد)^۸ تصورات تشکیل دهنده این تصدیق یا گزاره نیز (به طریق اولی) بدیهی خواهند بود. ولی این ادعای نادرستی است و همان گونه که در مواضع دیگری بیان شده است یک تصدیق بدیهی می تواند برساخته یا محصول برخی تصورات نظری باشد.^۹ اگر اشکال بالا بر فخررازی وارد باشد استدلال وی بر بداهت تصویری درد (و لذت) استدلالی درست نخواهد بود.

به نظر می رسد، دغدغه بداهت مفهوم یا تصور درد برخاسته از مشکل کلیتری است که به تحلیل معرفت ما به تمام آن چه قدام آن را کیفیات نفسانی می شمردند (مانند خود علم^{۱۰}، اراده، غم و شادی، درد و لذت) بازمی گردد. از یک سو به نظر می رسد که به دلیل

دریافت درونی (از سنخ علم حضوری) نسبت به این کیفیات یا پدیده‌ها ما شناختی مستقیم از آنها داریم که حاصل آن معرفتی بدیهی است و دیگر نیازی به تعریف آنها نیست. ولی از سوی دیگر، تلاش بسیاری از فیلسوفان برای ارائه تعریف و بحثها و اختلاف نظرهای متعددی که در بیان چیستی این امور رخ می‌دهد و نیز تردید و ابهامی که برای ما آن هنگام که با پرسش از چیستی این امور روبرو می‌شویم همگی نشان از این حقیقت می‌دهد که گویا دریافتی بدیهی از این امور نداریم.

البته بررسی جامع این مسأله فرصت مستقلی می‌طلبد ولی اجمالاً به نظر می‌رسد: اگر بپذیریم ما انسانها به امور و کیفیات نفسانی خود علم حضوری داریم و متعلق علم حضوری را نیز وجود اشیا (و نه ماهیت آنها) بدانیم می‌توان گفت که وجه بدهت این امور آن است که ما از رهگذر علم حضوری حقیقت وجودی این امور را در می‌یابیم ولی از آنجا که تعریف در مقام بیان ماهیت اشیا است دارابودن چنین علم حضوری‌ای با مجهول بودن ماهیت این امور سازگار است.

اکنون با فرض این که پدیده‌هایی همچون درد نیازمند تعریف دقیق اند به سراغ تعریف ابن سینا می‌روم.

۴. تعریف درد از نظر ابن سینا

فیلسوفان مسلمان معمولاً تعریف درد را در ضمن بحثی که در باب جواهر و اعراض و به صورت خاص در مبحث کیفیات نفسانی (که آن را یکی از چهارگونه اصلی کیفیات به شمار می‌آورند) مطرح می‌کنند و غالباً آن را نوعی ادراک به شمار آورده‌اند. در یک تعریف اولیه و اجمالی (که البته به تدقیق و تقیید نیاز دارد) درد و لذت به ترتیب عبارت‌اند از ادراک امر منفی و ادراک امر ملائم (=مناسب)^{۱۱}. بر این اساس، اگر موجودی که دارای نوعی ادراک و آگاهی است شیء یا پدیده‌ای را که با ذات آن موجود تناسب ندارد درک کند حالت یا کیفیت درد را تجربه می‌کند و در طرف مقابل اگر شیء یا پدیده‌ای را که با ذاتش تناسب دارد درک کند حالت یا کیفیت لذت را تجربه می‌کند.

به نظر می‌رسد این تعریف اولیه لوازمی را در پی دارد که نباید از نظر دور بماند. اولاً، پدیده درد و لذت به موجودات ذیشعور اختصاص می‌یابد و در نتیجه، در مورد اشیا فاقد شعور و ادراک سخن گفتن از دردمندی یا التذاذ بی‌معناست.^{۱۲}

ثانیاً، به نظر می‌رسد که این تعریف نوعی *ذات‌گرایی* را به عنوان پیشفرض خود پذیرفته است. موجودی که متصف به درد و لذت می‌شود از ذاتی برخوردار است که به نوبه خود با برخی امور تناسب و تلائم دارد و با برخی امور دیگر تنافر و تنافی. این پیشفرض بار فلسفی این تعریف را سنگینتر می‌کند.

ثالثاً، بر اساس این دیدگاه درد و لذت حقیقتی مغایر با حقیقت علم و ادراک ندارند و در واقع گونه خاصی از علم اند. بنابراین، هر چند در طبقه بندی کیفیات نفسانی در آثار قدما معمولاً علم را در یک بخش و درد را در بخش دیگری مطرح می‌کنند ولی با پذیرفتن تعریف یادشده، در فرجام بحث آشکار می‌شود که این دو مغایر یکدیگر نیستند بلکه دومی در ذیل قسم اول قابل طبقه بندی است.

به هر حال، آن گونه که اشاره شد، این تعریف اجمالی است و نیازمند تدقیق بیشتر. ابن سینا فیلسوفی است که با دقت نظر فوق العاده فلسفی خود کوشیده تعریف دقیقتری از درد ارائه کند که البته در روح خود با تعریف اجمالی بالا مشترک است. وی در نمط هشتم از کتاب *الاشارات و التنبيهات* خود، جایی که در پی تشریح سعادت حقیقی آدمیان است، درد و لذت را چنین تعریف می‌کند:

إن اللذة هي إدراك و نیل لوصول ما هو عند المدرک کمال و خیر من حیث هو کذلک و الألم هو إدراك و نیل لوصول ما هو عند المدرک آفة و شر. (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۳۷)
[همانا لذت عبارت است از ادراک و نایل شدن به وصول آن چه که نزد ادراک کننده کمال و خیر است از آن جهت که کمال و خیر است و درد عبارت است از ادراک و نایل شدن به وصول آن چه که نزد ادراک کننده آفت و شر است]^{۱۳}

می‌بینیم که ابن سینا در این تعریف قیود بیشتری را به کار برده و تعریف پیچیده تری را عرضه کرده است و خواجه در شرح خود بر *الاشارات و التنبيهات* مطابق رویه معمول خود کوشیده تا از ابهامات سخنان موجز شیخ پرده گشایی کند. فrazهای مهم تحلیل خواجه نصیر از تعریف بالا را در قالب چند پرسش و پاسخ بیان می‌کنم:

الف) چرا ابن سینا پس از تعبیر «ادراک» واژه «نیل» را آورده است؟

پاسخ: «نیل» به معنای «رسیدن و یافتن» (الاصابة و الوجدان) است و وجه افزودن آن به تعریف آن است که ادراک یک شیء می‌تواند از طریق حصول صورتی مساوی با آن شیء نزد مدرک محقق شود در حالی که لذت یا درد تنها از طریق حصول ذات آنچه کمال یا شر

است برای شخص حاصل می شوند. بنابراین، شیخ برای اینکه شرط حصول ذات کمال یا شر را افاده کند تعبیر «نیل» را افزوده است.

ب) با توجه به معنای مورد نظر از «نیل»، آوردن کلمه «ادراک» قبل از آن چه وجهی دارد در حالی که ظاهراً واژه نیل وافی به مقصود است.

پاسخ: دلالت «نیل» بر ادراک دلالتی مجازی است و به کارگیری دلالت‌های مجازی در مقام ارائه تعریف، شایسته نیست.

ج) چرا شیخ به جای به کارگیری دو لفظ «ادراک» و «نیل» از لفظ واحدی که معنای ترکیبی این دو واژه را برساند استفاده نکرد؟

پاسخ: واژه واحدی که به دلالت ^{۱۴}مطابقته این معنای ترکیبی را افاده کند در دست نیست.

د) چرا واژه «ادراک» بر «نیل» مقدم شد؟

پاسخ: زیرا «ادراک» دلالت حقیقی بر مقصود دارد و اعم است و «نیل» دلالت مجازی دارد و اخص است و متعارف آن است که در تعاریف لفظ خاص پس از لفظ عام بیاید.

ه) دلیل به کاربردن واژه «وصول» در عبارت «نیل لوصول ما هو عند المدرک...» چیست حال آن که ممکن است با حذف آن گفته شود: «نیل لما هو عند المدرک...»؟

پاسخ: درد و لذت صرفاً ادراک امر دردآور یا لذت بخش نیست بلکه ادراک رسیدن (وصول) این امور به شخص دردمند یا لذت برنده است.

و) چرا گفته شد: «... آن چه که نزد ادراک کننده کمال و خیر است»؟ وجه تسمیه به «نزد ادراک کننده» چیست؟

پاسخ: چه بسا مدرک کمال یا شری را که اعتقادی به کمال یا شر بودن آن ندارد درک کند که در این صورت، لذت و درد محقق نمی شود. از سوی دیگر، ممکن است مدرک چیزی را که در واقع کمال یا شر برای او نیست ولی اعتقاد به کمال بودن یا شر بودن آن دارد درک کند که در این حالت لذت یا درد حاصل می شود. به دیگر سخن، شرط تحقق لذت یا درد، کمال یا شر بودن واقعی امر ادراک شده نیست بلکه کمال یا شر بودن آن بر حسب اعتقاد و باور شخص مدرک است.

ز) دلیل آوردن قید «از آن جهت که کمال و خیر (یا از آن جهت که آفت و شر) است» چیست؟

پاسخ: امر ادراک شده ممکن است از جهاتی کمال و خیر (یا آفت و شر) باشد و از جهات دیگری نباشد. بنابراین، آن چه که برای تحقق لذت و درد لازم است این است که امر ادراک شده از همان جهت که کمال و خیر (یا آفت و شر) است درک شود.

ح) منظور از کمال و خیر در این تعریف چیست؟ و تفاوت آن دو از چه جهت است؟

پاسخ: مقصود از کمال و خیر در این تعریف معنای قیاسی و نسبی آنهاست یعنی آن وضعیت یا حالتی که حصول آن برای موجودی شایسته است و با آن تناسب دارد. تفاوت کمال و خیر نیز به اعتبار است یعنی وضعیت یا حالت مزبور از آن حیث که حصولش همراه با فعلیت یافتن یک حالت بالقوه است «کمال» نامیده می شود و از آن جهت که برگزیده و منتخب^{۱۵} آن موجود است، «خیر» خوانده می شود.

۵. چند ملاحظه

آن چه گذشت تحلیل بخشهای مهم تعریف ابن سینا بود که با استفاده از شرح خواجه به دست می آید. در اینجا چند نکته به نظر می رسد:

۱. به نظر می رسد که آن چه ابن سینا با افزودن قید «نیل» به «ادراک» در نظر داشته این است که علم شخص دردمند به درد خود علم حضوری است و شرح خواجه نیز در مقام بیان همین معناست ولی چون در زمان شیخ هنوز دیدگاه روشنی در باب تمایز علم حصولی و حضوری و اصلاحشناسی مربوط به آن شکل نگرفته بوده او ناچار از تعبیر «نیل» استفاده کرده است. بنابراین، مقصود خواجه از «علم به صورت مساوی با شیء» در واقع همان علم حصولی و مقصود وی از «علم به ذات شیء» همان علم حضوری است.
۲. در نگاه نخست، وجه افزودن قید «وصول» چندان روشن نیست و تفسیر خواجه نیز کمک چندانی برای رفع ابهام نمی کند، به ویژه اگر بپذیریم که در موارد تحقق درد با نوعی علم حضوری به منشأ درد روبرو هستیم. براین اساس باید گفت که درد همان علم شخص دردمند به آفت و شری است که برای وی حاصل شده است نه علم شخص دردمند به وصول یا حصول آن آفت برای وی! البته با تأمل بیشتر ممکن است تفسیر دقیقی برای سخن شیخ بیابیم و آن این که بگوییم درد علم به وجود مستقل آفت و شر نیست بلکه علم به وجود رابط یا لغیره آن است.

۳. تفسیری که از قید «ما هو عند المدرک» گفته شد قابل تأمل است. همان گونه که دیدیم حاصل آن چه که در مقام توجیه این قید گفته شد این است که ملاک خیر یا شر بودن آن چه که شخص دردمند یا لذت برنده درک می کند خیریت یا شریت نفس الامری نیست بلکه خیریت یا شریت به حسب اعتقاد خود شخص است هرچند در واقع خیر یا شر نباشد!^{۱۶}

به نظر من، این تفسیر دست کم از چند جهت مورد اشکال است: اولاً تحقق درد (و لذت) در شخص را مشروط به تحقق تصدیق و باور وی به این که امری را که درک می کند برای او شر است، می کند. به نظر می رسد که وضعیت هایی که در آن ما بالفعل درد می کشیم لزوم این شرط را تأیید نمی کند زیرا در بسیاری از این وضعیتها ما اعتقاد و باور بالفعلی به شر بودن مدرک خود نداریم. و حتی بالاتر از این، گاه اساساً نمی دانیم آن چه که سبب دردمندی ما شده است چیست و در نتیجه نوبت به این که آن را شر و آفت بدانیم نمی رسد.^{۱۷}

نکته مهمتر این است که تصور این که ادراک امری که فی الواقع خیر ولی نزد شخص مدرک شر تلقی می شود فی الواقع دردآفرین باشد دشوار است و اساساً فرض امکان این حالت به معنای بی نیازی درد از یک سبب مستقل از ادراک شخص است.

افزون بر این، این فرض با مباحثی که فیلسوفان ما از جمله خود ابن سینا در باب علت درد داشته اند سازگار نیست چرا که در این مباحث همه جا سخن از یافتن شری نفس الامری (مانند تفرق اتصال عضو یا سوء مزاج) به مثابه علت و سبب درد است.^{۱۸}

به هر تقدیر، تعریف شیخ با توجه به قیودی که در آن به کاررفته تصویر نسبتاً دقیقی از چیستی درد به دست می دهد. با توجه به این که بر پایه تعریف بالا درد نوعی ادراک است و از آنجا که انسان دارای قوای ادراکی در سطوح مختلف حسی، خیالی و عقلی است، این تعریف شامل اقسام مختلف دردهای حسی (بدنی)، خیالی و عقلی می شود. ابن سینا صریحاً از تمایز لذت حسی و لذت عقلی سخن گفته و برتریهای لذتهای عقلی بر لذایذ حسی را برشمرده است. (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۴۵-۳۴۷) به نظر می رسد که با توجه به تناظر لذت و درد و اشتراک آن دو در این که از سنخ ادراک اند این طبقه بندی قابل تسری به حیطه درد است و می توان از درد حسی، درد خیالی و درد عقلی سخن گفت.

۶. اشکالات فخررازی

همان گونه که گذشت فخررازی از طرفداران بدهت تصویری درد و لذت است. با این حال، در مقام بررسی تعریف درد و لذت اشکالاتی را وارد می کند. در اینجا به بررسی دو مورد از اشکالات وی می پردازم:

۱. در نظر فخررازی، از آنجا که واژه های «خیر» و «شر» در تعریف درد و لذت اخذ شده اند مفاهیم آنها باید برای ما روشن باشد. دو تفسیر از این کلمات ارائه شده است. نخست آن که خیر را به وجود و شر را به عدم تفسیر کنیم. این تفسیر مورد اشکال است چرا که از یک سو موجوداتی هستند که هر چند موجودند ولی موجب لذت نمی شوند. مثلاً در وضعیت سوختن بخشی از بدن ما حالتی وجودی را درک می کنیم که علی رغم موجود بودن دردآور است نه آن که موجب لذت شود. همچنین اصوات ناخوشایند و تصاویر زشت امور وجودی اند که ادراک آنها لذت آور نیست. پس چنین نیست که هر موجودی سبب لذت گردد. از سوی دیگر، شر نیز اگر از سنخ عدم باشد نمی تواند محسوس واقع شود پس چگونه ممکن است ادراک آن سبب درد شود؟

تفسیر دوم آن است که خیر عبارت است از لذت و آنچه که وسیله (دست یابی به) لذت می شود و شر عبارت است از درد و آن چه وسیله آن می شود. در این صورت، کاربرد خیر و شر در تعریف لذت و درد بوضوح تعریفی دوری خواهد بود زیرا مثلاً درد عبارت می شود از ادراک درد یا آن چه که وسیله تحقق درد است. (الرازی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۵۶۸)^{۱۹}

در پاسخ به این اشکال می توان گفت^{۲۰} که مقصود از خیر وجود است (احتمال اول در سخن فخررازی) ولی نه به صورت مطلق بلکه به معنای نسبی و با احراز دو شرط: نخست آن که باید وجودی شایسته و درخور برای آن موجودی که برای آن خیر است باشد و ثانیاً، باید برگزیده (و مؤثر) آن موجود باشد. بر این اساس، مثالهای نقضی که فخررازی می زند وارد نیست چون فی المثل وضعیت سوختن بدن یا اصوات و تصاویر کریه هیچ یک از دو شرط بالا را ندارند. همچنین مقصود از شر نیز در اینجا شر بالذات (که امر عدمی است) نیست بلکه شر بالعرض است یعنی موجودی که سبب عدم شیء دیگری می شود و چنین موجودی قابل حس (محسوس) است.^{۲۱}

۲. اشکال بعدی فخررازی یک اشکال نقضی است: بر اساس شواهد پزشکی، در برخی موارد مزاج انسان از حالت اعتدال خارج، و شخص دچار سوء مزاج می شود و در حالی

که این سوء مزاج را درک می کند احساس درد ندارد.^{۲۲} بنابراین، با توجه به این که سوء مزاج یک وضعیت منافر و غیر متناسب با نفس انسانی است، موارد بالا تعریف درد را به «ادراک امر غیرمناسب» نقض می کند و نشان می دهد که این تعریف، تعریف مانع اغیار نیست. (الرازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۸۹)

شایان ذکر است که ابن سینا همه انحای سوء مزاج را سبب درد نمی داند و آن را در سوء مزاج گرم یا سردی که در عضو مستقر نشده باشد، منحصر می کند. این اختصاص نشان از لزوم تقیید در تعریف مورد بحث دارد، تقییدی که شیخ خود ابائی از پذیرش آن ندارد. (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ج ۲، ص ۶۰-۶۱)

۷. نتیجه گیری

فخررازی با ارائه استدلالی در صدد است که ثابت کند مفهوم درد مفهومی بدیهی است و از این رهگذر، تلاش ابن سینا در جهت تعریف درد را بی ثمر بداند. استدلال فخررازی بر این مقدمه نادرست استوار است که مفاهیم تشکیل دهنده یک گزاره بدیهی، خود مفاهیمی بدیهی اند. با کنار رفتن این مقدمه، نادرستی استدلال فخررازی آشکار خواهد شد. اما ابن سینا با اعتقاد به نظری بودن مفهوم درد، برای آن تعریف پیچیده ای در کتاب *الاشارات و التنبیها*ت پیش می نهد و می کوشد تعریف رایج درد (ادراک امر غیرملائم) را دقت بیشتری بخشد. در نظر او، درد عبارت است از ادراک و نایل شدن به وصول آن چه که نزد ادراک کننده آفت و شر است. به نظر می رسد، چون مفهوم و اصطلاح علم حضوری در فلسفه شیخ الرئیس به صورت شفاف مطرح نبوده وی ناچار است ایده علم حضوری ما در موارد درد را با افزودن قید «نیل» به تعریف انتقال دهد. با این حال، تعریف وی خالی از ملاحظاتی نیست به ویژه آن که این تعریف راه را برای ساجکتیو شدن کامل درد می گشاید زیرا ملاک صدق درد را شر بودن متعلق آن در نزد شخص دردمند (و نه در واقع و نفس الامر) می داند. فخررازی افزون بر آن که مفهوم درد را مفهومی بدیهی به شمار می آورد ایراداتی بر تعریف شیخ از درد دارد که البته قابل پاسخ است.

پی نوشتها

۱. امروزه پژوهشهای گسترده ای را در باب درد، هم از منظر فلسفی و هم از منظر علمی، شاهدیم. جالب توجه است که با مقایسه مباحث امروزی با بحثهای فیلسوفان اعصار گذشته (مانند ابن

سینا) در این زمینه آشکار می شود که هر چند محتوای نظریه ها تا حدی تفاوت کرده و برخی دیدگاههای جدید رخ نموده، ولی سنخ مباحث بسیار مشابه یکدیگر است و این واقعیت از پایداری نسبی روشهای عمومی بحث فلسفی در طول اعصار گذشته حکایت دارد. برای آشنایی با مباحث معاصر بنگرید به: (Aydede, 2005)

۲. کلید واژه اصلی این بحث در متون فلسفی و کلامی عربی واژه «آلم» است که معمولاً معادل با کلمه «درد» در فارسی به کار می رود. همچنین گاه از کلمه «وَجَع» نیز استفاده می شود که ظاهراً مترادف با «آلم» است و گاه نیز در معنای خاصتر درد حسی به کار می رود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۲۴).

۳. اندیشمندان اندکی با این رأی موافقت کرده اند. برای نمونه، محقق لاهیجی در *شوارق الالهام* در عبارت کوتاهی می گوید: «...من کیفیات النفسانیة اللذة و الألم و هما من الوجدانیات البدیهیة التصور و قد یفسران قصدا الی تعیین المسمی» (لاهیجی، بی تا، ج ۲، ص ۴۴۳). دو نکته در این عبارت به چشم می خورد: نخست آنکه لاهیجی تصور لذت و تصور الم را از وجدانیات و بدیهی می داند. در این عبارت، لاهیجی اصطلاح «وجدانی» را در تصورات به کار برده که با رویه رایج که وجدانیات را قسمی از گزاره های بدیهی می دانند تفاوت دارد. دوم آن که شاید در مقام توجیه این که اگر این تصورات بدیهی اند چرا حکمایی همچون ابن سینا به تعریف آنها همت گماشته اند، این اقدام حکما را ارائه تفسیری می داند که به قصد تعیین مسمی (و مصداق) این امور انجام شده است. به نظر می رسد این نکته نکته مهم و قابل تأملی است یعنی این که ممکن است مفهومی بدیهی باشد ولی بدهت آن مستلزم آن نیست که مصادیق آن براحتی قابل تعیین باشند لذا می باید تعریفی (یا به تعبیر لاهیجی «تفسیری») ارائه کرد که در سایه آن بتوان مصادیق آن مفهوم بدیهی را در خارج تعیین کرد.

۴. همچنین در شرح خود بر *الاشارات و التنبيهات* می گوید: «والتحقیق فی هذا الباب ما ذکرنا أن ماهیة اللذة و الألم متصورة تصورًا أوليًا بدیهيًا» (و سخن حق در این باب همان است که ما گفتیم یعنی این که ماهیت لذت و درد به عنوان یک تصور اولی و بدیهی تصور می شوند.) (الرازی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۵۶۹).

۵. فخررازی در اینجا برای افاده معنای «نظری» (در مقابل بدیهی) از کلمه «مکتسب» استفاده کرده است. هر چند در بسیاری از متون منطقی و فلسفی این اصطلاح به معنای «نظری» به کار رفته است ولی به نظر می رسد که کاربرد خود کلمه «نظری» بهتر است چرا که بر پایه دیدگاه شایع فیلسوفان مسلمان که علوم فطری (به معنای دکارتی آن) را نمی پذیرند همه مفاهیم حتی مفاهیم بدیهی به نحوی اکتساب می شوند و لذا در این معنای عام از «اکتساب» همه مفاهیم و تصورات اکتسابی اند. آن چه که مفاهیم بدیهی را از نظری جدا می کند اکتساب به معنای خاص آن است

یعنی مفاهیم بدیهی از طریق تعریف اکتساف نمی شوند (هر چند در حصول خود در ذهن نیاز به اکتساب از طریق دیگری مثلاً تجربه داشته باشند).

۶.

و اقول انک قد عرفت ان التصدیقات المكتسبة كما يجب انتهاؤها الى التصدیقات الغنیة عن البرهان فکذلک التصورات المكتسبة يجب انتهاؤها الى التصورات الغنیة عن التعریف و كما ان القضايا الحسیة لا تحتاج صحتها الى البرهان مثل علم الانسان بألمه و لذته فتصور هذه الامور المتقدمة على التصدیق بها اولی ان یکون غنیاً عن التعریف فاذا الالم و اللذة حقیقتان غنیتان عن التعریف (الرازی، ۱۴۱، ج ۱، ص ۳۸۸).

۷. برای نمونه، علامه حلی در *الجواهر النضید* به تبع بیان خواجه نصیر در متن کتاب، گزاره های محسوس را به دو دسته محسوس به حس ظاهری و محسوس به حس باطنی تقسیم کرده، می گوید: «... و إما بواسطة الحس الباطن و تسمى وجدانیات کالعلم بأن لنا فکرة و أن لنا خوفاً و ألماً و لذةً و سروراً». (حلی، ۱۳۷۱، ص ۲۰۰) همانگونه که علامه متذکر شده است بنابر اصطلاح رایج این دسته از گزاره های محسوس را «وجدانیات» نیز می خوانند. علامه گزاره هایی را که بیانگر دارابودن حالات درونی مانند ترس و درد و لذت است را در این دسته جای می دهد. به نظر می رسد که تلقی وجدانیات به مثابه محسوسات باطنی چندان مناسب نیست زیرا اولاً با آن چه که در مباحث قوای نفس به عنوان حواس باطنی ذکر می شوند (مانند قوه حس مشترک، خیال، حافظه و ...) تناسب ندارد و ثانیاً از آنجا که معرفت حسی گونه ای از علم حصولی تلقی می شود به کاربردن تعبیر علم حسی در مورد وجدانیات، گونه ای علم حصولی را به ذهن متبادر می سازد حال آن که علم حاصل به وجدانیات اولاً و بالذات علم حضوری است.

۸. بداهت و نظری بودن هم وصف گزاره ها (قضایا) قرار می گیرد و هم وصف تصدیقات. این که نسبت میان گزاره یا قضیه با تصدیق چیست بحث مستقلی می طلبد ولی در اینجا با فرض این که این دو اینهمان نیستند تناظری میان این دو در نظر گرفته می شود به این صورت که هر گزاره بدیهی متناظر با یک تصدیق بدیهی است و هر گزاره نظری متناظر با یک تصدیق نظری.

۹. برای مثال، بی تردید گزاره های بیانگر اینهمانی شیء با خودش (با صورت «الف الف است») بدیهی اند و چه بسا بنابر اصطلاحات منطقدانان مسلمان بتوان آنها را از اولیات به شمار آورد. با این حال، الف می تواند امری باشد که تصور آن بدیهی نیست مانند گزاره «انسان انسان است» (با فرض این که تصور انسان تصویری بدیهی نیست و نیازمند تعریف است)

۱۰. بر همین اساس است که گروهی مدعی شده اند که مفهوم «علم» بدیهی است و نیاز به تعریف ندارد. البته گاه برای اثبات بداهت مفهوم (یا حقیقت) علم به این استدلال هم توسل جسته اند

- که: همه حقایق با علم شناخته می شوند. حال اگر خود علم نیز با امر دیگری شناخته شود با یک تسلسل معرفتی روبرو خواهیم بود.
۱۱. ابن سینا در الهیات *شفا* در تعریف لذت می گوید: «فإن اللذة ليست إلا إدراك الملائم من جهة ما هو ملائم.» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۶۹)
۱۲. البته این که «آیا هر موجودی که از علم و آگاهی برخوردار است، متصف به درد و لذت می شود» محل بحث و گفتگو بوده است. (به تعبیر منطقی سنتی، آیا (قابلیت) درمندی و التذاذ خاصه شامل موجودات مدرک است یا خاصه غیرشامل؟) برای مثال بسیاری از فیلسوفان و متکلمان مسلمان بر این باور اتفاق دارند که خداوند متصف به درد نمی شود ولی در مورد لذت اختلاف دیدگاه وجود دارد و گروهی لذت عقلی را (که از آن به ابتهاج تعبیر می کنند) در مورد خدا صادق می دانند. همچنین از یک منظر کلامی می توان پرسید که آیا فرشتگان نیز تجربه درد یا لذت دارند یا نه؟
۱۳. ابن سینا در بخش دوم عبارت خود که در صدد تعریف درد است، برخلاف بخش اول یعنی تعریف لذت، قید «من حیث هو كذلك» را نیاورده ولی به نظر می رسد که افزودن این قید در تعریف درد (به همان دلیلی که در تعریف لذت آورده شد) ضرورت داشته باشد و قاعدتاً ابن سینا از سر سهو آن را نیاورده است.
۱۴. منطقدانان مسلمان دلالت الفاظ را به سه دسته دلالت مطابقه، دلالت تضمن و دلالت التزام تقسیم می کرده اند. برای توضیح بیشتر به آثار منطقی سنتی مراجعه شود.
۱۵. برای بیان این معنا معمولاً از واژه «مؤثر» (به فتح ثاء) استفاده می شود که اسم مفعول از مصدر ایثار به معنای برگزیدن و ترجیح دادن است.
۱۶. عبارت خواجه در شرح وی بر کتاب *الاشارات و التنبيهات* چنین است:
و إنما قال ما هو عند المدرک کمال و خیر لأن الشیء قد یکون کمالاً و خیراً بالقیاس إلى شیء و هو لا یعتقد کمالیته و خیریه فلا یلتذ به و قد لا یکون كذلك و هو یعتقده فیلتذ به، فالمعتبر کمالیته و خیریه عند المدرک لا فی نفس الأمر (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۳۸)
۱۷. تمام دردهایی که منشأ ناشناخته ای دارند در این حیطه این مدعا جای می گیرند.
۱۸. برای مروری بر دیدگاه ابن سینا در باب علل تحقق درد بنگرید به: (سعیدی مهر، ۱۳۹۵)
۱۹. فخررازی اشکال مشابهی را در باره اخذ کلمات «کمال» و «آفت» در تعریف لذت و درد می کند که برای دوری از طولانی شدن بحث، از نقل آن صرف نظر شد.
۲۰. خواجه در شرح خود بر *الاشارات و التنبيهات* مستقلاً به پاسخ ایرادات فخررازی در این بخش نپرداخته است و به این اشارت بسنده می کند که در نظر وی، توجه به توضیحاتش بر تعریف

شیخ برای پاسخ به این اشکالات کافی است: «و أقول ما ذكرناه في تفسير قول الشيخ يغنى عن إيراد أجوبة هذه الشكوك» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۳۹) قطب الدین رازی در *المحاكمات*، البته بر پایه تفسیر خواجه از تعریف شیخ، به پاسخ اشکال مورد بحث اقدام می کند. آن چه در متن آمده در واقع برگرفته از دیدگاه خواجه و قطب است.

۲۱. گفتنی است که این ادعا (که مقصود از شر در تعریف درد، شر بالعرض است) با آن چه که بعدها در بحث از علت درد مطرح و تفرق اعضا یکی از علل درد شمرده می شود سازگار نمی نماید زیرا بر پایه دیدگاه رایج تفرق یا انفصال اعضا عبارت است از عدم اتصال. یعنی اتصال حالتی وجودی تلقی می شود که عدم آن عبارت است از انفصال.

۲۲. فخررازی (همچون ابن سینا) بر اساس طب قدیم مدعی است که سوء مزاج تر (رطوبت)، هر چند به ادراک شخص درآید، موجب درد نمی شود.

کتابنامه

- آهنچی، امید و محمد سعیدی مهر (۱۳۹۰)، «بازخوانی مفهوم مزاج بر پایه پزشکی مدرن»، فلسفه علم، شماره ۲، صص ۱ تا ۲۴
- ابن سینا، شیخ رئیس ابوعلی (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبيهات*، شرح نصیرالدین الطوسی و شرح شرح قطب الدین رازی، قم، نشر البلاغه.
- ابن سینا، شیخ رئیس ابوعلی (۱۴۰۴ الف)، *الشفاء (الطبیعیات)*، ج ۲، تحقیق ابراهیم مدکور، محمود قاسم، قم، مکتبه آیه الله المرعشی
- ابن سینا، شیخ رئیس ابوعلی (۱۴۰۴ ب)، *الشفاء (الالهیات)*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی
- ابن سینا، شیخ رئیس ابوعلی (۱۴۲۶ ق)، *القانون فی الطب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی
- بهمنیار، ابوالحسین بن المرزبان آذربایجانی، (۱۳۷۵ ش)، *التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
- رازی، فخرالدین، (۱۴۱۱ ق)، *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات*، چاپ دوم، قم، انتشارات بیدار
- رازی، فخرالدین (۱۴۰۴ ق)، *شرح الفخرالرازی علی الاشارات*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی
- حلی (علامه)، حسن بن یوسف المطهر (۱۳۷۱ ش)، *الجواهر النضید*، قم، انتشارات بیدار
- _____ (۱۴۱۳ ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی
- _____ (۱۴۱۹ ق)، *نهایه المرام فی علم الکلام*، مقدمه و تحقیق جعفر سبحانی، ۳ ج، قم، مؤسسه الامام الصادق (ع)
- فتازانی، سعدالدین، (۱۳۷۱)، *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم، انتشارات شریف رضی

سعیدی مهر، محمد، (۱۳۹۵)، «چرایی درد از دیدگاه ابن سینا»، حکمت سینوی، سال ۲۰، شماره ۵۶
طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۰۵ ق)، *تلخیص المحصل*، چاپ دوم، بیروت، دارالاضواء
لاهیجی، عبدالرزاق، (بی تا)، *شوارق الالهام*، اصفهان، انتشارات مهدوی
جرجانی، سید میر شریف، (۱۳۷۳ ق)، *شرح المواقف*، ۴ ج، قم، انتشارات شریف رضی
ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱ م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ۹ جلد،
چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث

Aydede, Murat (ed.), (2005), *Pain; New Essays on Its Nature and the Methodology of Its Study*,
Cambridge, MIT press.