



Essays in
Philosophy and Kalam

Vol. 50, No. 2, Issue 101
Autumn & Winter 2018-2019

DOI: <https://doi.org/10.22067/islamic%20philosop.v50i2.67314>

جستارهایی در
فلسفه و کلام

سال پنجاهم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۱
پاییز و زمستان ۱۳۹۷، ص ۵۱-۷۲

بررسی دیدگاه ابن سینا درباره ملاک استناد تأثرات اجسام به نفوس انسانی و مراحل تأثیرگذاری از راه دور آنها*

سیدمهران طباطبایی

دانشجوی دکتری دانشگاه اصفهان

Email: mehran.tabatabaei@gmail.com

دکتر محمد مهدی مشکاتی^۱

استادیار دانشگاه اصفهان

Email: mm.meshkati@ltr.ui.ac.ir

دکتر فروغ السادات رحیم پور

دانشیار دانشگاه اصفهان

Email: f.rahim@ltr.ui.ac.ir

چکیده

بررسی دیدگاه ابن سینا در مورد تأثیرگذاری نفوس انسانی بر ابدانشان مسأله‌ای است که بسیار مورد توجه قرار گرفته است؛ اما بررسی دیدگاه وی در مورد ملاک استناد تأثرات اجسام به نفوس انسانی و مراحل تأثیرگذاری از راه دور نفوس انسانی بر اجسام مغفول مانده است. در حکمت سینوی تشخیص موارد تأثیرگذاری از راه دور نفوس بر اجسام، مبتنی بر استقراء، تجربه و رفع استبعاد از آنها است و هنگامی می‌توان برخی امور خارق عادت را به نفوس نسبت داد که اسباب و علل طبیعی برای این امور شناخته نشده و امکان استناد این امور به عقول مفارق وجود نداشته باشد. به اعتقاد شیخ، محدوده و قدرت تأثیرگذاری نفوس خیر در اعجاز و کرامات متفاوت از تأثیر نفوس شر در سحر، اهان و چشم زخم است؛ اما نحوه تأثیرگذاری نفوس در همه آنها با یکدیگر تفاوت ذاتی ندارد بلکه تفاوت آنها مربوط به نیت است. نفوس تأثیرگذار، در طی مراحل معین در اجسام دیگر کیفیت مزاجیه ایجاد می‌کنند و سبب تغییرات در آنها می‌شوند.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، مراحل، تأثیرگذاری، نفوس انسانی، اجسام مادی.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۶/۰۶/۱۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۷/۰۱/۱۵.

۱. نویسنده مسئول

مقدمه

جای هیچ تردید نیست که بر خلاف عادت جاری، افعالی خارق العاده وجود دارد که یا ما آن را به چشم دیده ایم، و یا آنکه بطور متواتر از دیگران شنیده و یقین پیدا کرده ایم. کسانی که از افعال خارق العاده چیزی ندیده و نشنیده باشند بسیار کم هستند. بسیاری از این افعال از انبیاء، اولیاء و یا ساحران مشاهده می شود که در متون دینی ما نیز مورد اشاره قرار گرفته است. از منظر فلاسفه مسلمان عامل بسیاری از افعال خارق العاده مانند معجزه، کرامت و... تأثیرگذاری های نفوس انسانی بر اجسام است. از فیلسوفان گذشته کلام مدونی در مورد تأثیرگذاری از راه دور نفوس انسانی بر اجسام مادی به ما نرسیده است و تنها عبارات پراکنده در مورد معجزه، سحر و چشم زخم بیان شده است. در کلام متأخرین نیز در این باره مکتوبات مدونی یافت نشد. بسیاری از پژوهش های انجام شده در موضوعاتی مانند معجزه و کرامت نیز نتوانسته اند تبیین دقیق و مشخصی از دیدگاه ابن سینا در مورد نحوه این تأثیرگذاری و مراحل آن ارائه دهند.

به نظر می رسد مبانی فلسفی حکمت سینوی، حکمت الاشراق و حکمت متعالیه به عنوان مهم ترین مکاتب فلسفی جهان اسلام در این باره بسیار متفاوت است. اما علی رغم اهمیت شناخت دیدگاه مکاتب فلسفی در فهم ملاک تشخیص تأثیرگذاری نفوس انسانی بر اجسام و مراحل تأثیرگذاری نفوس بر اجسام، تاکنون تحقیق دقیقی در این باره انجام نشده است. در این مقاله برآنیم تا با تبیین دیدگاه ابن سینا درباره علل بی واسطه تأثیرگذار بر اجسام مادی، ملاک استناد تأثیرات اجسام به نفوس انسانی و مراحل تأثیرگذاری نفوس انسانی بر اجسام، به این مهم دست یابیم. شیخ در متون فلسفی خود هیچ گاه تأثیرگذاری نفوس انسانی بر اجسام را انکار نکرده است؛ اما آیا می توان برای این امور تحلیل فلسفی ارائه داد و با تعیین معیار در تشخیص موارد تأثیرگذاری از راه دور نفوس بر اجسام تبیینی فلسفی از نحوه تأثیرگذاری و مراحل آن ارائه کرد؟

چه بسا ممکن است بسیاری از مواردی که ما از آن ها با عنوان تأثیرگذاری نفوس انسانی یاد کرده ایم ناشی از عوامل طبیعی بوده باشند و به اشتباه به نفوس انسانی استناد داده شوند. در نتیجه ضروری است تا ملاک ابن سینا در استناد برخی وقایع به نفوس انسانی مورد بررسی قرار گیرد و مشخص شود که آیا تجربه و استقراء و یا استدلال و برهان فلسفی مقیاس در شناخت این موارد قرار گرفته است. پس از آن که ملاک تشخیص تأثیرگذاری شناخته شد، به طور مختصر انواع و یا اقسام تأثیرگذاری را در کلام ابن سینا احصاء خواهیم کرد و در پایان مبنای فلسفی ابن سینا در چگونگی تأثیرگذاری از راه دور نفوس بر اجسام مادی و مراحل این تأثیرگذاری را بررسی خواهیم کرد.

در انتهای مقدمه، تبیین مختصری از کلمات کلیدی موضوع پژوهش؛ یعنی «تأثیر و تأثر»، «نفوس

انسانی»، «از راه دور» ضروری است. مقصود از تأثیر و تأثر هرگونه فعل و انفعالی است که در عالم وجود به منصف ظهور می‌رسد. بر این اساس تأثیر و تأثر از مقوله اضافه خواهد بود و در این پژوهش شامل هرگونه تغییر و تحولی است که توسط نفوس انسانی و از راه دور در اجسام مادی ایجاد می‌شود. عامل تأثیرگذار بر اجسام مادی نیز شامل همه نفوس خیر و شر می‌شود. البته در بسیاری از موارد تنها معدودی از آن‌ها توانایی تأثیرگذاری مشهود بر اجسام مادی را خواهند داشت. اما مقصود از قید «از راه دور» آن است که تأثیرگذاری نفوس هنگامی موضوع این مقاله قرار می‌گیرد که منفعل، جسمی غیر از بدن متعلق به آن نفس تأثیرگذار باشد. در حقیقت نفس انسانی به علت تجرد مشمول قید قرابت و بعد نیست اما به دلالت التزامی قید «از راه دور» را که مربوط به بدن متعلق به نفس تأثیرگذار است به آن نفس نسبت می‌دهیم.

علل بی‌واسطه تأثیرگذار بر اجسام

با توجه به دیدگاه ابن سینا مبنی بر تشکیل عوالم وجود از عالم عقل، عالم نفس و عالم اجسام؛ علل بی‌واسطه تأثیرگذار بر اجسام را می‌توان در قالب عقول مجرد، نفوس و اجسام عالم ماده بررسی کرد. در ادامه به شرح و تبیین دیدگاه ابن سینا در تأثیرگذاری هر یک از عوامل مذکور بر اجسام خواهیم پرداخت:

الف) اسباب و علل طبیعی

از منظر شیخ، میان اجسام؛ خواه اجسام عنصری و خواه اجسام فلکی، رابطه علی و معلولی نیست؛ زیرا اولاً؛ فاعلیت جسم به صورت آن است و نه به ماده. ثانیاً؛ صدور افعال و آثاری که از ناحیه صور اجسام است، به مشارکت وضع می‌باشد و چیزی که به مشارکت وضع، فاعل و مؤثر است، ممکن نیست که در چیزی که وضع ندارد، تأثیر ببخشد؛ زیرا تنها علت‌ها و فاعل‌های مجردند که بدون مشارکت وضع، تأثیر می‌بخشند ولی فاعل‌های مادی به مشارکت وضع، تأثیر می‌بخشند. ثالثاً؛ علت جسم نیز، اولاً و بالذات، اولاً و بالذات، علت برای هیولا و صورت و ثانیاً و بالعرض، علت برای جسم است. در نتیجه صور جسمیه، نه فاعل هیولای اجسام‌اند و نه فاعل صور آن‌ها؛ زیرا نسبت به آن‌ها دارای وضع نیستند. بنابراین صور جسمیه فاعل اجسام هم نیستند (ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ۱۲۳). در نتیجه اجسام نسبت به یکدیگر علت حقیقی؛ اما تأثیر جسم در جسم دیگر به نحو علت اعدادی، بلامانع است و البته مشروط به اینکه جسم متأثر، در وضعی خاص قرار گیرد. مثلاً آتش، ماده آب را مستعد می‌سازد برای اینکه بخشنده صور، به آن افاضه صورت بخار کند، یا اینکه برعکس، ماده بخار را مهیا و آماده می‌سازد برای اینکه بخشنده صور، به آن، صورت هوا را افاضه کند (همان). همچنین علت متغیر برای صدور هیولای اجسام عنصری اجرام سماوی است. این اجرام با حرکت دوری و وضعی خود، همواره در معرض تغییر و تحول‌اند

و علت غریب هیولا محسوب می‌شوند. اجرام سماوی هر چند با هم اختلاف دارند ولی به لحاظ طبیعتی که مقتضی حرکت دوری است و طبیعت پنجم نامیده شده است، با هم مشترک‌اند. بنابراین مابه الاشتراک اجرام سماوی، مؤثر در هیولای مشترک اجسام عنصری و مابه الاختلاف آن‌ها سرآغاز استعداد و مهیا شدن هیولا برای پذیرش صور مختلف است و نمی‌توان اجسام فلکی را علت‌های حقیقی اجسام عنصری دانست؛ زیرا جسم نمی‌تواند علت ایجاد جسم باشد. آنچه مسلم است تأثیر اجرام سماوی و حالات و عوارض مختلف، بر پیدایش اجسام ساده و مرکب است. با این تأثیرات و اعدادات است که جوهر مجرد، افاضه صور و اجسام را ایجاد می‌کند (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ۱۲۵). در مجموع نحوه تأثیرگذاری اجسام بر یکدیگر به صورت اعدادی است و علیت حقیقی اجسام نسبت به یکدیگر ممتنع است.

ب) عقول مفارق

صدور هیولای اجسام از عقل فعال است. عقل فعال که در سلسله طولی عقول، آخرین عقل است و از وجود او عقل و فلکی لازم نمی‌آید، علت وجود هیولا است. علت فاعلی صور اجسام عنصری نیز همان عقل فعال است؛ اما باید علت‌های اعدادی به استعداد عامی که در ماده است خصوصیت بخشند تا عقل فعال، که بخشنده صورت‌هاست، به افاضه صور بپردازد (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ۱۲۵).

مسئله‌ای که در مورد نحوه تأثیر عقول مفارق بر اجسام مطرح می‌باشد آن است که تأثیر آن‌ها در اجسام به صورت ایجاد است و نمی‌تواند مسبب بی‌واسطه برای تغییر و تحول در جسم پس از ایجاد آن قرار گیرد؛ زیرا بنابر قاعده فلسفه اسلامی علت امر متغیر، لاجرم امری متغیر است (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۳/۳۳). لذا در حکمت مشاء برای ربط امر ثابت؛ یعنی عقول به امر متغیر؛ یعنی عالم عناصر مادی از نظریه افلاک و نفوس فلکی استفاده می‌شود. در مجموع نحوه تأثیر مجردات تام و عقول در اجسام مادی به نحو ایجاد است و علت فاعلی هیولی و صور اجسام عنصری عقل فعال محسوب می‌شود. اما این عقول بسبب ثبات و دوام هرگز سبب تغییرات و تأثیرات جزئی در اجسام مادی نخواهند شد بلکه صرفاً نقش ایجاد بر عهده دارند.

ج) نفوس

از جمله تأثیرات نفوس بر اجسام می‌توان تأثیرات نفوس انسانی و یا حیوانی بر ابدانشان، تأثیرات نفوس انبیا، اولیاء، ساحران و چشم زخم زندگان بر ابدان و اجسام دیگر و تأثیر برخی نفوس فلکی در حوادث عالم ماده را نام برد.

برای تأثیر نفوس انسانی بر ابدانشان می‌توان به تأثیر بدن از هیئات و تصورات نفسانی اشاره کرد. کسانی که بر احوال پیچیده وجود آگاهی ندارند از قبول این امور مشتمل می‌شوند و لیکن آنان که غوصی در

معرفت دارند تأثیر نفوس بر ابدانشان را انکار نمی‌کنند. چنانکه هنگامی که فرد دیگری چیز ترشی می‌خورد بیننده دندانش را بر هم می‌فشد و یا فردی که در عضوی که غیر او در آن عضو احساس درد می‌کند به خاطر ترس از آن درد برای او هم این احساس عارض می‌شود (ابن سینا، رساله فی الأدویة القلبیة، ۲۱۵). به اعتقاد شیخ، هیولای این عالم از نفوس مردم اطاعت می‌کند. لیکن نفس مردم ضعیف است. با این وجود تأثراتی بر ابدان خود بر جای می‌گذارند. چنانکه در هنگام ادراک صورت مکروه، مزاج تن سرد می‌شود و اگر صورتی شهوانی را تصور کند حرارتی در بدن ایجاد می‌شود.

نفوس حیوانی نیز از منظر شیخ بر ابدانشان تأثیرگذار هستند. از وی حکایت شده است که وقتی مرغ در صدای خود شبیه به خروس می‌شود بر ساق‌های او پر می‌روید و این ناشی از تأثیرات نفوس آن‌ها بر ابدانشان است. بر اساس همین نکته تأثیرات تخیلات و افکار انسان بیشتر از سایر حیوانات است. اشکال به حسب تغییر تصورات متغیرند پس لاجرم اختلاف حاصل در میان اشخاص انسانی نیز از حیوانات بیشتر است. حیوانات اهلی نیز دارای احساس و تخیلات بیشتری در مقایسه با حیوانات وحشی هستند. پس اختلافاتشان نیز بیشتر است (ابن سینا، الشفاء- الطبیعیات، «الحيوان»، ۱۳۹/۳-۱۴۰).

علاوه بر موارد مذکور، شیخ به تأثیرگذاری برخی نفوس انسانی بر اجسام دیگر اشاره می‌کند. برخی نفوس انسانی بسبب چشم زخم در اجسام دیگر تصرف می‌کنند و باعث تغییر و دگرگونی در اجسام می‌شوند. برخی نفوس پاک و منزّه مانند نفوس انبیاء و اولیاء نیز می‌توانند در اجسام عالم فعل عظیم ایجاد کنند و تغییرات بسیار پدید آورند؛ چنانکه معجزات نیز به همین طریق توجیه می‌شوند (ابن سینا، طبیعیات دانشنامه علائی، ۱۳۹-۱۴۱). علاوه بر تأثیرات نفوس انسانی و حیوانی که بیان گردید، نفوس فلکی نیز گاه سبب تغییر و تحولاتی در اجسام عالم ماده می‌شوند. چنانکه وقوع برخی بیماری‌ها مانند وبا ناشی از تأثیرات همین نفوس است (ابن سینا، المبدأ و المعاد، ۸۵).

ملاک استناد تأثرات اجسام مادی به نفوس انسانی

در عالم طبیعت کنش‌ها و واکنش‌های فراوانی اتفاق می‌افتد. در مورد این که علل بی‌واسطه این وقایع چیست دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. شیخ الرئیس علل بی‌واسطه پدیده‌های عالم طبیعت را در قالب قوانین مادی عالم طبیعت و موجودات مجرد بررسی می‌کند. وی معتقد به وقوع عجایبی در عالم طبیعت است و انکار آن‌ها را ناشی از بلاهت و حماقت می‌داند. سؤال اساسی اینجاست که ملاک و معیار برای تشخیص مصادیق این دو قسم از تأثیرگذاری چیست؟ به دیگر بیان، معیاری که به کمک آن می‌توان تشخیص داد که عامل بی‌واسطه تأثیرگذار بر اجسام مادی، قوانین طبیعت و یا مجرداتی همچون نفوس

است، چیست؟ چرا باید عامل برخی پدیده‌های طبیعت را «تأثیرگذاری از راه دور نفوس انسانی بر اجسام مادی» معرفی کرد؟

چنانکه علامه طباطبایی، تصریح کرده است، از فیلسوفان گذشته کلام مدونی در مورد تأثیرات نفس بر اجسام عالم ماده به ما نرسیده است و تنها مطالب جزئی در مورد اثر ناشی از چشم زخم، سحر و برخی تأثیرات دیگر ذکر شده است. علامه علت این امر را چنین معرفی می‌کند که کشف موارد مذکور بر سبیل استقراء بوده است و نه استدلال (طباطبایی، مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی، ۴۲۰). خواجه نصیر طوسی نیز در پاسخ به اشکال فخر رازی به ابن سینا در مورد امکان اثرگذاری برخی نفوس در اجسام مادی بیان می‌کند که بنا بر قول شیخ، این امور را از راه امکان و احتمال بررسی نکردیم تا از راه استدلال عقلی بر آن برهان اقامه کنیم. بلکه امور تجربی را دیدیم و در صدد تحلیل اسباب آن برآمدیم (خواجه نصیر الدین الطوسی، ۴۱۶/۳). بر همین اساس در هنگام تبیین مصادیق تأثیرگذاری از راه دور نفوس بر اجسام مادی، به جای اقامه برهان، همواره این امور را ظنی دانسته و سعی در رفع استبعاد از آن‌ها دارد. در مجموع ابن سینا تکذیب بدون دلیل امکان تأثیرگذاری نفوس بر اجسام مادی را ناشی از کم‌خردی و عجز انسان می‌داند چنانکه تصدیق امر بدون دلیل و بینه را نشان از حماقت و بلاهت دانسته است و معتقد است چنانکه قوای عالی فعال و قوای سافل منفعل با یکدیگر اجتماع کنند غرایبی را خواهند آفرید (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ۱۶۱).

به عنوان مثال، ابن سینا وقوع چشم زخم را با ابراز نوعی تردید از قبیل تأثیر اموری نفسانی در جسمانی می‌داند، گرچه چشم زخم به عنوان امر ظنی مورد پذیرش وی است اما یقینی نیست؛ زیرا امکان اقامه ادله عقلی بر آن وجود ندارد لذا در هنگام بیان آن از عبارت «یکاد» استفاده می‌کند (همان، ۱۶۰). در تبیین معجزه نیز از عبارت «لانه یمکن» استفاده کرده و بیان می‌کند که «ممکن است» نفس بدان پایه از نیرو برسد که از اوهاش تغییراتی در غیر بدنش اتفاق بیفتد (ابن سینا، المبدأ و المعاد، ۱۲۰). و «مانع نیست از خرد» که بعضی مردم، نفسی قوی داشته باشند که به وسیله آن در اجسام این عالم فعل عظیم انجام دهند (ابن سینا، طبیعیات دانشنامه علائی، ۱۴۱). و «بعید نیست» که برای برخی نفوس ملکه‌ای باشد که تأثیر آن از بدنش تجاوز کند؛ گویی نفس عالم شده است و عالم ماده، بدن او است (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ۱۵۹)؛ و یا «ممکن است» که چون نفس مردم در شرف به غایت کمال رسد از آن نفس در عالم عناصر تأثیرات و تغییراتی رخ دهد (ابن سینا، رساله نفس، ۷۴) و «بعید نیست» که علت وقوع برخی امور نادر و کمیاب مثل وباء عمومی، برخی زلزله و آتش سوزی‌ها و... را به یک موجود نفسانی که اثرش متجدد و جزئی است مستند کنیم (صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۱۹۵). نتیجه آن که تعیین مصادیق

تأثیرگذاری از راه دور نفوس انسانی بر اجسام مادی به طور ظنی و نه یقینی است چراکه امکان اقامه دلیل بر آن منتفی است ولی در عین حال می توان از امکان وقوع آن ها رفع استبعاد کرد.

در مجموع رکن اصلی در تشخیص تأثیرگذاری از راه دور نفوس بر اجسام مادی، استقراء و تجربه است و لذا نمی توان از راه برهان ملاکی برای تشخیص موارد تأثیرگذاری نفوس در نظر گرفت. اما چگونه استقراء و تجربه می تواند مبنا برای تشخیص تأثیرگذاری از راه دور نفوس انسانی قرار گیرد؟ آیا جز این است که تجربه در مورد امور مادی و قابل ادراک حسی به کار می رود، درحالیکه شناخت تأثیرگذاری نفس به عنوان امری مجرد بر امور مادی، قابل تجربه و ادراک حسی نیست؟ آیا می توان مبنایی برای تشخیص مصادیق تأثیرگذاری از راه دور نفوس بر اجسام مادی در نظر گرفت؟

شیخ در مقاله دوم کتاب مبدأ و معاد و ملاصدرا در کتب تفسیر قرآن کریم و مبدأ و معاد به تبیین علل و مبدأ برخی امور نادر و کمیاب و برخی خوارق عادات مثل خسوف، زلزله، وبا عمومی، برخی زلزله ها و آتش سوزی ها می پردازند (ابن سینا، المبدأ و المعاد، ۸۵ - ۸۶؛ صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۲۲۲/۵ - ۲۲۴؛ همو، الحکمة المتعالیة، ۶/ ۴۰۰؛ همو، المبدأ و المعاد، ۱۹۵). آن ها در ضمن تبیین علل این امور نادر به بیان ملاک و معیاری در علت استناد این امور به برخی نفوس آسمانی می پردازند و دلایل خود را ارائه می دهند:

«معلوم است که عنایت بدان ها نه از جانب اول تعالی است و نه از جانب عقول صریح، پس لازم است که از جانب مبدئی پس از آن ها باشد و آن یا نفس متعلق به عالم کون و فساد است و یا نفس آسمانی» (ابن سینا، المبدأ و المعاد، ۸۵).

«این امور از مواردی است که اسباب طبیعی برای آن ها کشف نشده است... اینگونه امور را بدان سبب که جزئی و متغیر هستند نمی توان به واجب تعالی و عقول نسبت داد از این رو بعید نیست این امور به یک موجود نفسانی که اثرش متجدد و جزئی است مستند باشد» (صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۱۹۵).

بر این اساس تشخیص موارد تأثیرگذاری از راه دور نفوس بر اجسام مادی، مبتنی بر استقراء، تجربه و رفع استبعاد از آن ها است و هنگامی می توان برخی امور خارق عادت را به نفوس نسبت داد که اولاً: اسباب و علل طبیعی برای این امور شناخته نشده باشد و ثانیاً: امکان استناد این امور به عقول مفارق وجود نداشته باشد. لذا از آنجا که این امور نیازمند سبب و علتی است و امکان علیت عقول برای آن ها منتفی می باشد باید آن ها را مستند به نفوس کرد. بدیهی است، در این مبنا ممکن است در شناخت مصادیق این امور دچار خطا شویم لذا فیلسوف همچنان استنادش را قرین به امکان می کند (صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۱۹۵). چرا که ممکن است در تشخیص آن خطایی رخ دهد. چنانکه در گذشته شیخ معتقد بود از آنجا که

حرکت دایره‌ای حرکت طبیعی نیست پس طبیعت جسم فلکی نمی‌تواند مبدأ حرکت آن باشد و حرکت فلکی نمی‌تواند از روی قسر باشد و لذا حرکت آن لاجرم ناشی از اراده نفس فلکی خواهد بود (ابن سینا، الشفاء، الالهیات، ۳۸۳ - ۳۸۴؛ همو، المبدأ و المعاد، ۵۴). در حالیکه اکنون ثابت شده است که حرکات دورانی کواکب مستند به قوانین فیزیک است و هیچ ضرورتی به پذیرش نفوس فلکی نیست.

اقسام تأثیرگذاری نفوس انسانی بر اجسام مادی

پس از آن که مشخص شد شناخت مصادیق تأثیرگذاری از راه دور نفوس انسانی بر طبق استقراء است، در ادامه به تبیین مواردی از این تأثیرگذاری بر اجسام مادی که ابن سینا به آن‌ها اشاره کرده، می‌پردازیم:

الف) معجزه

معجزات به سه قسم تقسیم می‌شوند: قسم اول متعلق است به علمی که از جانب خداوند عالم به نفوس مستعده، بدون تعلیم و تعلم بشری افزوده می‌شود. قسم دوم، متعلق است به تقویت قوه خیال، به این نحو که به نفوس مستعد بشری آنچه را که موجب تقویت تخیلات امور حاضر و گذشته و اطلاع داد از وقایع آینده است افزوده می‌شود. اما قسم سوم از معجزات که مدنظر ماست مربوط به تأثیر نفسانی در جسمانی است و غالب معجزات انبیاء از قبیل معجزات حضرت موسی و عیسی هم داخل در این قسم است (ابن سینا، رسائل ابن سینا، ۲۲۳ - ۲۲۵). در این قسم نفس، توانا و قادر به انجام افعالی است که از طاقت بشری خارج است؛ مانند انقلاب حقایق و هلاک نمودن اقوام طاغی به واسطه بادهای سخت و طوفان‌های صعب و زلزله‌های متوالی، تبدیل عصا به صورت مار و یا طلب باران و... بر این اساس عقل عملی انسان می‌تواند به رتبه‌ای نائل شود که عالم طبیعت خارجی به منزله جسم او و او به منزله جان و روان باشد. همان گونه که جان تدبیر بدن و اداره آن می‌کند، قوه و نیروی عملی پیمبر نیز بر طبیعت چیره و مسلط می‌شود و به خواست خداوند کور را بینا کند و پیس را شفا دهد و مردگان را زندگی بخشد و عصا و چوب را به اذن پروردگار تبدیل به مار می‌کند. این خصیصه همان معجزه فعلی و عملی است که در برابر آن عوام مطیع‌ترند.

در مجموع اعجاز یک کار محال نیست بلکه تبدیل و تحولی جایز است که مطابق با اسباب متعارف انجام نمی‌شود و به همین دلیل در آن خرق عادت است. این خرق عادت که عمل‌های طولانی و دراز مدت به حسب عادت را در فاصله‌ای اندک به انجام می‌رساند به وساطت اراده و قدرت معنوی نفوس کامل است که می‌توانند از راه دور در اجسام مادی تصرف کنند.

ب) کرامت و اهانت

معجزه ویژه انبیاست و کرامت خاص اولیاست. کرامت عبارت است از ظهور امری که خارق عادت بوده و همراه با تحدی نباشد و به این امر از معجزه امتیاز می‌یابد. کرامت بسبب همراه بودن با اعتقاد

درست و عمل نیکو و پایبند بودن بر متابعت و پیروی رسول الله از اعمال خارق العاده دروغگویان امتیاز می‌یابد. چنانکه در اهانت چنین است. اهانت، خرق عادت است که خداوند برخلاف ادعای یک کذاب انجام می‌دهد؛ مانند مسیلمه کذاب که با دعوی افزوده شدن آب چاه، آب دهان در آن انداخت و چاه خشکید (صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، ۴۸۸).

ابن سینا در هیچ یک از متون فلسفیش، به تعریف دقیق اهانت و کرامت پرداخته است اما با توجه به توضیحات وی در مورد اعمال خارق العاده صادر از نفوس خیر و شر می‌توان این دو پدیده را توصیف کرد. وی امکان وقوع کرامت و موارد شبیه به آن را محتمل می‌داند و معتقد است، جای شگفتی نیست که برای عارف هيجانی روی دهد و به قوای نفسانی و جسمانی که برای اوست چیرگی یا پوششی از عزت و توانایی می‌دهد و آنچه را که می‌خواهد محقق می‌کند، چنانکه هنگام رقابت، قوای جسمانی آدمی توانایی می‌یابد (ابن سینا، الاشارات و التنبیهات، ۱۵۰). انسان بر اثر قدرت نفس می‌تواند اجسام بسیار سنگین و خارج از حیطه قدرت معمولی را جابجا کند؛ چنانکه امیرمؤمنان این کار را در خیر انجام داد و فرمود: «با قدرت معنوی از جا برکندم.» (خواجه نصیرالدین طوسی، ۳/۳۹۸).

پس از آن که امکان وقوع این اعمال پذیرفته شد توجه به این نکته لازم است که بر طبق مبانی شیخ الرئيس، تفاوت میان کرامت و اهانت تفاوت ذاتی نیست. بلکه تفاوت اعمال خارق العاده شر و خیر تنها در نیات صاحبان این اعمال است و آنچه که آن‌ها را از هم تفکیک می‌نماید نیت اشخاص و افرادی است که این اعمال از آن‌ها صادر می‌شود (همان، ۱۶۰).

ج) سحر

نفسی که بدن طبیعی خود را مورد تدبیر و تصرف قرار می‌دهد، چون قدرت و قوت یابد در مواد عناصر خارجی نیز تدبیر و تصرف می‌کند و همان طور که تصورات جزئی نفوس ضعیف مبدأ تصرفات جزئی آن‌ها در بدن می‌شود تصورات نفوس قوی منشأ تصرفات و تحولات عظیمی در عالم طبیعت می‌شود. سحر، طلسم و جادو از جمله اموری است که به دخالت نفس و با همراهی برخی از امور طبیعی به دخالت و تصرف در امور طبیعی منجر می‌شود.

یکی از اقسام سحر، اصابت عین است که از تأثیرات نفسانی نفوس شریر ناشی می‌شود (صدرالدین شیرازی، شرح أصول الکافی، ۱/۵۵۰-۵۵۱). عائن و عیون را به فارسی شور چشم می‌گویند. چشم زخم یک حالت نفسانی اعجاب آور است که در شیء یا شخص مورد تعجب تأثیر بد می‌گذارد (ابن سینا، الاشارات و التنبیهات، ۱۶۰). چشم‌زننده معتقد به چیزی است که به اعتقاد او عدم وجود شیء رجحان بر وجودش دارد. پس عالم خارج، متأثر از اعتقاد فرد می‌شود و از طریق مزاج او شیء آفت می‌بیند (ابن سینا، المبدأ و المعاد، ۱۲۱). تنها کسی چشم زخم را بعید می‌داند که گمان می‌کند فقط تماس اجسام، ارسال

جزء از علت به سوی معلول و یا ایجاد کیفیتی در واسطه می‌تواند سبب تأثیرگذاری باشد (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ۱۶۰).

در مجموع ابن سینا با اذعان به وقوع سحر و تبیین اقسام آن، سحر را ناشی از نفس شریری می‌داند که به کمک قوه واهمه و با عزم و اراده، مطلوب خود را محقق می‌سازد. این مطلوب گاه با خدعه و نیرنگ محقق می‌شود و گاه حقیقتاً نفس ساحر بر اجسام مادی اثرگذار است و می‌تواند اجسام را به یکدیگر متصل و یا منفصل کند.

(د) دعا

دعا و درخواست از خدا و اصرار و زاری از جمله اسباب رستگاری و حصول مراد و خواسته شده به فرمان خداوند است. مسأله دعا از نظام علی و معلولی عالم خارج نیست و فیلسوفان مسلمان در مورد نحوه و چگونگی استجاب دعا به بحث پرداخته‌اند. ابن سینا طرق استجاب دعا را در قالب سه طریق بیان می‌کند:

(الف) تأثیر مستقیم نفوس دعا کننده بر اجسام مادی

(ب) تأثیر نفوس دعا کننده بر اجسام مادی با وساطت نفوس فلکی، مفارقات و یا اول تعالی

(ج) تأثیر نفوس دعا کننده بر اجسام مادی با وساطت نفوس انسانی عالیه

بنابر قسم اول، نفس زکیه در هنگام دعا از جانب حق تعالی نیرویی دریافت می‌کند که به وسیله آن در عناصر عالم اثرگذار خواهد بود و در عناصر مطابق میلشان تصرف می‌کنند. و این معنای استجاب دعاست و عناصر، موضوع برای فعل نفس هستند. پس همان گونه که تصرف نفوس در ابدانشان صحیح است، تصرف آن‌ها در غیر بدنشان نیز ممکن است (ابن سینا، التعليقات، ۱۱۳-۱۱۴). بنابر قسم دوم، گاه مبادی و اول تعالی (همان) و گاه سماویات با تصور علل و معالیل تحقق شیء، دعا را مستجاب می‌کنند. نفس متولد از عقول و نفوس آسمانی به ویژه نفس فلک شمس و فلک مایل همان نفسی است که دعا کنندگان را اعانت می‌کند و اگر دعایی مستجاب شود سبب آن مانند این گوهر است. این نفس صورت نظام خیر و کمالی را که در آنجا واجب است تعقل می‌کند و آنچه که تعقل می‌کند پدید می‌آید. پس بر اثر آن تعقل آنچه مورد تعقل بوده وجود می‌یابد (ابن سینا، المبدأ و المعاد، ۸۵-۸۶). پس این مبادی، نفوس و لوازم دعای ما را تصور می‌کنند و در صورتی که مانعی در کار نباشد دعای ما را مستجاب می‌کنند (ابن سینا، التعليقات، ۳۸۱).

بنابر قسم سوم، نفوس انسانی عالیه به واسطه درخواست نفوس دیگر دعایشان را اجابت می‌کنند. غرض از دعا و زیارت آن است که نفوس زیارت کننده اولیاء که هنوز متعلق به ابدان خود هستند و از عالم

مادی غیر مفارقتند از نفوس مفارقه برای جلب خیرات و یا برای دفع مضرات استمداد می‌جویند. مسلم است که آن نفوس مزوره به واسطه تشابه و تناسبشان با عقول مفارقه و مجاورات و مخالطشان با آنها در این عالم مانند تأثیر نفوس سماوی نسبت به مادون خود مؤثرند (ابن سینا، رسائل ابن سینا، ۳۳۷ - ۳۳۸). آنچه که در این پژوهش مورد نظر ما قرار دارد قسم اول و سوم در طرق استجابت دعاست. زیرا در این دو قسم نفوس انسانی عامل تأثیرگذاری بر اجسام مادی هستند. در نتیجه یکی دیگر از طرق تأثیرگذاری از راه دور نفوس انسانی بر اجسام مادی، تأثیرگذاری نفوس دعاکننده و یا نفوس انسانی واسطه در استجابت دعاست که به واسطه قوه ای که از مبادی عالی دریافت می‌کنند، می‌توانند بر اجسام مادی تأثیرگذار باشند.

(ذ) اعمال خیر و شر

از نظر ابن سینا کارهای ما در تصمیم‌گیری نفوس فلکی تأثیر می‌گذارد و نفوس فلکی طبق کارهای ما حوادثی را در زمین به وجود می‌آورند. به این جهت ما باید از انجام شر و گناه بترسیم و به انجام کار خیر امیدوار باشیم چراکه در صورت انجام شر دچار عذاب خواهیم شد و در هنگام انجام اعمال خیر، پاداش خواهیم یافت. پس باید از مکافات کارهای شر ترسید و در انتظار مکافات کارهای خیر بود (ابن سینا، الشفاء، الالهیات، ۴۳۸).

در این قسم از تأثیرگذاری نفوس انسانی، اثرگذاری نفس مستقیم بی‌واسطه نیست بلکه اعمال خیر و شر انسان، در تصمیم‌گیری (و نه تصور) نفوس فلکی تأثیرگذار خواهد بود و این نفوس فلکی هستند که به صورت مستقیم تأثیرگذار بر اجسام مادی هستند.

مراحل تأثیرگذاری از راه دور نفوس انسانی بر اجسام مادی

پس از آن که اقسام تأثیرگذاری از راه دور نفوس انسانی بر اجسام مادی مورد احصاء قرار گرفت، مساله اساسی‌تر تبیین نحوه این تأثیرگذاری‌ها و مراحل است. ابن سینا با تفکیک نفوس انسانی به نفوس خیر و شر، تأثیرگذاری مستقیم آنها بر اجسام مادی را در قالب معجزه، کرامت، دعا، سحر و چشم زخم بررسی می‌کند. شیخ الرئیس به صراحت تفاوت نحوه تأثیرگذاری نفوس بر اجسام مادی در امور خیر و شر را تفاوت در نیت می‌داند و نه تفاوت ذاتی (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ۱۶۰). در نتیجه فرایند تأثیرگذاری از راه دور نفوس انسانی بر اجسام مادی در امور خیر و شر تفاوتی ندارد. بر این اساس نیازی به تفکیک فرایند این دو نوع تأثیرگذاری نیست و تنها شناخت قوای نفسانی و جسمانی تأثیرگذار بر اجسام مادی نیازمند بررسی است.

قوه تأثیرگذار نفوس انسانی بر اجسام مادی به دو قسم تقسیم می‌شود: اول قوه‌ای که برای شخص خیر است و دوم قوه‌ای که برای شخص شریر است. قسم اول قوه نفسانی صاحب معجزه و کرامت و نفس

اثرگذار از طریق دعا است. این قوه نفسانی با تزکیه نفس قابل ازدیاد است و می‌تواند افزایش یابد. قسم دوم مربوط به ساحران و نفوس شریر است. در مورد اینکه آیا این قوه قابل ازدیاد هست و یا نه باید گفت امکان ازدیاد آن به اندازه قوای نفوس خیر وجود ندارد. شیخ در مورد علت این مطلب توضیحی نمی‌دهد و فقط به این نکته اشاره می‌کند که کسی که نفسش را در راه شر به کار می‌گیرد، قدر و منزلت نفس نسبت به مقامی که امکان وصول به آن است را از بین می‌برد (همان).

از منظر شیخ، چون نفس مردم به حد معینی از کمال دست یابد از آن نفس در عالم عناصر تأثیرات فراوانی ایجاد می‌شود. از دعای او باران و برف و ابرها پدید می‌آید و اگر هلاک قومی را بخواهد، صاعقه و اسباب آن پدید می‌آید. پس هنگامی که نفس مردم در عقل عملی و قوه مفکره در رتبه عالی قرار گیرد اجرام عناصر، مسخر آثار نفس او می‌شود (ابن سینا، رساله نفس، ۷۳ - ۷۴). در این مرحله قوت نفس محرکه به مرتبه‌ای نائل می‌شود که قادر به جا آوردن افعالی است که از طاقت بشری خارج است (ابن سینا، رسائل ابن سینا، ۲۲۵). چنانکه در سحر و چشم زخم نیز قوت نفس سبب تأثیرگذاری بر اجسام مادی خواهد شد. اما در مورد چگونگی تأثیرگذاری از راه دور نفس انسانی بر اجسام مادی این سؤال مطرح است که چگونه از تأثیرگذاری نفس بر بدن خود می‌توان امکان تعمیم تأثیرگذاری نفوس بر ابدان و اجسام دیگر را نتیجه گرفت؟ به دیگر بیان درحالی‌که می‌دانیم هیچ رابطه علی و معلولی میان نفس انسانی و ابدان و اجسام دیگر برقرار نیست چگونه نفس قادر بر تأثیرگذاری بر اجسام مادی است؟ برای پاسخ به این سؤال ضروری است تا فرایند کامل تأثیرگذاری نفوس بر اجسام مادی را از منظر شیخ مورد بررسی قرار دهیم.

شیخ معتقد است که نفوس انسانی به طور مستقیم و بی واسطه بر اجسام مادی دیگر اثر نمی‌گذارد، بلکه این تأثیرگذاری با واسطه قوه واهمه و ایجاد کیفیت مزاجیه در جسم تأثیرپذیر انجام می‌شود. در این قسم از تأثیرگذاری هیچ ضرورتی برای وجود نوعی رابطه علی و معلولی میان مؤثر و متأثر وجود ندارد؛ درحالی‌که اگر نفس مجرد و یا هر موجود مجرد دیگری تأثیرگذار بی‌واسطه بر اجسام مادی شناخته شود، لاجرم نیازمند نوعی رابطه علی - معلولی و یا نوعی تعلق و وابستگی میان آن‌ها خواهیم بود؛ زیرا تأثیرگذاری مجردات تام بر اجسام مادی تنها در قالب علت فاعلی، صوری و غایی امکان‌پذیر است. همچنین در مورد نفوس انسانی، تأثیرگذاری آن‌ها به برخی اجسام (یعنی بدن‌هایشان) به علت تعلق نفس به بدن برای تحقق برخی کمالاتش است (ابن سینا، التعليقات، ۵۲۹). حال آن‌که هیچ یک از این روابط میان هر یک از نفوس انسانی و سایر ابدان و اجسام وجود ندارد.^۱ در نتیجه تأثیرات نفوس بر اجسام مادی را باید در قالب تأثیرگذاری قوای مادی نفس بر اجسام جستجو کرد؛ زیرا تأثیرات امور جسمانی بر جسمانی

۱ مگر آن‌که به عنوان یک فرضیه مطرح نمود که نفس انسانی هنگامی که در برخی کمالات ارتقاء یافت و بدن او کفاف نیازهای او برای استکمال را فراهم نکرد در این موقع با تصرف در برخی اجسام زمینه استکمال خود را فراهم می‌کند.

به صورت ایجاد تبدیل و تغییر آن‌ها در یکدیگر امکان‌پذیر است. در ادامه به طور جزئی‌تر فرایند تأثیرگذاری از راه دور نفوس انسانی بر اجسام مادی را بررسی خواهیم کرد.

ابن سینا به قوه‌ای در نفوس برخی انسان‌ها اشاره می‌کند که منشأ افعال خارق العاده هستند. وی علل این قوه را در قالب سه مورد بیان می‌کند. در قسم اول، علت این قوه خود نفس و مزاج اصلی آن باشد هیئت نفسانی را مزاج تقاضا می‌کند، همان طور که خود نفس را مزاج تقاضا می‌کند. این هیئت برای یک عده عین شخصیت می‌شود و عارض و زاید نیست بلکه عین وجود و شخصیت آن‌هاست. در قسم دوم، علت آن قوه یک مزاج غیراصلی و امری عارضی است. این قوه به حسب مزاج اصلی نیست بلکه برای مزاجی که به وجود می‌آید این هیئت هم حاصل خواهد شد. مزاج جدید هیئتی را در نفس عارض می‌کند که این هیئت منشأ قوه در نفس می‌شود. قسم سوم کسب و طلب است که گاه نفس را مانند عقول مجرد می‌کند و به خاطر شدت هوشیاری به آن انبساط کامل می‌دهد، چنانکه برای اولیای خدا اتفاق می‌افتد (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ۱۵۹). در این فرض علت آن قوت با کسب و طلب فراهم می‌شود چنانکه اولیای خداوند بر اثر کسب و طلب یعنی بر اثر ریاضت و عبادت و وارستگی و تصفیه مزاج به مقامی می‌رسند که قوت مذکور برای آنان حاصل می‌شود (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ۱۵۹).

طرق تأثیرگذاری نفوس خیر و اقسام سه‌گانه‌اش و تأثیرگذاری نفوس شر بر اجسام مادی در بسیاری از مراحل با یکدیگر مشترک است. بر این اساس مراحل تأثیرگذاری نفوس بر اجسام مادی را به هشت مرحله تقسیم نموده‌ایم. مرحله سوم تا هشتم میان اقسام مختلف تأثیرگذاری نفوس مشترک است. اما مراحل اول و دوم، مختص نفوسی است که دارای قابلیت اکتساب قوه تأثیرگذار؛ و یا مزاج عارضی هستند. در ادامه به تبیین و تمکیک مراحل تأثیرگذاری نفوس بر اجسام مادی خواهیم پرداخت:

۱ و ۲. تغییر مزاج و اتصال نفس به عقل فعال: نفوسی که دارای قابلیت اکتساب و طلب هستند و با نفوسی که دارای مزاج عارضی می‌شوند پس از تغییر و یا عروض مزاج، به حسب شدت صفا و شدت اتصال به مبادی عقلیه، قوه حدس آن‌ها از حداقل مرتبه تا اعلی مرتبه انسانیت؛ یعنی قوه قدسیه، عقل مستفاد و یا همان کمال قوه حدس مشتعل می‌شود؛ یعنی نفس قابل الهامات عقل فعال خواهد بود و صور عقل فعال به طور دفعی و یا قریب به دفعی عارض نفس می‌شود (ابن سینا، النجاه من الغرق فی بحر الضلالات، ۳۴۱).

۳. ایجاد هیئت نفسانی: نفس به هنگام اتصال با عقل فعال، دارای یک هیئت و کیفیت خاص است که ناشی از همان استعداد حاصل شده است. لذا صورتی که از عقل فعال افاضه می‌شود، متناسب با همان کیفیت است. از این هیئت نفسانی با عنوان ملکه اتصال تعبیر می‌شود (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ۸۸). در نفوس خیر و شری که دارای قوه ذاتی تأثیرگذار بر اجسام مادی هستند این هیئات از ابتدا موجود

است و در سایر نفوس به تناسب انجام اعمال خیر و یا عروض مزاج، هیئت نفسانی شکل می‌گیرد. در نفس ما هیئات گوناگون اعتقادی، ظنی و وهمی به وجود می‌آید که این هیئات در بدن ما تأثیرگذار هستند. نفس ما در بدن اثرگذار است. به این صورت که هیئات موجود در نفس باعث تأثیرپذیری بدن خواهند شد و هیئاتی در بدن بوجود می‌آیند. مثلاً هیئتی در نفس به نام خجالت بوجود می‌آید و در عوض آن هیئتی به نام سرخی در بدن عارض می‌شود. اگر نفسی قوی شود قدرت تصرف آن در بدن توسعه پیدا می‌کند و در عناصر عالم نیز اثرگذار خواهد بود. چراکه عناصر عالم به منزله بدن او خواهند شد. بر این اساس، همانگونه که تعلق نفس به بدن تعلق ذاتی نیست و در عین حال در بدن اثرگذار است، به همانگونه تعلق نفس بر موجودات دیگر نیز تعلق ذاتی نیست با این حال می‌تواند در آن‌ها نیز اثر گذارد. این هیئت که در اثر اکتساب از عقول مفارقه حاصل می‌شود و همچنین فطرت اولیه منشأ تفاوت نفوس بشری در علم و کمال و شرف است (ابن سینا، رسائل ابن سینا، ۳۳۷ - ۳۳۸). به حسب این تفاوت و به میزان اکتساب نفس از عقول مفارقه، قابلیت نفوس در تأثیرگذاری بر اجسام مادی تغییر خواهد کرد. محقق ایجی و نیز میرسیدشریف در تبیین دیدگاه فلاسفه و ابن سینا می‌گویند: «نفس انسانی چون مجرد از ماده است اگر ارتباط خود را با عالم ماده کم نماید و به زهد و اعراض از دنیا گرایش داشته باشد می‌تواند با مجردات و نفس سماوی ارتباط داشته و همانند آن‌ها شود و چون نفوس سماوی تأثیرگذار بر حوادث این عالم مادی هستند آن نفوس انسانی که با نفوس فلکی ارتباط دارند نیز چنین تأثیری را خواهند داشت» (ایجی و میرسیدشریف، ۲۱۸/۸ - ۲۱۹).

۴ و ۵. تحقق عزم و اراده و فرمان عقل عملی: در مرحله چهارم، پس از تحقق هیئت نفسانی، نفس پس از طی مراحل از قبیل ادراک، شوق و عزم بر انجام کار تصمیم به انجام آن می‌گیرد. و در مرحله پنجم این عقل عملی است که زمینه تأثیرگذاری را فراهم می‌کند. عقل عملی؛ یعنی قوه‌ای که به باری آن انسان در مادون خود اثر می‌گذارد، فاصله دور دست و وسیع را می‌یابد و عالم طبیعت خارجی به منزله جسم او و او به منزله جان و روان خواهد بود. همان گونه که نفس به تدبیر بدن و اداره آن می‌پردازد، قوه و نیروی عملی پیامبر (ص) نیز بر طبیعت چیره و مسلط می‌شود، و همه آن‌ها به اذن و خواست خداوند بلند مرتبه است. در حقیقت عقل نظری با اینکه عقل خاص نفس است و جایگاه بلندی در نفس دارد به تنهایی پاسخگوی همه نیازهای نفس نیست زیرا عقل نظری تنها با کلیات سر و کار دارد و کلیات حتی اگر درباره اعمال هم باشند چون صرف اعتقادات اند و نسبتشان با همه امور یکسان است هیچ‌گاه به عمل نمی‌انجامد (ابن سینا، التعلیقات، «النفس»، ۱۸۶/۲). در نتیجه این عقل عملی است که باید واسطه در تأثیرگذاری نفوس بر اجسام مادی قرار گیرد. عقل عملی در تمام افعال و اعمال خودش در این عالم محتاج به وساطت بدن و بکار گرفتن ابزار آن است و در تمام افعال و در همه اوقات به قوای بدن محتاج است (صدرالدین

شیرازی، المبدأ و المعاد، (۲۶۱). پس باید نتیجه گرفت تأثیرگذاری نفوس انسانی بر اجسام مادی، که از طریق عقل عملی انجام می‌شود با وساطت بدن و ابزار مادی آن است. اما کدام یک از ابزار مادی می‌تواند چنین نقشی را در تأثیرگذاری نفوس ایفا کند؟

۶. نقش قوه واهمه در تأثیرگذاری بر اجسام: هنگامی که به متون فلسفی شیخ مراجعه می‌کنیم، ابن سینا به صراحت عامل تأثیرگذاری نفوس پیامبران، اولیاء و ساحران بر اجسام مادی را قوه واهمه این نفوس می‌داند. به بیان خواجه طوس در شرح اشارات، وهم انسان می‌تواند مزاج انسان را تغییر دهد و روح بخاری را منبسط (در هنگام فرح) و یا منقبض (در هنگام خوف) کند (خواجه نصیر الدین الطوسی، ۳/ ۴۱۴). به همین ترتیب امکان تعمیم تأثیرگذاری به سایر ابدان و اجسام وجود دارد. نفوس پیامبران، اولیاء و نفوس شریر به توسط قوه واهمه و از طریق گرمی و سردی و ایجاد حرکت در اجسام عالم تأثیرگذار هستند (ابن سینا، طبیعیات دانشنامه علائی، ۱۳۹-۱۴۱). نفس پیامبر می‌تواند در طبیعت تصرف کند و آن را تغییر دهد و ممکن است بدان درجه از نیرو برسد که از او هاشم تغییراتی را در ابدان دیگران نیز ایجاد کند و یا سبب ایجاد سیل، زلزله، باد و صاعقه‌ها شود (ابن سینا، المبدأ و المعاد، ۱۲۰-۱۲۱). البته عامل اعمال خارق العاده منحصر به قوه واهمه نیست بلکه ممکن است در سایر قوای نفسانی هم پدید آید اما مشروط به آن که همان ثبات عزم و توجه نفس که در کار واهمه انجام می‌گرفت نسبت به آن‌ها نیز معمول گردد (ابن سینا، رسائل ابن سینا، ۲۲۷-۲۲۸). از منظر ابن سینا قوه واهمه همچون سایر قوای نفس حیوانی، مادی و غیر مجرد است (ابن سینا، الشفاء-الطبیعیات، «النفس»، ۲/ ۱۷۰). وهم قوه جسمانی انسان است که در آخر تجویف وسط مغز قرار دارد و شأن آن ادراک معانی جزئی متعلق به محسوسات است. این قوه حاکم بر سایر قوای جسمانی است و همه مستخدم این قوه هستند (علی بن محمد جرجانی، ۱۱۲).

با توجه به این مطلب، چگونه قوه واهمه به عنوان امری مادی قادر بر تأثیرگذاری از راه دور بر اجسام مادی است؟ شیخ الرئیس به این نکته اشاره می‌کند که صدور افعال و آثاری که از ناحیه صور اجسام است به مشارکت وضع است و اجسام به کمک صور خود کاری را انجام می‌دهند (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ۱۲۳). صدرالمتألهین نیز با استناد به دیدگاه شیخ بیان می‌کند که مصدر فعل جسمانی قوام و وجودش به جسم است و جایز نیست که از او فعلی بدون مشارکت در وضع میان آن‌ها صادر شود.^۲ از طرفی می‌دانیم تأثیر شیئی مادی در اجسام مادی دیگر از طریق تماس اجسام، ارسال جزء و یا ایجاد

۲ أن الشیخ الرئیس- قد استدلل فی بعض رسائله علی أن الطبیعة لا یجوز أن یکون مبدأ للصفات و الأعضاض الحاصلة فی مادتها علی ما هو المشهور عند جمهور حکماء مثل الحركات و کیفیات- کالحرارة و البرودة فی النار و الماء حیث قال و ذلک لأن مصدر الفعل الجسمانی- قوامه و وجوده بالجسم و لا یجوز أن یصدر عنه فعل بلا مشاركة وضع بینه و بین ما یصدر عنه (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۵/ ۱۶۰).

کیفیتی در واسطه امکان‌پذیر است. درحالی‌که قوه واهمه با اجسام دور از خود نه تماسی دارد و نه ارسال جزئی انجام می‌شود و نه انفاذ کیفیتی امکان‌پذیر است. با این اوصاف، تأثیرگذاری قوه واهمه نبی، ولی، ساحر و چشم‌زخم‌زننده که در ارتباط با اجسام دیگر نیست چگونه امکان‌پذیر است؟ در پاسخ باید توجه نمود که ابن سینا خود به این نکته واقف بوده است و به صراحت به این مسأله اشاره می‌کند:

«موضوع چشم زخم ممکن است از این قبیل [موارد قوت نفس] باشد. و مبدأ آن یک حالت نفسانی اعجاب‌آور است که در شیئی یا شخص مورد تعجب تأثیر بد می‌گذارد و این بر اثر خاصیت آن است. و فقط کسی این مطلب را بعید می‌داند که فرض می‌کند فقط تماس باعث تأثیر در اجسام است، یا ارسال جزء (از علت به سوی معلول) فرستاده شود، یا کیفیتی را در واسطه ایجاد کند و هر کس که اصول ما را مورد تأمل قرار دهد این شرط را از درجه اعتبار ساقط می‌داند.»^۳

شیخ در اینجا با اشاره به نحوه تأثیرگذاری چشم زخم بر اجسام دیگر به بیان این نکته می‌پردازد که «کسانی که منکر چشم زخم هستند به آن خاطر است که نحوه تأثیر اجسام را منحصر در طرق تماس، ارسال جزء و انفاذ کیفیت می‌دانند در حالیکه کسی که در اصول ما تأمل کرده باشد این سخن برای او بی‌مبناست». خواجه درباره عبارت «و من تأمل ما أصلناه» تبیینی ارائه نمی‌دهد اما فخر رازی با اشاره به این عبارت سعی در توضیح آن دارد. فخر در تبیین این عبارت معتقد است کسی که در آنچه در باب تأثیر وهم در سقوط و تأثیر خیال در تغییر مزاج تأمل کند، فساد این دیدگاه را که تأثیر اجسام منحصر در طرق تماس، ارسال جزء و انفاذ کیفیت است، خواهد دانست (فخرالدین رازی، ۲/۶۶۳). تأثیر وهم در سقوط و تأثیر خیال در تغییر مزاج، مربوط به تأثیر نفس در بدن خویش است. اما آیا ابن سینا نحوه تأثیرگذاری واهمه نفوس بر ابدان دیگر را همچون نحوه اثرگذاری واهمه نفوس بر ابدان خودشان می‌داند؟ از نظر ابن سینا وهم و خیال قوای مربوط به ادراکات جزئی نفس هستند که بدون جسم و آلت بدنی قادر به فعالیت نیستند؛ (ابن سینا، النجاه من الغرق فی بحر الضلالات، ۳۴۹). شیخ در تبیین چگونگی تأثیرگذاری نفس بر بدنش، چهار روح نفسانی، حیوانی، طبیعی و تولید را میانجی میان نفس مجرد و بدن متکاثف و قوه‌های نفسانی مانند قوه وهم می‌داند (ابن سینا، طبیعیات دانشنامه علائی، ۹). قوه واهمه برای اثرگذاری بر بدنش نیازمند وساطت روح بخاری است. در حقیقت قوه واهمه از طریق انفاذ کیفیت در روح بخاری و از طریق

۳ الإصابة بالعين يكاد أن تكون من هذا القبيل. و المبدأ فيه حالة نفسانية معجبة تؤثر نهكا في المتعجب منه بخاصيتها وإنما يستبعد هذا من يفرض أن يكون المؤثر في الأجسام ملاقيا، أو مرسل جزء، أو منفذ كقيته في واسطه. و من تأمل ما أصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار (ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ۱۶۰).

۴ «وکل ادراک جزئی، فهو بأله جسمانيه»

روح بخاری که در تمام بدن ساری و جاری است بر بدن متکاثف تأثیرگذار است و آن گونه نیست که تأثیرگذاری قوه واهمه بر بدنش خارج از طرق سه گانه اثرگذاری جسمانی باشد. البته تأثیر قوه واهمه بر بدنش از طریق انفاذ کیفیت به معنای گرم شدن خود نفس نیست (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ۱۵۹). توضیح آن که تأثیری که علت بر شیء می‌گذارد دو گونه است: تأثیر ایجاد و دیگری تأثیر غیر ایجاد. اگر شیء ای بخواهد افاضه وجود کند خودش باید دارای آن کمال باشد اما اگر بخواهد تأثیر غیر ایجاد در شیء داشته باشد لازم نیست تا خودش دارای شخص آن اثر باشد. نفس اثرگذار نمی‌خواهد چیزی را ایجاد کند بلکه می‌خواهد تأثیر غیر ایجاد بر شیء مورد نظر داشته باشد. شیخ نیز با بیان این مطلب که لازم نیست هر گرم‌کننده‌ای گرم باشد و یا هر سردکننده‌ای سرد باشد به بیان این مطلب می‌پردازد (همان).

در هر صورت تأثیرگذاری قوه واهمه نفس بر بدن متکاثف نیازمند وساطت روح بخاری است و بدون آن امکان‌پذیر نخواهد بود. اما آیا در تأثیرگذاری از راه دور قوه واهمه نفوس انسانی بر اجسام مادی، می‌تواند روح بخاری واسطه باشد؟ بخصوص آن که هیچ نحوه تماسی میان روح بخاری تأثیرگذار و شیء مادی متأثر وجود ندارد. به نظر می‌رسد نحوه تأثیرگذاری از راه دور قوه واهمه بر اجسام مادی متفاوت از مکانیزم تأثیرگذاری نفس بر بدنش است. اما اگر نحوه اثرگذاری نفس بر بدنش هیچ یک از طرق انفاذ کیفیت، تماس و ارسال جزء نیست، پس چگونه خواهد بود؟

ابن سینا در هیچ کجا صریحاً به پاسخ این سؤال نپرداخته است. اما با مراجعه به برخی مبانی فلسفی وی می‌توان تبیینی برای چگونگی این تأثیرگذاری یافت. طبق اصول طبیعیاتی حکمت سینوی تأثیرات جسمانی در جسمانی می‌توانند بدون اینکه وقوع آن‌ها از راه تماس، ارسال جزء یا انفاذ کیفیت در واسطه باشد، اتفاق افتد. گاهی اوقات صرف محاذی و مقابل بودن دو جسم و نبود مانع بین آن‌ها، باعث می‌شود یکی بر دیگری اثر بگذارد. این تأثیر از هیچ‌کدام از مجاری سه‌گانه انفاذ کیفیت، ارسال جزء و تماس نیست. ابن سینا معتقد است که علت گرم شدن زمین در اثر خورشید این نیست که ذراتی از خورشید جدا شده و به سوی زمین فرستاده می‌شوند یا اینکه خورشید کیفیتی را با واسطه هوا به زمین منتقل می‌کند؛ بلکه وی نور و گرما را اعراضی می‌داند که در جسم‌هایی که در محاذات شیء منیر قرار می‌گیرند دفعه‌لحظه اتفاق می‌شوند. وی همچنین در بحث چگونگی ابصار، نظریه خروج شعاع از چشم را که معروف به مذهب ریاضیون است رد می‌کند و به مذهب طبیعیون (انطباع) قائل می‌گردد. در هر دو مورد کاملاً مشخص است که تماس از راه ملاقات و تماس نیست یعنی نه زمین با خورشید تماس دارد و نه چشم با شیء دیده شده اما آیا تأثیر خورشید در زمین از راه ارسال جزء نیست؟ ابن سینا با رد این مطلب اینگونه توضیح می‌دهد:

(«به عبارت اولی تر سبب اول گرم شدن هوایی که نزدیک ماست، خورشید است و این امر بدین دلیل

نیست که خورشید گرم است و بدین دلیل نیز نیست که خورشید آتشی را تحت کنترل خود درآورده و آن را به پایین می‌فرستد و به این سبب هم نیست که شعاع آتشی است که از خورشید جدا می‌شود و خواهی دانست که شعاع، جسم یا قوه‌ای نیست که از خورشید به سوی زمین منتقل شود و از وسط این دو بگذرد بلکه شعاع چیزی است که در مقابل، در شئی که قابلیت ضوع را داشته باشد به صورت دفعی حادث می‌شود اگر واسطه آن‌ها جسمی باشد که مانع فعل ناشی از این موازات نباشد و این جسم، جسم شفاف است. لکن جسمی که قابلیت حرارت داشته باشد هنگامی که روشن و نورانی شود گرم می‌شود و هرچه روشنایی بیشتر شود گرما هم بیشتر می‌گردد» (ابن سینا، التعلیقات، «المعادن و الآثار»، ۲/۲۸).

اما آیا در تأثیر خورشید بر گرم شدن زمین از راه انفاذ کیفیت در واسطه است؟ ابن سینا حادث شدن و دفعی بودن را از ویژگی‌های انتقال گرما از خورشید به زمین می‌داند که منافی انفاذ کیفیت است؛ زیرا اولاً انفاذ کیفیت در واسطه امری است که تدریج زمانی دارد و دفعی نیست و ثانیاً در صورتی که ابن سینا به انتقال قائل بود شعاع را کیفیت حادث نمی‌دانست. شیخ در تبیین رعد و برق بیانی دارد که با نکته فوق مناسبت دارد:

«برق در آن حس می‌شود نه زمان، و رعد که همراه با برق حادث می‌شود در زمانی بعد حس می‌شود. چون در ابصار فقط به موازات و شفافیت نیاز داریم و این شروط وجودشان به زمان ربطی ندارد، ولی در شنوایی به تموج هوا، یا چیزی که جای آن را بگیرد نیاز داریم تا صدا را به حس شنوایی منتقل کند و هر حرکتی در زمان است» (همان، ۶۹).

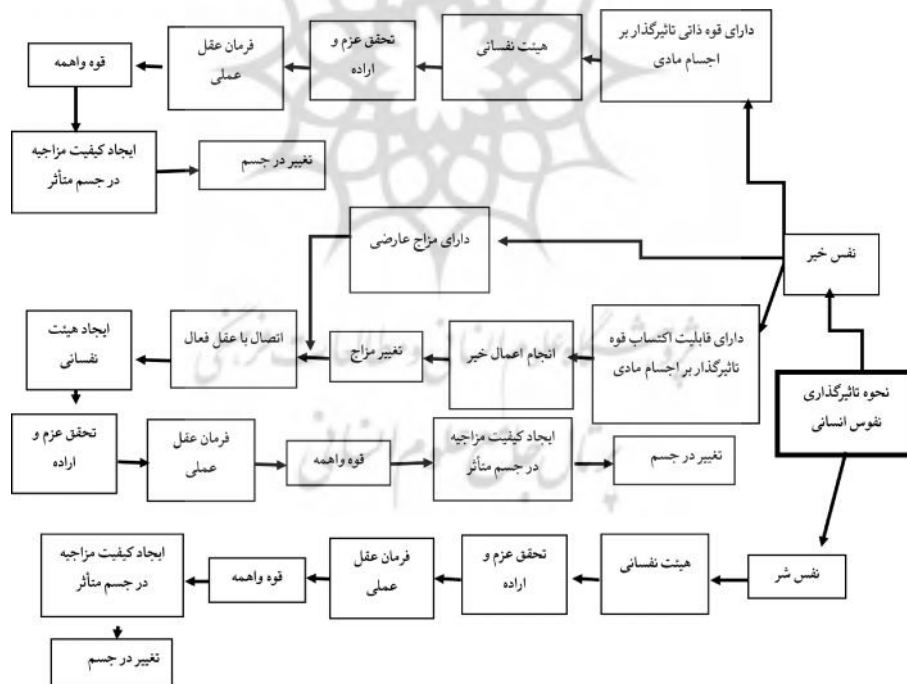
از متون فوق پیداست که از نظر ابن سینا گرم شدن زمین در اثر خورشید و تأثیر مبصر در بصر نه به سبب ملاقات و تماس است و نه به سبب ارسال جزء است و نه انفاذ کیفیت در واسطه. بلکه مقابله و محاذات و نبود مانع بین دو جسم، برای این تأثیر کافی است و این همان قسم چهارم تأثیرگذاری اجسام بر یکدیگر خواهد بود. به نظر می‌رسد بنابر دیدگاه و مبانی سینوی تأثیرگذاری از راه دور قوه واهمه بر اجسام مادی که وی از آن به عنوان «و من تأمل ما أصلناه» یاد کرد، باید از همین قسم دانست.

۷ و ۸. ایجاد کیفیت مزاجیه در جسم متأثر و تغییر آن: مرحله هفتم مربوط به ایجاد کیفیت مزاجیه در جسم متأثر است و در مرحله هشتم و پایانی جسم تغییر خواهد کرد. پس از تأثیرگذاری قوه واهمه، در شئی متأثر کیفیت مزاجی ایجاد می‌شود. مزاج حالت تعادلی بین کیفیات اربع است که در جسم موجود است. هنگامی که بین حرارت، برودت، یبوست و رطوبت حالت تعادلی به وجود آید به آن حالت تعادل، مزاج می‌گوییم. مبادی تمام تأثیرات نفس همین کیفیت مزاجی است و نفس در همه ابدان و اجسام بوسیله همین کیفیت مزاجی اثر می‌گذارد (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ۱۶۰). چنانکه چشم شور، ابتدا مزاج

شیء را آفت می‌رساند (ابن سینا، المبدأ و المعاد، ۱۲۱). پس تصرف نفس در ابدان و اجسام دیگر بی‌واسطه نیست بلکه ابتدا کیفیتی را در آن جسم و یا بدن ایجاد می‌کند و سپس به توسط آن کیفیت در جسم تأثیر می‌گذارد. نفوس انسانی بوسیله حرارت، برودت، رطوبت و بیوست موجب حرکت و یا بسیاری تغییرات دیگر می‌شود؛ زیرا تکونات این عالم بواسطه این ملموسات اولیه است. وقتی این موارد تغییر کرد سایر موارد نیز تغییر خواهد کرد (محقق السبزواری، ۵/ ۲۶۲). البته تفاوتی که در تأثیرگذاری نفوس بر ابدان دیگران رخ می‌دهد آن است که نفس از طریق تسلط بر قوای بدن دیگر بر آن اثرگذار خواهد بود. به عنوان مثال فردی صدایی را نمی‌شنود و عارف بوسیله تصرفی که انجام می‌دهد او را شنوا می‌کند. نفس اثرگذار هم اثر نفس دیگر را از بین می‌برد و هم خودش در بدن آن نفس اثر می‌گذارد. در این حالت نفس مؤثر قویتر از نفس متأثر است و گرنه ناتوان از اثرگذاری خواهد بود. بلکه تسلط بر قوا بر اثر ریاضت عرفانی حاصل می‌شود و پس از آن می‌توانیم در قوای دیگران تصرف کنیم (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ۱۶۰). در مقام جمع بندی بر طبق آنچه گذشت نفوس انسانی به دو قسم نفوس خیر و شر تقسیم می‌شوند. نفوس خیری که از ابتدای خلقتشان دارای قوه ذاتی هستند پس از ایجاد هیئت نفسانی در مورد شیء متأثر، با فرمان عقل عملی و با واسطه قوه واهمه در شیء مدنظر کیفیت مزاجی را ایجاد می‌کنند. این کیفیت مزاجی نیز سبب تغییر و تحول در جسم و سبب تأثیرپذیری آن خواهد شد. همچنین نفوس خیری که دارای قوه ذاتی نیستند در اثر انجام افعال خیر، مزاج آن‌ها تغییر خواهد کرد و زمینه اتصال با عقل فعال در نفس آن‌ها مهیا خواهد شد. پس از اتصال با عقل فعال، قوه لازم جهت تأثیرگذاری بر اجسام عارض نفس خواهد شد و هیئت نفسانی شکل خواهد گرفت. پس از تشکیل هیئت نفسانی و تحقق عزم و اراده، عقل عملی و پس از آن قوه واهمه، هیئت مزاجی را در شیء مورد نظر ایجاد کرده و جسم را به واسطه آن تغییر خواهند داد.

شایان ذکر است تأثیرگذاری‌های از راه دور نفوس انسانی بر اجسام مادی، با همه اختلافی که در نوع آن‌ها است، مستند بقوت اراده، و شدت ایمان به تأثیر اراده است. هرگاه برخی نفوس مستعد بخواهند تا چیزی را در تحت اراده و تصرف خود درآورند به طوری که آن چیز مطیع و منقاد او شود و سر از چنبر او نیچد، همت خود را متوجه آن چیز و یا آن کس می‌کند و قوه واهمه را به عزم و اراده تقویت می‌کند (ابن سینا، رسائل ابن سینا، ۲۲۸). در این هنگام آنگاه که عزم جزم شود و قوه واهمه بخواهد تا در جسمی تأثیرگذار اثر مورد نظر را خواهد گذاشت و چون قوه واهمه عزیمت و همت بر تغییر و تبدیل امری داشته باشد، اجسام را به یکدیگر متصل و جسمی را موضوع صورتی قرار می‌دهد (حکیم قاینی، ۴۱). چون اراده تابع علم و ایمان قبلی است، هر چه ایمان آدمی به تأثیر اراده بیشتر شود اراده هم مؤثرتر می‌شود (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱/ ۲۴۳).

اما در مورد تأثیرگذاری نفوس شر، مکانیزم تأثیرگذاری آن‌ها بر اجسام مادی همانند تأثیرگذاری نفوس خیر دارای قوه ذاتی تأثیرگذاری است. با این تفاوت که در تأثیرگذاری نفوس شر از طریق اهانت و سحر و چشم زخم، دارنده چنین اراده مؤثر، ای بسا در اراده خود بر نیروی نفس و ثبات شخصیت خود اعتماد کند، و بنابر این اراده آنان قهراً محدود و اثر آن هم برای صاحب اراده، و هم در خارج مقید خواهد بود. چه بسا می‌شود که چنین نفوس شریری با تزکیه نفس و تقرب به خداوند مانند انبیاء و اولیاء که دارای مقام عبودیت برای خدا هستند، و نیز مانند مؤمنین که دارای یقین بخدا هستند، در اراده خود، اعتماد به پروردگار خود کنند، در اینصورت هیچ چیزی را اراده نمی‌کنند، مگر برای پروردگارشان، و نیز بمدد او، و این قسم اراده، اراده ایست طاهر، که نفس صاحبش نه به هیچ وجه استقلالی از خود دارد، و نه به هیچ رنگی از رنگ‌های تمایلات نفسانی متلون می‌شود، و نه جز بحق بر چیز دیگری اعتماد می‌کند، پس چنین اراده‌ای در حقیقت اراده ربانی است که (مانند اراده خود خدا) محدود و مقید به چیزی نیست (همان).



نتیجه‌گیری

از منظر ابن سینا، تشخیص موارد تأثیرگذاری از راه دور نفوس بر اجسام مادی مبتنی بر استقراء، تجربه و رفع استبعاد از آن‌ها است، هنگامی می‌توان برخی امور خارق عادت را به نفوس نسبت داد که اولاً: اسباب و علل طبیعی برای این امور شناخته نشده باشد و ثانیاً: امکان استناد این امور به عقول مفارق وجود نداشته باشد. لذا از آنجا که این امور نیازمند سبب و علتی است و امکان علیت عقول برای آن‌ها منتفی می‌باشد باید آن‌ها را مستند به نفوس کرد. این نفوس انسانی از طریق معجزه، کرامت و اهانت، سحر، دعا بر اجسام مادی تأثیر می‌گذارند. همچنین اعمال خیر و یا شر هر انسانی به واسطه تأثیر آن در تصمیم‌گیری نفوس فلکی بر اجسام مادی اثرگذار خواهد بود. نکته قابل توجه آن که تأثیرگذاری نفوس انسانی از طریق معجزه، کرامت، دعا، سحر و چشم زخم تفاوت ذاتی با یکدیگر ندارند بلکه تفاوت آن‌ها مربوط به نیت است. بر این اساس پس از شکل‌گیری هیئت نفسانی در نفس تأثیرگذار و تحقق عزم و اراده، عقل عملی به قوه واهمه فرمان می‌دهد و این قوه با ایجاد کیفیت مزاجیه در اجسام دیگر تغییرات ایجاد می‌کند... در مورد تأثیرگذاری نفوس بر ابدان دیگران نیز نفس بر قوای نفس دیگر غالب خواهد شد و از طریق تسلط بر قوای بدن دیگر بر آن اثرگذار خواهد بود.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، قم، نشر البلاغه، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- _____، *التعليقات*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- _____، *الشفاء - الالهيات*، قم، مکتب آية الله المرعشی، ۱۴۰۴ ق.
- _____، *الشفاء - الطبيعيات*، قم، مرعشی نجفی، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.
- _____، *المبدأ و المعاد*، تهران، موسسه مطالعات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۳.
- _____، *النجاه من الغرق في بحر الضلالات*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- _____، *رسالة في الأدوية القلبية*، جلد ۱-۱، بی‌جا، بی‌تا.
- _____، *رساله نفس*، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، چاپ دوم، ۱۳۸۳.
- _____، *رسائل ابن سینا* (یک جلدی)، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ ق.
- _____، *رگ شناسی*، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، چاپ دوم، ۱۳۸۳.
- _____، *طبیعیات دانشنامه علائی*، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، چاپ دوم، ۱۳۸۳.
- ایچی و میرسیدشریف، *شرح المواقف*، قم، الشریف الرضی، چاپ اول، افسست، بی‌تا.
- جرجانی، علی بن محمد، *التعريفات*، تهران، ناصر خسرو، چاپ چهارم، ۱۳۷۰.

- سبزواری، هادی بن مهدی، *شرح المنظومه*، تهران، نشر ناب، چاپ اول، ۱۳۶۹.
- صدرالدین شیرازی محمد بن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار، چاپ دوم، ۱۳۶۶.
- _____، *مفاتیح الغیب*، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۳.
- _____، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م.
- _____، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- _____، *شرح أصول الکافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۳.
- طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۳۷۱.
- _____، *مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی*، قم، باقیات، چاپ اول، بی تا.
- فخر رازی، محمد بن عمر، *شرح الاشارات و التنبیها*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگ، چاپ اول، ۱۳۸۴.
- قائنی، کافی بن محتشم، *رسائل عرفانی و فلسفی حکیم قاینی*، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۴.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات*، قم، چاپ اول، ۱۳۷۵.