



دهفته گذشته سسی‌ونهمین نشست از مجموعه درس‌گفتارهایی دربارهٔ ابن‌سینا با عنوان «مسئله ممکن‌بودن جهان: از ابن‌سینا تا لایب‌نیتس» با سخنرانی حسین معصومی‌همدانی در شهر کتاب برگزار شد. معصومی‌همدانی مدرس ادبیات فارسی، تاریخ ریاضیات، تاریخ علم و فلسفه علم در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و دانشگاه صنعتی شریف و نیز عضو پیوسته فرهنگستان زبان و ادب فارسی و ویراستار و سرپرست نگارش زندگی‌نامه علمی دانشمندان اسلامی است. آنچه در ادامه می‌خوانید گزیده‌ای از این نشست است:

ابن‌رشد فیلسوف بزرگ اندلسی است که در قرن ششم هجری زندگی می‌کرد و به شارح ارسطو معروف است. او همچنین فقیه، طبیب و منجم نیز بود. ابن‌رشد به‌جز شرح‌های ارسطو، سه کتاب شخصی نوشت که پاسخی فکری به مسائل زمانه‌اش است. معروف‌ترین آنها کتاب «تفاوت‌التهافت» است که در جواب اثر غزالی به نام «تفاوت‌الفلاسفه» نوشته و در آنجا سعی می‌کند به ایرادهایی که غزالی به فلاسفه گرفته است، پاسخ دهد. غزالی در «تفاوت‌الفلاسفه» فلاسفه را تکفیر می‌کند. استراتژی ابن‌رشد این است که بگوید فلسفه واقعی، یعنی فلسفه ارسطو، از ایرادهای غزالی ایمن است. این ایرادها به این دلیل برای غزالی مطرح شده که فارابی و به‌خصوص ابن‌سینا مسائلی را وارد فلسفه کرده‌اند که فلسفه ارسطو را منحرف کرده است. کتاب دوم ابن‌رشد کتابی است به نام «کتاب فصل المقال فی‌مابین الحکمه و الشریعه من الاتصال»؛ یعنی سخن فرجامین و بیان پیوندهایی بین دین و فلسفه. این کتاب به یک معنی اثر فقهی است؛ چون ابن‌رشد به عنوان فقیه و قاضی می‌خواهد بگوید حکم شرعی آموختن و آموزش فلسفه چیست؛ یعنی معکوه است یا مباح یا حرام یا واجب؟ جواب او به این مسئله این است که پرداختن به فلسفه برای گروه‌هایی از مردم مباح (فلاسفه) اما مخاطب فلسفه فقط فیلسوفان‌اند. این تفاوت مخاطبان یک نوع تفاوت زبان را هم به دنبال خود می‌آورد. این تفاوت زبان بر اساس تقسیم ابن‌رشد برمی‌گردد به تفاوتی که ارسطو بین سه نوع استدلال می‌گذارد: استدلال‌های خطابی، استدلال‌های جدلی و استدلال‌های برهانی. به نظر او زبان قرآن و کلا زبان متون دینی غالباً ولی نه همیشه، خطابی است و مقدمات هم خطابی است؛ چون این‌گونه استدلال و مقدمات مردم عادی را بهتر طاق می‌کند. می‌گوید مردم عادی باید آیات قرآنی را در همان معنای ظاهریشان بگیرند، اما چون فیلسوفان هم مورد خطاب قرآن هستند و در عین حال فیلسوفان نمی‌توانند تعبیر لفظی برخی آیات را ببینند، باید آن آیات را تاولیل کنند. همان‌گونه که ابن‌رشد می‌گوید، برخی از قسمت‌های قرآن به فیلسوفان شک می‌زند که می‌را تاولیل کن. اما فیلسوفان نباید تاجیحی را که از تاولیل به دست می‌آورند به مردم عادی بیاموزند یا حتی با ایشان مطرح کنند. به همین دلیل ابن‌رشد غزالی را به‌شدت نكوهش می‌کند که چرا در آثاری که برای عموم مردم نوشته تاولیل‌هایی را مطرح کرده که مخصوص فیلسوفان است. اما غیر از فیلسوفان و عوام در آن زمان، از نظر ابن‌رشد گروه سومی هم بودند که عقاید و آرایشان بسیار رایج‌تر از فیلسوفان بود و بی‌روانشان هم بسیار بیشتر از فلاسفه بودند و با ظواهر عقایدشان هم در کلا سترش بود؛ این گروه سوم متکلمان‌اند. مهم‌ترین گروه‌های متکلمان در زمان ابن‌رشد معتزلیان و اشعریان بودند.

نقد ابن‌رشد به متکلمان

فرق بین متکلمان اشعری و بقیه گروه‌های فکری که ابن‌رشد با آنها مخالف است، ازجمله فلاسفه سنیوں، در این بود که متکلمان اعتقاد به نظریات خود را برای عموم مردم لازم می‌دانستند. ابن‌رشد و غزالی هر دو متکلمان را از آن نظر نکوهش کرده‌اند؛ چون بعضی از آنها معتقد بودند اگر کسی جز از طریق استدلال‌های آنها به خدا ایمان آورد، ایمانش درست نیست و حتی کافر است. ابن‌رشد می‌گوید اگر سخت‌گیری و راه رسیدن به خدا را محدود کنید، با حقیقت دین تعارض دارد؛ چون دین باید برای عموم مفهوم باشد و این استدلال‌ها چنان پیچیده است که اصلا مردم عادی سر در نمی‌آورند. از طرف دیگر می‌گفت این حرف‌ها از نظر فلسفی نیز درست نیست؛ چون به‌اصطلاح جدلی است. خلاصه اینکه به نظر ابن‌رشد متکلمان نه می‌توانند ایمان مردم معمولی را تقویت کنند، نه می‌توانند فلاسفه را قانع کنند.

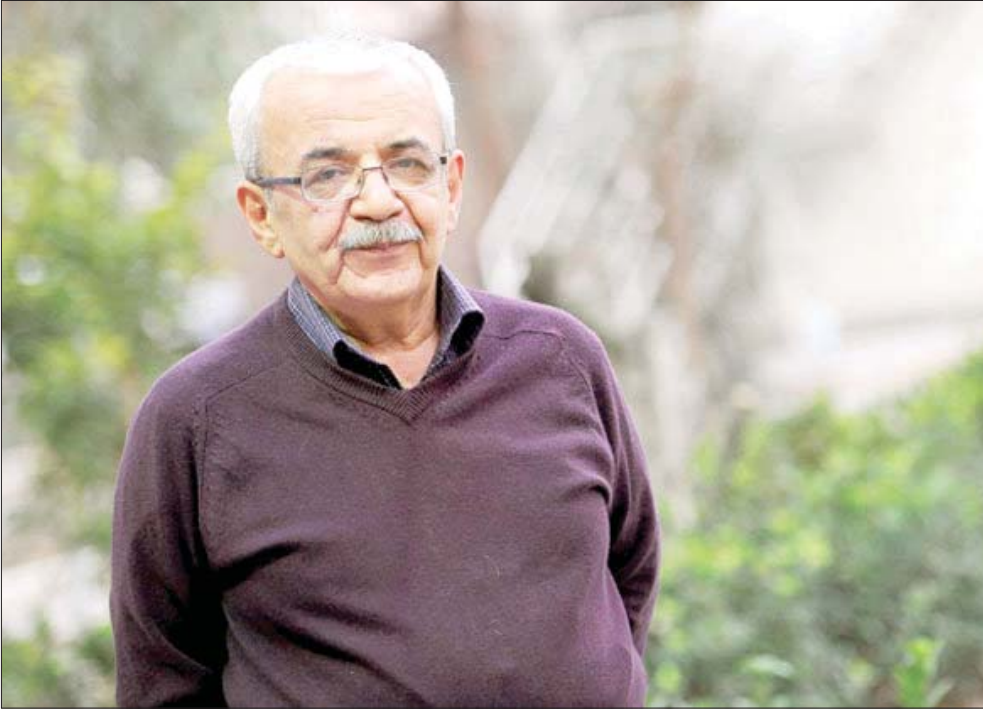
حمله ابن‌رشد به متکلمان در سومین کتابش بسیار تندتر می‌شود. اسم آن کتاب «الکشف عن مناهج الادله فی عقاید‌ه الملّه» است. این‌کتاب به یک پرسش مقدر پاسخ می‌دهد و آن این است که اگر کسی «فصل‌المقال» را بخواند از خودش می‌پرسد فلسفه که متعلق به دسته خاصی است، متکلمان هم که حرف‌شان مزخرف است، پس به عموم مردم در مسائل دینی به‌خصوص در زمینه اعتقادات چه باید گفت؟ ابن‌رشد به‌عنوان فقیه و فیلسوف این کتاب را نوشته تا بگوید در مسائل اعتقادی مثل علم خدا و جسمانی بودن یا جسمانی‌نبودن خدا یا توحید چه نوع استدلال‌هایی باید برای مردم عادی آورد. بنابراین کتابی کلامی است برخلاف دو کتاب قبل، منتها کتاب کلامی ضدکلامی است.

ابن‌رشد سه راه برای اثبات وجود خدا ارائه می‌دهد. راه دوم برای اثبات صانع همان است که امام‌الحرمین عبدالملک الجونبی در رساله «العقیده‌المنظامیه» خود آورده است. به‌این‌دلیل این اسم را گذاشته که برای خواجه‌نظام‌الملک نوشته است. این راه بر دو مقدمه استوار است. یکی اینکه جهان و هرچه در آن است، می‌تواند برخلاف چیزی باشد که الان هست. مثلاً می‌تواند کوچک‌تر یا بزرگ‌تر یا به شکلی دیگر باشد یا شمار اجسامی که در آن هست، غیر از شمار فعلی باشد یا حرکت متحرکات در جهتی ضد جهت جهان موجود باشد. مثلاً ممکن است دنیا به نحوی باشد که سنگ رو به بالا برود و آتش رو به پایین بیاید. این مقدمه اول است. مقدمه دوم امام‌الحرمین این است که هر ممکنی محدث و پدیدآمده است؛ یعنی یک فاعلی وجود دارد که تصمیم می‌گیرد. امام‌الحرمین می‌گوید نته‌نتها ممکن است موجودات غیر از این باشند؛ بلکه قوانین هم می‌تواند چیز دیگری باشد. ایرادی که ابن‌رشد بر این حرف می‌گیرد، این است که علت اینکه ما فکر می‌کنیم جهان می‌تواند به صورتی دیگر باشد، این است که نمی‌دانیم چرا هست و مهم‌تر اینکه علت غایی جهان را نمی‌دانیم. از این نظر می‌توان مثل آدمی است که کار خودش را می‌کند

ابن رشد

سخنرانی حسین معصومی همدانی درباره رابطه علم و فلسفه و کلام در تاریخ اندیشه

از ابن سینا تا لایب‌نیتس



نیست. ابن‌رشد مقدمات امام‌الحرمین را دسته‌بندی می‌کند و می‌گوید بعضی از حرف‌های امام‌الحرمین ممکن است و بعضی ناممکن. مثلاً ممکن نیست انسان به جز این شکلی که هست باشد.

دو تعریف از نامتناهی

استاد امام‌الحرمین این است که جهان در یک خلا قرار دارد که من استدلال می‌کنم این خلا باید نامتناهی و همگن باشد. ابن‌رشد قبل از اینکه استدلال امام‌الحرمین را زیر سؤال ببرد، پای ابن‌سینا را به میان می‌آورد و می‌گوید همه این فتنه‌ها زیر سر ابن‌سینا است. این مقدمه که هر چیزی در جهان وجود دارد یا واجب است یا ممکن از ابن‌سیناست. ابن‌رشد می‌گوید می‌بینیم که ابن‌سینا به صورتی به درستی این مقدمه ادعان دارد. به این معنا که از نظر او هر موجودی جز فاعل (یعنی ذات باری) اگر به خودی خود در نظر گرفته شود، ممکن و جایز است؛ اما موجودات جایز به دو دسته‌اند: یک دسته موجوداتی که با درنظرگرفتن فاعل‌شان جایز هستند و دسته دوم موجوداتی که به اعتبار ذاتشان یعنی به خودی خود جایزند؛ اما به اعتبار فاعل‌شان واجب‌اند. یعنی وقتی در نظر بگیریم که آفریننده و علتی دارند آن موقع نمی‌توان گفت جایز هستند. موجودی که از جمیع جهات واجب باشد، همان فاعل اول یعنی خداست؛ اما ابن‌رشد می‌گوید این سخنی بسیار بی‌اعتبار و بی‌بایه است. در سه، چهار سطر سعی می‌کند این نظر ابن‌سینا را رد کند. بعد می‌گوید اینجا جای بحث نیست؛ اما علاقه به بحث با این آقا در این حرف‌هایی که از خودش درآورده است، صحبت ما ما را به اینجا رساند. ابن‌رشد امام‌الحرمین را در این نظر، یعنی ممکن‌بودن، متأثر از ابن‌سینا می‌داند؛ اما در متن امام‌الحرمین، چه در آنچه ابن‌رشد نقل می‌کند و چه در خود «رساله نظامیه» که خوشبختانه چاپ شده، چنین چیزی نیست.

امام‌الحرمین معتقد است جهان در یک خلا نامتناهی قرار دارد؛ ولی نه در خود سخن امام‌الحرمین کلمه نامتناهی هست و نه در تعبیر ابن‌رشد از امام‌الحرمین. دلیل آنکه من از این حرف امام‌الحرمین و توضیح ابن‌رشد این استنباط را کردم. این است که اگر این خلا دو تا خاصیت نداشته باشد؛ یعنی همگن نباشد و نامتناهی نباشد، آن‌گاه این استدلال امام‌الحرمین‌چنان‌که باید استوار نیست. عین عبارت امام‌الحرمین که ابن‌رشد در رساله «نظامیه» نمی‌آورد، این است که همه عالم یکجا در فضای داده‌شده‌ای قرار دارد. باید دو نکته را توضیح دهم. یکی اینکه وقتی امام‌الحرمین می‌گوید عالم منظورش چیست؟ منظورش اینک عالمی که مسا امروز می‌شناسیم؛ یعنی خوشه‌های کهکشانی نیست؛ بلکه بیشتر عالمی ارسطویی است؛ یعنی دنیایی بسته که مرکزش زمین است و بعد سیارات و ثابت قرار دارند و بعد آن هم عالم دیگر تمام می‌شود. فرقتش با ارسطویان این است که آنها می‌گفتند وقتی این عالم تمام شود بعدش دیگر هیچ چیزی نیست. نه خلا هست نه مَلا.

یعنی این دنیا هم بسته استم. درحالی‌که امام‌الحرمین می‌گوید این دنیا بسته است؛ ولی در یک خلا و فضایی قرار دارد که بسته نیست. یک تعریف نامتناهی در قدیم این بود که نامتناهی چیزی است که هر چقدر از آن برداریم، باز هم چیزی از آن باقی بماند. این تعریفی است که ابن‌سینا می‌آورد. به اعتقاد الکساندر کویره مورخ بزرگ علم و فلسفه‌فی این تعریف در فلسفه قرون وسطا این بود که این تعریف از بی‌نهایت جایش را به تعریف دیگری داد و آن این بود که نامتناهی چیزی است که آن طرفش دیگر چیزی نیست. این دو تعریف در رقابت با یکدیگر بودند.

پس برای اینکه استدلال امام‌الحرمین درست دربیاید، فضا باید منطبقا بی‌نهایت باشد. از طرفی دیگر باید همگن باشد؛ چون اگر بگوییم این فضا محدود است (مثالاً) یکی را بر دیگری ترجیح بدهد. از نظر او این مقدمه درست است؛ اما مقدمه‌ای که می‌گوید جهان در خلایی است که آن را در بر گرفته است، از نظر او یا کاذب است یا به خودی خود روشن نیست. چرا می‌گوید کاذب؟ چون ابن‌رشد ارسطویی است و ارسطویی‌ها به کلی منکر وجود خلا در درون و بیرون جهان‌اند و می‌گویند منطقا ممکن نیست؛ ولی چرا به خودی خود روشن نیست؛ چون به فرض محال اگر هم درست بود، باز مشخص نبود سردم معمولی این حرف را قبول کنند. مردم معمولی گمان می‌کنند

اندیشه

سخنرانی حسین معصومی همدانی درباره رابطه علم و فلسفه و کلام در تاریخ اندیشه

من و دکارت فکر می‌کنیم یعنی ساعتی که خدا کوک کرده و تا ابد ادامه دارد بلکه نیوتونی‌ها معتقدند این ساعت به دلیل اسطکاک کند می‌شود و هر چندوقت‌یک‌بار خدا باید بیاید آن را کوک و تمیز کند. نیوتون دون ش‌شان خود می‌دانست که وارد این بحث‌ها بشود و اصولاً آدم اهل جدلی نبود. کار جواب‌دادن را به آدمی به نام دکتر ساموئل کلارک واگذار کرد که هم مرید جان‌نثار او بود و هم کشیشی بود که نیوتون عضو کلیسای او بود. این نامه‌نگاری‌ها یک سال ادامه داشت تا اینکه لایب‌نیتس از دنیا رفت. کلارک در جواب این نامه لایب‌نیتس می‌گوید این اتهام او درست نیست و درواقع بهترین حریف برای ماتریالیست‌ها و قائلین به مادی‌بودن روح همان فلسفه ریاضی یعنی فلسفه نیوتونی است. زیرا تنها فلسفه‌ای است که نشان می‌دهد ماده جزئی‌ترین و کم‌اهمیت‌ترین بخش جهان است. چون بیشتر جهان خلا است و در بخش‌های کوچکی از آن چیزهایی هست. اینکه خدا باید هرازگاهی به جهان رسیدگی کند، نشانی است از حضور دائمی خدا در جهان، درحالی‌که خدای لایب‌نیتس خدایی غایب است. اعتقاد به اینکه جهان ماشین کاملی است که بدون دخالت خدا کار خود را ادامه می‌دهد، چیزی جز اعتقاد به ماتریالیسم نیست. یعنی هرکدام از این دو طرف به دیگری می‌گفتند تو ماتریالیستی.

لایب‌نیتس و نیوتون برخلاف ارسطو و ابن‌سینا و ابن‌رشد که به ازلی‌بودن جهان معتقدند، جهان را آفریده زمانی می‌دانستند. لایب‌نیتس در جواب می‌گوید این اصول ریاضی که کلارک می‌گوید خود ماتریالیسم است چون بر اساس امتناع تناقض بنا نهاده شده. او اصل جهت کافی را در اینجا مطرح می‌کند. این اصل وقتی در مورد خدا به کار برود نشان می‌دهد که خدا جهان را از روی حکمت طرح‌ریزی و خلق کرده است. یعنی خدا فاعل مختار است اما اختیارش در حدودی است که اصل جهت کافی اقتضا می‌کند. یعنی خدا هم نمی‌تواند کار بی‌علت بکند؛ بنابراین اگر خدا جهان را دریا و دیده نیکوست و دیگر لایز نمیست در کار این جهان دخالتی کند. این خدا تجسم اصل جهت کافی است. یعنی هیچ کاری را بدون حکمت نمی‌کند. بنابراین نه می‌تواند جهان متناهی بیافرند و نه جهانی که در درون یا بیرون آن خلا وجود داشته باشد. کلارک در جواب لایب‌نیتس می‌نویسد اصول فلسفه ریاضی با ماتریالیسم سازگار نیست زیرا این اصول نشان می‌دهد که نمی‌شود جهان را فقط به‌صورت طبیعی تحلیل کرد. موضع کلارک به امام‌الحرمین نزدیک است. شباهت نظر امام‌الحرمین و نیوتون و فیلسوفان‌ها از گزارشی معلوم می‌شود که لایب‌نیتس از نظریه نیوتون درباره فضا می‌دهد. لایب‌نیتس می‌گوید فضا چیزی است کاملاً همگن و بدون چیزهایی که در آن قرار دارد، هیچ نقطه از فضا یا هیچ نقطه دیگر آن شباهت ندارد.

میان این دو مجادله که یکی در قرن پنجم هجری (قرن یازدهم میلادی) رخ می‌دهد و دیگری در قرن هفدهم میلادی، نقاط اشتراک و افتراقی هست. طرف‌های مجادله همه دانشمند – فیلسوف‌اند چه ابن‌سینا چه ابن‌رشد چه نیوتون و چه لایب‌نیتس. تنها استثنا در این میان امام‌الحرمین است که متکلم است و هیچ اطلاعی در مورد اینکه از دانش‌های زمانش چه می‌دانسته، نداریم. میان استدلال آنها و علم زمان‌شان هم رابطه نزدیکی وجود دارد. ابن‌سینا و ابن‌رشد هر یک به سبب خود ارسطویی بودند، منتها ابن‌سینا یک ارسطویی تجدیدنظرطلب بود و ابن‌رشد یک ارسطویی ارتدوکس که البته به نظر من ابن‌رشد هم فیلسوف ارسطویی چندان ارتدوکسی نیست. جایگاه نیوتون و لایب‌نیتس هم در علم و فلسفه مشخص است. اما این شباهت‌ها سبب نمی‌شود در مسائل فلسفی و کلامی یکسان ببینیدند. هم ابن‌سینا و ابن‌رشد به قدم زمانی عالم معتقد بودند و بنابراین آن را محتاج علت می‌دانستند اما علت عالم یا خدا در نظر ایشان یکسان نبود. خدای ابن‌سینا علت وجود عالم بود و خدای ابن‌رشد علت حرکت آن. خدای ابن‌رشد به این معنا حداقلی است. در سوسی دیگر نیوتون و لایب‌نیتس هر دو به حدوث زمانی عالم معتقد بودند. نیوتون بخش بزرگی از دست آورد را در صرف محاسبه زمان آفرینش عالم کرد و عددی هم به قدم آورد که ۵ هزار سال و اندی بود. در مورد لایب‌نیتس هم دلیلی در دست نیست که او را معتقد به قدم زمانی عالم بدانیم. حتی اینکه دکتر کلارک در نامه‌اش او به می‌نویسد که ممکن است کسانی از این موضوع سواستفاده کنند و بگویند عالم از ازل وجود داشته، معلوم است چیزی را دارد می‌گوید که برای لایب‌نیتس هم پذیرش دشوار بوده یعنی اینکه عالم از ازل وجود داشته. یکی از دلایل لایب‌نیتس هم به نظر او این است که این اعتقاد مستلزم باور به قدیم‌بودن خلا است و به خلا آن است قدیم خداست. نیوتون و لایب‌نیتس و امام‌الحرمین جهان را حاصل اراده الهی می‌دانستند. اما برخلاف امام‌الحرمین و نیوتون که این اراده را تابع هیچ چیز دیگری نمی‌دانستند، لایب‌نیتس این اراده را تابع اصل جهت کافی یا به تعبیر کویره تجسم اصل جهت کافی می‌دانست.

این جهت خدای نیوتون به خدای اشاعره شباهت دارد و خدای لایب‌نیتس به خدای شیعیان و معتزلیان. خدای ابن‌سینا و ابن‌رشد با همه اختلافی که بین این دو هست، به خدای لایب‌نیتس نزدیک‌تر است. یعنی هر چیزی در عالم به دلیلی آفریده شده است. «الکشف» هم می‌گوید برای آموزاندن وجود خدا به مردم باید وجود غایت در جهان را بررسی کرد؛ چون برای مردم معمولی قابل درک است. یعنی هر چیزی برای هدفی (برای وجود مشرف‌ها) آفریده شده. در اینجا ابن‌رشد به لایب‌نیتس پیوند می‌خورد.

جدل لایب‌نیتس و نیوتون

در اوایل قرن هجدهم دعوایی بین لایب‌نیتس و نیوتون پیش می‌آید که با نامه‌ای شروع می‌شود که لایب‌نیتس در نوامبر ۱۷۱۵ به عروس پادشاه انگلیس می‌نویسد و در آنجا اظهار نگرانی می‌کند که در انگلستان ششما عقاید ماتریالیستی دارد رواج زیادی پیدا می‌کند و آدم‌هایی مثل لاک دارند به نحوی حرف می‌زنند که انگار به غیرمادی بودن روح معتقدند و هابز هم حرف‌های ماتریالیستی می‌زند. در این نامه همچنین می‌نویسد سر آیزاک نیوتون و بیرون او هم درباره قدرت و حکمت الهی حرف‌هایی می‌زنند که شباهسته خدا نیست. از جمله اینکه نیوتون و بیروانش می‌گویند فضا اندام حسی خدا و وسیله حس خداست. ایراد دومی که می‌گیرد این است که تصور نیوتونی‌ها از جهان مثل ساعت است ولی نه مثل ساعتی که امثال

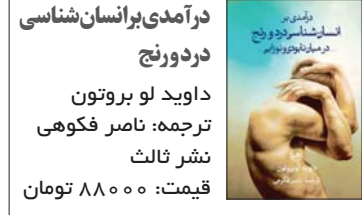
مرور

پیامدهای درد

● درد یکی از شرایط موجودیت انسانی است. هیچ‌کس نیست که بتواند برای همیشه از آن بگریزد. همه دیر یا زود به آن دچار می‌شوند. زندگی بدون درد غیرقابل‌تصور است. درد همواره در یک رنج مستتر است و بلافاصله تبدیل به رنج‌بردن می‌شود. رنج بی‌ژواکی درونی از درد و به نوعی مقیاس ذهنی از آن است. رنج رفتارهای فرد را در دست خود می‌گیرد، یعنی سبب می‌شود او تسلیم نشود یا در برابر فرایند درد‌آور مقاومت کند و بدین‌ترتیب منافع فیزیکی یا اخلاقی او را وارد می‌کند در این آزمون وارد شود. کتاب «درآمدی بر انسان‌شناسی درد و رنج در میان نابودی و نوزایی» اثر داوید لو بروتون که به‌تازگی با ترجمه ناصر فکوهی و از سوی نشر ثالث منتشر شده بر آن است پیوندهای میان درد و رنج را مشخص کند و به موازات آن در پی فهم آن است که چرا بعضی دردها فاقد رنجند چنان‌که حتی سبب می‌شوند فرد بتواند به دردی که دوست دارد نزدیک شود و از آن لذت هم ببرد؛ دردهای خودخواسته در خلال رفتارهای پرخطر، مراسم قربانی و اشکالی از درد که فرد آن را می‌پذیرد و می‌کوشد رامش کند.

داوید لو بروتون استاد جامعه‌شناسی دانشگاه استراسبورگ و عضو انستیتوی دانشگاهی فرانسه است. از جمله آثار او می‌توان به سه کتاب‌های زیر اشاره کرد: ناپدیدشدن خویش، وسوسه‌ای معاصر، خنده: انسان‌شناسی خندیدن، قدم‌زدن بر جاده و کندی، انسان‌شناسی بدن و مدرنیته، انسان‌شناسی درد، طعم جهان، انسان‌شناسی حس‌ها، در ستایش قدم‌زدن و حسن‌کردن جهان. از این کتاب نویسنده کتاب «جامعه‌شناسی بدن» نیز پیش‌ازین با ترجمه فکوهی به فارسی ترجمه و در نشر ثالث منتشر شده است. فکوهی در مقدمه کوتاه خود بر کتاب خیر از انتشار چندین کتاب دیگر از لو بروتون در آینده‌ای نزدیک می‌دهد. تجربه‌های درد در میان نابودی و نوزایی یکی از مهم‌ترین منابع علمی درباره بررسی اجتماعی و انسان‌شناختی این پدیده است که می‌تواند هم برای متخصصان اجتماعی به کار آید و هم برای کنشگران حوزه‌های پزشکی. لو بروتون در این کتاب ابعاد گوناگون این پدیده را بررسی می‌کند.

رابته درد و رنج در مرکز مباحث این کتاب قرار دارد. اگر در فصل‌های نخستین، بحث بر سر دردی است که سبب رنج‌کشیدن بیمار یا پیامدهای تصادف یا شکنجه می‌شود، در فصل‌های دیگر درباره‌ی بررسی می‌شود که بیشتر به لذت



نزدیک‌اند یا به نوعی تحقق‌یافتن خواسته‌های فرد. در چارچوب بیماری، تصادف یا یک درد مهارناپذیر، تجربه به نوعی مانند از دست‌دادن یک عضو است. فرد تغییر می‌کند اما بیش از هر چیز کاهش می‌یابد. او دیگر همان فرد سابق نیست و رنج شدیدی دارد (فصل یک) یا با وجود این، حتی در شرایطی که رنج قرار از درد می‌رود، مسئله معنا به نوسان‌هایی دامن می‌زند که ناشی از تعلق‌های اجتماعی، فرهنگی و ویژگی‌های شخصی‌اند (فصل دوم) درد به‌شدت هستی را به لرنزه درمی‌آورد، اما گاه مطالعه برخی از سرگذشت‌های شخصی به ما نشان می‌دهد که یک درد می‌تواند از فرد در مقابل رنج‌هایی به‌مراتب هولناک‌تر محافظت کند. بدین‌ترتیب بدون آنکه بیمار آگاهی داشته باشد، درد به زندگی او معنا می‌دهد و به شکلی متناقض ضروری است تا هستی از دست نرود (فصل سوم) اعمال خسونت مطلق بر دیگری، آن‌هم دگرگویی که در دفع‌از خویش ناتوان است و تماماً به خواسته‌های جلا خود وابسته است، فونوی از تخریب شخص از طریق فروپاشیدن دقیق احساس هویت به‌وسیله آمیزه‌ای از خسونت‌های فیزیکی و اخلاقی در پی آن است که قربانی این رنج را با فشاری روشمند تا جایی پیش برد که تنها مرز آن مرگ است و آگاهی نسبت به آنکه انسان‌های دیگری هستند که چنین با یک انسان رفتار می‌کنند، به تصور این امر غیرقابل‌تصور و درهم‌شکسته اعتماد فرد نسبت به جهان بیش‌ازپیش می‌افزاید. (فصل چهارم) به زعم نویسنده در فصل پنجم نوعی شهوانی‌شدن درد حتی کمک می‌کند از شدتش بکاهد. آویزان‌کردن بدن عمیقاً دوگانگی میان درد و لذت را از میان می‌برد. آمیختگی احساس‌ها از شدت درد می‌کاهد و احساس تحقق‌دادن به یک خواسته هم‌زمان با درد به‌نوعی لذت می‌انجامد که به‌سختی می‌توان آن را با کلمات متعارف توصیف کرد.

فصل ششم درباره تجربه زایمان و درد حاصل از آن است. فصل هفتم درباره کنش‌های سادومازوخیستی و مطالعه زندگی برخی از طرفداران پیشین آن است. اگر درد هنوز می‌تواند در پهنه پدیده‌های تحمل‌پذیر باقی بماند، رنج همواره از جنس امری تحمیل‌شده باقی مانده است و خود را بدون آنکه دردانی برایش وجود داشته باشد، بر فرد تحمیل می‌کند و در این‌زمان رفتن هرگونه کنترلی بر خوشتن می‌انجامد.