

چیستی درد از دیدگاه ابن سینا

محمد سعیدی مهر*

چکیده

فیلسوفان از گذشته تا کنون کوشیده‌اند با رویکردی فلسفی پرده از زوایای پنهان پدیده‌ای بردارند که آن را «درد» می‌نامیم. یکی از پرسش‌های اساسی و مقدماتی در این زمینه پرسش از چیستی (ماهیت) درد است. ابن سینا به مسئله چیستی درد پرداخته است. در نظر ابن سینا مفهوم درد مفهومی بدیهی نیست و از این رو، می‌توان، بلکه باید، آن را تعریف کرد. وی در کتاب *الاشارات و التنبيهات* خود تعریف دقیقی ارائه کرده است که براساس آن درد عبارت است از ادراک و نائل شدن (رسیدن) به آنچه نزد ادراک‌کننده آفت و شر است از آن جهت که آفت و شر است. خواجه نصیرالدین طوسی در شرح خود بر *الاشارات و التنبيهات* کوشیده است که تحلیل دقیقی از این تعریف ارائه کند. باین حال، به نظر می‌رسد تعریف ابن سینا، با وجود دقت بسیار، ابهاماتی را به دنبال دارد، مانند این که آیا درد صرفاً امری ذهنی (سابق‌کتیو) است یا این که ویژگی عینی هم دارد. افزون‌براین، 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 پدیده‌ای آشنا برای آدمیان است. همه ما در زندگی روزمره خود بارها و بارها به انواع گوناگون درد دچار شده‌ایم و شاید نتوان انسانی را یافت که تجربه‌ای از درد نداشته

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

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

باشد. بنابراین، اصل تحقق پدیده‌ای که آن را «درد» می‌نامیم امری واضح و فراتر از هر گفت‌وگو و نزاعی است. باین‌حال، اندک تأملی در این پدیده آمیخته با زندگی روزمره زوایای پنهان و بحث‌انگیزی را آشکار می‌کند و پرسش‌های گوناگونی را برمی‌انگیزد. جذابیت و ارسای این پرسش‌ها از یک‌سو، و تنوع و چندگونگی آن‌ها از سوی دیگر، باعث شده است که پژوهش‌گران معاصر با رویکردهای مختلفی از جمله رویکردهای متافیزیکی، علمی (تجربی)، روش‌شناختی، معرفت‌شناختی، و ... به یافتن پاسخ همت گمارند.^۱

در مقاله حاضر در پی آنیم که یکی از مسائل مقدماتی و البته اساسی در باب درد، یعنی مسئله چستی درد، را از منظر شیخ‌الرئیس ابن‌سینا با روشی تحلیلی بررسی کنیم. سنخ‌شناسی پدیده درد یکی از مسائل مهم در این باب است که پرسش‌های مهمی را پیش رو می‌نهد. آیا اساساً پدیده درد قابلیت ارائه یک تعریف دقیق (از منظر فلسفی) را دارد؟ آیا درد نوعی ادراک است؟ اگر آری، از سنخ ادراک حسی است یا به گونه‌های دیگر ادراک تعلق دارد؟ آیا از سنخ علم حضوری است یا حصولی؟

ابن‌سینا از فیلسوفانی است که این‌گونه مسائل را بررسی کرده و دیدگاه‌های وی متضمن روشن‌گری‌هایی در این حیطه است. تحلیل دیدگاه ابن‌سینا و شناسایی نقاط قوت و ضعف آن می‌تواند تصویری روشن‌تر از ماهیت درد به ما ارائه دهد.

گفتنی است که مقصود از روش تحلیلی در این‌جا اجمالاً روشی است که در مقابل روش تاریخی قرار می‌گیرد. به‌جای آن‌که پیشینه تاریخی مسئله در میان فیلسوفان پیش‌از ابن‌سینا (اعم از فیلسوفان مسلمان هم‌چون فارابی یا فیلسوفان غیرمسلمان در سنت ارسطویی و نوافلاطونی) و تأثیر آن در دیدگاه شیخ و ... بررسی شود، می‌کوشیم فارغ از زمینه‌های تاریخی، پس از تقریر و توضیح تعریف ابن‌سینا از درد، اجزای آن را تحلیل و برخی لوازم آن را استخراج و نیز پاره‌ای از ایرادات وارد شده بر آن (اعتراضات فخر رازی) را بررسی کنیم.

۲. چستی درد

پیش‌از بررسی مفهوم درد و تعریف ابن‌سینا از آن تذکر دو نکته ضروری است:

۱. در زبان فارسی افزون‌بر واژه «درد» واژه‌های دیگری که قرابت معنایی با «درد» دارند، مانند واژه «رنج»^۲، به‌کار می‌روند. بی‌تردید، تعیین دقیق نسبت معنایی این اصطلاحات به بحثی مستقل با رویکرد پژوهش‌های ادبی و زبانی نیازمند است که

طبیعتاً از حیطة 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 معانی دو واژه پیش گفته چنین از هم تفکیک شوند که کلمه «درد» درباره آلام جسمانی و «رنج» درباره آلام روحی و روانی به کار می رود. هم چنین شاید برخی رنج را به معنای عام تر بگیرند و آن را شامل دردهای جسمانی و روحانی، هر دو، بدانند. به هر حال، در این مقاله عموماً از کلمه «درد» استفاده می کنیم و آن را در معنایی وسیع (شامل هرگونه درد جسمانی یا رنج روحانی) به کار می بریم. در ادامه آشکار خواهیم کرد که 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 در کنار هم حضور دارند. از آن جا که مقاله حاضر به بحث درد اختصاص دارد، صرفاً تا آن جا به مفهوم لذت پرداخته می شود که به نوعی روشن گری درباره بحث درد بینجامد.

۳. بداهت مفهوم «درد»

می دانیم که در سنت فیلسوفان مسلمان (برگرفته از تقسیم بندی رایج در آثار منطق دانان مسلمان) مفاهیم یا تصورات به دو دسته بدیهی و نظری تقسیم می شود. هر چند ملاک های متعددی برای این تمایز ارائه شده و به تبع آن تعاریف مختلفی برای دو اصطلاح «بدیهی» و «نظری» انتخاب شده است، ولی آنچه این جا ضروری می نماید این است که اجمالاً اگر مفهوم «درد» را بدیهی بدانیم، دیگر به تعریف آن نیازی نداریم و اگر آن را مفهومی نظری به شمار آوریم، آن گاه بایسته است که تعریف مناسبی برای آن ارائه کنیم.

همان گونه که خواهیم دید، ابن سینا مفهوم درد را مفهومی نظری دانسته است و 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. فخر رازی از کسانی است که به بداهت مفهوم «درد» حکم کرده است.^۳ او در کتاب *المباحث المشرقیه*^۴ (الرازی ۱۴۱۱: ج ۱، ۳۸۸) نخست یادآور می شود که براساس مباحث پیش تر در این کتاب 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. سپس، وی درباره بدیهی بودن تصور «درد» و «لذت» استدلالی ارائه می کند که می توان آن را (درخصوص مفهوم درد) به صورت زیر بیان کرد:

۱. گزاره‌های حسی گزاره‌هایی بدیهی اند (= بی‌نیاز از استدلال)؛
 ۲. گزاره حاکمی از درد شخصی انسان گزاره‌ای حسی است (مانند این گزاره که «من درد دارم»)؛
 ۳. گزاره حاکمی از درد شخصی انسان گزاره‌ای بدیهی است؛
 ۴. تصورات تشکیل‌دهنده یک گزاره بدیهی به طریق اولی بدیهی اند؛
 ۵. تصور «درد» یکی از تصورات تشکیل‌دهنده گزاره بدیهی «من درد دارم» است.
- نتیجه این که تصور «درد» تصویری بدیهی است.

عبارت فخررازی از این قرار است: براساس آنچه بیان شد، همان‌طور که ضروری است تصدیقات اکتسابی^۵ [نظری] به تصدیقات بدیهی بی‌نیاز از برهان ختم شوند، ضروری است تصورات اکتسابی [نظری] به تصورات بدیهی بی‌نیاز از تعریف ختم شوند؛ همان‌گونه که [دریافتن] صدق و درستی گزاره‌های 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 بی‌نیازی از تعریف اولی است. بنابراین، الم و لذت دو حقیقت بی‌نیاز از تعریف اند.^۶

باتوجه به صورت‌بندی بالا، به‌نظر می‌رسد که دست‌کم دو مقدمه از مقدمات استدلال فخررازی به تأمل بیش‌تری نیازمندند. مقدمه دوم که گزاره‌های حاکمی از درد شخصی افراد را گزاره‌ای محسوس می‌داند بر دیدگاهی مبتنی است که حس را به حس ظاهر و حس باطن تقسیم کرده است و گزاره‌های موردبحث را محسوس به حس باطن می‌داند.^۷ با فرض بداهت چنین گزاره‌هایی، مقدمه چهارم استدلال قابل‌مناقشه است. این مقدمه می‌گوید که اگر گزاره‌ای بدیهی باشد (یا به‌تعبیردیگر، متضمن یا هم‌راه با یک تصدیق بدیهی باشد)،^۸ تصورات تشکیل‌دهنده این تصدیق یا گزاره نیز (به طریق اولی) بدیهی خواهند بود، ولی این ادعای نادرستی است؛ همان‌گونه که در مواضع دیگری بیان شده است، یک تصدیق بدیهی می‌تواند 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.

به‌نظر می‌رسد، دغدغه بداهت مفهوم یا تصور درد از مشکل کلی‌تری برخاسته است که به تحلیل معرفت ما از همه آن‌چه قدمای آن را کیفیات نفسانی می‌شمردند (مانند خود علم^{۱۰}، اراده، غم و شادی، و درد و لذت) بازمی‌گردد. ازیک‌سو، به‌نظر می‌رسد که، به‌علت دریافت درونی (از سنخ علم حضوری) از این کیفیات یا پدیده‌ها، ما از آن‌ها شناختی مستقیم داریم

که حاصل آن معرفتی بدیهی است و دیگر نیازی به تعریف آن‌ها نیست، ولی از سوی دیگر، تلاش بسیاری از فیلسوفان برای ارائه تعریف‌ها و بحث‌ها و اختلاف نظرهای متعدد در بیان چیستی این امور و نیز تردید و ابهام ما در مواجهه با پرسش از چیستی این امور همگی نشان از این حقیقت دارد که گویا از این امور دریافتی بدیهی نداریم.

البته بررسی جامع این مسئله 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 بداهت این امور آن است که ما از ره‌گذر علم حضوری حقیقت وجودی این امور را درمی‌یابیم، ولی از آن‌جاکه تعریف در مقام بیان ماهیت اشیاست، دارا بودن چنین علم حضوری‌ای با مجهول بودن ماهیت این امور سازگار است.

اکنون با فرض این‌که پدیده‌هایی هم‌چون درد به تعریف دقیق نیازمندند، به سراغ تعریف ابن سینا می‌رویم.

۴. تعریف درد از نظر ابن سینا

فیلسوفان مسلمان معمولاً تعریف درد را در ضمن بحثی در باب جواهر و اعراض و به صورت خاص در مبحث کیفیات نفسانی (که آن را یکی از چهار گونه اصلی کیفیات به‌شمار می‌آورند) مطرح می‌کنند و غالباً آن را نوعی ادراک به‌شمار آورده‌اند. در تعریفی 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 نامتناسب با ذاتش را درک کند، حالت یا کیفیت درد را تجربه می‌کند و در طرف مقابل، اگر شیء یا پدیده‌ای متناسب با ذاتش را 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، درباره اشیا فاقد شعور و ادراک سخن گفتن از دردمندی یا التذاذ بی‌معناست؛^{۱۲} ثانیاً، به نظر می‌رسد که این تعریف نوعی ذات‌گرایی را به‌مثابه پیش‌فرض خود پذیرفته است. موجودی که به درد و لذت متصف می‌شود از ذاتی برخوردار است که فی‌نفسه 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، براساس این دیدگاه، درد و لذت حقیقتی مغایر با حقیقت علم و ادراک ندارند و در واقع گونه خاصی از علم‌اند. بنابراین، هرچند در طبقه‌بندی 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 با یکدیگر مغایر نیستند، بلکه دومی در ذیل قسم اول می‌تواند جای گیرد.

به هر حال، آن‌گونه که اشاره شد، این تعریف اجمالی است و به تدقیق بیش‌تر نیازمند است. ابن‌سینا فیلسوفی است که با دقت نظر فوق‌العاده فلسفی خود کوشیده است تعریف دقیق‌تری از درد ارائه کند که البته در روح خود با تعریف اجمالی بالا مشترک است. وی در نمط هشتم از *الاشارات و التنبيهات*، 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 المدرك كمال و خیر من حیث هو كذلك و الألم هو إدراك و نیل لوصول ما هو عند المدرك آفة و شر» (ابن‌سینا ۱۳۷۵: ج ۳، ۳۳۷): همانا لذت عبارت است از ادراک و نائل شدن به وصول آنچه نزد ادراک‌کننده کمال و خیر است، از آن جهت که کمال و خیر است، و درد عبارت است از ادراک و نائل شدن به وصول آنچه نزد ادراک‌کننده آفت و شر است.^{۱۳}

می‌بینیم که ابن‌سینا در این تعریف قیود بیش‌تری را به‌کار برده و تعریف پیچیده‌تری را ارائه کرده است و خواجه در شرح خود بر *الاشارات و التنبيهات* مطابق رویه معمول خود کوشیده است که از ابهامات سخنان موجز شیخ پرده‌گشایی کند. فرازهای مهم تحلیل خواجه نصیر از تعریف بالا را در قالب چند پرسش و پاسخ بیان می‌کنیم:

الف) چرا ابن‌سینا 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 فقط از طریق حصول ذات آنچه کمال یا شر است برای شخص حاصل می‌شوند. بنابراین، شیخ برای این که 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 به‌کارگیری 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 نکرده است؟
پاسخ: واژه واحدی که به دلالت مطابقه^{۱۴} این معنای ترکیبی را افاده کند در دست نیست؛

د) چرا واژه «ادراک» بر «نیل» مقدم شده است؟
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 شده است: «... آن چه نزد ادراک کننده کمال و خیر است»؟ وجه تقيید به «نزد ادراک کننده» چیست؟

پاسخ: چه بسا مدرک کمال یا شری را که اعتقادی به کمال بودن 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 بودن یا شر بودن واقعی امر ادراک شده نیست، بلکه کمال بودن 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 برای تحقق لذت و درد ضروری 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 می‌شود و از آن جهت که برگزیده و منتخب^{۱۵} آن موجود است، «خیر» خوانده می‌شود.

۵. چند ملاحظه

آنچه بیان شد تحلیل بخش‌های مهم تعریف ابن‌سینا بود که با استفاده از شرح خواجه به‌دست می‌آید. در این‌جا چند نکته گفتنی است:

۱. به‌نظر می‌رسد آن‌چه ابن‌سینا 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 بود او به‌ناچار 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 کمک‌چندانی به رفع ابهام نمی‌کند، به‌ویژه اگر بپذیریم که در موارد تحقق درد با نوعی علم حضوری به منشأ درد روبه‌رویم. بر این اساس، 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 این‌که 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 تأمل‌برانگیز است. همان‌گونه‌که دیدیم، حاصل آن‌چه در مقام توجیه این قید گفته شد این است که ملاک خیر یا شر بودن آن‌چه شخص دردمند یا لذت‌برنده درک می‌کند خیریت یا شرییت نفس‌الامری نیست، بلکه خیریت یا شرییت به‌حسب اعتقاد خود شخص است، هرچند در واقع خیر یا شر نباشد!^{۱۶}

به‌نظر من، این تفسیر دست‌کم از چند جهت اشکال دارد: اولاً، تحقق درد (و لذت) در شخص را به تحقق تصدیق و باور وی به شر بودن (خیر بودن) امر ادراک‌شده برای او مشروط می‌کند. به‌نظر می‌رسد وضعیت‌هایی که در آن ما بالفعل درد می‌کشیم لزوم این شرط را تأیید نمی‌کند، زیرا در بسیاری از این وضعیت‌ها ما اعتقاد و باور بالفعلی به

شر بودن مدرک خود نداریم و حتی بالاتر از این، گاه اساساً نمی‌دانیم آنچه باعث دردمندی ما شده است چیست و در نتیجه به این که آن را شر و آفت بدانیم نوبت نمی‌رسد.^{۱۷}

نکته مهم‌تر این است که تصور این که ادراک امری که در واقع خیر، ولی نزد شخص مدرک شر تلقی می‌شود در واقع درد آفرین باشد دشوار است و اساساً فرض امکان این حالت به معنای بی‌نیازی درد از یک علت مستقل از ادراک شخص است.

افزون‌براین، این فرض با مباحث فیلسوفان ما، از جمله خود ابن سینا، در باب علت درد سازگار نیست، چرا که در این مباحث همه‌جا سخن از یافتن شری نفس‌الامری (مانند تفرق اتصال عضو یا سوء مزاج) به مثابه علت و سبب درد است.^{۱۸}

به هر تقدیر، تعریف شیخ با توجه به قیود به‌کاررفته در آن تصویر نسبتاً دقیقی از چیستی درد به دست می‌دهد. با توجه به این که بر پایه تعریف بالا درد نوعی ادراک است و از آن‌جاکه انسان قوای ادراکی‌ای در سطوح مختلف حسی، خیالی، و عقلی دارد، این تعریف اقسام مختلف دردهای حسی (بدنی)، خیالی، و عقلی را شامل می‌شود. ابن سینا به صراحت از تمایز لذت حسی و لذت عقلی سخن گفته و برتری‌های لذت‌های عقلی بر لذت‌های حسی را بر شمرده است (همان: ۳۴۵-۳۴۷). به نظر می‌رسد، با توجه به تناظر لذت و درد و اشتراک آن دو در این که از سنخ ادراک‌اند، این طبقه‌بندی به حیطة درد تسری‌پذیر است و می‌توان از درد حسی، درد خیالی، و درد عقلی سخن گفت.

۶. اشکالات فخر رازی

همان‌گونه که بیان شد، فخر رازی از طرفداران بداهت‌تصوری درد و لذت است. با این حال، در مقام بررسی تعریف درد و لذت اشکالاتی را وارد می‌کند. در این جا دو مورد از اشکالات وی را بررسی می‌کنیم:

۱. در نظر فخر رازی، از آن‌جاکه واژه‌های «خیر» و «شر» از تعریف درد و لذت اخذ شده‌اند، مفاهیم آن‌ها باید برای ما روشن باشد. دو تفسیر از این کلمات ارائه شده است. نخست آن‌که، خیر را به وجود و شر را به عدم تفسیر کنیم. این تفسیر اشکال دارد، چرا که از یک سو موجوداتی هستند که هر چند موجودند، ولی موجب لذت نمی‌شوند. برای مثال، در وضعیت سوختن بخشی از بدن ما حالتی وجودی را درک می‌کنیم که با وجود موجود بودن دردآور است، نه آن‌که موجب لذت شود. هم‌چنین اصوات ناخوشایند و تصاویر زشت اموری وجودی‌اند که ادراک آن‌ها لذت‌آور نیست. پس چنین نیست که هر

موجودی باعث لذت شود. ازسوی دیگر، شر نیز اگر از سنخ عدم باشد، نمی تواند محسوس واقع شود؛ پس چگونه ممکن است ادراک آن باعث درد شود؟

دوم آن که، خیر عبارت است از لذت و آنچه وسیله (دست یابی به) لذت می شود و شر عبارت است از درد و آنچه وسیله آن می شود. دراین صورت، کاربرد خیر و شر در تعریف لذت و درد به وضوح تعریفی دوری خواهد بود، زیرا مثلاً درد عبارت می شود از ادراک درد یا آنچه وسیله تحقق درد است (الرازی ۱۴۰۴: ج ۲، 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. براین اساس، مثال های نقض فخررازی وارد نیستند، چون برای مثال وضعیت سوختن بدن یا اصوات و تصاویر کریه هیچ یک از دو شرط بالا را ندارند. هم چنین، مقصود از شر در این جا شر بالذات (امر عدمی) نیست، بلکه شر بالعرض است؛ یعنی موجودی که باعث عدم شیء دیگری می شود و چنین موجودی قابل حس (محسوس) است؛^{۲۱}

۲. اشکال بعدی فخررازی اشکالی نقضی است: براساس شواهد پزشکی، در برخی موارد مزاج انسان از حالت اعتدال خارج و شخص به سوءمزاج دچار می شود و درحالی که این سوءمزاج را درک می کند احساس درد ندارد.^{۲۲} بنابراین، باتوجه به این که سوءمزاج یک وضعیت منافر و غیرمتناسب با نفس انسانی است، موارد بالا تعریف درد را به «ادراک امر غیرمناسب» نقض می کند و نشان می دهد که این تعریف مانع اغیار نیست (الرازی ۱۴۱۱: ج ۱، ۳۸۹).

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

۷. نتیجه گیری

فخررازی با ارائه استدلالی درصدد اثبات بدیهی بودن مفهوم درد است و از این ره گذر تلاش ابن سینا در جهت تعریف درد را بی ثمر می داند. 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 فخر رازی آشکار خواهد شد، اما ابن سینا با اعتقاد به نظری بودن مفهوم درد، برای آن تعریف پیچیده‌ای در *الاشارات و التنبيهات* پیش می‌نهد و می‌کوشد تعریف رایج درد (ادراک امر غیر ملائم) را دقت بیش‌تری بخشد. در نظر او، درد عبارت است از ادراک و نائل شدن به وصول آن چه نزد ادراک‌کننده آفت و شر است. به نظر می‌رسد، چون مفهوم و اصطلاح علم حضوری در فلسفه شیخ‌الرئیس به صورت شفاف مطرح نبوده است، وی ناچار است ایده علم حضوری ما در موارد درد را با افزودن قید «نیل» به تعریف انتقال دهد. باین حال، تعریف وی خالی از ملاحظات نیست؛ به‌ویژه آن‌که این تعریف راه را برای ذهنی (سابجکتیو) شدن کامل درد می‌گشاید، زیرا ملاک صدق درد را شر بودن متعلق آن در نزد شخص دردمند (و نه در واقع و نفس‌الامر) می‌داند. فخر رازی، افزون بر آن‌که مفهوم درد را مفهومی بدیهی به‌شمار می‌آورد، ایراداتی بر تعریف شیخ از درد وارد می‌کند که البته پاسخ‌دانی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. امروزه پژوهش‌های گسترده‌ای 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 می‌شود که هر چند محتوای نظریه‌ها تا حدی تفاوت کرده و برخی دیدگاه‌های جدید رخ نموده است، ولی سنخ مباحث بسیار مشابه یک‌دیگر است و این واقعیت از پایداری نسبی روش‌های عمومی بحث فلسفی طی اعصار گذشته حکایت دارد. برای آشنایی با مباحث معاصر بنگرید به Aydede 2005.

۲. کلیدواژه اصلی این بحث در متون فلسفی و کلامی عربی واژه «آلم» است که معمولاً معادل با کلمه «درد» در فارسی به‌کار می‌رود. هم‌چنین، گاه از کلمه «وَجَع» نیز استفاده می‌شود که ظاهراً مترادف با «آلم» است و گاه نیز در معنای خاص‌تر درد حسی به‌کار می‌رود (ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۴، ۱۲۴).

۳. اندیشمندان اندکی با این رأی موافقت کرده‌اند؛ برای نمونه، محقق لاهیجی در *شوارق الالهام* در عبارت کوتاهی می‌گوید: «... من کیفیات النفسانیة اللذة و الألم و هما من الوجدانیات البدیهية التصور و قد یفسران قصدا الی تعیین المسمی» (لاهیجی بی‌تا: ج ۲، ۴۴۳). دو نکته در این عبارت به‌چشم می‌خورد: نخست آن‌که، لاهیجی تصور لذت و تصور الم را از وجدانیات و بدیهی می‌داند. در این عبارت لاهیجی اصطلاح «وجدانی» را در تصورات به‌کار برده است که با رویه

رایج، که وجدانیات را قسمی از گزاره‌های بدیهی می‌دانند، تفاوت دارد؛ دوم آن‌که، شاید در مقام توجیه این سؤال که «اگر این تصورات بدیهی‌اند، چرا حکمایی هم‌چون ابن‌سینا به تعریف آن‌ها همت گماشته‌اند؟» این اقدام حکما را ارائه تفسیری می‌داند که به قصد تعیین مسما (و مصداق) این امور انجام شده است. به نظر می‌رسد این نکته مهم و تأمل‌پذیری است؛ یعنی این‌که ممکن است مفهومی بدیهی باشد، ولی بداهت آن مستلزم آن نیست که مصداق آن به راحتی تعیین‌شدنی باشند. بنابراین، باید تعریفی (یا به تعبیر لاهیجی «تفسیری») ارائه کرد که در سایه آن بتوان مصداق آن مفهوم بدیهی را در خارج تعیین کرد.

۴. هم‌چنین در شرح خود بر الاشارات و التنبيهات می‌گوید: «و التَّحْقِيقُ فِي هَذَا الْبَابِ مَا ذَكَرْنَا أَنَّ مَا هِيَ اللَّذَّةُ وَالْأَلْمُ مَتَّصِرَةٌ تَصَوُّرًا أَوْلِيًّا بَدِيهِيًّا» (و سخن حق در این باب همان است که ما گفتیم؛ یعنی این‌که ماهیت لذت و درد به‌مثابه تصویری اولی و بدیهی تصور می‌شوند) (الرازی ۱۴۰۴: ج ۲، ۵۶۹).

۵. فخررازی در این‌جا برای افاده معنای «نظری» (درمقابل بدیهی) از کلمه «مکتسب» استفاده کرده است. هرچند در بسیاری از متون منطقی و فلسفی این اصطلاح به معنای «نظری» به‌کار رفته است، ولی به نظر می‌رسد که کاربرد خود کلمه «نظری» بهتر است، چراکه برپایه دیدگاه شایع فیلسوفان مسلمان که علوم فطری (به معنای دکارتی آن) را نمی‌پذیرند همه مفاهیم حتی مفاهیم بدیهی به نحوی اکتساب می‌شوند و بنابراین در این معنای عام از «اکتساب» همه مفاهیم و تصورات اکتسابی‌اند. آن‌چه مفاهیم بدیهی را از نظری جدا می‌کند اکتساب به معنای خاص آن است؛ یعنی مفاهیم بدیهی از طریق تعریف اکتساب نمی‌شوند (هرچند در حصول خود در ذهن به اکتساب از طریق دیگری مثلاً تجربه نیاز داشته باشند).

۶.

و اقول انك قد عرفت ان التصديقات المكتسبة كما يجب انتهاؤها الى التصديقات الغنية عن البرهان فكذلك التصورات المكتسبة يجب انتهاؤها الى التصورات الغنية عن التعريف و كما ان القضايا الحسية لا تحتاج صحتها الى البرهان مثل علم الانسان باللمه و لذته فتصور هذه الامور المتقدمة على التصديق بها اولي ان يكون غنيا عن التعريف فاذا الالم و اللذة حقيقتان غنيتان عن التعريف (الرازی ۱۴۱۱: ج ۱، ۳۸۸).

۷. برای نمونه، علامه حلی در الجوهر النضید به تبع بیان خواجه نصیر در متن کتاب گزاره‌های محسوس را به دو دسته محسوس به حس ظاهری و محسوس به حس باطنی تقسیم کرده است و می‌گوید: «... و إما بواسطة الحس الباطن و تسمى الوجدانيات كالعالم بأن لنا فكرة و أن لنا خوفاً و ألماً و لذّة و سروراً» (حلی ۱۳۷۱: ۲۰۰). همان‌گونه که علامه متذکر شده است، بنابر اصطلاح رایج، این دسته از گزاره‌های محسوس را «وجدانیات» نیز می‌خوانند. علامه گزاره‌های بیان‌گر دارا بودن حالات درونی، مانند ترس و درد و لذت، را در این دسته جای

می‌دهد. به نظر می‌رسد که تلقی وجدانیات به مثابه محسوسات باطنی چندان مناسب نیست، زیرا اولاً، با آنچه در مباحث قوای نفس به منزله حواس باطنی ذکر می‌شوند (مانند قوه حس مشترک، خیال، حافظه، و ...) تناسب ندارد و ثانیاً، از آنجاکه معرفت حسی گونه‌ای از علم حصولی تلقی می‌شود، به کاربردن تعبیر علم حسی درباره وجدانیات گونه‌ای علم حصولی را به ذهن متبادر می‌کند، حال آن‌که علم حاصل به وجدانیات اولاً و بالذات علم حضوری است.

۸. بداهت و نظری بودن هم وصف گزاره‌ها (فضایا) قرار می‌گیرد و هم وصف تصدیقات. بررسی نسبت میان گزاره یا قضیه با تصدیق بحث مستقلی می‌طلبد، ولی در این جا با فرض این‌که این دو این همان نیستند تناظری میان این دو در نظر گرفته می‌شود؛ 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، بی‌تردید گزاره‌های بیان‌گر این‌همانی شیء با خودش (با صورت «الف الف است») بدیهی‌اند و چه بسا بنا بر اصطلاحات منطق‌دانان مسلمان بتوان آن‌ها را از اولیات به‌شمار آورد. باین حال، الف می‌تواند امری باشد که تصور آن بدیهی نیست؛ مانند گزاره «انسان انسان است» (با فرض این‌که تصور انسان تصویری بدیهی نیست و نیازمند تعریف است).

۱۰. بر همین اساس، گروهی مدعی شده‌اند که مفهوم «علم» بدیهی است و به تعریف نیاز ندارد؛ البته گاه برای اثبات بداهت مفهوم (یا حقیقت) علم به این استدلال هم توسل جست‌اند که: همه حقایق با علم شناخته می‌شوند. حال اگر خود علم نیز با امر دیگری شناخته شود، با تسلسلی معرفتی روبه‌رو خواهیم بود.

۱۱. ابن سینا در *الهیات شفا* در تعریف لذت می‌گوید: «فإن اللذة ليست إلا إدراك الملائم من جهة ما هو ملائم» (ابن سینا ۱۴۰۴ ب: ۳۶۹).

۱۲. البته این‌که «آیا هر موجودی که از علم و آگاهی برخوردار است، به درد و لذت متصف می‌شود؟» محل بحث و گفت‌وگو بوده است. (به تعبیر منطق سنتی، آیا قابلیت دردمندی و التذاز خاصه شامل موجودات مدرک است یا خاصه غیرشامل؟) برای مثال، بسیاری از فیلسوفان و متکلمان مسلمان بر این باورند که خداوند به درد متصف نمی‌شود، ولی درباره لذت اختلاف دیدگاه وجود دارد و گروهی لذت عقلی را (که از آن به ابتهاج تعبیر می‌کنند) درباره خدا صادق می‌دانند. هم‌چنین از یک منظر کلامی می‌توان پرسید که آیا فرشتگان نیز تجربه درد یا لذت را دارند یا نه؟

۱۳. ابن سینا در بخش دوم عبارت خود، که درصدد تعریف درد است، برخلاف بخش اول یعنی تعریف لذت، قید «من حیث هو کذلک» را نیاورده است، ولی به نظر می‌رسد که افزودن این قید در تعریف درد (به همان دلیلی که در تعریف لذت آورده شد) ضرورت داشته باشد و قاعدتاً ابن سینا سهواً آن را نیاورده است.

۱۴. منطق‌دانان مسلمان دلالت الفاظ را به سه دسته دلالت مطابقه، دلالت تضمن، و دلالت التزام تقسیم کرده‌اند. برای توضیح بیش‌تر به آثار منطق سنتی مراجعه شود.

۱۵. برای بیان این معنا معمولاً از واژه «مؤثر» (به فتح ثاء) استفاده می‌شود که اسم مفعول از مصدر ایثار به معنای برگزیدن و ترجیح‌دادن 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 خیریته فلا یلتذ به و قد لا یکون کذلک و هو یعتقده فیلتذ به، فالمعتبر کمالیته و خیریته عند المدرک لا فی نفس الأمر (ابن سینا ۱۳۷۵: ج ۳، ۳۳۸).

۱۷. همه دردهایی که منشأ ناشناخته‌ای دارند در حیطه این مدعا جای می‌گیرند.

۱۸. برای مروری بر دیدگاه ابن‌سینا در باب علل تحقق درد، بنگرید به آهنچی و سعیدی مهر ۱۳۹۵.

۱۹. فخررازی اشکال مشابهی را درباره اخذ کلمات «کمال» و «آفت» از تعریف لذت و درد مطرح می‌کند که برای دوری از طولانی شدن بحث از نقل آن صرف‌نظر شد.

۲۰. خواجه در شرح خود بر *الاشارات و التنبيهات* مستقلاً ایرادات فخررازی را در این بخش پاسخ نداده است و به این اشارت بسنده می‌کند که در نظر وی توجه به توضیحاتش بر تعریف شیخ برای پاسخ به این اشکالات کافی است: «و أقول ما ذکرناه فی تفسیر قول الشیخ یعنی عن إیراد أجوبة هذه الشکوک» (ابن سینا ۱۳۷۵: ج ۳، ۳۳۹). قطب‌الدین رازی در *المحاکمات*، البته برپایه تفسیر خواجه از تعریف شیخ، اشکال مورد بحث را پاسخ می‌دهد. آنچه در متن بیان شده است در واقع برگرفته از دیدگاه خواجه و قطب است.

۲۱. گفتنی است این ادعا (که مقصود از شر در تعریف درد شر بالعرض است) با آنچه بعدها در بحث از علت درد مطرح می‌شود و تفرق اعضا یکی از علل درد برشمرده می‌شود سازگار نمی‌نماید، زیرا برپایه دیدگاه رایج تفرق یا انفصال اعضا عبارت است از عدم اتصال؛ یعنی اتصال حالتی وجودی تلقی می‌شود که عدم آن عبارت است از انفصال.

۲۲. فخررازی (هم‌چون ابن‌سینا) براساس طب قدیم مدعی است که سوءمزاج تر (رطب)، هرچند به ادراک شخص درآید، موجب درد نمی‌شود.

کتاب‌نامه

آهنچی، امید و محمد سعیدی مهر (۱۳۹۰)، «بازخوانی مفهوم مزاج برپایه پزشکی مدرن»، *فلسفه علم*، ش ۲. ابن‌سینا، شیخ‌الرئیس ابوعلی (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبيهات*، شرح نصیرالدین الطوسی و شرح قطب‌الدین الرازی، قم: نشر البلاغه.

چستی درد از دیدگاه ابن سینا ۵۳

ابن سینا، شیخ‌الرئیس ابوعلی (۱۴۰۴ الف)، *الشفاء؛ الطبيعيات*، ج ۲، تحقیق ابراهیم مدکور و محمود قاسم، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی.

ابن سینا، شیخ‌الرئیس ابوعلی (۱۴۰۴ ب)، *الشفاء؛ الالهيات*، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی.

ابن سینا، شیخ‌الرئیس ابوعلی (۱۴۲۶ ق)، *القانون فی الطب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

بهمنیار، ابوالحسین بن المرزبان آذربایجانی (۱۳۷۵ ش)، *التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری*، تهران: دانشگاه تهران.

الرازی، فخرالدین (۱۴۱۱ ق)، *المباحث المشرقیه فی علم الالهيات و الطبيعيات*، قم: بیدار.

الرازی، فخرالدین (۱۴۰۴ ق)، *شرح الفخر الرازی علی الاشارات*، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی.

حلی (علامه)، حسن بن یوسف المطهر (۱۳۷۱ ش)، *الجواهر النضید*، قم: بیدار.

حلی (علامه)، حسن بن یوسف المطهر (۱۴۱۳ ق)، *كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

حلی (علامه)، حسن بن یوسف المطهر (۱۴۱۹ ق)، *نهايه المرام فی علم الکلام*، مقدمه و تحقیق جعفر سبحانی، ج ۳، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع).

سعیدی مهر، محمد (۱۳۹۵)، «چرایی درد از دیدگاه ابن سینا»، *حکمت سینوی*، س ۲۰، ش ۵۶.

طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۵ ق)، *تلخیص المحصل*، بیروت: دارالاضواء.

لاهیجی، عبدالرزاق (بی تا)، *سوارق الالهام*، اصفهان: مهدوی.

ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

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