نشریه علمی‌پژوهشی فرهنگستان علوم پزشکی
سال دوم، شماره اول، خرداد ۱۳۹۷، صفحات ۱۲۶ تا ۱۳۸

نظریه طب متعالیه

نویسندگان: دکتر مصطفی رضایی[۱]، دکتر سیداحمد بهشتی[۲]، دکتر سیدضیاءالدین تابعی[۳*]

«سَنُرِيهِم آيَاتِنَا فِي‌الافاق وَ فِي أَنفُسِهِم حتي يتبين لهم انه‌الخق اولم يكف بربك انه علي كل شيء شهيد»

«آیات خود را درآفاق و در وجود خودشان به آن‌ها نشان خواهیم داد تا برای ایشان آشکار شود که او حق است، آیا اینکه پروردگار تو در همه جا حاضر است کافی نیست» سوره فصلت آیه ۵۳

چکیده

زمینه و هدف: طب شاخه‌ای از معرفت است که در حالات تندرستی و بیماری در تن آدمی نظر می‌کند و با استفاده از وسایل شایسته سلامتی (حالت تعادلی که تندرستی نامیده می‌شود) را نگاه می‌دارد و چنانچه زایل شده باشد، آن را باز می‌گرداند. اصل موضوع بیولوژی و طب حیات است. از مشکلات پیچیده طب برقراری رابطه منطقی بین حیطه‌هایی نظیر «روح» و «ذهن» و «نفس» و جسم فیزیکی انسان است. از مهم‌ترین و عالی‌ترین مکاتب فلسفی در بین مکاتب موجود، فلسفه صدرایی یا حکمت متعالیه است که رویکرد و نگرش آن کل‌نگر است. با برداشتی از حکمت متعالیه ملاصدرا در این مقاله نظریه طب متعالیه ارائه شده است

روش: در این مطالعه از شیوه نظریه‌پردازی علمی و مطالعه کتابخانه‌ای استفاده شده است.

یافته‌ها: با مقدمه‌ای بر علم فلسفه و تاریخچه آن، مکاتب فلسفه اسلامی و شکل‌گیری «حکمت متعالیه» تشریح شد. با برداشتی از مبانی و اصول حکمت متعالیه، ارتباط طب و حکمت متعالیه تبیین و نظریه «طب متعالیه» ارائه شد.

نتیجه‌گیری: با استنتاج از مفاهیم قرآنی و روایی و تبدیل آن‌ها به قضایای آزمون‌پذیر، گردآوری و تحلیل داده‌های معتبر نظریه طب متعالیه به شرح این مقاله ارائه شده و به اندیشمندان حوزه‌های مطالعات و معارف اسلامی و نظریه‌پردازان و متفکران و مسئولان حوزه سلامت، برای نقد و نظر تقدیم می‌شود.

کلیدواژه‌ها: اسلام، حکمت متعالیه، فلسفه پزشکی، نظریه

مقدمه و بیان موضوع

نظریه، چارچوب و ساختاری بنیادین و تعیین‌کننده است که با اثبات و پذیرش آن، اتفاق نظر ایجاد، و از اختلاف بین اندیشمندان پرهیز می‌شود[۴]. پزشکی آنچنان که ابوعلی‌سینا در آغاز قانون گفته است، شاخه‌ای از معرفت است که در حالت‌های تندرستی و بیماری در تن آدمی نظر می‌کند، و غرض از آن این است که با استفاده از وسایل شایسته سلامتی را نگاه دارد یا آن را بازگرداند. بنابراین وظیفه پزشکی باز گرداندن یا نگاه داشتن حالت تعادلی است که تندرستی نامیده می‌شود. علوم پزشکی که امروزه در درمان برخی از بیماری‌ها کارآمد به نظر می‌رسد در قرن ۱۹ و ۲۰ به شدت متأثر از تفکر فلسفی دکارت بوده است و بدن آدمی را به نوعی ماشین تشبیه کرده بود که به جای پیچ و مهره و چرخ دنده از استخوان و عصب و عضله ساخته شده است. آنچه در طی گذر زمان در بیولوژی و طب مدرن به شدت از آن غفلت شده است، اصل موضوع و هوشمند هستند. هوشمندی و پیچیدگی رفتار سلول‌های بدن انسان‌ها در کمتر موضوعی از مقولات طب لحاظ می‌شود. بیولوژی و طب

۱. استادیار بیماری‌های دهان و دندان و فک و صورت، دانشکده دندانپزشکی، دانشگاه علوم پزشکی شیراز
۲. استاد فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران
۳. استاد اخلاق‌پزشکی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی شیراز (نویسنده مسئول)
۴. نجاری ـ رضا: روش نظریه‌پردازی شهید مرتضی مطهری در مبحث رشد. دو فصلنامه علمی‌پژوهشی مدیریت اسلامی، سال ۱۹، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۰

[Downloaded from ijhp.ir on 2026-09-15]

یعنی «حیات» است. سلول‌های بدن انسان زنده مشکل وقتی پیچیده‌تر می‌شود که طب در حیطه‌هایی با مسایلی چون «روح» و «ذهن» و «نفس» مواجه می‌شود و نمی‌تواند با رویکردی صحیح رابطه آن‌ها را با جسم فیزیکی انسان روشن سازد. رویکردهای فلسفی فیزیکالیسم کاست‌گرا (reductionism) مشکلاتی در مسیر تکامل زیست‌شناسی و طب ایجاد کرده است. از جمله تلاش‌های اخیر اندیشمندان علوم پزشکی و فلاسفه توجه به مفهوم‌ها است که بن مایه آن‌ها تفکر «کل‌نگر» است. نظریه‌پردازی برای برون‌رفت از این بحران و لحاظ کردن مفهوم «حیات» و «روح» در طب جدید موضوعی است که نیازمند همکاری بین رشته‌ای است و نقش علوم انسانی در این امر بسیار برجسته به نظر می‌رسد. یکی از مهم‌ترین و عالی‌ترین مکاتب فلسفی در بین مکاتب موجود، فلسفه صدرایی یا حکمت متعالیه است که رویکرد و نگرش آن کل‌نگر است و در این مقاله قصد داریم با توجه به مبانی و برداشتی که از حکمت متعالیه ملاصدرا وجود دارد، نظریه‌ای در علوم پزشکی ارائه نماییم.

روش

در این مطالعه از شیوه نظریه‌پردازی علمی و مطالعه کتابخانه‌ای استفاده شده است. با الگو برداری از روش نظریه‌پردازی شهید مطهری، مراحل شش‌گانه زیر برای ارائه و تبیین نظریه انجام شده است:

- تعیین عنوان نظریه توسط مؤلفین
- استنتاج یک سری از قضایای مفهومی پیرامون نظریه
- تبدیل قضایای مفهومی به قضایای آزمون پذیر
- گردآوری داده‌های مرتبط
- تحلیل داده‌ها
- ارزیابی نظریه

نتایج

نتایج مطالعه در ۵ محور مشروحه زیر ارائه می‌شود: مقدمه‌ای بر علم فلسفه و تاریخچه آن، مکاتب فلسفه اسلامی و شکل‌گیری «حکمت متعالیه»، ارتباط طب و حکمت متعالیه، تبیین و نظریه «طب متعالیه» و به شرح زیر ارائه می‌شود:

مقدمه‌ای بر علم فلسفه و تاریخچه آن

فلسفه شکل معرب واژه یونانی فیلوسوفیا (philosophia) و به معنای «دانش دوستی» است (۱). واژه فلسفه ریشه یونانی دارد که سپس به عربی و فارسی راه یافته است. احتمالاً این واژه را نخستین بار فیثاغورس به کار برده است (۲). فیثاغورس نخستین کسی بود که خود را فیلسوف (philosophos) نامید که این واژه از ریشه فلسفه است. او به جای اینکه خود را مرد دانا (sophos) بنامد، خود را دوستدار دانایی نامید، چرا که نهادن نام مرد دانا بر خود را نشانه گستاخی می‌دانست (۳ و ۴). فلسفه در یک تعریف کلی مطالعه مسایلی کلی و اساسی، درباره موضوعاتی همچون هستی، واقعیت، آگاهی، ارزش، خرد، ذهن و زبان است (۵ و ۶). تفاوت فلسفه با دیگر راه‌های پرداختن به چنین مسایلی، رویکرد نقادانه و معمولاً سازمان‌یافته فلسفه و تکیه آن بر استدلال‌های عقلانی و منطقی است (۷). علم فلسفه، دوره‌های زمانی مختلفی را پشت‌سر گذاشته است و با توجه به مستندات تاریخی اولین تمدن‌های بشری را بنیان‌گذار فلسفه باستان می‌دانند. به نظر می‌رسد تمدن‌های شرق آسیا در ناحیه serendip یکی از کانون‌های شکل‌گیری فلسفه باستان بوده است (۸). در فلسفه باستان اغلب اسطوره را به عنوان کوشش‌هایی ابتدایی برای توضیح پدیده‌های طبیعت و کوتاه سخن، به عنوان یک دانش بدوی تلقی می‌کردند. حدود ۷۰۰ سال پیش از میلاد هومر و هسیود بخش اعظم گنجینه اساطیری یونان را نقل کردند. این کار موقعیت جدیدی به وجود آورد. ثبت داستان‌های اساطیری باعث شد تا بحث درباره آن‌ها آغاز شود (۹).

براساس دائرةالمعارف آکسفورد فلسفه به هند و آریایی‌های ۱۵۰۰ سال پیش از میلاد می‌رسد. این دایرةالمعارف اضافه می‌کند که فلسفه زرتشتی از طریق یهودیت وارد اندیشه غربی و در نهایت رویکرد افلاطونی می‌شود. از آنجایی که سرتاسر تاریخ ایران به دلیل تغییرات قابل‌توجه سیاسی اجتماعی مهمی متأثر از ورود اسلام در سال ۶۵۱ میلادی و مغول‌ها در سال ۱۲۲۱ میلادی بوده است، در نتیجه پهنه فراخی از تنوع اندیشه‌های فلسفی به وجود آمده است. در ایران باستان آموزه‌های خسروانی که به نور متوجه است تا مکاتب پروتستانیسم مانوی و مزدکی و زروانیه که پیش از اسلام ظهور کردند و مکاتب فلسفه اسلامی که

[Downloaded from ijhp.ir on 2026-09-15]

با آمدن اسلام تاکنون تأثیرگذارترین اندیشه فلسفی را از آن خود کرده‌اند.

با ظهور اسلام در شبه جزیره عربستان و گسترش نفوذ آن توسط خلفای راشدین، قلمرو حکومت اسلامی به سرعت گسترش یافت. سپس به تدریج ترجمه آثار برجسته علمی و فلسفی به زبان عربی ـ به عنوان زبان مشترک تمدن جدید ـ آغاز شد و کتاب‌های بسیاری از فیلسوفان یونان و اسکندریه و دیگر مراکز علمی معتبر آن زمان، به عربی برگردانده شد. بدین ترتیب نخستین فیلسوفان و متکلمان مسلمان، با افکار فیلسوفان یونان باستان و به‌ویژه با سقراط، افلاطون، ارسطو و سایر اندیشمندان یونان آشنا شده و به شرح و بسط آرای آن‌ها با مقدار دخل و تصرف برای هماهنگ کردن آن با اسلام پرداختند (۱۰ و ۱۱).

اولین فیلسوف مسلمان که از رسالات افلاطون اقتباس کرده بود، «ابویوسف بن اسحاق کندی» بوده که در قرن دوم هجری می‌زیسته است. فارابی (معلم ثانی) در قرن سوم هجری، افکار و نظریاتش از فیلسوفان یونان به‌ویژه افلاطون تأثیرپذیری زیاد داشته است. علاوه بر فیلسوفان یاد شده ابوالحسن عامری ابن سینا، ابن مشکوبه، ابن فاتک، ابن هندو، ابوالبرکات بغدادی، غزالی، ابن باجه و ابن رشد از فیلسوفان یونانی متأثر بوده‌اند (۱۲).

مکاتب فلسفه اسلامی و شکل‌گیری «حکمت متعالیه»

در طی روند شکل‌گیری فلسفه اسلامی در تاریخ از مکتب مشاء، مکتب اشراق و حکمت متعالیه به عنوان مشهورترین مکاتب فلسفی اسلامی یاد شده است. مکتب فلسفی مشاء از جریان‌هایی است که در فلسفه اسلامی تأثیر به‌سزایی داشته و در این روش فقط از استدلال و برهان عقلی و منطقی آزاداندیشانه و بی‌طرفانه استفاده می‌شود. از مهم‌ترین فلاسفه مشایی اسلامی می‌توان ابن‌سینا (بهترین نمونه)، الکندی، فارابی، خواجه خصیرالدین طوسی، میرداماد، ابن رشد آندلسی، ابن باجه آندلسی، ابن الصائغ آندلسی را نام برد. برخی معتقدند که ارسطو (بنیان‌گذار این روش) بود. مکتب فلسفی اسلامی بعدی که در طی قرون ۵ تا ۱۰ هجری شکل گرفته است، مکتب فلسفی اشراق است که در این روش هم از فکر و استدلال عقلی و هم از تهذیب و تصفیه نفس برای مکاشفه (یافتن حقیقتی توسط شهود عرفانی) استفاده می‌شود. زیربنای قرآنی تفکر اشراقیون آیه ۳۵ سوره شریفه نور می‌باشد و اشراقیون معتقدند عقل به‌تنهایی نمی‌تواند مرجع حقیقت است و نه رسیدن به آن. سهروردی معروف به «شیخ اشراق»، قطب‌الدین شیرازی و شهر وزی فلاسفه اشراقی بوده‌اند. دو جریان دیگر که در طی همین دوره کنار این جریانات فلسفی در جامعه اسلامی شکل گرفت، یکی مکتب کلامی شیعه، معتزله و اشاعره بود که در این روش از استدلال و مباحثه برای دفاع از اعتقاد به اسلام و راضی کردن طرف مقابل به پذیرش آن استفاده می‌شد و دیگری شکل‌گیری مکاتب عرفانی در جامعه مسلمین بود (۱۳).

در طول تاریخ، عرفان اهمیت زیادی در فلسفه اسلامی داشته و امروزه نیز بسیاری مطالعات این دو را در کنار هم توصیه می‌کنند. هانری کربن معتقد است فلسفه اسلامی را نمی‌توان بدون عرفان شناخت. ازآن‌جاکه اساسی‌ترین موضوع فلسفه اسلامی، خداست، ورود به آن بدون پرداختن به خدا ممکن نیست. پیوستگی فلسفه اسلامی با عرفان باعث شده تا بسیاری مفسرین حامی این ایده باشند که نمی‌توان بدون طلب خدا، به طلب حکمت پرداخت (۱۴).

شهید مرتضی مطهری بیان کرده است که چهار جریان فوق در جهان اسلام (مشاییون، اشراقیون، کلام و عرفان) ادامه یافتند تا در یک نقطه به یکدیگر رسیدند و در مجموع جریان واحدی را به وجود آوردند. نقطه‌ای که این چهار جریان در آنجا با یکدیگر تلاقی کردند «حکمت متعالیه» نامیده می‌شود (۱۵).

«حکمت متعالیه» توسط صدرالدین محمد شیرازی، مشهور به ملاصدرا و صدرالمتألهین (۱۰۴۵ ـ ۹۸۰ ق) با استفاده از روش‌های عقلی، نقلی (علوم وحیانی) و علوم کشف و شهودی مطرح شد. وی پدیده‌های موجود را براساس آن تبیین و توجیه می‌کند. منابع او در معرفی این نظریه، قرآن، حدیث، کلام، عرفان و فلسفه‌های پیشین بوده است. در نظر ملاصدرا، فلسفه یا به تعبیر او «حکمت»، بالاتر از آن چیزی است که قدما به دنبال آن بودند. حکما، فلسفه را به «صیرورةالانسان عالماً عقلیاً مضاهیاً للعالم الحسی»، تعریف می‌کردند. در این تعریف، فلسفه تنها دانایی است و فیلسوف، «جهانی است بنشسته در گوشه‌ای»، و شاید همین «غایت» از فلسفه، عده‌ای را در دام

[Downloaded from ijhp.ir on 2026-09-15]

غرور و استعلاء می‌انداخت. اما حکمت در نظر ملاصدرا بالاتر از شناخت جهان و عالمی عقلی شدن است.

کتاب «اسفار اربعه» شاهکار ماندگار و ارزشمند حکیم صدرالمتألهین ملاصدرا شیرازی است که سیمای مکتب مستقل و منسجم او را معرفی می‌سازد. تعبیر اسفار به معنی جمع سفر یا به معنای رهنوردی و سلوک و طی طریق به سوی مقصدی خاص است و همان‌گونه که خود صدرالمتألهین در مقدمه کتاب آورده، از اسفار اربعه روحانی (یا به تعبیر ملاصدرا: اسفار عقلی) عرفان برگرفته است. وی در مقدمه کتاب می‌گوید: «واعلم أن للسلاک من العرفاء و الأولیاء أسفاراً أربعة: أحدها السفر من الخلق الی الحق، و ثانیها السفر بالحق فی‌الحق، و السفر الثالث یقابل الاول، لانه من الحق الی الخلق بالحق، و الرابع یقابل الثانی من وجه، لانه بالحق فی‌الخلق. فرتبت کتابی هذا طبق حرکاتهم فی‌الانوار و الاثار علی اربعه أسفار ... .

«سفر اول» در اثبات وجود هستی و ذات حق تعالی است. این سفر گذار سالک از کنار مظاهر حق در عالم ماده است که هم تجلی است و هم حجاب، و نمی‌توان از آن غافل بود و از طرفی نمی‌باید پای دل را بدان بست و تن به اسارت داد، پس سالک بایستی این تجلیات و مظاهر را که عرصه کثرات و پله‌های رشد و اعتلای اوست زیر پا بگذارد و آیات الهی را در هر شکل و رنگ از نگاه دل بگذراند و به سوی حق بشتابد که حق، ظل و نگاره و آینه نیست، بلکه حقیقت محض و صاحب جمال اصلی است؛ و در پی این رشد و تعالی، کثرات به هم می‌پیوندد و سرانجام چیزی جز واحد نمی‌بیند و «لاموجود سواه» می‌گوید.

«سفر دوم» وصول به بام معرفت است که آن هم مراتب و جلوه‌ها و درجات مختلفی دارد و تجلیات صفات ذات حق را از جمال و جلال گرفته تا صمدیت و احدیت طی می‌کند و پرده‌های اسماء حسنی را می‌شکافد تا به و بر سر قدر واقف شود و به خلعت حکمت الهی مفتخر شود و بار گران رسالت را بر دوش خود ببیند و مأمور ابلاغ آن شود.

«سفر سوم» برعکس سفر اول است یعنی رو به خلق دارد اما با یاری عصای حق و چشمی‌که چشم حق است و حواسی که همه حواس حق هستند و جز حق نمی‌بینند و نمی‌فهمند و دلی که سراچه حق شده است. این بار کثرات را در عین وحد و خلق را در هاله حق می‌بیند و چون به قضای الهی و سر قدر واقف شده است، هر چیز را جز در موضع خود نمی‌گذارد که نام آن «عدالت» است هیچ کلامی جز در جیای آن نمی‌گوید که نام آن «حکمت» است و حاصلی جز «فضیلت» از آن نمی‌خواهد.

اما در «سفر چهارم»، عارف سالک از ره درازی رسیده است و ارمغانی برای خلق از سوی خالق متعادل آورده، با دیده خاراشکاف خود که از چشم حق مایه می‌گیرد و از دریچه وحدت، همه اسرار خلقت و رموز کثرت را به روشنی می‌بیند و موضع هر چیز را می‌داند و خیر را از شر و نیک را از بد و سود را از ضرر می‌شناسد، و از ابر زبان او جز باران حکمت نمی‌باشد و گام جز به رضای حق نمی‌دارد و دست خدا در آستین مخلوق است.

آن سالک که بر همه چیز عالم از انسان گرفته تا جماد، عشق می‌ورزید امروز همه را از خود و خود را همه می‌داند و به همه کس و همه چیز خدمت می‌کند، تلخ و شیرین و نوش و نیش و درد و درمان برای او یکسان است و اگر ردای نبوت و رسالت هم بر خلعت حکمت او افزوده شود به مرتبه پیامبری رسیده است. در این اسفار اربعه نه زمان شرط است و نه به مکان حاجت است: (ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء) (۱۶).

صدرالمتألهین با توجه به ویژگی‌های این چهار سفر، کتاب خود را در قالب این چهار مرحله سیر عقلی نوشته است. گویی سفر اول کتاب اسفار از «وجود» آغاز می‌شود که اولی‌ترین و بدیهی‌ترین است، و پس از فراغ از اثبات اصالت و ذومراتب (مشکک) بودن آن که خود، به دو دست شهود و استدلال آن را به دست آورده، به‌سوی ماهیت که ظلل و نماد آن است. می‌رود و سپس از اوج و تعالی به زیر آمده و با حکمت بحثی همراه می‌شود و به احکام و احوال جوهر اشیاء و پلکان قوه و فعل و وجود ناسوتی اشیاء و کشف پدیده‌ها و حالات اوصاف حقایق موجودات می‌پردازد تا مقدمه‌ای برای وصول به شناخت جواهر آنان باشد و از این رو به بررسی احوال معروف به خواص ماده و از جمله حرکت ـ که ربطی بین حادث و قدیم و ماده و معنی و اعراض و ذوات می‌باشد ـ می‌پردازد و حرکت در جوهر را ثابت می‌کند و از این رهگذر به پدیده‌ای دیگر که در نفس و ذهن می‌گذرد و از عوارض «موجود بماهو موجود»

[Downloaded from ijhp.ir on 2026-09-15]

است، یعنی علم و اتحاد آن با عالم و معلوم که او آن را اتحاد عقل و عاقل و معقول می‌نامد، می‌رسد.

سرانجام بخشی از احکام جوهر می‌ماند که همه چیز ارسطوییان و محور اندیشه آنان بوده آن گره را نیز به آسانی می‌گشاید و با این شش مرحله، سفر اول را پشت سر می‌گذارد و پشت به مخلوق و روی به خالق و آن وجود حقه حقیقیه می‌آورد تا «سفر فی‌الحق» را بیاری حق (بالحق) طی کند، یعنی آنچه را که به علم‌الیقین طی سفر اول یافته بود، به عین‌الیقین ببیند و همچون صدیقین، وجود وجوب حق تعالی را با خود او اثبات کند. در اینجا سفر دوم را نیز به پایان برده و وقت است که دست اندیشه سالکان طریقت معرفت را بگیرد و از سماء ملکوت به سوی مخلوقی بیاورد که در سفر اول موجوداتی ایستا و جامد و صامت بودند و اکنون به روح ایزدی جان یافته و نفس نباتی و حیوانی و ناطقه را دارا شده‌اند و «به ذکر حق در خروشند».

سفر چهارم را عده‌ای همان مباحث موت و برزخ و معاد و رجوع نهایی الی‌الله دانسته‌اند. اما چون این مطالب مربوط به مبحث سیر و سفر نفس مجرد منفک از بدن و رجوع الی‌الله می‌باشد، از حوزه سیر و سلوک معنوی انسان حی و مستقر در زمین (قبل از موت) که مقصود و مصطلح عرفاست خارج می‌باشد. از این رو یا بحث موت و معاد را باید دنباله سفر سوم دانست و یا توجیهی مناسب برای آن یافت.

اساس نظریه «حکمت ملاصدرا» حرکت از سمت نقص است به کمال یعنی حرکت از انسان اسفل‌السافلین به سمت انسان اعلی علیین است حرکت از خاک به افلاک است. ایشان با ترکیب حکمت جدلی و حکمت ذوقی با آیات قرآن نوآوری در فلسفه اسلامی به وجود آورد. نظریه اصالت وجود پاسخ مبتکرانه ملاصدرا به این سؤال مهم است که در خلال سخنان حکمای پیش از او مانند ابن‌سینا و مشاییون دیگر نیز این قول را می‌توان یافت. اما تصریح و تأکید بر اهمیت آن در حکمت متعالیه صدرایی به نحوی است که راه‌گشای حل بسیاری از معضلات فلسفی و کلامی‌شده است (۱۷).

در دیدگاه‌های فلسفی، موجودات به دو قسم تقسیم می‌شود: «جوهر» و «عرض». در تعریف «جوهر» گفته‌اند: ماهیه اذا وجدت فی‌الخارج کانت لا فی‌الموضوع». درباره انواع جواهر مادی و مجرد، اختلافاتی در میان فلاسفه وجود دارد: پیروان مشایین، «جوهر» را به پنج قسم، تقسیم کرده‌اند: جوهر عقلانی، جوهر نفسانی، جوهر جسمانی، ماده و صورت. در تعریف «عرض» گفته‌اند: «العرض هو الماهیه التی اذا وجدت فی‌الخارج کانت فی موضوع» در مورد اقسام اعراض نیز اختلاف‌نظرهایی وجود دارد. ارسطو اقسام عرض را نه دانسته است که عبارتند از کم و کیف و ... و بیشتر حکمای اسلام نیز از او تبعیت کرده‌اند.

فلاسفه قبل از ملاصدرا، حرکت در جوهر را جایز نمی‌دانستند و تنها از بعضی فلاسفه یونان باستان، سخنانی مطرح شده است که تا حدی قابل تطبیق بر حرکت در جوهر می‌باشد. در میان فلاسفه اسلامی، صدرالمتألهین حرکت در جوهر را تصحیح و دلایل متعددی بر وجود آن، اقامه کرد و از زمان وی مسأله حرکت جوهریه در میان فلاسفه اسلامی شهرت یافت.

هر موجود مادی، در اثر تحول درونی، هر لحظه هویت نو پیدا می‌کند که با هویت پیشین آن تفاوت دارد. این تفاوت نه تفاوتی زمانی بلکه اختلاف در «وجود» است؛ به عبارت دیگر هر موجودی در هر لحظه، موجودیت قبلی خود را کنار گذاشته است و به وجود جدیدتری دست یافته است. این نوپدیدی و تجدد هویت، در عین همه جایی و همگانی بودنش، دو نمود بارز و مشهود دارد: یکی دگرگونی‌های فیزیکی و شیمیایی و دیگری وقتی است که حرکت جوهری منجر به این می‌شود که موجودی مادی را یاری کند تا هویتی روحانی بیابد و همنشین موجودی مجرد شود و چنین است که با نردبان حرکت جوهری، ماده می‌تواند به عالم معنا صعود کند، از جهان شهود یا به جهان غیب بگذارد و از طبیعت سر به ماورای طبیعت بکشد(۱۸).

نظریه حرکت جوهری به حق شایسته لقب یک نظریه جامع و وحدت‌بخش است و «طبیعت» و «ماورای طبیعت»، «عیب» و «شهود»، «آغاز» و «انجام»، «روح» و «روح» و «بدن»، «حرکت» و «تکامل» و «آفرینش» و «حیات» را یکجا و براساس یک بینش نوین تفسیر می‌کند و برای یک موحد آگاه بعد از تبیین حرکت جوهری، این مسایل اموری پراکنده نیست که باید آن‌ها را جداگانه و از روی تعبد و یا با تکلف بسیار پذیرد بلکه با پذیرفتن

[Downloaded from ijhp.ir on 2026-09-15]

اصل اصیل حرکت جوهری، اینها میوه‌های شیرین و حیات‌بخش این درخت ثمر خیزند که یکی پس از دیگری می‌رسند. حرکت جوهری در ایجاد یک جهان‌بینی همه جانبه و وسیع، نقش بسیار بزرگی را ایفا می‌کند (۱۹).

ارتباط طب و حکمت متعالیه و بیان نظریه «طب متعالیه»

اساس علم طب «سلامتی» است و اگر بخواهیم تعریف کاملی از سلامت داشته باشیم باید بدانیم که غیر از «سلامت جسمانی»، «سلامت عقلانی» و «سلامت قلبی» نیز تعریف شده است. تعادل فیزیولوژیک یا هموستاز بیانگر صحت و سلامتی جسمانی در انسان است علاوه‌برآن به شکل استاندارد در همه سلول‌ها هیجان داریم و تعادل در هیجانات سلولی ناشی از تعادل بین هیجان جذبی و هیجان دفعی است به زبان دیگر با نگاه عرفانی در واقع تعادل بین قوه عضب و شهوت در انسان می‌تواند سلامتی هیجانی انسان را تأمین کند. درجات متفاوت هیجان در انسان‌ها ناشی از وجود عنصر «اراده» در انسان است. در سایر موجودات «غریزه» است که هیجان را مدیریت می‌کند. در مورد سلامت «عقلانی» منظور داشتن دو قوه عقل نظری (شناخت یا coagnition) و عقل عملی (اراده قوی یا intention) با هم است. سلامت «قلبی» یا روحانی به معنی داشتن عقل نظری و عملی با هم و تسلیم محض خداوند متعادل شدن است.

از جمله مسائلی که بر حرکت در جوهر و نظریات حکمت متعالیه استوار است، مسئله ارتباط «روح» و «جسم» و «جسمانیه‌الحدوث و روحانیةالبقاء بودن نفس ناطقه انسان» است. روح حقیقتی مجرد (غیرمادی) است، که بدن آدمی را تدبیر می‌کند؛ رابطه روح با جسم مثل رابطه خلبان با هواپیماست بنابراین حیات و حرکت بدن به واسطه روح است. دیدن و شنیدن و سخن گفتن و فکر کردن و تخیل نمودن و دوست داشتن و نفرت داشتن و معتقد شدن و انکار کردن و ... همه کار روح است و گوش و چشم و دهان و زبان و مغز و قلب ابزارهایی در اختیار روح هستند. یعنی روح است که مغز را به کار می‌اندازد تا مغز بیندیشد و عملکرد داشته باشد و در نتیجه آن زبان و گوش و چشم و دیگر اعضاء بدن را به حرکت درآورد یا به عملکرد نهایی آن‌ها منجر شود و در پی آن رفتار یا حالت‌هایی خاص را تولید کند. بنابراین، در حقیقت روح است که می‌بیند و می‌شنود و فکر می‌کند و عواطف و رفتاری وی را تدبیر می‌کند. در واقع با نگاه کل‌نگر به موضوع نگاه کنیم می‌توانیم این موضوع را نتیجه بگیریم که در واقع اگر بخواهیم سلامتی واقعی داشته باشیم باید پی درمان روح باشیم تا در نتیجه آن سلامت جسم حاصل شود. در طب متعالیه سیکل برقراری سلامت در انسان از «روح» شروع می‌شود و روح «اراده» یا عقل عملی انسان را به کار می‌اندازد و اراده هم به سهم خود منجر به برقراری سلامت «روان» یا رفتار فرد خواهد شد و در نتیجه سلامت در رفتار، سلامت «جسم» تأمین خواهد شد.

حال مهم‌ترین موضوع که باید درباره «روح» صحبت کنیم این است که روح از منظر حکمت چه می‌باشد.

واژه «روح» از واژه‌ای پر رمز و راز و ابهام‌آمیز در حوزه‌های دین، فسلفه، عرفان و روان‌شناسی است. این کلمه با گویشی یکسان در زبان‌های عبری و عربی به کار رفته و در تورات، انجیل و قرآن‌کریم کاربرد فراوانی یافته است. علامه سیدمحمدحسین طباطبایی در تفسیر المیزان، استوارترین و منسجم‌ترین نظریه را در مورد روح ارایه کرده‌اند. این مفسر بزرگ بر آن است که روح در قرآن به آفریده‌ای آسمانی اطلاق شده که نقش آن حیات‌آفرینی است؛ هر جا از حیات و آثار آن نشانی هست، این نشان، نشانگر وجود مرتبه‌ای از روح است. روح موجود در فرشتگان، انسان‌ها، حیوانات و نباتات همگی از افاضات روح مطلق است (۲۰).

واژه روح ۲۱ بار در قرآن‌کریم آمده است؛ گاهی به‌صورت مفید و مضاف، مانند روح‌القدس، روح‌الامین، روحی، روحنا و گاهی بدون اضافه و قید. بی‌تردید، در تمامی این موارد مصداق واحدی مراد نیست. با توجه به ظاهر و سیاق آیات قرآن می‌توان موارد کاربرد را در چند گروه جای داد.

در دسته‌ی اول آیات منظور از روح «موجودی مستقل در ردیف فرشتگان» است. روح در آیاتی از قرآن در کنار فرشتگان ذکر شده که به ظاهر نشان‌دهنده آن است که آفریده‌ای از آفریدگان خدا و غیر از فرشتگان است. آیات زیر از این دسته است: «تنزل الملائکة و الروح ...»، «تعرح الملائکة و الروح ...»،

[Downloaded from ijhp.ir on 2026-09-15]

«یوم یقوم الروح و الملائکهٔ صفا ...» در آیات زیر از جبرئیل با لفظ روح یاد شده است: «نزل به الروح الامین ...» و «قل نزله روح القدس ...» به شهادت آیه «قل من کان عدوا لجبریل فانه نزله علی قلبک» مراد از روح‌الامین و روح‌القدس، جبرئیل است.

دسته دوم آیاتی هستند که دلالت دارد که «روح مرتبه‌ای از وجود است» که حدوث یافته آن همان نفس است. از این روح، به عنوان «روح نفخه‌ای» یاد می‌شود. این آیات عبارتند از: «نفخت فیه من روحی ...» و «نفخ فیه من روحه ...» و «... فنفخنا فیها من روحنا ...» که در همه این‌ها «روح» در همه انسان‌ها مشترک است، چه حضرت آدم علیه‌السلام که از پدر و مادر متولد نشده و چه حضرت عیسی علیه‌السلام که پدر نداشته است و چه انسان‌های عادی که دارای پدر و مادر هستند. و حتی انسان مؤمن و کافر از این روح بهره دارند. مرتبط‌ترین نوع آیات با موضوع طب متعالیه همین دسته آیات است.

دسته سوم آیات، آن دسته از آیاتی است که از روح به عنوان «موجودی که در تأیید قلوب پیامبران و اولیاء الهی تجلی می‌کند» نام برده شده است: آیاتی نظیر «و آتینا عیسی بن مریم البینات و ایدناه بروح القدس» و «اذکر نعمتی علیک و علی والدتک اذ ایدتک بروح القدس» و «اولئک کتب فی قلوبهم الایمان و ایدهم بروح منه» از این دسته آیات است.

دسته چهارم آیات مرتبط با روح، آن آیاتی است که در آن‌ها واژه روح در مورد «وحی بر انبیاء» به کار رفته است. «و اوحینا الیک روحا من امرنا ...» و «یلقی الروح علی من یشاء من عباده...». چنانچه روح در این آیات به معنای وحی باشد، استعمال آن مجازی خواهد بود. در آیه ذیل، خداوند عیسی علیه‌السلام را روحی از جانب خود دانسته است: «انما المسیح عیسی بن مریم رسول‌الله و کلمته القاها الی مریم و روح منه» و «فارسلنا الیها روحنا فتمثل لها بشرا سویا... قال انما انا رسولک ربک لک غلاما زکیا».

باید توجه داشت که هر مرتبه‌ای از روح دارای آثاری متفاوت با مرتبه دیگر است، علامه در تفسیر آیه «و ایدهم بروح منه» می‌نویسد: «ظاهر آیه این معنا را افاده می‌کند که در مؤمنین به غیر از روح بشریت که در مؤمن و کافر هست، روحی دیگر وجود دارد که از آن حیاتی دیگر ناشی می‌شود و قدرتی و شعوری جدید می‌آورد و به همین معناست که آیا «او من کان میتا فاحییناه ...» و نیز آیه «من عمل صالحا ... فلنحیینه حیوهٔ طیبه» به آن اشاره دارد».

علامه طباطبایی کاربرد روح در آیاتی مانند «اوحینا الیک روحا من امرنا»، «ینزل الملائکهٔ بالروح» و «یلقی الروح علی من یشاء من عباده» را مجازی نمی‌داند. ایشان در ذیل ۲ سوره نحل می‌نویسد: «کسانی که گفته‌اند روح در آیه به معنای وحی است یا به معنای قرآن است و یا به معنای نبوت است، از نظر نتیجه، خالی از وجه نیست، یعنی نتیجه نزول ملائکه و القای روح در پیامبر، وحی و نبوت است، اما اگر مرادش این است که وحی و نبوت به اشتراک لفظی یا به مجاز، «روح» نامیده شده (با این توجیه که وحی و قرآن دل‌ها را زنده می‌کند همان‌طور که حیات بدن‌ها به روح است) این نظر صحیح نیست، برای اینکه ما مکرر گفته‌ایم طریق تشخیص مصادیق کلمات قرآنی، رجوع به سایر موارد قرآن است، مواردی که صلاحیت تفسیر دارند، نه رجوع به عرف و آنچه عرف مصادیق الفاظ می‌داند» (۲۱).

از نظر ایشان القای روح به پیامبران به معنای ایجاد نحوه‌ای از وجود متعالی است، به عبارت دیگر، در جریان القای روح، روح پیامبر با درجه‌ای اعلی از روح الهی اتحاد پیدا می‌کند. این اتحاد با روح قدسی است که زمینه تعلیم وحی را فراهم می‌کند. در این باره می‌فرماید: «خداوند فرشتگان را نازل می‌کند تا روح را بر قلب پیامبر صلی‌الله علیه و آله القا کند تا بدین وسیله معارف الهی بر او افاضه شود». اما اینکه خداوند در آیه ۵۲ شوری القا روح را «ایحاء روح» نامیده (اوحینا الیک روحا ...) دلیلش این است که روح کلمه حیات است، پس بر این مبنا می‌توان القای کلمه حیات به قلب پیامبر صلی‌الله علیه و آله را وحی آن به پیامبر نامید. از مجموع مباحثی که علامه در ذیل آیات مربوط به روح دارند می‌توان استفاده کرد که مراد از روح در آیات قرآن، یکی از موارد زیر است:

۱. روح مطلق که مبدأ حیات است. روح در آیات سوره‌های قدر، معارج و نبا از این قبیل است.
۲. روح مید که در واقع مرتبه‌ای نازل شد از روح مطلق است که در موجودات اعم از نباتات، حیوانات، انسان‌ها و فرشتگان ظهور و بروز می‌یابد و مراتب هر یک با دیگری فرق دارد،

[Downloaded from ijhp.ir on 2026-09-15]

حتی در انسان‌ها با مراتب مختلف تجلی می‌یابد. روح در اکثر آیات ناظر به این مورد است.

۳. مطلق روح که امری کلی است و منطبق بر هر دو نوع مصداق است. به نظر ایشان مراد از روح در آیه «یسئلونک عن الروح قل الفروح من امر ربی»، نه روح مطلق و نه روح مقید است و مصداق خاصی را در نظر ندارد، بلکه سؤال از حقیقت روح است که این حقیقت در همه مصادیق وجود دارد.

انسان از نظر حیات و آثار آن که شعور و قدرت است موجودی دارای مراتب است و با ایمان و عمل صالح می‌تواند درجات حیات طیب را که نتیجه تأیید روح است، یکی پس از دیگری طی کند. مولانا این معنا را نیکو سروده است:

از جمادی مردم و نامی‌شدم وز نما مردم ز حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر تا برآرم از ملایک پر و سر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو کل شیءهالک الا وجهه
بار دیگر از ملک قربان شوم آنچ اندر وهم نآید آن شوم

یکی از مرتبط‌ترین آیات با موضوع روح، آیه «و یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی و ما اوتیم من العلم الا قلیلا؛ [اسراء/۸۵] است. و از تو درباره «روح» سؤال می‌کنند، بگو: »روح از فرمان پروردگار من است و جز اندکی از دانش، به شما داده نشده است!».

برای تبیین روح، این که گفته شد روح از عالم امر است، عالم امر فاقد زمان و مکان، به مفهوم عام رایج آن است؛ آفریدن در عالم امر، آنی است، و تدریجی نمی‌باشد. در این عالم، وجود هر موجودی به صورت مستقیم، تنها مستند به خدای تعالی است. نقطه مقال عالم امر، عالم خلق است که مقید به قیود زمان و مکان بوده، از انرژی و ماده تشکیل شده است، خلق در عالم خلق تدریجی است. در این عالم، وجود هر موجودی به صورت غیرمستقیم و با وساطت علل و اسباب، مستند به خدای تعالی است.

امر عبارت است از وجود هر موجود از این نقطه‌نظر که تنها مستند به خدای تعالی است، و خلق عبارت است از وجود همان موجود از جهت این که مستند به خدای تعالی است با وساطت علل و اسباب.

امر خدا عبارت از کلمه ایجاد او است، و کلمه ایجاد او همان فعل مخصوص به او است، بدون این که اسباب وجودی و مادی در آن دخالت داشته و با تأثیرات تدریجی خود در آن اثر بگذارند، این همان وجود مافوق نشئه مادی و ظرف زمان است، و روح به حسب وجودش از همین باب است، یعنی از سنخ امر و ملکوت است.

معنایش این است که روح یک حقیقت بسیط (غیرمرکب) است؛ ولی در عین بسیط بودن، دارای مراتب و شئون و قوای مختلفی است؛ یعنی در عین اینکه یک موجود غیرمرکب است، هم بیناست، هم شنواست، هم متفکر است، هم احساس دارد. روح در پیدایش متوقف بر ماده و مادیات نیست، بلکه با امر و مشیت الهی دفعتاً موجود می‌شود. چنان که قرآن می‌فرماید: «انما أمره اذا أراد شیئا أن یقول له کن فیلکون»؛ فرمان او چنین است که هرگاه چیزی را اراده کند، تنها به آن می‌گوید: موجود باش، آن یز بی‌درنگ موجود می‌شود.

در تفسیر عیاشی از امام باقر و امام صادق علیهم‌السلام چنین نقل شده که در تفسیر آیه «یسئلونک عن الروح» فرموده‌اند: «انما الروح خلق من خلقه، له بصر و قوه و تأیید، یجعله فی قلوب الرسل و المؤمین»: روح از مخلوقات خداوند است بینایی و قدرت و قوت دارد، خدا آن را در دل‌های پیغمبران و مؤمنان قرار می‌دهد. در حدیث دیگری از یکی از آن دو امام بزرگوار نقل شده که فرمود: «هی من الملکوت من القدره»: روح از عالم ملکوت و از قدرت خداوند است (۲۲).

اگرچه در غرب، مقوله «معرفت‌شناسی» و ضرورت آن، به شکل آکادمیک از قرن نوزدهم شکل گرفت و تحت عنوان "Epistemology" یا "Theory of Knowledge" مطرح شد، اما انسان از همان هنگامی‌که آفریده شد، با برتری و شناختش، که از راه علم [حصولی یا حضوری] به دست آورد، از سایر موجودات ممتاز شد و حتی از فرشتگان الهی که مجردات هستند، پیشی گرفت. برای شناخت روح و مکانیزم‌های عملکرد آن باید دانست که چون روح دارای مراتب و درجات است پس شناخت و ادراک روح از عوالم موجود از طریق دستگاه‌های شناختی مختلف شکل می‌گیرد.

در اسلام نیز «معرفت و شناخت»، نه تنها در دین‌شناسی، بلکه در تمامی ابعاد و شئون زندگی فردی و اجتماعی بشر، گام نخست در حیات می‌باشد و در تداوم حیات پس از این دنیا نیز مقوله اصلی، کنار رفتن پرده‌ها و حصول شناخت بیشتر و صحیح‌تر می‌باشد، چه آن که انسان پس از مرگ، در روز قیامت،

[Downloaded from ijhp.ir on 2026-09-15]

در محشر، در بهشت یا جهنم، هم خداوند رحمان و رحیم را بیشتر می‌شناسد، هم تحقق وعده‌هایش و چگونگی حیات عالم آخرت را بیشتر می‌شناسد و هم خودش را.

منبع تحقیق و شناخت انسان، کل عالم هستی است، چرا که هر چه هست، در عالم قرار دارد و در مجموع همه به هم پیوسته و عالم یکپارچه‌ای را تشکیل داده‌اند.

شناخت منابع شناختی عالم نیز با «خودشناختی» میسر می‌شود، چرا که انسان چیزی را که خارج از وجود خود باشد، نمی‌شناسد. اگر جامدات را می‌شناسد، چون در خودش جمادی هست و اگر نباتات را می‌شناسد، چون در خود عالم نباتی هست و اگر حیوانات را می‌شناسد، چون در خودش صفات حیوانی هست و اگر ملائک و عالم غیب را می‌شناسد، چون خودش از روح ملکوتی برخوردار است. منتهی چیزی برای او غیر قابل شناخت و مجهول باقی نمی‌ماند، چرا که هر چه در عالم هست، در او هم هست، در واقع یک عالم صغیر است؛ چنانکه امیرالمؤمنین، حضرت امام علیه‌السلام، در سروده‌ای می‌فرمایند:

«اتزعم انک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الاکبر» ــ گمان می‌کنی که جرم کوچکی هستی، حال آن که درون تو عالم بزرگی است؛

«و انت الکتاب المبین الذی با حرفه یظهر المضمر» ــ کتاب مبینی هستی که با حروف آن، پنهانی‌ها آشکار می‌شود. (دیوان امیرمؤمنان علی علیه‌السلام: ۱۷۵)

در یک تقسیم‌بندی کلی، منابع شناخت انسان، یا عالم طبیعت است، یا عالم عقل، یا عالم قلب و عالم وحی. این عوالم، منابع مطالعاتی و شناختی انسان می‌باشند.

شناخت هر چیزی، که با «علم» به آن حاصل می‌شود، ابزار مناسب خودش را می‌خواهد؛ چنان که مزه با دیدن شناخته نمی‌شود و وزن با متر کردن به دست نمی‌آید و موجودات ریز، با چشم غیرمسلح دیده و شناخت نمی‌شوند و رنگ‌ها با بو کردن تشخیص و تمیز داده نمی‌شوند. اما، قبل از آن که انواع و اقسام «ابزار» بیرونی شناخته شوند، انسان باید بداند که در وجود خودش چه ابزاری برای شناخت دارد، چرا که ابزار بیرونی را نیز به وسیله ابزار شناختی وجود خود می‌شناسد.

برای شناخت هر یک از عوالم و منابع شناخت، ابزار شناخت متناسب با آن داده شده است. سلسله مرتبه شناخت در انسان به ترتیب شناخت حسی، شناخت وهمی، شناخت خیالی، شناخت عقلی، شناخت قلبی، شناخت وحیانی می‌باشد. پس ابزار شناخت در درون انسان نیز عبارت است از: حس، وهم، خیال، عقل و قلب و وحی.

روح از آن جهت که به وسیله اعضاء حس می‌کند، دارای «شناخت حسی» است؛ طبق آیات قرآن به عنوان نمونه در سوره مبارکه نحل به صراحت مطلبی را بیان می‌کند که نظرش در مورد ابزار شناخت حسی معلوم می‌شود. در سوره مبارکه نحل می‌فرماید: «والله اخرجکم من بطون امهاتکم لا تعلمون شیئتا» اوست خدایی که شما را از شکم‌های مادرانتان بیرون آورد درحالی‌که شما هیچ چیز نمی‌دانستید، یعنی از نظر شناخت هیچ چیز را نمی‌شناختید، بی‌شناخت بودید «و جعل لکم السمع و الابصار» و برای شما گوش و چشم‌ها و دیده‌ها قرار داد.

در مرتبه بعدی شناخت و معرفت، روح انسان از آن جهت که می‌تواند بدون اعضاء مادی، اموری مشابه محسوسات را تصور نماید، دارای «قوه خیال» است؛ خیال در نظر حکیمان مسلمان دو معنای متفاوت، اما مرتبط به هم دارد: نخست، عالمی بیرونی و عینی با عنوان عالم خیال، عالمی مستقل و منفصل از انسان و در میان عالم ناسوت مادی و عالم ملکوت روحانی، که بدان عالم برزخ یا عالم ملکوت اسفل نیز می‌گویند: دوم، نوعی از ادراک آدمی، که به سبب ربطش به انسان، بدان عالم خیال متصل می‌گویند.

ادراک و شناخت خیالی در مرتبه‌ای از ادراک حسی قرار دارد؛ زیرا در این ادراک، نه مواجهه با مدرک لازم است و نه ادراک از طریق حواس صورت می‌گیرد. نمونه آن ادراک از طریق حافظه است. وقتی شئی را که در گذشته با ادراک حسی دریافته‌ایم به یاد می‌آوریم. در واقع آن را از طریق ادراک خیالی درک می‌کنیم؛ بااین‌حال، آن‌چه درک می‌کنیم جزیی است و صورت دارد. در منطق و فلسفه، منظور از جزیی همان است که هنرمندان بدان مصداق یا نمونه می‌گویند. امر جزیی یعنی مصداقی معین از امری کلی؛ مثلاً می‌گوییم انسان، از مفهوم کلی و وقتی می‌گوییم محمد، از مصداق یا جزیی از آن مفهوم کلی سخن می‌گوییم؛ یا محبت

[Downloaded from ijhp.ir on 2026-09-15]

مفهومی‌کلی است و محبت خاص کسی نسبت به ما مصداق یا جزیی از آن است. در ادراک خیالی، با مفاهیم جزیی سروکار داریم که صورت یا شکل دارد. وقتی چیزی را به یاد می‌آوریم یا در خواب ببینیم یا به عمد. مثلاً در هنگام آفرینش یا هر نوع کار خلاقانه دیگر، در ذهن تصور کنیم که جزیی باشد و صورت داشته باشد، ادراک خیالی رخ داده است.

مرتبه بعدی شناخت، ادراک و شناخت وهمی‌است. وهم، مانند خیال، از مشترکات لفظی میان عالمان و عامیان است. وهم در نزد حمیمان معنی منفی ندارد بلکه نوعی ادراک است که هم از ادراک حسی و به اصطلاح امروز، تجربی، بالاتر است و هم از ادراک خیالی. فرق ادراک وهمی با ادراک خیالی این است که در ادراک وهمی، صورت مطرح نیست.

مرتبه شناخت بعدی در روح، ادراک عقلی است که به‌طور کامل مجرد است؛ زیرا در آن نه مواجهه با امر مادی مطرح است و نه این ادراک از طریق حواس صورت می‌گیرد و نه صورت و شکل دارد و نه جزیی است. مدرک عقلی، کلی و بدون صورت، و مجرد است؛ مانند مفهوم محبت. از آن جهت که روح انسان می‌تواند مفاهیم کلی را ادراک کند، دارای «قوه عقل» است.

کار عقل، تطبیق مشهودات و معلومات حسی، وهمی و خیالی، با بدیهیات اولیه عقلی و صدور حکم شناختی می‌باشد. البته خودش ابزار و مراحلی چون ذهن، خیال، وهم، تصور دارد تا به تصدیق یا تکذیب برسد.

عقل، پایه‌های نخست یا زیربنایی دارد، قواعدی دارد که به آن «بدیهیات اولیه عقلی» گفته می‌شود، مثل پذیرش اصل علیت، یا عدم پذیرش تناقض.

بالاترین مرتبه شناخت و ادراک روح، شناخت قلبی است، در واقع قلب محل فهم است، در قرآن‌کریم از سویی می‌فرماید: نشانه‌های خالقیت، ربوبیت و الوهیت را برای شما فصل‌بندی کردم و شرح دادم، باشد که بفهمید: «قل هود القادر علی ان یبعث علیکم عذابا من فوقکم او من تحت ارجلکم او یلبسکم شیعا و یذیق بعضکم باس بعض انظر کیف نصرف الا یا تلعلهم یفقهون» (الانعام، ۶۵)

و از سویی دیگر خدا در سوره الاعراف، ۱۷۹ آیه می‌فرماید: برخی به رغم آن که ابزار شناخت حسی و عقلی و قلبی را دارند، اما استفاده آن‌ها از این ابزار، درست مانند استفاده سایر حیوانات می‌ماند، قلب‌هایی دارند که با آن «فهم» نمی‌کنند. {«ولقد ذرانا لجهنم کثیرا من الجن و الانس لهم قلوب لا یفقون بها و لهم اعین لا تبصرون بها و لهم اذان لا یسمعون بها اولئک کالانعام بل هم اضل اولئک هم الغافلون»}

از این روست که محل انواع نزوح وحی (توسط جبرییل به انبیا یا الهام به همگان)، همان قلب است. چرا که صرف حس ظاهری یا استدلال عقلی کفایت ندارد، بلکه باید فهم شوند تا به یقین و باور برسند و درعمل ظهور یابند.

از نظر قرآن سلامت و بیماری حقیقت وجودی انسان به «قلب» نسبت داده می‌شود. این گونه است که وقتی در قرآن از بیمار دلی و سلامت دل سخن به میان می‌آید مراد سلامت و مرض حقیقت وجود انسان یعنی نفس اوست. قلب بیمار، سالم و سلیم از چنین توانایی برخوردار است. قلب بیمار، گرایش به فسق و فجور می‌یابد و تحت تأثیر وسوسه‌های شیطانی به مردان‌آزاری و تجاوز از حدود می‌پردازد. قلب بیمار همان وهم است در بزرگسالی.

امیرمؤمنان علی (ع) می‌فرماید: شگفت‌ترین عضو انسان قلب اوست و قلب مایه‌هایی از حکمت و ضدحکمت دارد. اگر آرزو به آن دست دهد، طمع خوارش می‌گرداند و اگر طمع در آن سر بکشد، حرص نابودش می‌کند و اگر ناامیدی بر آن مسلط شود، اندوه، او را می‌کشد ... هر کوتاهی برایش زیان بار است و هر زیاده روی برایش تباهی آفرین.

درخصوص قلب روحانی و معنوی پیامبری (ص) می‌فرماید: بهترین قلب‌ها، قلبی است که ظرفیت بیشتری برای خوبی دارد و بدترین قلب‌ها، قلبی است که ظرفیت بیشتری برای بدی دارد، پس عالی‌ترین قلب، قلبی است که خوبی را در خود دارد و لبریز از خوبی است. اگر سخن بگوید، سخنش در خور پاداش است و اگر سکوت کند، سکوتش در خور پاداش است.

خداوند در آیات ۸۹ و ۹۰ سوره شعراء قلب سلیم را به متقین نسبت می‌دهد که همواره در تقوای فطری و تشریعی هستند و صفت تقوا، حقیقت وجودی آنان شده است. خداوند می‌فرماید: الا من اتی‌الله بقلب سلیم و ازلفت الجنه للمتقین؛

[Downloaded from ijhp.ir on 2026-09-15]

مگر آن کس که با قلبی سالم و رسته از شرکت به نـزد خـدا بیاید و بهشت برای پرهیزگاران نزدیک شود. پس ایـن قلـب سلیم از آن متقین است که بهشت به استقبال و پیشواز آن‌ها می‌آید.

با توجه به اینکه انسان‌هـای اهـل خشـیت و خـدا تـرس و متقـی، همواره از هر گونه خطا هراسان و گریان و در حال انابه و توبـه هسـتند، خداوند، قلب سـلیم را بـه ایـن دسـته از انسـان‌هـا نسـبت مـی‌دهـد و می‌فرماید: من خشی الرحمن بالغیب و جاء بقلب منیب؛ آنکـه در نهـان از خدای بخشنده بترسد و با دلی توبه‌کار و مطیع و رام باز آید.

همچنین خداوند حضرت ابراهیم (ع) را به خاطر قلـب سـلیم می‌ستاید؛ زیرا تنها برای خداوند عبادت کرد و از هرگونـه شـرکی در هر مرتبه، پاک و سالم ماند و قلبش سرشـار از توحیـد محـض بود. اذجاء ربه بقلب سلیم (۲۰). با توجه با این مطالب باید گفـت اصولا کسانی دارای قلب سلیم هستند که از نظر اعتقادی گرایش به توحید داشته و از هرگونه شرک در هر مرتبه‌ای در امان باشند و از نظر رفتاری از هرگونه گناه و آلودگی پاک بـوده و آن پرهیـز داشته و با دلی توبه کار به سوی پروردگار می‌روند تا اگر خطـایی کرده‌اند ببخشد و آنان را بیامرزد و تلاش می‌کنند تا قلب و دل از هر گونه امراض روحی و اخلاقی پاک و طاهر شود.

در روایات راه‌هایی برای حفاظـت و مراقبـت از سـلامت قلـب بیان شده که از جمله آن‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. موعظه و نصیحت

یکی از راه‌های حفظ سـلامت قلـب بهـره‌منـدی از مـواعظ و نصایح است. مواعظ، کلی‌گویی و در ارتبـاط بـا مسـایل عمـومی و فراگیر است، اما نصایح درباره شخص و مشکل خاص اسـت. پـس گاهی در مقام موعظه گفته می‌شود که از غیبت کنـاره گیریـد تـا قلب نمیرد، و گاه در مقام نصیحت به شخص مـی‌گوینـد شـما در حال غیبت کردن هستید و این سخن شما مصداق غیبت اسـت و از این توبه کنید. بـه‌هرحـال، ایـن دو ابـزار کارآمـدی اسـت کـه می‌تواند قلب را در سلامت خود حفظ کند.

امیرمؤمنان (ع) درباره موعظه فرموده است: دلت را با موعظـه زنده گردان و نیز فرموده است: المواعظ صـقال النفـوس، و جـلاء القلوب؛ اندرزها صیقل‌بخش جان‌ها و جلادهنده دل‌هاست.

۲. محافظت بر تقوا و ترک گناه

در آیات و روایات بر این اصل تأکید شده است؛ زیرا تقوا و پرهیـز از گناه و فسق موجب می‌شود تا قلب، همچنان سـالم بمانـد. امیرمؤمنـان درباره نشانه قساوت قلب به خشک شدن چشم از اشک به سبب زیادی گناه اشاره می‌کند و می‌فرماید: چشم‌ها خشک نمی‌شود مگر بـه خـاطر قساوت قلب و دل‌ها قساوت پیدا نمی‌کند مگر به سبب زیادی گناه.

۳. حکمت‌آموزی

مهم‌ترین علم در هستی، علم حکمت است. حکمت به دانشی گفته می‌شود که اهداف غایی هر کار و چیزی را بیان می‌کند.

بسیاری از مردم کاری را انجام می‌دهند یا چیزی را مـی‌خواهنـد ولی نمی‌دانند که غایت اصلی آن چیست. بـه عنـوان نمونـه غایـت از زندگی و آفرینش انسان را نمی‌دانند؛ امـا کسـی کـه دنبـال حکمـت می‌رود می‌داند و می‌فهمد که حکمت آفرینش انسان عبادت و کسـب تقوا از این راه است. پس کسب دانش حکمـت بسـیار مهـم اسـت تـا انسان هدف و فلسفه وجودی هر چیزی و هر کاری را بشناسد.

پیـامبر (ص) نـابودی قلـب و سـلامت آن را بـه تـرک دانـش حکمت دانسته است، ایشان می‌فرماید: دلـی کـه در آن حکمتـی نیست، مانند خانه ویران اسـت پـس بیاموزیـد و آمـوزش دهیـد، بفهمید و نادان نمیرید. براستی که خداوند، بهانه‌ای را برای نادانی نمی‌پذیرد.

۴. ترک محبت دنیا و مال‌دوستی

محبت به مال و نه بهـره‌گیـری از مـال از مهـم‌تـرین آفـات و آسیب‌هایی است که در روایات به آن توجه داده شده است. پیامبر (ص) می‌فرماید: و خدای عز و جل به موسـی (ع) وحـی کـرد: ای موسی! به زیادی ثروت شاد مشو و در هـیچ حـالی مـرا فرامـوش مکن، زیرا با زیادی ثروت گناهان فراموش می‌شود و از یـاد بـردن من قساوت قلب می‌آورد. در آیات و روایات راه‌های دیگـری بـرای سلامت قلب یا همان روح آدمی از قبیـل صـمت و سـکوت، روزه، شب بیداری و نماز شب و عمل به مستحبات و ترک متشـابهات و شبهات و مانند آن‌ها بیان شده که برای جلوگیری از اطالـه کـلام به همین میزان بسنده می‌شود (۲۳).

[Downloaded from ijhp.ir on 2026-09-15]

نتیجه‌گیری و توصیه

با استنتاج از مفاهیم قرآنی و روایی و تبدیل آن‌ها به قضایای آزمون‌پذیر، گردآوری و تحلیل داده‌های معتبر نظریه طب متعالیه به شرح این مقاله ارائه شده و به اندیشمندان حوزه‌های مطالعات و معارف اسلامی و نظریه‌پردازان و متفکران و مسئولان حوزه سلامت، برای نقد و نظر تقدیم می‌شود. شایسته است بحث‌های فلسفی، معنوی، اخلاقی، اجتماعی، روانشناسی، حقوقی، فقهی و تربیتی در حوزه سلامت، با مراجعه به منابع اصیل و غنی قرآنی و روایی و نیز آثار اندیشمندان قدیم و جدید اسلامی، باز مهندسی و بر حسب اقتضائات زمان ترجمان و نگاشت جدید شوند. این نظریه تلاشی است برای تحقق نهضت علمی جدید در جوزه سلامت.

The Theory of Transcendental Medicine

Mostafa Rezaei, S.Ahmad Beheshti, Seyyed Ziaedin Tabei*.
* Departments of Medical Ethics, Shiraz University of Medical Sciences, Shiraz, Iran

Abstract

Background and Aim: Transcendental medicine is the branch of science that deals with health and treatment of diseases of the human body by maintaining health and homeostasis and return to function if there is damage. The main concern of biology and medicine is life. Among the complex medical problems there is a logical relationship between the soul, the mind, and the body. The Sadra philosophy is among the most important philosophical schools of thought relating to transcendental wisdom which has a holistic philosophical view on such matters. In this paper we present the transcendental wisdom of Mollasadra regarding the theory of transcendental medicine.

Method: In this study scientific presentation of theories and library-oriented studies were used.

Results: Following an introduction to the science of philosophy the Islamic philosophical schools of thought were formed (transcendental wisdom) and were explained; the basis and principles construed from the relationship of medicine and transcendental wisdom are explained and the theory of transcendental medicine is discussed.

Conclusion: Via extraction of Quranic teachings and their transformation into theorems and axioms which can be tested , data collection and analysis of the theory of transcendental medicine is presented for contemplation of thinkers, Islamic scholars and theologians as well as healthcare officials.

Keywords: Medical Philosophy, Islam, Theory, Transcendent philosophy

منابع

1. Khorasani SH. Early Greek philosophy. Tehran: Amirkabir; 1971. [In Persian]
2. Teichmann J, Evans KC. Philosophy; A Beginner's Guide. Hoboken, New Jersey: Blackwell Publishing, 1991.
3. Philosophy. Available at: http://en.wikipedia.org/wiki/philosophy
4. Grayling AC. Philosophy: A guide through the subject. Oxford: Oxford University Press; 1999.
5. Honderich T(editor). The Oxford Companion to Philosophy. Oxford: Oxford University Press; 1995.
6. Hollingdale RJ. Western philosophy: an introduction. Translated by A. Azarang. Tehran: Keyhan; 1985. [In Persian]
7. Halilhodžić AE. History of philosophy. Translated by Hormpzan. Tehran: Toodeh; 1969. [In Persian]
8. Durant W. The story of civilization. Translated by A. Bathaee. Tehran: Elmi-Farhangi Pub; 2001. [In Persian]
9. Griffin J, Boardman J, Murray O.The Oxford History of Greece and the Hellenistic World. Oxford: Oxford University Press; 2001.
10. Davari Ardakani R. Critisism of Philosophy in Iran. Philosophy and Ethics Book Review 2015; 3(5,6): 5-10. [In Persian]
11. Amirfaryar F. Situation of Philosophy in Iran. World of Book 2007; 11(6): 43-48. [In Persian]
12. Is Islamic philosophy the same as Arabic philosophy?(Henry Corbin theory). Available at: https://library.tebyan.net/fa/ Viewer/Text/65667/1 [In Persian]
13. Noorbakhsh S. History of Islamic philosophy from Henry Corbin point of view. Book of Month in Philosopy 2013; 76: 64-67. [In Persian]
14. Rahimian S. History of Islamic philosophy. Book of Month in Philosopy 2009; 21: 38. [In Persian]
15. Motahhari M. Understanding Islamic Sciences. Tehran: Sadra Pub;

[Downloaded from ijhp.ir on 2026-09-15]

2013. [In Persian]
16. Javadi-Amoli A. Raheeq Al-Makhtum. Tehran: Esra Pub; 2016. [In Persian]
17. Misbah Yazdi MT. Teaching philosophy. Tehran: Nashr-e-Beynolmelal; 2007. [In Persian]
18. Tabatabai MH. Nihāyat al-hikmah. Qom: Islamic Publication; 1983. [In Persian]
19. Motahhari M. Teaching Philosophy. Tehran: Sadra Pub; 2013. [In Persian]
20. Motahhari M. A selection of Philosophical articles. Tehran: Sadra Pub; 2013. [In Persian]
21. Tabatabai MH. Al-Mizan fi Tafsir al-Quran. Translated by MB Moosavi Hamedani. Qom: Seminary Scholar's Community; 2015. [In Persian]
22. Makarem Shirazi N. Tafsir Nemooneh. Qom: Eslamiyeh Publication; 1995. [In Persian]
23. Dastghaib A. Pure heart. Tehran: Hatef; 2017. [In Persian]

[Downloaded from ijhp.ir on 2026-09-15]