مجلّهٔ طب سنّتی اسلام و ایران، سال سیزدهم، شمارهٔ اول، بهار ۱۴۰۱

مقاله اصیل پژوهشی
(حکمت و فلسفه)

تقابل رازی و ابن‌سینا در نظریهٔ حرکت و انعکاس آن در رویکرد پزشکی

بنفشه افتخاری[الف*]

[الف] پژوهشگر در پروژه فاسیف وابسته به دانشسرای عالی و مرکز تحقیقات فرانسه

چکیده

ابن‌سینا و محمدبن‌زکریای رازی هر دو از بزرگ‌ترین پزشکان صاحب‌سبک عصر طلایی علم در جهان اسلام به‌شمار می‌روند. علی‌رغم پیروی تقریبی هر دوی آنها از طب جالینوسی و اخلاطی، شاهد اختلاف‌نظر در روش‌ها و نظریات این دو هستیم. به‌طور کلّی، این نظر پذیرفته شده که محمّدبن‌زکریای رازی بهای بیشتری به تجربه داده و متقابلاً ابن‌سینا به روش‌های نظری روی آورده است. حال آنکه هر دو پزشک چون سلف خود جالینوس، علاوه بر پزشک‌بودن، فیلسوف نیز بوده‌اند. هدف این مقاله، روشن‌شدن منشأ اختلاف روش این دو در ارتباط با فلسفهٔ طبیعی‌شان است. در این مقاله با رویکردی تحلیلی متن‌محور، بنیان نظری فلسفهٔ طبیعی آنها با استفاده از منابع موجود یعنی کتب و رسایلشان در طبیعیات تحلیل شده و سپس امکان درستی فرضیهٔ برداشت‌شده از متون طبیعیات آنها در کتب پزشکی‌شان بررسی می‌گردد. با توجه به اینکه رازی در فلسفهٔ طبیعی، پیرو نظریهٔ اتم‌گرایانه بوده است، این دیدگاه به طرد غایت‌انگاری و ذات‌گرایی در فهم طبیعت می‌انجامد. درنتیجهٔ این رویکرد، در تحلیل مسائل طبیعی، کمتر به متافیزیک و بیشتر به تجربه‌گرایی روی آورده است. این روند برخلاف دیدگاه ابن‌سینا است که با باور به حرکت پیوسته و نظریهٔ صورت و ماده، نگرشی ذات‌گرایانه و غایت‌مدار را در طبیعت دنبال کرده که در پی آن، او به تحلیل متافیزیکی در کاوش مسائل طبیعی سوق داده شده است. در نهایت اختلاف روش این‌دو در نگارش کتب پزشکی نشئت‌گرفته از فلسفهٔ طبیعی متفاوت این دو و نگاه متفاوتشان به مبادی طبیعیات است.

کلیدواژه‌ها: تجربه‌گرایی، طب ایرانی، اتم‌گرایی، نظریهٔ حرکت

تاریخ دریافت: آذر ۱۳۹۹
تاریخ پذیرش: بهمن ۱۴۰۰

مقدمه:

پزشکی، علمی کاربردی برای حفظ تندرستی و بازگرداندنش در صورت نبود آن است. بدن انسان به‌عنوان بخشی از طبیعت از سازوکاری تبعیت می‌کند که کلّ طبیعت تابع آن می‌باشد. بدیهی است که نظریه‌ای که کارکرد بدن را توضیح دهد مستقل از نظریهٔ کلّی طبیعت نیست. پزشک، آگاهانه یا ناخودآگاه، تحلیل و قیاس و استقرا می‌کند؛ یا به عبارتی فعّالیتی فلسفی در طول درمان دارد که در چارچوب نظریاتی است که او برای شناخت هستی و طبیعت بدان پایبند می‌باشد.

جالینوس (۱۲۹ تا ۲۱۰ ح.ق.ب) به‌عنوان مؤثرترین میراث‌دار پزشکی عصر باستان شناخته می‌شود. او پزشک را موظف به استدلال و تحلیل در مسائل پزشکی می‌دانست: او بیماری را معلول یک علّت می‌دانست که این علت می‌بایست اثبات گردد. بدین منظور، پزشک باید به فلسفهٔ طبیعی و منطق آگاه بوده و آگاهانه در تشخیص درد و تجویز درمان به قیاس بپردازد (۱). در این خصوص هم او کتابی مشتمل بر مباحثی در منطق، طبیعیات، هندسه و اخلاق با عنوان عربی *فی أن الطبیب الفاضل یجب أن یکون فیلسوفا* داشته است (۲).

در جهان اسلام، محمّدبن‌زکریای رازی صراحتاً خود را فیلسوف دانسته است (۳). او کتاب طب روحانی‌اش را که مشتمل بر مباحث اخلاقی و فلسفی است ذیل نام طب آورده است (۴)[1]. با این حال، ابن‌سینا بین کار یک فیلسوف و یک پزشک مرز قائل شده است و تصریح کرده که یک پزشک اگر دربارهٔ فلسفهٔ طبیعی و مبادی و علل و اسباب طبیعی صحبت می‌کند، از جهت پزشک‌بودن نیست، بلکه از آن جهت در این

* فرد مسئول مکاتبات: b.eftekhari@gmail.com

[Downloaded from jiitm.ir on 2026-11-25]

[DOI: 10.22034/13.1.75]

مسائل اظهارنظر کرده که یک فیلسوف طبیعی هم می‌باشد (۵). اختلاف‌نظر ابن‌سینا و جالینوس از طرفی و توافق نظر محمّدبن‌زکریای رازی و جالینوس از طرف دیگر، قابل توضیح است؛ چنان‌که گوتاس در مقالهٔ خود اشاره کرده، زمانی که جالینوس به جمع‌آوری آرای مکاتب گوناگون پزشکی می‌پرداخت، تشتّت آرا و گوناگونی در نظریات مختلف در طبیعیات به شکلی بود که یک پزشک باید میان نظریات مختلف تصمیم بگیرد (۶). او باید میان اتم‌گرایی یا صورت و مادّه و میان پزشکی تجربی یا قیاسی توافقی برقرار کند، ولیکن در زمان ابن‌سینا این چندگانگی محسوس نبود. حال آنکه (چنان‌که بدان خواهیم پرداخت)، برخلاف ابن‌سینا، محمّدبن‌زکریای رازی اگرچه در این مورد خاص که پزشک باید فیلسوف باشد با جالینوس موافق بود، اما فلسفهٔ طبیعی نسبتاً متفاوت و مستقلّی از جالینوس داشت. این فلسفهٔ طبیعی متفاوت، او را در نظریهٔ طبیعی خاصّ برای بدن و بیماری، وادار به ورود فلسفه در پزشکی می‌کرد. به‌رغم این مسئله، در سنت تاریخ علم پزشکی، بر این نکته زیاد تأکید شده که ابن‌سینا در پزشکی بیشتر نظریه‌پردازی کرده تا محمّدبن‌زکریای رازی. عباراتی چون «او [ابن‌سینا] از رازی فیلسوفی بهتر بود؛ اما رازی طبیب بهتری بود» (۷) یا «رازی طبیبی فیلسوف بود و ابن‌سینا فیلسوفی طبیب» (۸) در کتب مختلف تکرار می‌شود که دلالت بر برتری ابن‌سینا در فلسفه و رازی در پزشکی است.

در این مقاله سعی بر این است که از تسلیم‌شدن به کلیشه‌ها پرهیز و از زاویه‌ای دیگر به این مسئله پرداخته شود. فلسفهٔ طبیعی این دو دانشمند، تحلیل و واکاوی شده تا این نکته روشن گردد که چرا و چگونه این‌دو متفاوت عمل می‌کردند. بدین منظور، یکسری از مباحث پایه در مورد ارتباط نظریات بنیادی در فلسفهٔ طبیعی و پزشکی تشریح و کلیاتی دربارهٔ آرای جالینوس و ارسطو از نظر گذرانیده می‌شود. سپس با رجوع به متون ابن‌سینا و محمّدبن‌زکریای رازی، به مبادی اصلی آنها در فلسفهٔ طبیعی و بدن خواهیم پرداخت. درنهایت با تحلیل نظریاتشان، قصد داریم که تقابل آرای آنها را نشان بدهیم.

ضرورت پرداختن به این مسئله، از آنجا احساس می‌شود که امروزه به دلایل فراوانی، جایگاه و کارایی طب سنتی در جامعه مورد سؤال است. امروزه میزان اعتبار نظریات علمی با محک علم یا شبه‌علم، که مفاهیم مدرن هستند، سنجیده می‌شود. باید در نظر داشت که طب سنتی بخشی از بدنهٔ تاریخ پزشکی و تاریخ علم در مفهوم کلّی است و علم پزشکی به‌عنوان زیرشاخهٔ منتج‌شده از علم طبیعیات به لحاظ نظریه، روش و کاربرد در راستای دیگر شاخه‌های علم پیشرفته است؛ بنابراین جامعهٔ پزشکی نیازمند آن است که در بنیانِ نظری الگوهایی که در طب سنتی مطرح شده‌اند، تدقیق کند. بدین قرار که باید نسبت و تعامل علم پزشکی با نظریات مختلف در طبیعیات به لحاظ فلسفی به‌درستی فهمیده شود.

به‌عنوان پیشینهٔ تحقیق، تقابل دیدگاه ابن‌سینا و رازی به‌طور خاص در روش پزشکی به روش تحلیلی انجام نشده است. در مقالهٔ مقدس_ ناجی (۹)، توافق آرای این دو در استقراگرایی و همچنین ارتباط بین فلسفه و پزشکی ابن‌سینا یا محمّدبن‌زکریای رازی به‌طور جداگانه بررسی شده‌اند؛ در پایان‌نامهٔ دکتری احسان کردی اردکانی (۱۰) ارتباط میان طب ابن‌سینا و فلسفه‌اش به‌تفصیل بررسی شده است یا به روش و مکتب هریک در کلّیت پزشکی دورهٔ اسلامی پرداخته شده که در خلال متن به آنها ارجاع داده خواهد شد. با این حال، با توجه به اهداف مستقل این مقاله، ناگزیر از روشی مستقل و شروعی مجدّد از برخی مقدمات هستیم.

این مقاله، یک نوشتار تحلیلی متن‌محور است؛ به عبارتی، محتویات متنی از منابع یعنی کتب و رسایل دو پزشک_ فیلسوف استخراج شده و سپس به روش تحلیلی_ قیاسی مستدل می‌گردد. منابع مورداستفاده، در این مقاله بنا به جدول۱ می‌باشد:

[Downloaded from jiitm.ir on 2026-11-25]

[DOI: 10.22034/13.1.75]

جدول۱. منابع مورداستناد مقاله

	تعاریف	هسته نظریه حرکت	تشریح مفاهیم	تبیین متافیزیکی	مصادیق روش‌شناختی	مصادیق پزشکی
ابن‌سینا	*الحدود*	*سماع طبیعی*	*عیون الحکمه*	*سماع طبیعی* *قانون*	*سماع طبیعی* *قانون*	*قانون*
رازی	-	*زادالمسافرین* *ناصرخسرو به نقل از رازی*	*الشکوک*	*ما بعد الطبیعه* *علم الهی*	*رساله فلسفیه* *طب روحانی*	*حاوی* *طب منصوری*

ساختار استدلال در این مقاله به این صورت است:

۱) رسیدن به صورت‌مسئله: یافتن محل احتمالی اختلاف رازی و ابن‌سینا؛ این بخش براساس مقالات انجام گرفته است.

۲) تقابل نظریات طبیعی رازی و ابن‌سینا که در این بخش همگی بر منابع اصلی خود ابن‌سینا و رازی کار شده است.

۳) مصداق اختلاف رویکرد رازی و ابن‌سینا در مسئلهٔ پزشکی براساس منابع اصلی بررسی می‌شود.

۱. روش تلفیقی مکتب جالینوسی؛ محل اختلاف قیاس یا تجربه

گفته شد که علی‌رغم تفاوت‌هایی که چه ابن‌سینا و چه محمدبن‌زکریای رازی در اصول و روش خود با جالینوس داشته‌اند، هر دو را در پزشکی می‌توان برخاسته از مکتب جالینوس دانست. برای شفاف‌شدن صورت‌مسئلهٔ مقاله، لازم است مقدماتی از مکتب جالینوسی بازبینی و تحلیل مجدّد شوند. عنوان کلّی مکتب جالینوس به مکتب تلفیقی اطلاق می‌شود که توسط جالینوس پایه‌گذاری و توسط کتب و رسایل پرشمار او در قرون بعدی نیز تثبیت شد. زمانی که جالینوس به آموزش پزشکی مشغول شد، چهار مکتب متفاوت در پزشکی آسیای صغیر مرسوم بود (۱۱). فارغ از تفاوت‌هایی که در جزئیات و اصول این چهار مکتب بود، می‌توان تقابل کلّی میان دو دیدگاه اصلی در این مکاتب برقرار کرد. این دو دیدگاه، ناشی از دو تفاوت اساسی و منطقی در روش علمی و معرفتی است. این دو دیدگاه را می‌توان به‌طور خلاصه به‌صورت ذیل بیان کرد:

الف. روش استقرایی در علم: در این روش، با مشاهده، گزاره‌های علمی جمع‌آوری می‌شود و براساس تکرار و نظمی که در پدیده‌ها مشاهده می‌گردد، قانون کلی که در رویداد جاری است، استنتاج می‌شود.

ب. روش قیاسی در علم: در این روش، گزاره‌های علمی، برخلاف روش استقرایی از تجربه استنتاج نمی‌شود، بلکه براساس استدلال عقلی از مقدمات استخراج می‌گردند.

شواهد نشان‌دهندهٔ این است که در زمان جالینوس، پزشکان در گروه‌هایی به‌صورت افراطی بر یکی از روش‌های مذکور تأکید داشتند. گروهی که جالینوس اصحاب تجربه خوانده، بر شواهد تجربی تأکید داشتند. گروهی دیگر که جالینوس آنها را اصحاب قیاس خوانده است، به علت بیماری‌ها توجه داشتند و تلاش می‌کردند با استدلال عقلی به علت بیماری پی برده و براساس آن راهی برای درمان بیابند. جالینوس بر هر دو گروه خرده گرفته و خود روش تلفیقی‌ای را براساس التقاط هر دو روش بنیان گذاشت. به این ترتیب که هم باید به تجربیات و گزارش‌های گذشته رجوع کرد و آنها را تحلیل کرده و هم به روش قیاسی، علت بیماری را جویا شد. درواقع آنچه در این مقاله مکتب جالینوسی تلفیقی خوانده می‌شود به معنای به‌کارگیری روشی است که از هر دو روش استقرایی و تجربی و قیاسی بهره می‌برد. به‌نظر می‌رسد که براساس مطالعات انجام‌شده، هم رازی (۱۶-۱۲) و هم ابن‌سینا (۱۹-۱۵) اختلافی در اینکه یک پزشک باید هم از تجربه و هم از قیاس در کار خود بهره بگیرند، نداشته باشند.

[Downloaded from jiitm.ir on 2026-11-25]

[DOI: 10.22034/13.1.75]

حال به این مسئله می‌پردازیم که موارد اختلاف این دو در کدام وجه باید جست‌وجو شود؟ قبل از آن، باید مواردی را تحلیل کرد. از جمله اینکه ممکن است دو پزشک در بُعد تجربی، اختلافاتی در مشاهده داشته باشند. با این حال، اختلافات آنها صرفاً تفاوت در مصداق تجربه است نه اصل تجربه به‌عنوان روش پزشکی. اختلاف در مصداق آنها را در اصول، مقابل هم قرار نمی‌دهد و حتی این اختلاف به غنا می‌انجامد؛ بنابراین، ابن‌سینا و محمدبن‌زکریای رازی و دیگر پزشکان پایبند به روش تلفیقی پزشکی، در بُعد تجربی یکدیگر را علی‌الاصول کامل می‌کنند. به لحاظ تاریخی، رازی مقدم بر ابن‌سینا است. پس باید محل توافق یا اختلاف را در اثری که ابن‌سینا از رازی گرفته جست‌وجو کرد که آیا تجربیات یکدیگر را پذیرفته یا ردّ کرده‌اند. آنچه از مطالعات آثار ابن‌سینا برمی‌آید، از تجربیات و گزارش‌ها رازی بهره فراوان برده است. به‌نظر می‌رسد که با وجودی که ابن‌سینا در *قانون* خود به‌صراحت نامی از رازی نبرده، اما محتویات *الحاوی* به شکل مستقیم یا غیرمستقیم وارد *قانون*، به‌خصوص کتاب پنجم شده است (۲۰) و یا محتویات *رسالهٔ ابدال* رازی در داروشناسی را می‌توان در کتاب دوم *قانون* یافت (۲۱).

در بُعد قیاسی مانند تجربی نیست؛ دو پزشک که هر دو بر به‌کارگیری روش قیاسی، توافق نظر دارند، ممکن است در تقابل با یکدیگر قرار گیرند، از این جهت که هر دو نظریات متفاوتی در طبیعت دارند. پزشک استدلال می‌کند که عارضه‌ای که در احوال بیمار مشاهده می‌کند ناشی از کدام اختلال در بدنش می‌تواند باشد؛ بنابراین پزشک باید برای بدن و نحوهٔ کارکرد آن نظریه داشته باشد. این بایستن، لزوم شناخت بدن و کالبدشناسی را به همراه می‌آورد؛ چراکه تشخیص علت یک بیماری نیازمند به دانستن نقشهٔ بدن است. بدیهی است که اگر دو پزشک، نظریهٔ متفاوتی از بدن داشته باشند، تبیین متفاوتی از کارکرد بدن دارند. بر همین اساس، رابطهٔ علّی و معلولی متفاوتی برای عوارض بدن در نظر می‌گیرند. مطالعات انجام‌شده نشان‌دهندهٔ آن است که هم ابن‌سینا و هم رازی هر دو نظریهٔ اخلاطی را برای بدن پذیرفته‌اند (۱۵، ۱۶) و به‌نظر نمی‌رسد که در این بخش اختلاف‌نظری داشته باشند.

با این حال، مسئله به اینجا ختم نمی‌شود؛ بدن انسان و موجودات زنده هستومندانی در جهان طبیعی هستند. تفاوت در تبیین هستی‌شناختی جهان طبیعت، رابطهٔ علّی و معلولی متفاوت از احوال و عوارض بدن ایجاد می‌کند. پس دو پزشک که هر دو به روش قیاسی در پزشکی ارج می‌نهند (حتی اگر ظاهراً نظریهٔ یکسان برای نقشهٔ بدن و کارکردش پذیرفته باشند)، ممکن است در توضیح یک بیماری و بالطبع در روش درمان یک بیمار هم نظرات متفاوتی داشته باشد. پس برای مطالعهٔ منشأ اختلاف دو پزشکی که روش‌های متفاوتی در پزشکی لحاظ کرده‌اند، می‌توان به آرای آنها در طبیعیات و فلسفهٔ طبیعی‌شان رجوع کرد. اگرچه مطالعاتی در آرای طبیعی محمدبن‌زکریای رازی و ابن‌سینا انجام گرفته، ولیکن در مقایسهٔ تأثیر این نظریات در رویکرد پزشکی‌شان تحلیل دقیقی صورت نگرفته است و درواقع مسئلهٔ این مقاله پاسخ به همین پرسش است که آیا نظریات ابن‌سینا و رازی در صورت متفاوت‌بودن، تأثیر در رویهٔ آنها در پزشکی داشته است یا نه؟ (جدول۲).

جدول۲. پرسش مسئلهٔ محل اختلاف رازی و ابن‌سینا

مکتب جالینوسی تلفیقی	پزشکی: قیاس+تجربه	بخش تجربی	قیاسی: نظریه اخلاطی	قیاسی: نظریه در طبیعیات
ابن‌سینا	✓	✓	✓	؟
رازی	✓	✓	✓	؟

[Downloaded from jiitm.ir on 2026-11-25]

[DOI: 10.22034/13.1.75]

طبیعیات بخشی از فلسفهٔ طبیعی و کار یک فیلسوف طبیعی است. درنتیجه برای رسیدن به پاسخ این سؤال این مقاله، ناچار به تحلیل قیاسی و فلسفی هستیم.

۲. تقابل نظریات طبیعی رازی و ابن‌سینا

۲-۱. نسبت بین نظریات طبیعی و پزشکی

جهان طبیعت و محتویات آن، یعنی اجسام، چه جاندار و چه بی‌جان هر دو یک ویژگی بارز دارند و آن حرکت است. حرکت در علوم قدیم تنها به تغییر موضع یا مکانی اطلاق نمی‌شود، بلکه هر تغییر محسوسی حرکت است. تغییر می‌تواند هم کمی باشد، مثل تغییر در اندازه، مکان؛ یا کیفی باشد چون تغییر رنگ و دما که در موجودات قابل‌مشاهده‌اند. یک پزشک برای برقراری نظام علّی در تبیین یک بیماری باید تغییر در احوالات او را توضیح دهد. تغییر در احوالات، حرکتی است که در بدن بیمار رخ داده است؛ تغییر در حالات کیفی بدنش، مانند رنگ پوست یا دما و تغییر در اندازه و کمّیات چون ورم یا لاغرشدن. بدن انسان از طرفی به‌عنوان یک هستومند در جهان طبیعت در مرحله‌ای بنیادی‌تر از اعضا و جوارح، از مبادی و سازنده‌های طبیعت است. از طرف دیگر، تغییراتی که در بدن رخ می‌دهد هم ناشی از مبادی است؛ بنابراین، توضیحی که پزشکِ صاحب‌نظریه برای بدن انسان دربارهٔ احوال و ساختار بدن دارد، وابسته به شناخت او از مبادی طبیعت است. متعاقب آن، دو پزشک که دارای نظرات متفاوت در مبادی طبیعیات هستند، ممکن است در تشخیص و تبیین و حتی نحوهٔ درمان به اختلاف‌نظر برسند.

۲-۲. تقابل نظریه‌های طبیعی در جسم و حرکت

فیلسوفان طبیعی در دورهٔ باستان، در پی این بودند که رویدادهایی را که در جهان طبیعت مشاهده می‌کنند، توضیح دهند. توضیح رویداد به معنای یافتن چارچوبی ثابت برای تغییرات است که در طبیعیات به آن مبادی گفته می‌شود. در اواخر دورهٔ باستان، اغلب طبیعی‌دان‌ها نظریهٔ چهار عنصر را پذیرفته بودند و تنوّع و گوناگونی مواد و اجسام را در طبیعت در چهار دسته خلاصه می‌کردند: آب، هوا، آتش و خاک. متناظر با این چهار عنصر، چهار طبع نیز براساس خواص این چهار عنصر در نظر گرفته می‌شد: آب دارای طبیعت تری و سردی؛ هوا، تری و گرمی؛ آتش، خشکی و گرمی؛ خاک، سردی و خشکی. آنچه در این مقاله مورد بحث است، در مرحلهٔ بنیادی‌تر و در ارتباط با مبادی است؛ به بیان دیگر، آنچه سبب تغییرات بین این چهار عنصر می‌شود.

در دورهٔ مورد نظر، دو نظریهٔ اصلی و رقیب در مبادی وجود داشت: یکی نظریهٔ پیوسته‌گرایانهٔ ارسطو که اجسام را یکپارچه و پیوسته می‌دانست و دیگری دیدگاه اتم‌گرایانه بود. دیدگاه اتم‌گرایانه به شکل کلّی، مبادی اجسام طبیعی را از اتم‌ها می‌داند. نقطهٔ اشتراک همهٔ این نظریات این بود که اجسام برخلاف ظاهر پیوستهٔ خود، از ذرّات بسیار ریزی تشکیل شده‌اند. این ذرّات، از مبادی جهان طبیعت هستند. در این نظریات معمولاً فضایی از خلأ به‌صورت مطلق وجود دارد که اتم‌ها در آن غوطه‌ورند که با ترکیب و پیوند آنها اجسام مختلف تشکیل می‌شوند. از حرکت اتم در خلأ تغییرات در جهان محسوس ما رقم می‌خورد. از برخورد اتم‌های شناور، جهت و راستای حرکت آنها تغییر می‌کند؛ بنابراین، تغییری که ما در جهان محسوس مشاهده می‌کنیم علّی است. حرکت علتی دارد که معلول حرکات اتم‌ها است. ولیکن این حرکات غایت و هدف خاصی ندارند. پس تغییرات در جهان محسوس ما، برای نیل به هدف خاصی نیست (۲۲).

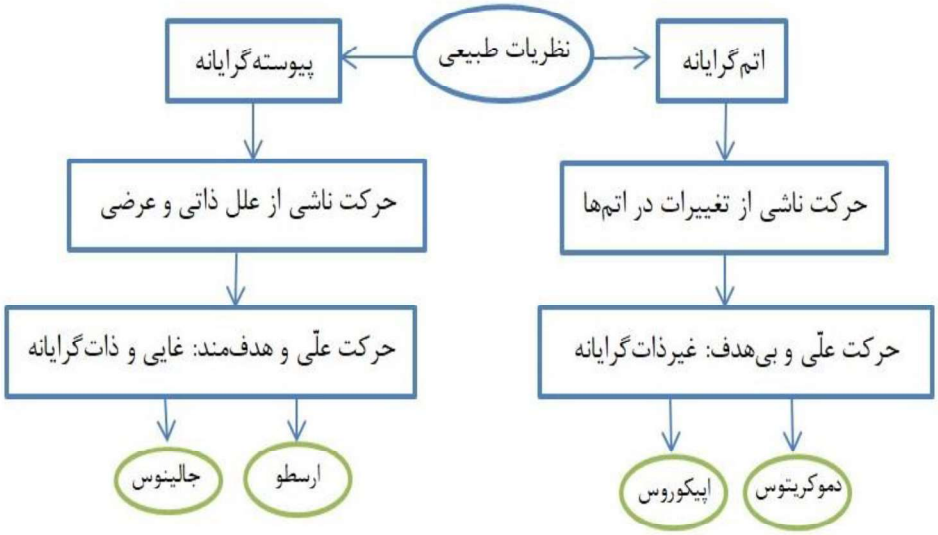
در مقابل این دیدگاه، نظریهٔ صورت و ماده ارسطو قرار دارد. در جهان ارسطویی، اجسام از دو سازندهٔ بنیادی تشکیل می‌شود: یکی مادّه و دیگری صورت است. جهان ما مملو از هویات مختلف است. چوب، میز، سنگ، مجسمه یا اسب، اینها هویاتی هستند که وقتی صورت آنها بر ماده‌ای که هیچ ویژگی خاصی ندارد حلول کند، ماهیت آنها خلق می‌شود. جسم طبیعی، پیوسته است و تا بی‌نهایت تقسیم‌پذیر است. در این جهان پیوسته، اگر حرکتی رخ دهد، حتماً علتی دارد، ولیکن برخلاف دیدگاه اتم‌گرایانه، بی‌هدف نیست. حرکت به سه دستهٔ ارادی، قسری یا طبیعی تقسیم می‌شود. حرکت طبیعی یا به‌منظور رسیدن به جایگاه طبیعی است یا نیل به صورتی که در طبیعت هر چیزی نهفته است؛ مانند دانهٔ گندمی که رشد می‌کند

[Downloaded from jiitm.ir on 2026-11-25]

[DOI: 10.22034/13.1.75]

تا به صورتی که غایت آن است، یعنی خوشه برسد یا دودی که به آسمان صعود می‌کند تا به جایگاه طبیعی خود برسد. اینکه صورت چیست یا جایگاه طبیعی چیست، همگی در مرحلهٔ زیرین‌تر در متافیزیک یا فلسفهٔ اولی بحث می‌شود تا غایات و کمال هر موجود در جهان هستی شناخته گردد. در چنین نظامی چیستی یک موجود به لحاظ نظری بسیار اهمیت دارد. تغییرات یک موجود، تغییراتی ناشی از ویژگی‌های ذاتی آن است. به زبان فلسفی، در این دیدگاه ذاتْ مقدّم بر وجود آن موجود است؛ برای مثال، یک سنگ قبل از اینکه در این جهان هستی باشد، ماهیت و ویژگی‌هایش قابل‌بحث هستند. این دیدگاه، اصطلاحاً نگاه ذات‌گرایانه به جهان هستی نام دارد (۲۳).

مطالعاتی که بر آرا و نظریات جالینوس انجام گرفته، نشان می‌دهد که با وجود اختلافاتی که دربارهٔ کارکرد اعضای بدن و مبانی پزشکی با ارسطو داشته است، در آرای طبیعی خود در مبادی از ارسطو پیروی کرده است. او به مخالفت با اتم‌گرایان برخاسته و مشخصاً به دلایل متافیزیکی و هستی‌شناسانه اتم‌گرایی را ردّ نموده است (۲۴). حرکات و تغییر را هدفمند و غایت‌انگارانه تبیین می‌کرده است که به‌طور واضح با تبیین مکانیکی اتم‌گرایی ناسازگار بود. او عناصر را دارای ظرفیت‌هایی می‌دانسته که غایت تغییرات را تعیین می‌کردند (۱). اگرچه در به‌کاربردن عنوان «نظریهٔ صورت و مادّه» برای نظریهٔ جالینوس باید محتاط بود، ولیکن می‌توان تفسیر کرد که ظرفیت، کمال و قوّه‌ای است که برای یک عنصر در نظر گرفته شده و زمانی که ظرفیت بالفعل می‌شود، صورت بر آن حلول کرده است. به هر حال، با این تفسیر با رویکردی ذات‌گرایانه در مورد عناصر روبه‌رو هستیم که تغییرات ناشی از وجود ظرفیت‌های بالقوه‌ای در عناصر است که هنوز به فعلیت نرسیده‌اند. به عبارتی عناصر دارای ویژگی‌هایی هستند که چه اولیه یا ثانویه، پیش از فعلیت آنها، به آن اصالت داده شده است. با این توصیفات می‌توانیم جالینوس را در مبادی طبیعی حرکت در چارچوبی قرار دهیم که بیشتر موافق ارسطوییان و ذات‌گرایان بوده تا اتم‌گرایان (**نمودار ۱**).



نمودار ۱. تقابل نظریات طبیعی مطرح در دوران باستان

۲-۳. جسم و حرکت از نظر ابن‌سینا

ابن‌سینا حرکت را تغییر تدریجی برای نیل به وضعیتی که بالقوه بوده تعبیر کرده است[۲]. به عبارتی، جسم حرکت می‌کند تا به آنچه بالفعل نیست، اما بالقوه هست، برسد. یک دانهٔ گندم در آن واحد به‌صورت بالفعل یک خوشهٔ گندم نیست و به‌صورت بالقوه یک خوشهٔ گندم هست؛ به بیان ساده، یک

[Downloaded from jiitm.ir on 2026-11-25]

[DOI: 10.22034/13.1.75]

خوشهٔ گندم نیست، اما می‌تواند یک خوشهٔ گندم باشد. یک دانهٔ گندم وقتی کاشته و سبز می‌شود و رشد می‌کند، حرکت می‌کند تا به آنچه بالفعل نبود (ولی بالقوه بود) برسد؛ به عبارتی حرکت ارسطویی- سینوی، حرکت هدفمند می‌باشد که برای رسیدن به کمال بالقوه‌ای است. حرکت بی‌علّت نیست و اسباب و عللی دارد: گاه علت هدف و غایتی است که یک متحرّک خارجی برای حرکت دارد (علت فاعلی)؛ گاه، غایتی است که فاعلی برای آن عامل حرکت می‌شود (علت غایتی)؛ گاه صورتی است که ماده برای نیل به آن تغییر می‌کند و یا تغییراتی که وابسته به مزاج و عناصر است. ابن‌سینا، عواملی ذاتی در حرکت را به چهار دستهٔ فاعلی، غایی، صوری و عنصری تقسیم کرده است (۲۵).

جسم از نظر ابن‌سینا چیزی است که بر سه مفهوم اطلاق می‌شود: اول، کمّ پیوسته‌ای که محدود در سطوحی شده است که در آن می‌توان ابعاد سه‌گانه را فرض کرد (به‌صورت بالقوه در آن هست)؛ دوم، آنچه در صورتش بتوان ابعاد سه‌گانه را فرض کرد به‌گونه‌ای که طول، عرض و عمق آن مشخص باشد؛ سوم، جوهری که متشکل از صورت و ماده است (۲۶). بخش اول و دوم تعریف بر ویژگی اشغال فضا توسط جسم تأکید دارد. جسم چیزی است که بتوان ابعادش را اندازه گرفت. ممتد و پیوسته است. همچنان که در دید ما واحدی پیوسته است. بخش آخر تعریف، دربردارندهٔ مفهوم حرکت است. جسم از دو بخش تشکیل شده: یکی ماده یا هیولی و قوه آن است و دیگری صورت و فعلیت جسم. یک دانهٔ گندم، بالفعل یک دانه و یک بذر است و صورت آن دانهٔ گندم بودن است، اما آنچه امکان خوشهٔ گندم شدن را فراهم می‌کند مادهٔ آن است. خوشهٔ گندم هم به علت فاعلی نیاز دارد؛ زیرا هم به‌وسیلهٔ کشاورزی که کشت می‌کند و هم به دلیل طبیعت دانه گندم که ریشه و رشد می‌کند، به دانه گندم تبدیل می‌شود و اگر دانه در شرایط مناسبی باشد، حتی ممکن است بدون دخالت کشاورز، خود ریشه و رشد کند (۲۶).

آنچه در تبیین حرکت سینوی بسیار اهمیت دارد، مسئلهٔ ذات یک موجود است. ابن‌سینا می‌گوید که بعضی از موجودات، از هر نظر بالفعل هستند و برخی از بعضی جهات بالفعل و بعضی جهات بالقوه هستند. سپس تصریح می‌کند که غیرممکن است که موجودی که از هر نظر بالقوه باشد، ذات بالفعل نداشته باشد (۲۵). ذاتِ یک چیز، اصلی‌ترین گوهرهٔ وجودی یک ماهیت یا یک چیز است که در صورت نبود آن ذات، آن چیز، دیگر چیز دیگری است. حتی چیزی که سراسر بالقوه است، یعنی تنها امکانِ بودن دارد، دارای ذات بالفعل است. این ذات بالفعل، حرکت آن موجود را در مسیر بالفعل‌شدن تعیین می‌کند. ذاتی که در یک دانهٔ گندم هست، او را به‌سمت خوشهٔ گندم شدن هدایت می‌کند نه درخت بلوط شدن؛ به عبارتی وقتی موجودی هنوز بالفعل نشده و صرفاً بالقوه وجود دارد، همچنان ذات آن هست؛ به عبارتی ذاتش مقدّم بر بودنش است و این همان نگرشِ ذات‌گرایانه در طبیعیات است. بنابراین فیزیک ابن‌سینا و بینش فلسفی او در طبیعیات همچون ارسطو و جالینوس ذات‌گرایانه است[۳]. تبیین حرکت، چیستی و چگونگی یک حرکت نیز مستلزم داشتن تبیین متافیزیکی از اشیا و ماهیات است. ابن‌سینا خود نیز نیاز بر مطالعهٔ یک طبیعی‌دان در چیستی ماهیات و متافیزیک را در سماع طبیعی، تصریح کرده است: «پس موضوع [شناخت علل طبیعی]، وظیفهٔ طبیعی‌دانان نیست و بر عهدهٔ الهیات (فلسفهٔ اولی یا متافیزیک) است. ولیکن تحقق در ماهیات آنها [علل طبیعی]، اینکه چگونه حالات را تغییر می‌دهند، امری است که علوم طبیعی از آن بی‌نیاز نیست (بدان نیازمند است)» (۲۵).

نتیجهٔ این بخش آن است که در دوگانه‌ای که در نظریات طبیعی در بخش قبل معرفی کردیم، فلسفهٔ طبیعی ابن‌سینا همچون ارسطو و جالینوس در دستهٔ نگرش ذات‌گرا و غایت‌انگار قرار می‌گیرد که در تقابل با دید اتم‌گرایانه است.

۲-۴. جسم و حرکت از نظر رازی

از میان تألیفات زیادی که به محمدبن‌زکریای رازی نسبت داده شده، بخش عمده‌ای از آثار فلسفی او از دست رفته‌اند. مجموعهٔ *رسایل فلسفیه* به کوشش پل کراوس، مجموعه‌ای است از آثار او در فلسفه همچون *سیرهٔ فلسفی*، *طب روحانی* و *علم الهی* و *ما بعد الطبیعه*. با این حال، در فلسفهٔ طبیعی، نوشته‌جات اندکی از او بر جا مانده است. آرای طبیعی او را بیشتر با نقدهایی که بر وی نوشته‌اند، می‌توان دریافت. *کراوس*

[Downloaded from jiitm.ir on 2026-11-25]

[DOI: 10.22034/13.1.75]

نیز با وقوف بر این مسئله، نقل‌قول‌هایی از او در آثاری چون *زاد المسافرین* ناصرخسرو قبادیانی را ضمیمهٔ این کتاب کرده است که به نقد آرای رازی پرداخته‌اند. آرای رازی را در طبیعیات نمی‌توان همچون ابن‌سینا به‌دلیل محدودیت منابع به شکل نظام‌مند دنبال کرد. به‌رغم این معضل، در چارچوبی که مدنظر مقاله است، یعنی سنجش با محک نگرش ذات‌گرایانه و غایت‌انگار، شواهد کافی در دست است. با کمک اقوال رازی در *زادالمسافرین* و نقل‌قول‌هایی از او در *شکوک*، می‌توان چارچوبی از نحوهٔ تبیین او از مبادی طبیعیات به‌دست آورد[۴]. از رازی تعریف صریحی از جسم و حرکت در دست نیست، با این حال، مورّخانی چون پینس، کراوس و اذکائی او را به ضرس قاطع یک اتم‌گرا دانسته‌اند که جسم را (همچون دموکریتوس) متشکل از اتم‌های شناور در خلأ می‌دانست.

در نظام نظری رازی پنج قدیم مطلق وجود دارد: خالق، هیولی، نفس کلی، زمان و مکان. هیولی مادهٔ اولیه جوهرهٔ جسم است که قدیم است و ازلی و ابدی. هیولی درواقع خمیرمایهٔ مادهٔ جهان است که از اتم‌ها یا ذرات جدایی‌ناپذیر تشکیل یافته‌اند. آنچه میان اجسام مختلف تفاوت ایجاد می‌کند میزان تخلل و تکاثف اشیا است. هرچه خلأ بیشتری در اجسام وجود داشته باشد یا به عبارتی متخلخل‌تر باشد، جسم نرم‌تر، لطیف‌تر و سبک‌تر می‌شود. متقابلاً هرچه در جسم خلأ کمتری باشد، جسم فشرده‌تر و چگال‌تر و دارای تکاثف بیشتری می‌شود. تفاوت در ویژگی‌های اجسام مرتبط با نسبت چگالش ذرات تشکیل‌دهندهٔ خلأ احاطه‌شدهٔ مابین اتم‌ها است (۳)[۵].

فضا در فلسفهٔ رازی، فضایی مطلق است که در آن هیولای متشکل از اتم‌ها در خلأ قرار دارند. به‌نظر می‌رسد که رازی تفاوتی را که ما در جهان محسوس بین اشیا و خواص آنها مشاهده می‌کنیم با میزان تخلخل و تکاثف آنها توضیح داده است. این تبیین با اتم‌گرایی دموکریتوس متفاوت است. در اتم‌گرایی دموکریتی، اتم‌ها یکسان نیستند و علاوه بر میزان خلأ و چگالش، بخشی از تفاوت در اشیای محسوس به تفاوت در اندازه و شکل اتم‌ها برمی‌گردد (۲۷)[۶]. با این حال، از این حیث که اتم‌های قدیم و غیرقابل‌تقسیم در خلأ شناورند به اتم‌گرایی دموکریتی مشابهت دارد. آنچه برای ما مهم است، تبیین حرکت و تغییر در جهان محسوس است. اتم‌هایی که در خلأ شناورند، با فاصله‌گرفتن یا نزدیک‌شدن می‌توانند تغییر در ماهیت جسم را رقم بزنند. درواقع، وجود خلأ و محاط‌بودن اتم‌ها در خلأ، امکان حرکت مکانیکی را به‌وجود می‌آورد که مانند توضیح دموکریتی برای تغییرات در جهان هستی است.

رازی در *شکوک* بیان کرده است که اتم‌ها وقتی که در اتصال و ترکیب نباشند، حرکات آنها در همهٔ جهات است. ولیکن وقتی که به هم بپیوندند، حرکات آنها می‌تواند مستقیم یا دورانی باشد. علت این پیوند که محدودکنندهٔ حرکات اتم‌ها هم هست، جبری است که به عقیدهٔ برخی یا به‌واسطهٔ اراده خداوند، نفس کلی یا جاذبهٔ خلأ می‌باشد. رازی در اینکه کدام رأی ممکن است درست باشد، نظری نداده، اما صراحتاً نظر جالینوس را که برخلاف همهٔ اینها است، رد می‌کند (۲۸). حرکت اتم‌ها در ابتدا، وقتی پیوندی بین اتم‌ها نباشد هدف خاصی نداشته و خود به خودی است. ایجاد پیوند بین اتم‌ها یا به ارادهٔ خداوند یا نفس کلّی یا خلأ درواقع محدودکنندهٔ حرکت است؛ به عبارتی حرکتِ اتم‌ها هدف خاصی ندارد. پس درنتیجه تغییراتی که در جهان محسوس ما رخ می‌دهد نیز هدف خاصی ندارند[۷]. به‌طور خلاصه، تبیین حرکت مانند مدل دموکریتی بدون غایت و مکانیکی است؛ به عبارتی، تغییراتی را که در جهان محسوس مشاهده می‌کنیم از حرکات اتم‌ها است که بدون هدف خاصی هستند. برخلاف تبیین حرکت در نظام ارسطویی- سینوی که اساساً حرکت هدفمند و برای رسیدن به کمال بالقوه است.

۲-۵. تقابل روش ناشی از تقابل دیدگاه در فلسفهٔ طبیعی

از وظایف یک فیلسوف طبیعی، تبیین و توضیح این تفاوت‌ها و حتی‌الامکان پیش‌گویی رویدادهای ناشی از آنها است. دیدیم که هم رازی و هم ابن‌سینا، هر دو به هیولی یا مادهٔ اولیه به‌عنوان مبادی طبیعت باور داشتند، ولیکن متفاوت. از نظر ابن‌سینا، هیولی قوهٔ محض است که با همراهی صورت به فعلیت می‌رسد، حال آنکه رازی، هیولی را یک موجود بالفعل و متشکل از اتم‌ها می‌داند. از نظر ابن‌سینا، اشیا و اجسام

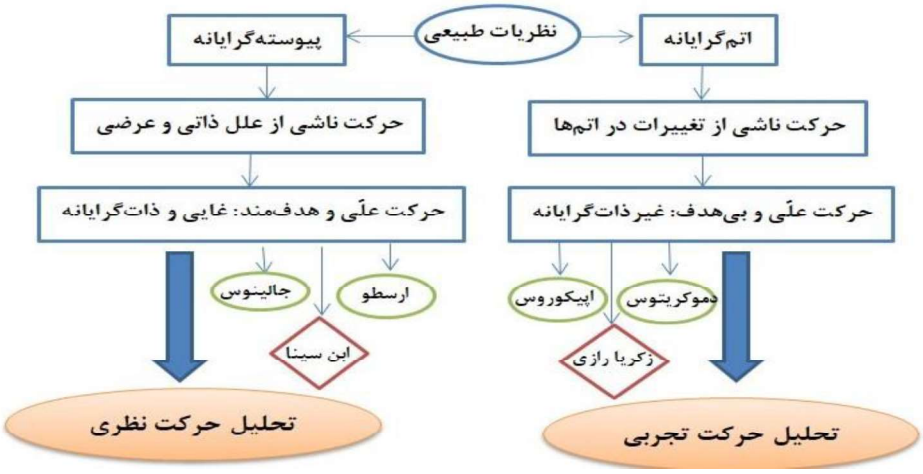
[Downloaded from jiitm.ir on 2026-11-25]

[DOI: 10.22034/13.1.75]

متفاوت‌اند؛ زیرا صورت‌های متفاوتی بر آنها حلول کرده است، حال آنکه تفاوت اشیا از نظر رازی ناشی از میزان خلأ در ساختمان آنها است.

بنابراین، ابن‌سینا در نظام فکری خود برای توضیح تفاوت اشیا، مثلاً تفاوت آب و سنگ، نفس آب و سنگ را به‌عنوان صورتی که بر هیولی حلول کرده‌اند و به نظام متافیزیکی خود متوسل می‌شوند، ذاتیات و عوارض سنگ و آب را تشریح می‌کند. برخلاف رازی که بین سنگ و آب، تفاوت ماهوی یا ذاتی قائل نبوده و تنها با نظام ساده‌ای تخلخل و تکاثف خود آب را لطیف‌تر و سبک‌تر از سنگ می‌داند. ابن‌سینا برای فهم تفاوت سنگ و آب، نیازمند به متوسل‌شدن به نظام نظری و متافیزیکی خود است. برخلاف او، از نظر رازی تفاوت آب و سنگ در نحوهٔ چینش اتم‌های سنگ و آب در خلأ است فارغ از پرداختن به متافیزیک ارسطویی- سینوی. درنتیجه، برای توضیح و توجیه تفاوت در اجسام کمتر به نظریه‌پردازی و بیشتر به تجربه می‌پردازد.

این مسئله در توضیح حرکت، اهمیت بیشتری پیدا می‌کند. چنانکه مطرح شد، در نظام سینوی، حرکت رسیدن به کمال و غایتی است، غایتی که ناشی از ذاتیات و طبیعت خود اشیا است. درنتیجه، در نظام فکری سینوی، برای توضیح هر حرکت و تغییر، ناچار به شناخت ماهیات و ذوات هستیم و ناگزیر از رجوع به متافیزیک و نظریه‌پردازی می‌باشیم. حال آنکه، در نظام فکری رازی، حرکت بدون غایتی است که ناشی از ذاتیات خود اشیا باشد. توصیف و تبیین حرکت، ساده و صرفاً مکانیکی و هندسی است. این تبیین ساده به لحاظ مبادی، دارای بی‌نهایت حالات مختلف به لحاظ نظری است. اتم‌ها در بی‌نهایت مسیر به شکل دورانی یا مستقیم حرکت می‌کنند و تغییرات را در جهان ما رقم می‌زنند. در چنین نظام فکری، فیلسوف طبیعی چاره‌ای جز مشاهده و کسب تجربه برای توضیح و توصیف رویدادها ندارد. درواقع، به همین دلیل است که عمدهٔ مورخان فلسفه، روی‌آوردن به تجربه‌گرایی در قرون متأخر را ناشی از رویگردانی دانشمندان از نگرش ذات‌گرایانه در طبیعت می‌دانند (۳۱-۲۹)؛ به بیانی دیگر، اگرچه نظریات معرفت‌شناسانهٔ رازی و ابن‌سینا در مورد چگونگی حصول دانش از طریق تجربه یا نظریه‌پردازی متفاوت است، ولیکن نظامی که این دو در فلسفهٔ طبیعی دارند نیز آنها را به راه‌های متفاوت می‌کشاند. خلاصهٔ مطالب گفته‌شده، در نمودار۲ قابل‌مشاهده است.



نمودار۲. تقابل نظریهٔ رازی و ابن‌سینا در طبیعیات و روش تحلیل حرکت

۳. تقابل دیدگاه رازی و ابن‌سینا در مفهوم بیماری و درمان

در این بخش به مسئلهٔ بیماری و درمان به‌عنوان مصداق تقابل نظریات طبیعی رازی و ابن‌سینا می‌پردازیم:

[Downloaded from jiitm.ir on 2026-11-25]

[DOI: 10.22034/13.1.75]

از دیدگاه ابن‌سینا، بدن انسان یک جسم طبیعی است که دارای صورت و ماده است. یک بدن سالم و تندرست، ماده‌ای است که در فعلیت و صورت تندرستی است. حال آنکه بدن بیمار، در صورت بیماری است. پس بیماری صورتی است که بر مادهٔ بدن عارض شده است. بر یک بدن سالم به‌دلیل تغذیهٔ نامناسب، برهم خوردن تعادل مزاجی یا حادثه، صورت بیماری عارض شده که هم به‌دلیل طبیعت خود بدن و هم علت فاعلی خارج از طبیعت، بدن به بیماری دچار شده است. حال یک پزشک باید به بدن کمک کند تا به‌سمت فعلیت تندرستی و صورت سالم‌بودن حرکت کند. پس درمان حرکتی است که بدن باید برای رسیدن به قوهٔ سالم‌بودن از فعلیت بیماری انجام دهد؛ به عبارتی صورت بیماربودن را ترک کرده تا به‌صورت تندرستی برسد. ابن‌سینا در سماع طبیعی برای تفکیک علت حرکت و متحرک، درمان یک بیماری توسط پزشک را مثال می‌زند و پزشک را مبدأ حرکت و رسیدن به تندرستی را مقصد حرکت می‌خواند (۲۵).

همچنان که درمان خود یک حرکت است، بیمارشدن نیز یک حرکت است. یک فرد تندرست به عللی که می‌تواند یکی از چهار علل فاعلی، صوری، عنصری یا غایی باشد، بیمار شده است. برای درک علت بیماری باید علل و اسباب چهارگانه تشریح و تحلیل شوند و متقابلاً برای درمان نیز این علل فهمیده و به‌کار گرفته شود. از همین روست که ابن‌سینا اگرچه استدلال در مبادی را به طبیعی‌دان واگذار کرده، اما در کتاب اول *قانون* خود به‌تفصیل دربارهٔ علل و اسباب چهارگانه صحبت کرده است. ابن‌سینا، نخست رجوع به اسباب و مبادی را در اولویت می‌داند و در صورت نبود دانش به آن، رجوع به عوارض و لوازم را توصیه می‌کند (۵).

رویکرد ذات‌گرایانه به معنای آن است که فعل و انفعالات و تغییرات را ناشی از ویژگی‌های ذاتی موجودات بدانیم و این ویژگی‌ها را به‌گونه‌ای اصالت دهیم که قبل از اینکه وجود آنها به حس درآید، معتبر و قابل‌بحث باشند. درمان، اقدام به حرکتی است که هنوز رخ نداده است. پزشک می‌خواهد حرکتی را آغاز کند که بیمار نهایتاً به‌سمت تندرستی حرکت کند. پس پزشک باید حرکت بدن بیمار را در اثر محرّک‌هایی چون دارو و تغذیه پیش‌گویی کند. در نگرش ذات‌گرایانه، این فعل و انفعالات در چارچوب متافیزیک ذات‌گرایانه تحلیل و پیشگویی می‌شود؛ متافیزیکی که در ساختار مقولاتی ارسطویی_ سینوی طبقه‌بندی شده است. پس ابن‌سینا نگاهش به امراض و بیماری و داروها ذات‌گرا است و طبقه‌بندی آنها در ساختار مقولاتی خواهد بود (۳۰). همچنین پیش‌بینی ویژگی‌های آنها نیز براساس ویژگی‌های ذاتیِ پیش‌بینی‌شده در همین ساختار است؛ لذا ابن‌سینا در کتاب خود همهٔ مفاهیم و ماهیاتی را که در حوزهٔ پزشکی با آن سروکار دارد طبقه‌بندی کرده تا بتواند خواص ذاتی و عرضی آنها را بشناسد. احسان کردی اردکانی، مصداق‌های رویکرد مقولات‌محور ابن‌سینا را به‌تفصیل در پایان‌نامهٔ خود آورده است: «ابن‌سینا از ذاتیات و عرضیات در طب خود به‌وفور استفاده کرده است؛ به‌خصوص در کتاب دوم قانون که بخشی از آن در مورد قوانین طبیعی است که طبیب باید در مورد ادویه بداند (۵) ابن‌سینا سعی کرده است در این بخش قوانینی را ارائه کند که تأثیر ذاتی دارو از تأثیر عرضی بازشناخته شود. بعضی ادویه در ابتدا اثری قوی از خود صادر می‌کنند، درحالی‌که این اثر، عرضی دارو و نه ذاتی آن است. طبیب حاذق باید با شناخت ذاتی و عرضی بتواند خواص ذاتی داروها را از خواص عرضی آن‌ها بازشناسد (۵)» (۱۰).

در برابر رویکرد کل‌نگر و مقولاتی ابن‌سینا، تفاوت روش محمدبن‌زکریای رازی در نگاهی به دو کتاب او در پزشکی، *الحاوی* و *طب منصوری* جلوه می‌کند. *الحاوی* و *طب منصوری* هر دو مجموعه‌ای از مشاهدات و تجربیات رازی هستند. نگاه غیرذات‌گرایانهٔ[۸] محمدبن‌زکریای رازی، او را در چارچوبی قرار می‌دهد که برای اجسام، ابدان، اعضا و جوارح و داروها، ذاتی و عرضی قائل نباشد. ساختار نظری او ایجاب می‌کند که به تقسیم‌بندی مزاج اخلاطی بدون اولویت‌دادن بر ویژگی‌های ذاتی یا عرضی اکتفا کند.

برای مثال، مفهوم درد و تسکین آن از مواردی است که ابن‌سینا و رازی به‌تفصیل به آن پرداخته‌اند و حتی هر دو به‌نوعی دیدگاه جالینوس را به چالش کشیده‌اند. ابن‌سینا در کتاب اول *قانون*، در بخشی به مفهوم و علت درد می‌پردازد (۵). ابن‌سینا درد را حالتی غیرطبیعی دانسته است که بر بدن

[Downloaded from jiitm.ir on 2026-11-25]

[DOI: 10.22034/13.1.75]

عارض شده (۵)؛ به عبارتی بدن از وضعیت طبیعی خود حرکت کرده است. بالطبع، حرکت از وضعیت طبیعی باید عاملی خارج از وضعیت تعادل و ثبات بدن در حالت تندرستی داشته باشد[۹]. ابن‌سینا، سپس استدلال می‌کند که پس باید دربارهٔ علل آن بحث کنیم (۵). ابن‌سینا همهٔ حالاتی را که بدن بتواند در وضعیت غیرطبیعی باشد در نظر می‌گیرد: حالتی ناشی از جراحت (ترک پیوستگی در بافت و نسج) یا به‌هم‌خوردن تعادل مزاجی. با شرح و بسط کلیهٔ حالاتی که دالّ بر وضعیت غیرطبیعی بدن باشد، علل درد را دسته‌بندی کرده است. ابن‌سینا همان‌طور که در *سماع طبیعی* نیز تصریح کرده، بیماری و درد را یک حرکت و خروج از وضعیتی به وضعیتی دیگر می‌داند. پس در رویکرد ذات‌گرایانهٔ خود، نخست توجه کرده که آیا درد ذاتی بدن است یا نه (که در اینجا عرضی است) سپس حالاتی را بررسی کرده است که این وضعیتی عرضی برای بدن ایجاد کند. در این میان، او از جالینوس گامی فراتر رفته (۳۲) و نه‌فقط عامل جراحت، بلکه هر تغییر وضعیت از حالت طبیعی را به‌عنوان عامل درد معرفی کرده است.

ما در *الحاوی* و *طب منصوری* نمی‌بینیم که رازی درد را فی‌نفسه به‌عنوان یک موجود بررسی ماهوی- متافیزیکی کرده باشد که بخواهد آن را ذاتی یا عرضی بدن بداند. در *الحاوی* امراض در ارتباط با هر عضو تقسیم شده‌اند. درد جزء تظاهرات یک بیماری است. به‌طور خاص، شاید در بخش امراض مرتبط با اعصاب (أوجاع العصب) بتوان اختصاصی از درد صحبت کرد که در آنجا نیز علی‌رغم اینکه رازی به درد، علت درد و نحوهٔ تسکین و درمان آن توجه ویژه دارد، سخنی دربارهٔ خود چیستی درد نگفته است (۳۳). در *طب منصوری* نیز، رازی تقریباً همین رویکرد را دارد. در تقسیم‌بندی امراض، چندین بار واژهٔ درد موضوع قرار گرفته است و بخش‌هایی با عنوان «فی الوجع/ الأوجاع ...» آغاز می‌شود. اما همچنان، درد به‌عنوان یک علامت فیزیکی و حسی به‌عنوان یک عارضه در بدن مطرح شده است؛ برای مثال، در بخش دردهای کبدی، اشاره به محل درد می‌شود و به‌عنوان یک شاخص توجه ویژه به آن می‌شود، اما اشاره‌ای به چیستی درد نمی‌شود (۳۴).

با توجه به نگرش غیرذات‌گرایانه رازی قابل‌توضیح است که برای هر بیماری به‌طور مجزا به شدت و ضعف، کیفیت، محلّ و چگونگی درد توجه کرده باشد، اما به ماهیت درد به لحاظ متافیزیکی اشاره‌ای نشده باشد. در نگاه غیرذات‌گرایانه، دسته‌بندی با معیارهای متافیزیکی بی‌معنا است و اگر دسته‌بندی هم صورت بگیرد تنها با معیارهای فیزیکی و مادی و حسی خواهد بود. از همین رو است که مفاهیم به لحاظ متافیزیکی تعریف نمی‌شوند و به ذاتی یا عرضی‌بودن آنها توجهی نمی‌شود، بلکه مشخصهٔ فیزیکی آنها دقیق توصیف می‌شود.

اینکه ابن‌سینا، توجه ویژه به ویژگی‌های مفاهیم پزشکی با عیار متافیزیکی دارد، تنها از تعهّد صرف به نظام مقولاتی‌اش نیست، بلکه باید توجه کنیم که ابن‌سینا به فلسفهٔ طبیعی هدفمند و غایت‌انگار پایبند است. حرکاتی که در طبیعت و اجسام روی می‌دهد در رسیدن به غایات هستند که این غایت در چارچوب یا ناشی از ذاتیات و عرضیات آنها است. بیماری و درمان نیز بخشی از همین حرکات هستند که غایاتی دارند. حال آنکه در نظام تبیینی غیرغایی[۱۰] رازی، بیماری یا تندرستی هر دو وضعیتی هستند که بر اثر دو چینش متفاوت اتم‌های بدن به‌وجود آمده‌اند. این دو چینش فارغ از اینکه کدام‌یک مطلوب ما باشد، به لحاظ ماهوی، هیچ‌یک بر دیگری رجحان ندارد. البته تغییر چینش اتم‌ها عِلّی است، اما این تغییر چینش علّی، مکانیکی و مادی است و دلایل متافیزیکی چون علت ذاتی یا وضعیت طبیعی اعتباری ندارند.

آنچه «رویکرد غیرذات‌گرایانه و غیرغایی رازی در قبال مسائل پزشکی» می‌خوانیم، بدان معنا نیست که رازی از تحلیل نظری رویگردان بوده و تنها به مشاهده و توصیف پرداخته است. رازی به پیروی از جالینوس، در پزشکی فیلسوف اهل قیاس نیز بوده است. او در قالب نظریهٔ اخلاطی، بارها خود جالینوس را به لحاظ نظری به چالش کشیده؛ برای مثال، در *شکوک* به جالینوس خرده می‌گیرد که چگونه مدعی شده عضوی که از ورم، داغ شده بر اثر غلبهٔ سردی بر مزاج است، حال آنکه آن عضو داغ شده و داغی بر اثر فزونی گرما در بدن است و به لحاظ علّی و نظری استدلال می‌کند که گفتهٔ

[Downloaded from jiitm.ir on 2026-11-25]

[DOI: 10.22034/13.1.75]

جالینوس درست نیست (۲۸). رازی به علّیت تکیه داشته و سعی می‌کند که علل امراض یا درد را تحلیل و ریشه‌یابی کند، اما برای او چیزی به‌عنوان علل و اسباب ذاتی معنا ندارد. آنچه در آثار او مشاهده می‌شود، تحلیل علّیِ علت بیماری به لحاظ مکانیکی و تأثیر کنش و واکنشی است که اعضا و عوامل با هم دارند؛ به بیانی دیگر، تبیین مکانیکی صرف برای حرکت و دینامیکی غیرذات‌گرایانه‌ای در توضیح کارکرد اعضا و جوارح است که در چارچوب توضیح اتم‌گرایانه جسم و حرکت قرار دارد.

کلام آخر اینکه، رازی در تبیین حرکت و تغییرات مادی، نظام اتم‌گرایانه را پذیرفته و به‌وضوح متافیزیک ذات‌گرایانه ارسطویی را طرد کرده و مشاهده و تجربه را عیار دسته‌بندی‌اش قرار داده است. با این حال، گفتنی است که رازی در پزشکی، درمان را تنها مختص به جسم نمی‌دانسته است. رازی در کنار پزشکی جسمانی، مداوای روح را نیز مدنظر داشته است. اگرچه در توضیح ساختار جسم، تبیین اتم‌گرایانه را پذیرفته، اما روح را همچون دموکریتوس و اتم‌گرایان، متشکل از اتم‌ها ندانسته و درنتیجه استدلال این مقاله در مباحث مرتبط با روح و روان صدق نمی‌کند. چنانکه از مطالعات انجام‌شده بر آثار او همچون *طب روحانی* برمی‌آید، رازی برخلاف رویه‌اش در طب جسمانی، به متافیزیک روی آورده و سلامت روح و روان را در گرو پایبندی به اخلاق می‌دانسته است (۴).

نتیجه‌گیری:

هدف این مقاله تحلیل این استنتاج بود: «رازی و ابن‌سینا در طبیعیات دیدگاه‌های متقابل دارند»

پس: «در تحلیل مسائل طبیعی به شکل عام و مسائل پزشکی به شکل خاص اختلاف رویکرد خواهند داشت».

با استفاده از منابع رازی و ابن‌سینا در طبیعیات و پزشکی این فرضیه پیگیری شد که در جدول۳ آمده است:

جدول۳. یافته‌های مقاله از مقدم تا تالی

	حرکت		
رازی	اجسام از اتم‌ها تشکیل شده‌اند: زاد المسافرین (*رسائل*)	اجسام تفاوت ماهوی ندارند غیرذات‌گرا: *زاد المسافرین (رسائل)*	حرکت، علّی و غیرغایی: *الشکوک؛ ما بعد الطبیعه*
ابن‌سینا	حرکت		
	اجسام از صورت و ماده‌اند: *کتاب الحدود*	تفاوت اجسام در ذاتیات و عرضیات آنهاست: *سماع طبیعی*	حرکت، کمال (غایی): *سماع طبیعی*

رویکرد در پزشکی	بررسی ماهوی متافیزیکی	علل ذاتی و عرضی	توصیف فیزیکی	تبیین علّی مکانیکی
ابن‌سینا (*قانون*)	✓	✓	✖	✖
رازی (*حاوی؛ طب منصوری؛ المدخل إلی صناعه الطب؛ تقاسیم العلل؛ فی الفروق بین الأمراض؛ من لا یحضره الطبیب؛ طب ملوکی*)	✖	✖	✓	✓

[Downloaded from jiitm.ir on 2026-11-25]

[DOI: 10.22034/13.1.75]

اینکه رازی در پزشکی جسمانی رویکردی تجربی‌تر از ابن‌سینا دارد و بالعکس ابن‌سینا رویکردی نظری‌تر، سخن تازه‌ای نیست، ولیکن تحلیل چرایی این مسئله در ارتباط با آرای طبیعی این دو کار نویی است.

در این مقاله تحلیل شد که چرا علی‌رغم اینکه هر دو فیلسوف- پزشک، محمدبن‌زکریای رازی و بوعلی سینا، به لحاظ پزشکی برخاسته از مکتب تلفیقی جالینوس بودند، دو سبک متفاوت از نظر بهادادن به تجربه یا نظریه را لحاظ کرده‌اند. نشان داده شد که این تقابل به لحاظ داشتن دو فلسفهٔ طبیعی متفاوت است؛ دو فلسفهٔ طبیعی متفاوت که ابن‌سینا را به نگاه ذات‌گرایانه و غایت‌انگار در طبیعت واداشته، اما متقابلاً رازی رویکردی غیرذات‌گرا و غیرغایت‌انگار در شناخت طبیعت لحاظ کرده است. این گفته که رازی یا ابن‌سینا کدام‌یک بیشتر فیلسوف بودند یا پزشک، گزارهٔ دقیقی نیست. درواقع، هر دو هم پزشک بودند و هم فیلسوف، اما تفاوت در فلسفهٔ طبیعی، که زیربنای نگرش علمی آن دو در پزشکی بود، ایجاب می‌کرد که رویکرد ابن‌سینا نظری‌تر و رویکرد رازی تجربی‌تر باشد.

تضاد منافع:

در این مقاله تضاد منافعی برای گزارش وجود ندارد.

حمایت مالی:

این مقاله هیچ‌گونه حامی مالی ندارد.

تشکر و قدردانی:

بر خود واجب می‌دانم از جناب آقای دکتر حامد آرضایی، برای دعوت به نگارش این مقاله، همراهی و همفکری‌هایی که در طی نگارش این مقاله داشته‌اند، تشکر کنم. همچنین از جناب آقای دکتر یونس کرامتی، بابت پاسخ‌گویی به سؤالات اینجانب در تاریخ پزشکی قدردانی می‌نمایم. از مجموعهٔ فرهنگستان علوم پزشکی، بابت ایجاد گفتمان و حمایت از پژوهش‌های تاریخی متن‌محور سپاسگزارم. در آخر، این مقاله را به استاد بزرگوارم دکتر مهدی محقق تقدیم می‌کنم.

پی‌نوشت‌ها:

[۱] با توجه به اینکه از نظر ابن‌سینا اخلاق بخشی از فلسفهٔ عملی است (۶)، این نکته نشان از عدم جدایی فلسفه و پزشکی از دیدگاه رازی دارد. مهدی محقق با اشاره به کتاب جالینوس *فی أن الطبیب الفاضل یجب أن یکون فیلسوفا*، نه‌تنها رازی، بلکه دربارهٔ همهٔ پزشکان دورهٔ اسلامی حکم به چنین بینشی داده است (۹).

[۲] ابن‌سینا در کتاب *الحدود*، حرکت را چون ارسطو رسیدن از قوه به فعل تعریف کرده (۲۶)، ولیکن در *شفا* با بسط بیشتر بر تدریجی‌بودن نیز تأکید کرده است(۲۵).

[۳] ذات‌گرایی ابن‌سینا مسئله‌ای است که به بحث بیشتری نیاز دارد که در مجال مقاله نیست. برای مطالعهٔ بیشتر رجوع به (۳۵).

[۴] در نگارش این بخش، اینجانب مسیری را طی کرده‌ام که مقالهٔ اذکائی (۳۶) پیش‌رویم گذاشته بود و نتیجهٔ حاصل را در مطابقت با رأی پینس (۳۷) یافته‌ام. بدیهی است که برای درک ابعاد گسترده‌تری در طبیعیات رازی، تحقیقات جدّی‌تری در سایر منابع با نگرش تاریخ و فلسفهٔ علم موردنیاز است.

[۵] کراوس علاوه بر ناصرخسرو از فخرالدین رازی و محمدبن‌مبارک شاه هم نقل‌قول کرده است (۳).

[۶] به همین دلیل برخی اتم‌گرایی او را اپیکوری دانسته‌اند (۴).

[۷] از اثر دیگر او، *ما بعد الطبیعه*، می‌توان برداشت کرد که حرکت ناشی از قوای طبیعت را متناقض با دیدگاه ناشی از فاعل مختار و خداوند می‌داند و اینکه خود طبیعت را در این تغییر دخیل بدانیم (مانند اینکه ناشی از جاذبهٔ خلأ باشد یا علل غایی ارسطویی) را به طعن گرفته که گویی طبیعت بی‌جان خود شعور دارد (۳).

[۸] در مقابل ذات‌گرایی، مکاتبی مطرح می‌شود که دارای تعاریف روشن و برداشت خاصی در متافیزیک هستند. از آنجا که در این مقاله، مجال بررسی معیارهای این نظریات دربارهٔ رازی نیست، از ذکر و نسبت‌دادن این مکاتب خودداری

[Downloaded from jiitm.ir on 2026-11-25]

[DOI: 10.22034/13.1.75]

می‌شود و تنها به واژهٔ غیرذات‌گرایانه، یعنی مکتبی که ذات‌گرا نیست، بسنده می‌گردد.

[9] کردی اردکانی تحلیل کرده است که بر مبنای قاعدهٔ «کلّ عرضی معلّل»، حالتی است عرضی که احتیاج به علت دارد، بر خلاف چیزی که اگر ذاتی باشد، علتی خارج از ذات خود آن چیز ندارد (ذاتی الشیء لا یعلّل) (۳۸).

[10] آنچه دربارهٔ غیرذات‌گرایی در پی‌نوشت ۷ ذکر شد در اینجا هم مصداق دارد.

[Downloaded from jiitm.ir on 2026-11-25]

[DOI: 10.22034/13.1.75]

References:

1. Available from: https://plato.stanford.edu/entries/galen/. Accessed Mar 18, 2016.
2. Arezaei H. Philosophy and medicine relationship between Galen and Avicenna. Iranian Academy of Medical Sciences. 2019.
3. Rhazes. *Rasail Falsafiya*. Krous P. Damascus: Bidayat; 2005. [In Arabic].
4. Goodman LE. How Epicurean was Rāzī?. Studia Graeco-Arabica. 2015;5:247-60.
5. Avicenna. *Al-Qanun fi al-Tibb* (The Canon of Medicine). Beirut: Dār Ihyā` al-Turāth al-Arabī; 2005. Vol.3, P:23,22,289,294-295,146-148. [In Arabic].
6. Gutas D. Medical theory and scientific method in the age of Avicenna. In Before and after Avicenna: Proceedings of the first conference of the Avicenna study group. Brill; 2003 Jan 1 (pp. 145-162).
7. Ronan C. The Cambridge illustrated history of the world's science. Translated by Afshar H. Tehran: Markaz Publishing; 2004. P:327. [In Persian].
8. Mohaghegh M. Medicine in Islam. Farhang. 1997(20&21);267-284.
9. Moghaddas N, Naji Esfahani H. A scientific review on Iranian Traditional Medicine from the inductivity' point of view based on Avicenna's and Zachariah ye Razi's ideas. Journal of Islamic and Iranian Traditional Medicine. 2016;7(3):241-249.
10. Kordi-Ardakani E. The relationship between the philosophical system and Sinawi medicine [Dissertation]. Tehran: Shahid Motahari Univesity; 2015. P:88. [In Persian].
11. Ameri F. Galen Medicine and Greek Medical Schools. Philosophy of Science. 2020 Jan 21;9(18):145-62.
12. Available from: https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007%2F978-1-4020-9729-4_178 . Accessed 2011.
13. Tibi S. Al-Razi and Islamic medicine in the 9th century. Journal of the Royal Society of Medicine. 2006 Apr;99(4):206-7.
14. Available from: http://mjiri.iums.ac.ir/article-1-1251-en.pdf.
15. Available from: https://www.amjmedsci.org/article/S0002-9629(17)30157-X/fulltext . Accessed Apr 06 2017.
16. Available from: https://academic.oup.com/shm/article/13/2/293/1709804 . Accessed Dec 01 2000.
17. Karimullah KI. Avicenna and Galen, philosophy and medicine: Contextualising discussions of medical experience in medieval Islamic physicians and philosophers. Oriens: Journal of the International Society for Oriental Research. 2017 Jan 1;45(1-2):105-49.
18. Mousavian SN, Ardeshir M. Avicenna on the primary propositions. History and Philosophy of Logic. 2018 Jul 3;39(3):201-31.
19. Gutas D. The empiricism of Avicenna. Oriens. 2012 Jan 1;40(2):391-436.
20. Blokbashi A, Keramati Y. Islamic Medicine, the great Islamic encyclopedia. Tehran: The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia; 2005. Vol.13, P:663-667. [In Persian].
21. Karamati Y. The place of Rāzī's Treatise on substiute drugs in the pharmacological and pharmaceutical tradition of the Islamic period. Journal for the History of Science. 2013 Mar 21;11(1):75-121.
22. Available from: https://plato.stanford.edu/entries/atomism-ancient/. Accessed Dec 15, 2016.
23. Available from: https://plato.stanford.edu/entries/species/. Accessed Aug 29, 2019.
24. Langermann YT. Islamic atomism and the Galenic tradition. History of Science. 2009 Sep;47(3):277-95.
25. Avicenna. *Al-Shifa: Al-Tabi'iyyat (al-Sama al-Tabii)*. McGinnis J. Utah: Brigham Young University Press; 2009. P:64-66,107-110. [In Arabic and Englsih].
26. Avicenna. *Rasa'il Ibn Sina*. Qom: Bidar Publications; 1979. i *Kitab al-Hudud*; P:97. ii *Uyun al-Hikma*; P:32. iii *Kitab al-Hudud*; P:32. [In Arabic].
27. Nikseresht I. Necessity of vacuum assumption among ancient Greek atomists. Nameye Elm-o Din. 2006;9&10(29-32):39-62.
28. Rhazes. *Al-Shukūk Alā Jalīnūs*. Edited by Mohaghegh M. Tehran: University of Tehran;1993. P:36-37,54. [In Arabic].
29. Available from: https://plato.stanford.edu/entries/empiricism-ancient-medieval/. Accessed Sep 27, 2017.
30. Available from: https://plato.stanford.edu/entries/essential-accidental/. Accessed Apr 29, 2008.
31. Available from: https://www.jstor.org/stable/j.ctt80sc4. Accessed 2002.
32. Available from: https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3066781/. Accessed Sep 8 2010.
33. Rhazes. *Al-Hawi fi al-Tibb* (The Liber Continens). Beirut: Dār Ihyā` al-Turāth al-Arabī; 2001. Vol.1, P:47-52. [In Arabic].
34. Rhazes. *Al-Mansouri fi al-Tibb*. Kuwait: Al-Munazzama al-'Arabiya lil-Tarbiya wa-al-Thaqafa wa-al-'Ulum; 1987. P:425. [In Arabic].
35. El-Bizri N. Avicenna and essentialism. The Review of Metaphysics. 2001 Jun 1;54(4):753-78.
36. Azkaei P. *Zarragarayi-i Razi, Mohaghegh Nama*. Tehran: Association of Cultural Works and Honors; 2004. P:342-365. [In Persian].
37. Pines SH. Studies in Islamic Atomism. The Magnes Press. 1997. P:157-160.
38. Ardakani EK. The Influences of Philosophic Principles on Avicenna's Medicine. Philosophy of Science. 2015 Feb 20;4(8):75-91.

[Downloaded from jiitm.ir on 2026-11-25]

[DOI: 10.22034/13.1.75]

The Contrasting views of Rhazes and Avicenna on motion theory and its reflection on their medical approaches

Banafsheh Eftekhari[a]*

[a]Researcher at PhASIF Project (CNRS-ENS), France

Abstract:

Avicenna and Rhazes are two significant initiative physicians in the golden age of the Islamic period. Although both are raised from the Galenic tradition, we see the controversy and their different methods. Generally, it is said that Rhazes valued experiences, while Avicenna rather more theoretical approaches. Nonetheless, both physicians likewise their pioneer, Galen, were also philosophers. In this paper, I aim to clarify that their contrasting views are due to their different natural philosophy. In this paper, I investigate the basis of their ideas in natural philosophy, according to the existent sources (i. e. their books and treatises), in an analytical approach. And then, in their medical texts, I examine the hypothesis derived from their natural philosophy books. As Rhazes was an atomist in natural philosophy, this view rejects determinism and essentialism in Physics. As a result of this approach, the analysis of questions of nature turned less to metaphysics and more to empiricism. This view contrasts with Avicenna, who believed in Continuism and Hylomorphism and consequently he had an essentialist and teleologist view of nature. These led him to metaphysical analysis in the exploration of natural phenomena. I show that their different methods of writing medical books originate from their different natural philosophies and views on the principles of nature.

Keywords: Empiricism, Persian Medicine, Atomism, Motion theory

Corresponding Author: b.eftekhari@gmail.com

[Downloaded from jiitm.ir on 2026-11-25]

[DOI: 10.22034/13.1.75]