

تأثیر طب سنتی بر اخلاق اسلامی

حسین اترک^{۱*}، شهلا اترک^۲، مریم ملبخشی^۳

مقاله‌ی مروری

چکیده

مقاله‌ی حاضر اشاره به روش اخلاقی حکمای اسلامی چون فارابی، ابن‌سینا، مسکویه، خواجه نصیر طوسی، نراقی‌ها و دیگران دارد که در کتاب‌های اخلاقی خویش روش تهذیب نفس را با روشی طبیبی بیان کرده‌اند که متأثر از طب سنتی است. همان‌طور که در علم طب برای بدن دو حالت صحت و مرض وجود دارد و ملاک صحت، اعتدال مزاج و ملاک مرض، خروج از اعتدال است، در علم اخلاق نیز برای روح دو حالت صحت و مرض در نظر گرفته می‌شود که ملاک صحت و سلامت روح، اعتدال قوای نفس و ملاک مرض خروج از اعتدال به جانب افراط و تفریط است. از اعتدال قوای نفس فضایل اخلاقی و از افراط و تفریط آن‌ها رذایل اخلاقی پدید می‌آید. همان‌طور که طبیب ابتدا با شرح حال گرفتن از مریض در صدد تشخیص بیماری، علل و اسباب آن بر می‌آید، عالم اخلاق نیز این مراحل را برای درمان مرض روحی طی می‌کند. همان‌طور که در طب مراحل مختلف معالجه از طریق غذا، دارو، پادزهر و جراحی وجود دارد، در اخلاق نیز این مراحل وجود دارد. همان‌طور که طبیب برای درمان بیماری دارویی را تجویز می‌کند که ضد بیماری است در اخلاق نیز برای درمان رذایل اخلاقی، عملی تجویز می‌شود که ضد آن رذایل است.

واژگان کلیدی: اخلاق، طب سنتی، مزاج، اخلاط، اعتدال

^۱ دکترای فلسفه‌ی تطبیقی، استادیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان

^۲ پزشک عمومی بیمارستان آیت‌الله موسوی زنجان

^۳ پزشک عمومی

* نشانی: زنجان، کیلومتر ۵ جاده تبریز، دانشگاه زنجان، دانشکده‌ی علوم انسانی، گروه فلسفه، تلفن: ۰۹۱۲۵۴۱۹۱۲۱

مقدمه

وقتی کتب اخلاقی حکمای اسلامی مورد مطالعه قرار می‌گیرد موارد متعددی یافت می‌شود که در آن‌ها علم اخلاق با علم طب مقایسه شده است. گویی الگوی علم اخلاق، از نظر آنان علم طب بوده است. حتی برخی از حکما همچون زکریای رازی نام کتاب اخلاقی خود را «طب روحانی» نامیده است. مقایسه‌ی علم اخلاق با طب، در تعریف، فایده، غایت علم اخلاق و مخصوصاً در روش معالجه‌ی رذایل اخلاقی مشاهده می‌شود. دلیل این مسأله ممکن است به خاطر اشراف و تبحر حکمای اسلامی بر شاخه‌های مختلف علوم چون فلسفه، طب، اخلاق، فقه، علوم قرآن و حدیث باشد که ناخودآگاه باعث مقایسه‌ی آن‌ها با یکدیگر و الهام گرفتن از هم بوده است. همچنین ممکن است یک مبنای فلسفی داشته باشد. انسان موجودی مرکب از روح و بدن است. این دو بر هم تأثیر می‌گذارند و از هم تأثیر می‌پذیرند. بسا امراض و مشکلات روحی که باعث امراض جسمی هستند و بسا امراض جسمی که روح را از نیل به کمال خویش باز نگه می‌دارند. لذا روش معالجه‌ی روح و بدن نمی‌تواند جدا از هم باشد. ملا مهدی نراقی در این باره می‌گوید: «بدان که انسان به دو بخش عیان و مخفی یعنی روح و بدن تقسیم می‌شود. برای هر یک از این دو بخش، برخی چیزها منافر طبع، باعث درد و مایه‌ی هلاک و برخی چیزها ملائم طبع، باعث لذت و مایه‌ی نجات است. آنچه منافر طبع بدن و باعث درد اوست امراض جسمانی است و آنچه ملائم طبع و باعث لذت است صحت و سلامت جسمی است. علمی که متکفل بیان تفصیل این امراض و معالجات آن‌هاست علم طب است. آنچه منافر طبع روح و مایه‌ی درد اوست رذایل اخلاقی است که روح را به هلاک و شقاوت می‌کشاند و صحت روح، بازگشت آن به فضائل اخلاقی است که مایه‌ی سعادت، نجات و ایصال روح به قرب حق تعالی است. علمی که متکفل بیان این رذایل و معالجه‌ی آن‌هاست علم اخلاق است» (۱).

در این مقاله ما با مطالعه و بررسی منابع اصیل طب سنتی و علم اخلاق اسلامی در صددمین مشابهت‌هایی که بین این دو علم در معالجه‌ی امراض بدنی و روحی وجود دارد را بیان کنیم و این فرضیه را به اثبات برسانیم که الگوی علمای اخلاقی اسلامی در معالجه‌ی امراض نفسانی یا به تعبیر دیگر رذایل اخلاقی علم طب بوده است.

بخش اول: مختصری درباره‌ی طب قدیم، بحث مزاج و

اخلاط

۱- تعریف علم طب: ابن‌سینا در تعریف علم طب می‌گوید: «دانشی است که به وسیله‌ی آن می‌توان بر کیفیات تن آگاهی یافت. هدف آن حفظ تندرستی در موقع سلامت و اعاده‌ی آن به هنگام بیماری است» (۲).

۲- ارکان بدن: براساس طب قدیم بدن همه‌ی موجودات از عناصر اولیه تشکیل شده‌اند که عبارتند از: آب، خاک، هوا و آتش. این عناصر، اجزاء تشکیل‌دهنده‌ی جسم آدمی و دیگر اجسام هستند که خود، اجسامی بسیط بوده و قابل تقسیم به اجزای جدید دیگر نیستند. آب، عنصری سرد و مرطوب؛ خاک، عنصری سرد و خشک؛ هوا عنصری گرم و مرطوب، و آتش عنصری گرم و خشک است (۲).

۳- مزاج: مزاج کیفیتی است که از واکنش متقابل اجزای ریز مواد متضاد به وجود می‌آید. عناصر اربعه که تشکیل‌دهنده‌ی موجودات هستند به اجزای بسیار ریز تقسیم شده با هم ترکیب می‌شوند و در هم می‌آمیزند و بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. کیفیت این عناصر آن‌چنان که گفتیم سردی، گرمی، خشکی و تری است. از ترکیب، آمیزش و تأثیر متقابل این عناصر کیفیتی جدید حاصل می‌شود. پس مزاج، کیفیت حاصل از تأثیر متقابل عناصر اربعه است و مزاج موجودات از این چهار نوع خارج نیست: گرم و خشک، گرم و تر، سرد و خشک، سرد و تر (۲). مزاج بر حسب تقسیم عقلی به مزاج معتدل و نامعتدل تقسیم می‌شود. مزاج معتدل نیز خود به معتدل حقیقی و معتدل فرضی تقسیم می‌شود. مزاج معتدل

ساکنین مناطق خشک و گرمسیری دارند با اعتدال ساکنین مناطق سرد و مرطوب متفاوت است. اعتدال مزاجی دو فرد ساکن یک منطقه نیز با هم متفاوت است. اعتدال مزاج اعضای مختلف بدن نیز متفاوت است. مغز مزاجی سرد دارد و استخوان مزاجی خشک. اگر اینها بیش از آنچه لایق آنهاست سردتر و خشکتر باشند باعث بیماری است.

۴- اخلاط: خلط^۱ ماده‌ای مرطوب و روان است. غذا در نخستین مرحله به خلط تبدیل می‌شود و از آمیزش اخلاط اندام‌های بدن پدید می‌آیند. اخلاط تقسیم می‌شوند به خلط نیک و خلط بد. خلط نیک آن خلطی است که می‌تواند به تنهایی یا با خلط دیگر جزیی از غذای مزاج شود و خود را همانند آن سازد و مجموعاً بتواند مواد تحلیل یافته‌ی مزاج را جبران کند. خلط بد خلطی زائد، بی‌مصرف و فاسد است و باید از بدن دفع شود. اخلاط اعم از نیک و بد چهار نوعند: خون، بلغم، سودا و صفرا. مزاج خون، گرم و مرطوب؛ بلغم، سرد و مرطوب؛ سودا، سرد و خشک و صفرا، گرم و خشک است (۲). قوام بدن از اخلاط است و حدوث اکثر امراض از زیادی و کمی آنهاست (۳).

بخش دوم: مقایسه‌ی اخلاق با علم طب

حکمای اسلامی، مخصوصاً آنها که کتب اخلاقی خود را با روش فلسفی نگاشته‌اند و نظریه‌ی اخلاقی آنها نظریه‌ی اعتدال ارسطویی است، اغلب در کتب اخلاقی خود مقایسه‌ای بین علم طب و علم اخلاق کرده‌اند. آنها این مقایسه را از همان ابتدای کتب خود با تفکیک حالات نفس به صحت و مرض آغاز می‌کنند. همان‌طور که بدن ممکن است در حالت صحت یا مرض باشد، نفس انسان نیز حالت صحت و مرض دارد. فارابی در اولین جمله از اولین فصل از کتاب اخلاقی خود، «فصول متنزعه» چنین می‌گوید: «برای نفس [دو حالت] صحت و مرض وجود دارد آن‌چنان‌که برای بدن [دو حالت] صحت و مرض است» (۴). ابن‌سینا نیز همین جمله را در رساله‌ی اخلاقی خود دارد (۵).

حقیقی مزاجی است که در آن مقادیر کیفیات متضاده، برابر و مساوی باشد. چنین مزاجی نمی‌تواند تحقق خارجی داشته باشد یعنی نمی‌توان در عالم خارج موجودی یافت که در آن عناصر اربعه به‌طور مساوی ترکیب شده باشند و کیفیت مرکبه حاصله کاملاً معتدل بوده و از لحاظ گرمی، سردی، خشکی و تری گرایش به سمتی نداشته باشد. پس آنچه مراد طبیبان از مزاج معتدل است مزاج معتدل فرضی است. اعتدال در اینجا به معنای برابری و تساوی نیست بلکه به معنای داشتن به اندازه‌ای که سزاوار و لایق آن است می‌باشد. «مزاج معتدل در اصطلاح اطبا کیفیت بدن یا اندامی است که در آن عناصر درهم آمیخته از لحاظ چندی و چونی با چنان سهم عادلانه‌ای شرکت کرده‌اند که مزاج نیازمند آن است» (۲).

اما مزاج نامعتدل مزاجی است که در حد وسط بین کیفیات متضاده قرار نداشته باشد و به یکی از آنها گرایش داشته باشد. این گرایش یا به‌سوی یکی از کیفیات چهارگانه است مثلاً گرم‌تر از آنچه باید باشد است یا خشک‌تر از آنچه باید باشد است؛ یا به‌سوی ترکیب دوتا از آنها مثلاً گرم و خشک‌تر از آنچه باید باشد است. اعتدال مزاج در انسان دارای دو مرز افراط و تفریط است که اگر مزاجی از آن مرزها عبور کند مزاج نامعتدل خوانده می‌شود (۲).

هر موجود و هر اندامی از یک موجود، دارای مزاجی خاص از قبیل گرم، سرد، خشک، تر یا ترکیبی از آنها است. ابن‌سینا گوید: «بدان که ایزد توانا هر جاننداری و هر اندامی را مزاجی بخشیده است که به آن سزاوار است و این مزاج با توان و تحمل وی سازگار و با احوال و کردارش متناسب است... خداوند معتدل‌ترین مزاج جهان هستی را به انسان ارزانی داشته است... هر اندامی را نیز مزاجی بخشیده است که برانده‌ی آن اندام است؛ برخی از اندام‌ها را گرم، بعضی را سرد، عده‌ای را خشک و تعدادی را مرطوب آفریده است» (۲).

مزاج‌های معتدل برحسب محیط زیست، انواع موجودات، اصناف یک نوع، افراد و اجزاء بدن متفاوتند. اعتدالی که

^۱ دهخدا معادل «آمیزه» را برای این کلمه قرار داده است.

است ناشی از خروج خلط خون از حد اعتدالش به گرمی یا غلظت بیش‌تر باشد که در این صورت از تعدیل‌کننده‌های خون مانند تخم کاسنی، سکنجبین، آب‌لیمو، آب‌آلو برای برگرداندن آن به اعتدال استفاده می‌کنند (۳).

در علم اخلاق نیز قاعده‌ی صحت و سلامت نفس، رعایت اعتدال است. اغلب حکمای اسلامی در کتب اخلاقی خود نظریه‌ی اعتدال را مبنا قرار داده‌اند. این نظریه که خاستگاه اصلی آن یونان باستان و ارسطو است، قاعده‌ی درست در اعمال، عواطف و احساسات را رعایت اعتدال بیان می‌کند. افراط و تفریط در هر کاری مایه‌ی تباهی و فساد است. همه‌ی فضایل اخلاقی از رعایت اعتدال و میانه‌روی و همه‌ی رذایل اخلاقی از افراط و تفریط در افعال پدید می‌آیند (۷).

نظریه‌ی اعتدال ارسطو در جهان اسلام مجال بروز و ظهور زیادی پیدا کرد و آن‌دسته از حکیمان مسلمان که صبغی فلسفی داشته و در فلسفه متأثر از ارسطو بودند در اخلاق نیز نظریه‌ی اعتدال ارسطویی را مبنای طرح اخلاقی خویش قرار دادند. ابونصر فارابی، یحیی بن عدی، مسکویه، ابن‌سینا، غزالی، خواجه نصیر طوسی، ملا مهدی و احمد نراقی، از جمله‌ی آن‌ها هستند (۸-۱۱، ۶، ۴-۱). هرچند طرح کلی نظریه‌ی اعتدال نزد حکمای اسلامی، همان طرح ارسطو است ولی تفاوت‌هایی در جزئیات آن وجود دارد. یکی از این تفاوت‌ها این است که ارسطو در توجیه نظریه‌ی اعتدال خود مقایسه‌ای با علم طب نکرده است. دلیل او بر نظریه‌ی اعتدال بیش‌تر استفاده از معناشناسی فضایل و رذایل و تحلیل معانی آن‌هاست به‌نحوی که فضایل در حد وسط قرار گیرد و رذایل در دو طرف افراط و تفریط. اما حکیمان مسلمان در کتب خود عمدتاً از مقایسه‌ی نفس با بدن و اخلاق با طب به این نظریه رسیده‌اند. همان‌طور که معیار سلامت و صحت بدن در طب، اعتدال مزاج است، معیار سلامت و صحت نفس در اخلاق نیز اعتدال در اعمال است. البته گاه برای توجیه آن به آیات و روایاتی که به نوعی دلالت بر اعتدال و میانه‌روی در

۱- تعریف علم اخلاق و طب

حکیمان مسلمان در تعریف علم اخلاق از علم طب کمک می‌گیرند و وظیفه‌ی علم اخلاق را همانند علم طب حفظ سلامت و درمان مرض می‌دانند. مرحوم نراقی در معراج السعاده می‌گوید: «فن طب را منقسم به دو قسم کرده‌اند یک قسم در حفظ سلامت و دیگری در دفع مرض و چون علم اخلاق نیز شبیه به علم طب است بلکه طب حقیقی آن است پس علم اخلاق نیز منقسم به دو قسمت می‌شود یکی در کسب فضایل و دیگری در دفع رذایل و به جهت مشابهت این دو علم، این علم را طب روحانی گویند همان‌که طب متعارف را طب جسمانی نامند و از این رو بود که جالینوس طبیب، در نامه‌ی خود به خدمت حضرت عیسی علی نبینا و آله علیه السلام نوشت که «من طبیب الابدان الی طبیب النفوس» (۶). بنابراین، تعریف علم اخلاق چنین است: «پاک ساختن نفس از صفات رذیله و آراستن آن به ملکات جمیله که از آن به تهذیب اخلاق تعبیر می‌شود» (۶).

۲- صحت و مرض نفس: اعتدال و انحراف از آن

اکثر حکمای اسلامی صحت و مرض نفس را با صحت و مرض بدن مقایسه می‌کنند. حالت صحت بدن، اعتدال مزاج و حالت مرض، خروج از اعتدال است. بر همین اساس، حالت صحت نفس نیز اعتدال قوای آن و حالت مرضش خروج از اعتدال به سمت افراط یا تفریط است. همان‌طور که روش معالجه‌ی بدن به هنگام مرض، بازگرداندن به اعتدال است، روش معالجه‌ی نفس به هنگام مرض نیز بازگرداندن آن به حالت اعتدال است. فارابی گوید: «همان‌طور که اعتدال مزاج مایه‌ی صحت بدن است و انحراف از اعتدال مایه‌ی مرض بدن است، هم‌چنین اعتدال نفس در اخلاق مایه‌ی صحت آن است و انحراف از اعتدال مایه‌ی مرض نفس است» (۴).

همان‌طور که در بخش اول مقاله گفته شد بر اساس طب قدیم، صحت و سلامت بدن ناشی از اعتدال مزاج و اخلاط است و امراض بدنی ناشی از خروج یکی از اخلاط اربعه از اعتدال به سمت زیادی یا نقصان است. مثلاً سردرد گاه ممکن

اعتدال در اخلاق همانند اعتدال در طب، معنای اضافی و نسبی دارد. نقطه‌ی اعتدال، یک نقطه‌ی مطلق و یگانه برای همه نیست بلکه حد اعتدال برای هرکس متفاوت است. حد اعتدال در غذا خوردن برای دو ورزشکار مبتدی و حرفه‌ای و یا برای انسان بزرگسال و خردسال نمی‌تواند یکسان باشد (۷).

۳- روش معالجه‌ی امراض نفس

اما نکته‌ی جالب توجه در اخلاق حکیمان مسلمان مقایسه و تشابه روش معالجه‌ی امراض نفسانی و رذایل اخلاقی با روش معالجه‌ی امراض بدنی است. خواجه نصیر در اخلاق ناصری گوید: «هم‌چنان‌که در علم طب ابدان از الهی امراض به ضد کنند در طب نفوس از الهی رذایل هم به اضداد آن رذایل باید کرد» (۱۱). ابن‌سینا نیز روش معالجه‌ی امراض نفس را چنین بیان می‌کند: «همان‌طور که طبیب وقتی با بدنی مواجه شود که متمایل به گرمی است آن را با مقابل گرمی یعنی سردی زایل می‌کند و وقتی آن را متمایل به سردی یابد آن را با گرما برطرف می‌کند، هم‌چنین وقتی ما نفس خود را متمایل به خُلقی بیابیم که در جهت زیادی و افراط است، باید آن را با چیزی که در جهت نقصان و تفریط است زایل کنیم و وقتی نفس را متمایل به چیزی که در جهت نقصان است بیابیم باید آن را به جهت زیادی جلب کنیم تا این‌که به حد وسط برسیم» (۱۴).

مسکویه روش کلی معالجه‌ی بیماری‌های جسمی را چنین بیان می‌کند: «اطباء حاذق بر معالجه‌ی مرض جسمانی اقدام نکنند مگر بعد از شناخت بیماری و شناخت علل و اسباب آن، و سپس به معالجه‌ی آن با تجویز اضداد بیماری می‌پردازند» (۹). هم‌چنین در معالجه‌ی بیماری این مراحل چهارگانه را رعایت می‌کنند که ابتدا درمان با غذا صورت می‌گیرد و اگر افاقه نکرد با دارو سپس با سم و در نهایت به داغ کردن و قطع عضو (۱۱).

بنابراین، روش کلی معالجه‌ی امراض نفسانی با الهام از علم طب به روش ذیل است:

۱- تشخیص بیماری: از نظر حکمای اسلامی همه‌ی

امور می‌کند نیز تمسک بسته‌اند مانند آیات «و کسانی که هرگاه انفاق کنند، نه اسراف می‌نمایند و نه سخت‌گیری؛ بلکه در میان این دو، حد اعتدالی دارند»^۱، «هرگز دست را بر گردنت زنجیر مکن، (و ترک انفاق و بخشش منما) و بیش از حد (نیز) دست خود را مگشای، تا مورد سرزنش قرار گیری و از کار فرومانی!»^۲ و روایتی از پیامبر اکرم (ص) که «بهترین کارها میان‌روی در آن‌هاست» (۱۲) و از حضرت علی (علیه السلام) که «چپ و راست بیراهه است و راه میانه، جاده [نجات] است» (۱۳).

از نظر حکمای اسلامی، نفس انسان دارای سه قوه‌ی شهوی، غضبی و عقلی است. همه‌ی فضایل و رذایل اخلاقی از این سه قوه ناشی می‌شوند. از اعتدال قوه‌ی عقلی، فضیلت «حکمت»، از افراط آن، رذیلت اخلاقی «جریزه» یا «فریبکاری» و از تفریط قوه‌ی عقلی نیز رذیلت «جهل» و «نادانی» پدید می‌آید. از اعتدال قوه‌ی شهوی، فضیلت «عفت»، از افراط آن، رذیلت «شَرَه»^۳ یا «لگام گسیختگی» و از تفریط آن، رذیلت «خمودی» یا سستی شهوت ایجاد می‌شود. از اعتدال قوه‌ی غضبی، فضیلت «شجاعت»، از افراط آن رذیلت «تهور» یا «بی‌باکی» و از تفریط آن، رذیلت «جبن» یا ترس پدید می‌آید. از هماهنگی و سازگاری سه قوه فضیلت چهارمی در نفس ایجاد می‌شود که فضیلت عدالت است. دو رذیلت «ظلم» در جهت افراط و «ظلم‌پذیری» در جهت تفریط، در مقابل آن قرار دارند. بنابراین، فضایل اصلی نفس یا اجناس عالی فضایل، چهار و اجناس عالی رذایل هشت عدد است و باقی فضایل و رذایل اخلاقی تحت یکی از این اجناس قرار می‌گیرند (۱۱-۹، ۱).

^۱ و الذین اذا أنفقوا لم یسرفوا ولم یقتروا و کان بین ذلک قواماً. (سوره‌ی فرقان، آیه‌ی ۶۷)

^۲ ولا تجعل یدک مغلوله الی عتقک ولا تبسطها کل البسط. (سوره‌ی اسراء، آیه‌ی ۲۹)

^۳ دهخدا معادل‌های حرص، آز و طمع را برای این واژه قرار داده است. مراد زیاده‌روی در چیزهایی است که بدن دوست دارد اعم از میل جنسی، خوراک، پوشاک، مال و ثروت.

قوای نفس پدید می‌آید، گاه نیز امراض مرکب بوده که از انحراف دو یا سه قوه حاصل می‌شود. به هر تقدیر وظیفه‌ی عالم اخلاق و طبیب نفوس این است که اول تشخیص دهد این مرض به کدام قوه ربط دارد و از چه نوع انحرافی است، انحراف در کیفیت یا در کمیت، در جهت نقصان یا زیادی (۱۱، ۶).

۲- شناخت علل و اسباب بیماری: مرحله‌ی دوم معالجه، شناخت اسباب و علل بیماری است. علمای اخلاق اسباب امراض نفسانی و علل انحراف اخلاق از حد اعتدال را بر سه قسم می‌دانند: اسباب نفسی، خارجی و جسمی (۶). اسباب نفسی آن است که از ابتدای خلقت و بر حسب فطرت، این انحراف در نفس بوده باشد مثلاً آدمی طوری خلق شده که قوه‌ی عقلی و ادراکی ضعیف دارد و عقب‌مانده‌ی ذهنی است یا اصلاً قوه جنسی ندارد. تأثیرات مزاج و اخلاط بر خلیقات افراد را نیز می‌توان در این قسم قرار داد. برخی از خلیقات برای برخی مزاج‌ها طبیعی است مثلاً افراد گرم‌مزاج دارای این خصوصیات اخلاقی هستند: خشمناکی زیاد، بی‌تابی و آشفتگی، زرنگی، زودفهمی، بی‌شرمی، خوش‌بینی، امیدواری، سنگدلی، چالاک‌ی، خلق مردانه (۳).

اسباب خارجی آن است که علل و عوامل خارجی عارض بر نفس شده و باعث این انحراف گشته است. مثل این‌که شخصی با افراد بد مجالست کند و از آداب ناشایست آن‌ها متأثر شود (۶).

اسباب جسمانی آن است که به سبب عارض شدن مرض و بیماری بر بدن، صفات و خلیقات بدی در شخص حاصل شود مثل این‌که انسان که در حال مرض، میل جنسی‌اش ضعیف می‌شود یا قدرت تفکرش پایین می‌آید یا دچار فراموشی می‌شود (۶).

پس وظیفه‌ی دوم عالم اخلاق این است که اسباب بیماری‌های روحی را خوب تشخیص دهد و بر حسب آن معالجه را آغاز کند. اگر علل و اسباب بیماری، نفسی و جسمی باشد، اول باید از طریق معالجه‌ی طبی، آن اسباب

رذایل اخلاقی که بیماری‌های روحی محسوب می‌شوند از انحراف قوای نفس از حد اعتدال پدید می‌آید. انحراف قوای نفس از حد اعتدال یا در کمیت است یا در کیفیت و انحراف در کمیت یا به جهت افراط و زیادی است یا به جهت تفریط و نقصان. پس امراض هر قوه‌ای از نفس از سه جنس افراط و تفریط (به‌حسب کمیت) و ردائت^۱ (به‌حسب کیفیت) خواهد بود. مثلاً مرض شره و لگام گسیختگی از افراط در قوه‌ی شهوی و مرض خمودی و سستی شهوی از تفریط در آن پدید می‌آید و تمایل به مجامعت با هم‌جنس و حیوانات از ردائت و پستی این قوه حادث می‌شود. اما امراض مربوط به قوه‌ی غضبی گاه از افراط در آن پدید می‌آید به این نحو که چنان عصبانی می‌شود که شبیه درندگان می‌شود و در انتقام و خشم از حد تجاوز می‌کند و تفریط در آن مثل این است که اصلاً غیرت و حمیتی در شخص نباشد و از هر کسی ذلت و اهانت را تحمل کند. ردائت در قوه‌ی غضبی به این است که بر حیوانات و جمادات غضب کند و کاسه یا بشقابی را بشکند یا لباس خود پاره کند. اما انحراف قوه‌ی عقلی از حد اعتدال به سمت افراط این است که بیش از حد در امور تفکر و تأمل کند که باعث شکاکیت در پذیرش بدیهیات شود یا در اموری که درک آن‌ها خارج از توان عقل است به تفکر بپردازد و احکام نادرستی صادر کند یا عقل خود را در فریب دیگران به‌کار ببرد. اما تفریط در قوه‌ی عقلی آن است که از درک و فهم ضروریات و بدیهیات عاجز بماند. ردائت قوه‌ی عقلی به این است که انسان، عقل و علم خود را در اموری که فایده‌ای برای دین و دنیایش ندارد مانند یادگیری کهنات، شعبده و بازی‌های مختلف و یا برای فریب دیگران و دزدی عالمانه به‌کار ببرد (۶).

افراط، تفریط و ردائت، اجناس عالی بیماری‌های روحی هستند که رذایل اخلاقی بی‌شماری تحت آن‌ها قرار می‌گیرد. گاه بیماری‌ها، امراض بسیطی هستند که از انحراف یکی از

^۱ در لغت به معنای خواری و پستی است. در این‌جا مراد این است که شخص قوای خود را در کارهای پست که در شأن انسان نیست به‌کار ببرد.

برطرف شود.

۳- معالجه‌ی امراض روحی: بعد از تشخیص بیماری و شناخت اسباب آن‌ها نوبت به علاج بیماری می‌رسد. قاعده‌ی کلی در علاج بیماری‌های روحی مانند قاعده‌ی علاج بیماری‌های جسمی و بدنی است. در علم طب هر مرضی را با تجویز دارویی که ضد آن مرض است درمان می‌کنند. سیر این درمان به نحوی است که ابتدا با تجویز غذایی که طبعش ضد طبع مرض است آغاز می‌کنند (۶). مثلاً اگر کسی مبتلا به بیماری سرماخوردگی باشد طیب ابتدا او را توصیه به خوردن غذا و نوشیدنی گرم و میوه‌هایی از قبیل لیمو شیرین و شلغم می‌کند و از خوردن غذاهای چرب و ترش منع می‌کند یا کسی که گرم‌زده شده یا تب دارد توصیه به قرار دادن پاها در آب سرد و خوردن نوشیدنی‌ها و مایعات زیاد می‌کنند. در وهله‌ی دوم، درمان از طریق دارو است. اگر بیماری پیشرفته‌تر باشد و درمان آن تنها از طریق غذا ممکن نباشد طیب داروهای را برای بیمار تجویز می‌کند که انحراف مزاجی و اخلاطی که در بدن او رخ داده است را به حد اعتدال بازگرداند (۶، ۱). همان‌طور که ذکر شد بر اساس طب قدیم همه‌ی بیماری‌ها ناشی از خروج مزاج و اخلاط از حد اعتدال است و صحت بدن در بازگشتن به اعتدال خویش است. لذا طیب داروهای که تجویز می‌کند همه در جهت تعدیل مزاج است. داروها در طب قدیم چند نوع دارند: تعدیل‌کننده^۱، روان‌کننده^۲ و حل‌کننده^۳. تعدیل‌کننده‌ها داروهای هستند که اخلاط خارج شده از طبع و اندازه اعتدالی را به حالت اصلی باز می‌گرداند. مثلاً خون یکی از اخلاط است که خروج آن از اعتدال به چهار شکل است: ۱- مقدار آن زیاد شود ۲- قوام آن غلیظ شود ۳- قوام آن رقیق شود ۴- عفونت گیرد. برای هریک از این حالات معدل خاص وجود دارد. مثلاً تخم کاسنی، تخم کاهو، گشنیز، گل سرخ، سکنجبین،

^۱ معدل

^۲ مسهل

^۳ منضج

شربت عناب، جوشش، گرمی و زیادی خون را تعدیل می‌بخشند. آب آلو، آب بادیان، آب شاهتره و آب عسل غلظت خون را تعدیل می‌کنند. عفونت خون یعنی گندیدن آن که بر اثر حرارت زیاد حاصل می‌شود و برای اصلاح آن باید داروهایی که مزاج سرد و خشک دارند تجویز کرد. روان‌کننده دارویی است که در صورت ازدیاد مقدار اخلاط از حد اعتدالشان تجویز می‌شود تا باعث دفع مقدار زاید از بدن گردند. حل‌کننده یا پزنده که معادل منضج در طب سنتی است، به داروهایی گفته می‌شود که باعث نضح یا حل شدن ماده‌ای که باعث بیماری شده است می‌گردد. هر خلطی غلظت خاص خود را دارد، در صورتی که این غلظت از حد اعتدال بیش‌تر یا کم‌تر شود، موجب بیماری می‌گردد لذا با منضج آن را به اعتدال بر می‌گردانند (۳).

مرحله‌ی سوم، درمان از طریق سم است. ویژگی دارو این است که مزاجش در اعتدال است و می‌خواهد انحراف را به اعتدال بازگرداند برخلاف سم که مزاج معتدل ندارد و خود در جهت افراط و تفریط است. اگر بیماری خیلی پیشرفته باشد و خروج اخلاط از اعتدال خیلی زیاد باشد به‌طوری‌که نتوان آن را با دارو به اعتدال بازگرداند با سم که ضد مرض است و خود از جهت مخالف در افراط یا تفریط قرار دارد، درمان می‌شود. مرحله‌ی آخر، درمان از طریق جراحی است که با داغ کردن عضو بیمار یا قطع آن صورت می‌گیرد (۶).

شیوه‌ی درمان امراض روحی و رذایل اخلاقی نیز دقیقاً به همین منوال است. شخص دارای بیماری روحی و رذایل اخلاقی ابتدا باید قبح و زشتی آن رذیلت اخلاقی را برای خویش واضح و آشکار کند؛ و گرنه کسی که آن را بد نمی‌داند هیچ‌گاه به فکر درمانش نمی‌افتد.

برای این منظور باید آثار و نتایج سوء و فاسدی را که این صفات برای امور دنیایی و اخروی او دارد خاطر نشان کند. سپس سعی کند با اراده‌ی عقلی خویش آن‌ها را ترک کند. اگر از این طریق مقصود حاصل نشد و نفس بر آن صفات بد اصرار کرد، خود را وادار به انجام افعالی کند که متناسب با

دهد و کم‌تر بخوابد و به عبادت زیاد مشغول شود. البته در دو مرحله‌ی آخر باید مراقب بود که عمل خلاف شریعت انجام ندهد. لذا علمای اخلاق توصیه به داشتن استاد حاذقی در اخلاق می‌کنند که آشنا به دین و شریعت باشد و علاج بیماری‌ها و قدر و اندازه‌ی آن‌ها را بداند (۶).

برای روشن شدن بحث بهتر است در ضمن یک مثال این مراحل را توضیح دهیم. بیماری با مرض حسادت به عالم اخلاق مراجعه می‌کند.

اول تشخیص بیماری: حسود شخصی است که همه خیرات و خوبی‌ها را برای خود می‌خواهد و چشم دیدن این را ندارد که خیری به کسی برسد که او ندارد.

بنابراین، حسادت مرضی است مربوط به قوه‌ی شهوی که وظیفه‌ی آن جلب منافع و لذات برای نفس است. این مرض خروج از حد اعتدال به جانب افراط است چون حسود در جمع منافع خویش افراط می‌کند و نمی‌خواهد خیری به دیگری برسد.

مرحله‌ی دوم، تشخیص علل و اسباب بیماری: حسادت معمولاً علت خارجی دارد. انسان وقتی برای رسیدن به هدفی و کسب منفعتی در رقابت با دیگران قرار می‌گیرد صفت حسادتش بروز پیدا می‌کند. اگر رقابتی با دیگران نداشته باشیم حسادت خودش را آشکار نمی‌کند. دو شاگرد زرنگ یک کلاس چون با هم رقابت دارند حسادت یکدیگر را می‌کنند ولی هیچ‌کدام نسبت به شاگرد زرنگ‌های مدرسه و شهر و کشور دیگر حسادتی ندارند.

مرحله‌ی سوم، معالجه‌ی بیماری: چون علت حسادت رقابت خارجی است یک راه درمان آن خروج از رقابت است یعنی انسان خود را با کسی رقیب نداند. ولی این اولاً راه‌حل موقتی است و همیشه امکان‌پذیر نیست. چون ما خیلی وقت‌ها مجبور به رقابت با دیگران هستیم. ثانیاً اصل بیماری را درمان نمی‌کند بلکه آن را آرام می‌کند و مثل یک مُسکن است. لکن گاه این روش هم مفید است.

اما راه درمان قطعی، تجویز داروی ضد مرض است که

فضایل مقابل آن رذایل است. این دو مرحله به منزله‌ی درمان از طریق غذا است. (۱۱، ۳)

اگر باز مقصود حاصل نشد و نفس سرکش به اعتدال نگرایید شروع به توییح، ملامت و مذمت نفس چه از طریق فکر و چه از طریق قول یا عمل کند. مثلاً نفس خویش را چنین عتاب کند که «ای نفس اماره با این صفات زشت خود را هلاک کردی و در معرض غضب الهی قرار دادی و از مقام خلافت الهی و بهشت جاوید محروم ساختی؛ تا چشم بر هم زنی زمان رفتن و وقت مردن است و باید منتظر آتش جهنم باشی و با مارها و عقرب‌ها و اشرار و شیاطین همنشین شوی» (۶). این مرحله به منزله‌ی درمان از طریق دارو و شربت است.

اگر امراض نفسانی بیش از این در نفس راسخ بود و باز علاج حاصل نشد این‌بار باید با سم دوا کرد یعنی باید مرتکب اعمال و آثار صفت رذیله‌ای که ضد این صفت رذیله موجود در نفس است شد. مثلاً کسی که مبتلا به مرض بُخل است باید همانند مسرفان عمل کند و بیش از اندازه بذل و بخشش کند تا علاقه به مال و ثروت از دلش کنده شود. وقتی دید که در این راه موفق شده و میل به مال در نفسش کم شده است دیگر بر اسراف و زیاده‌روی اصرار نکند چرا که ممکن است مبتلا به صفت رذیله‌ی دیگر شود. البته در این مرحله ممکن است انسان مجبور به ارتکاب اعمالی شود که خلاف مروت و شرافت انسانی است. مثلاً کسی که مبتلا به تکبر و غرور زیاد است و با دو مرحله‌ی قبل بیماری‌اش علاج نشد ممکن است توصیه شود که خود را وادار به کارهای پست چون جمع‌آوری آشغال و کثافات در بازار و منظر عموم کند یا خود را به سفاهت و بلاهت در پیش چشم مردم زند (۶، ۱).

اگر باز بیماری علاج نشد نوبت به مرحله‌ی داغ کردن و قطع عضو می‌رسد. در این مرحله شخص باید به جهت اصلاح قوای شهوی و غضبی خود، دست به کارهای مشقت‌آمیز و سخت بزند و به خود ریاضت دهد. مثلاً برای کنترل شهوت خویش روزها روزه بگیرد و به خود گرسنگی

مراحل ذیل را دارد:

۱- درمان از طریق غذا: اگر مرض حسادت خیلی پیشرفته نباشد و شخص فقط در قلب خود احساس حسادت به رقیبش کند هیچ اقدام قولی و عملی علیه او انجام ندهد می‌توان از طریق غذا علاجش کرد. غذای او این است که قبح و زشتی صفت حسادت را برای خود آشکار کند و به مطالعه‌ی احادیث و کلام بزرگان در مذمت صفت حسادت بپردازد و آثار شوم دنیوی و اخروی حسادت را برای خود یادآور شود. وقتی زشتی این صفت برای نفسش آشکار و روشن شد عزم و اراده‌ی قطعی بر ترک آن کند.

۲- درمان از طریق دارو: اما گاه حسادت چنان در قلب حسود پیشرفت کرده است که نه تنها چشم دیدن رقیب خود را ندارد بلکه اقدام قولی و عملی علیه او می‌کند و هر جا در جمع دوستان سخنی از رقیبش می‌شود شروع به بدگویی از او می‌کند و چه بسا در صدد ضربه زدن به او بر می‌آید. در این مرحله از بیماری، دارویی که برای مریض تجویز می‌شود انجام دادن اعمالی است که مناسب با صفت فضیلت متضاد با حسادت است یعنی خیرخواهی و نیکی به دیگران. انسان خیرخواه برخلاف حسود نه تنها از مشاهده‌ی رسیدن خیری به دیگران خوشحال می‌شود بلکه خود در صدد خیر رساندن به دیگران و تعریف و تمجید از رقیب خود برمی‌آید. لذا شخص حسود هم برای درمان بیماری‌اش باید این کارها را انجام دهد. ابتدا در خلوت خود و خدای خود شروع به دعا و آرزوی خیر برای دوست رقیبش کند. در ابتدا این کار برای حسود سخت است ولی با یادآوری آثار شوم حسادت و گناه بودن آن و عذاب اخروی کم‌کم زمینه برای این کار آماده می‌شود. سپس این دعا و خیرخواهی در خلوت را تکرار کند تا سختی اول آن از بین برود و انجامش برای نفس آسان گردد. در این مرحله شخص یک قدم در ازاله رذیله حسادت موفق شده است. در مرحله‌ی دوم، شخص حسود باید در جمع دوستان از رقیبش تعریف و تمجید کند. در ابتدا این کار نیز برای حسود سخت است ولی آنقدر باید این کار را تکرار

کند که انجامش سهل گردد. در مرحله‌ی سوم باید در عمل به کمک رقیب خویش مشغول شود و به او خیر برساند. در این مرحله دیگر صفت رذیله‌ی حسادت جای خود را به صفت فضیله‌ی خیرخواهی و نیکوکاری داده است.

۳- درمان از طریق سم: معمولاً حسادت در این مرحله درمان می‌شود. اما اگر شخص حسود در چنان درجه‌ای از حسادت باشد که با این‌که در عمل به رقیبش نیکی و کمک می‌کند ولی باز در قلبش نسبت به او حسادت دارد باید از طریق سم معالجه‌ی شود و سم در این‌جا افراط در کمک و نیکی به رقیب است. نیکوکاری و خیرخواهی دو فضیلتی هستند که در حد وسط و اعتدال قرار دارند. در حالت عادی انسان نباید در نیکی به دیگران افراط کند چون افراط خروج از اعتدال و مایه‌ی رذیلت است. اما در این مرحله چون شخص حسود با دارو یعنی اعتدال در نیکوکاری شده طیب مجبور به استفاده از سم یعنی افراط در نیکی است. این افراط را تا جایی ادامه می‌دهد که احساس کند حسادتش درمان شده است. از آن به بعد دیگر نباید افراط کند چون دچار یک رذیله‌ی دیگر می‌شود.

۴- درمان از طریق جراحی و قطع عضو: اگر باز حسادت درمان نشد در مرحله‌ی آخر باید از طریق ریاضت و سخت گرفتن بر نفس آن را درمان کند. مثلاً تصمیم بگیرد که هر بار که نسبت به کسی حسادت می‌ورزد یک روز روزه بگیرد یا چندین رکعت نماز بخواند یا مقداری از مالش را احسان کند.

بحث

فارغ از نکات مثبت و جالبی که در تشابه علم اخلاق و طب در کلام حکیمان مسلمان وجود داشت به نظر می‌رسد این مقایسه چندان هم خالی از اشکال نیست. مهم‌ترین اشکال در نظریه‌ی اعتدال است. از این‌که در علم طب اعتدال مزاج و اخلاط معیار صحت است نمی‌توان نتیجه گرفت در اخلاق نیز اعتدال در رفتار و عواطف معیار صحت و سلامت باشد. قیاس روح با بدن، قیاس صحیحی نیست چون فرق‌های زیادی بین آن‌هاست. ایرادهای زیادی به نظریه‌ی اعتدال

ارسطو در تحلیل معنای شجاعت گفته است: شجاع کسی است که بترسد از چیزی که باید ترسید و نترسد از چیزی که نباید ترسید. این معنا از شجاعت در واقع ترکیب دو فضیلت متفاوت تحت یک نام است. قسمت اول (بترسد از چیزی که باید ترسید) دلالت بر فضیلت احتیاط عاقلانه می‌کند و قسمت دوم (نترسد از چیزی که نباید ترسید) دلالت بر فضیلت شجاعت دارد. رذیلت مقابل با شجاعت، بی باکی و تهور است و رذیلت مقابل با احتیاط، جبن و ترس است (۱۷). بنابراین، اشتباه ارسطو و حکیمان مسلمان این است که دو فضیلت متغایر را تحت یک نام جمع کرده‌اند و چون هر فضیلتی یک رذیلت ضد دارد در نتیجه در مقابل یک فضیلت، دو رذیلت قرار گرفته است در حالی که در مقابل هر فضیلت تنها یک رذیلت وجود دارد.

نتیجه‌گیری

از آن‌چه گذشت روشن شد که الگوی معالجه‌ی امراض نفسانی در اخلاق همان روش معالجه‌ی بیماری‌های جسمی در طب است. ابتدا تشخیص بیماری، بعد شناخت علل آن و سپس تجویز دارویی که ضد بیماری است یعنی انجام اعمالی که ضد مرض روحی هستند و به تدریج موجب رفع مرض می‌شوند. فارغ از اشکالاتی که ممکن است قیاس اخلاق با طب داشته باشد، این روش معالجه، روشی کارآمد در رفع رذایل اخلاقی است و الگو قرار دادن طب، دلالت بر تقدم و اشرفیت علم طب نزد حکیمان مسلمان دارد.

ارسطو و حکیمان مسلمان وارد شده است (۱۵) که به چند نمونه اشاره می‌کنیم.

۱- قاعده‌ی اعتدال و این‌که همه‌ی فضایل اخلاقی در حد وسط بین افراط و تفریط هستند درست نیست. بسیاری از فضایل اخلاقی هستند که نمی‌توان برایشان دو طرف افراط و تفریط درست کرد مانند صداقت و راست‌گویی، وفای به عهد، امید، ایمان، تفضل و دیگر فضایل که تنها یک رذیلت متضاد دارند. «تفضل» یعنی بیش از حد نیکویی کردن؛ یعنی خروج از حد اعتدال در نیکی به دیگران. اگر کسی به ما جفا کرد، شایسته است که گذشت نماییم هر چند که، حق قصاص و تلافی داریم (۱۶). یا محبت و تقرب به خداوند متعال، فضیلتی است که هر چه بیش‌تر باشد، بهتر است. ظاهراً این‌سینا متوجه این اشکال بوده و گفته است: «اکثر فضایل، حد وسط بین رذایل هستند. و فضیلت، حد وسط بین دو رذیلتی است که مانند افراط و تفریط هستند» (۱۴).

۲- اشکال دیگر در تحلیل معنای فضایل و حد وسط قرار دادن آن‌ها بین دو طرف افراط و تفریط است. حکمای اسلامی «حکمت» را که فضیلت قوه‌ی عقلی است حد وسط بین جربزه (در طرف افراط) و جهل (در جهت تفریط) قرار داده‌اند. جربزه یعنی «زیرکی در مکر و حيله و به‌کارگیری دانش در مقاصد ناصحیح». «حکمت» یعنی «علم به حقایق اشیاء و ادراک خیر و شر» (۱). همان‌طور که روشن است جربزه به این معنا، به هیچ وجه افراط در حکمت نیست. اگر انسان در علم به حقایق اشیاء افراط کند و در تمیز خیر و شر افراط کند، چه رذیلتی دارد؟ جربزه افراط در حکمت نیست، بلکه به‌کارگیری حکمت و عقل در جای نادرست است.

منابع

- ۱- نراقی م. جامع السعادات. قم: انتشارات اسماعیلیان؛ ۱۳۷۹، ص ۸۴، ۲۹، ۲۸، ۱۳.
- ۲- ابن سینا. قانون در طب. ترجمه ی شرفکندی ع. چاپ دوم. تهران: انتشارات سروش؛ ۱۳۶۳.
- ۳- ارزانی م ا. میزان الطب. تصحیح نصیری ه. قم: انتشارات موسسه فرهنگی سماء؛ ۱۳۸۰.
- ۴- فارابی ابو نصر. فصول منتزعه. تحقیق فوزی متری نجار. تهران: انتشارات الزهراء؛ ۱۴۰۵ ه.ق.، ص ۲۴، ۲۳.
- ۵- ابن سینا. رساله فی الاخلاق، در «المذهب التربوی عند ابن سینا». الطبعة الاولى. بیروت: الشركة العالمیة للكتاب؛ ۱۹۸۸م، ص ۳۶۹، ۳۶۰.
- ۶- نراقی ا. معراج السعاده. تهران: انتشارات دهقان؛ ص ۴۶، ۳۹، ۱۹.
- ۷- ارسطو. اخلاق نیکوماخوس. ترجمه ی حسن لطفی تبریزی. چاپ اول. تهران: انتشارات طرح نو؛ ۱۳۷۸، ص ۱۰۰، ۶۴، ۵۶.
- ۸- یحیی بن عدی. تهذیب الاخلاق، چاپ دوم. تصحیح و ترجمه سید محمد دامادی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی؛ ۱۳۷۱، ص ۵۴-۴۸.
- ۹- مسکویه احمد بن محمد بن یعقوب الرازی. تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، چاپ هفتم. قم: انتشارات زاهدی؛ ۱۳۸۴، ص ۴۹-۳۷.
- ۱۰- غزالی م. احیاء علوم الدین، چاپ اول. بیروت: انتشارات دار قتیبه؛ ۱۴۱۲ ه.ق. جلد اول، ص ۵-۸۳.
- ۱۱- طوسی خواجه نصیر. اخلاق ناصری. قم: انتشارات علمیه اسلامیة؛ ۱۴۱۳ ه.ق. ص ۴-۱۳۱، ۸۴، ۸۳، ۷۲، ۷۱.
- ۱۲- مجلسی م ب. بحارالانوار. بیروت: انتشارات مؤسسه الوفاء؛ ۱۴۰۳ ه.ق. جلد ۲۱، ص ۲۱۱.
- ۱۳- نهج البلاغه. ترجمه و شرح فیض الاسلام س ع ن. چاپ احمدی؛ ۱۳۷۰، خطبه ۱۶.
- ۱۴- ابن سینا. رساله فی البر و الاثم. «المذهب التربوی عند ابن سینا، چاپ اول. بیروت: الشركة العالمیة للكتاب؛ ۱۹۸۸م. ص ۳۷۳، ۳۵۴.
- ۱۵- اترک ح. نقد و بررسی نظریه اعتدال در فلسفه اخلاق. مجموعه مقالات دومین همایش بین المللی ملا صدرا. تهران. ۱۳۸۳.
- ۱۶- سروش ع. اوصاف پارسایان، چاپ پنجم. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط؛ ۱۳۷۶، ص ۲-۳۶۱.
- 17- Kraye J. Renaissance ethics. In Becker LC, Becker CB, eds. A History of Western Ethics. Garland Publishing; 1992, p.66.