



The Evil Eye from the Perspective of Islamic Philosophy

Mohammad Javad Jafarizadeh¹ , Abbas Javareshkian² , Morteza Lotfi³ 

¹ Ph.D. Student in Transcendent Theosophy, Department of Islamic Philosophy and Theosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Mjjz.ir@gmail.com

² Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (**Corresponding Author**). javareshki@um.ac.ir

³ Master's student in Islamic philosophy and wisdom, Department of Islamic Philosophy and Theosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. m.lotfi1365@gmail.com

Abstract

“The Evil eye” as an ancient and universal belief has long been present in the beliefs of a wide range of religions and cultures. Investigating this phenomenon with a rational approach is an area that has received little attention. The present study, using a descriptive-analytical method and a philosophical approach, seeks to move beyond a superficial view of the Evil eye phenomenon and provide a rational reading of this phenomenon in light of the foundations of Islamic philosophy. The findings of the study indicate that, according to the consensus of Muslim philosophers, the Evil eye has a metaphysical mechanism and arises from the effect of the human soul in a state of intense admiration or jealousy. This rational explanation makes it clear that the Evil eye phenomenon is not a mythical or superstitious belief, but a metaphysical reality that originates from the human soul and its power of influence on matter. This philosophical reading, in addition to being compatible with the teachings of revelation, and all-round superiority over material explanations, also leads to the need to control emotional states and correct vices in order to block the impact of eye injury in social interactions and human relations. Finally, the present article emphasizes more than ever the rich capacities of Islamic philosophy in the systematic and rational explanation of public beliefs, and provides valuable theoretical foundations for future research and intercultural dialogues and interdisciplinary research.

Keywords: The Evil eye, Evil eye, Soul, Effect of Soul, Islamic Philosophy.

Received: 2025/10/11; **Revision:** 2025/10/28; **Accepted:** 2025/10/28; **Published online:** 2025/11/02

■ Jafarizadeh, M. J., Javareshkian, A. & Lotfi, M. (2025). The Evil Eye from the Perspective of Islamic Philosophy. *Journal of Religious Thought*, 25(4), 37-51.

 <https://doi.org/10.22099/jrt.2025.54506.3303>

■ Copyright © The Author



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Introduction and Problem Statement

The Evil eye, as one of the most ancient human beliefs, has been considered in a wide range of cultures, religions, and different creeds. The rational analysis of this phenomenon has received less attention. This is while Islamic philosophy, relying on its profound ontological and Anthropological foundations, possesses a wide capacity for the rational explanation of this phenomenon.

The main goal of this research is to provide a rational explanation of the phenomenon of the Evil eye based on the foundations of Islamic philosophy. In this path, the present article seeks to answer these fundamental questions: What rational principles does the Evil eye have in the intellectual system of Muslim philosophers? How is its mechanism and mode of influence explained? And what consequences and achievements can be inferred from that?

Methodology

The present research, with a descriptive-analytical method and a philosophical approach, seeks to pass from a superficial view of the phenomenon of the Evil eye and in the light of the foundations of Islamic philosophy to provide a rational reading of this phenomenon.

Discussion

Based on the foundations of Islamic philosophy, the human soul, based on its immateriality and control over the body, manages and influences all its aspects; and among its abilities is the power of imagination and creating mental forms by the faculty of imagination. This power results in the emergence of numerous effects in the specific world of the human (the body). The philosophers have mentioned numerous examples in this regard where the mere conception of an imaginary form causes various physical changes in the body:

With the conception of sourness, the human mouth becomes sour. With the conception of angry forms and the dominance of the state of anger, heat and warmth are created in the body, without any heat having reached the body from outside. And in general, the conception of forms related to anger, fear, joy, desire, shame, etc., each cause the emergence of movements and qualities in the body.

Therefore, sometimes the influence arises solely from a pure psychic affair. Thus, the human soul with its faculty of imagination has the ability to originate and create, and according to the explicit statement of Muslim philosophers, it is possible that this origination and creation and conception of a thing also has an influence in the external world. An example of these influences is the appearance of miracles and breaking of normal habits by sacred souls who influence the matter of the world.

After the great figures of Islamic philosophy affirm the influence of the soul on the microcosm and the macrocosm, they explicitly name "the Evil eye" as an instance of this general rule; great figures such as: Ibn Sina, Suhrawardi, Fakhr al-Razi, Khwajah Nasir al-Din Tusi, Mulla Sadra, and others.

Therefore, the conclusion of the mentioned premises is that "conception causes creation and influence"; either influence in the microcosm for all souls, or even influence in the macrocosm for some souls. And the Evil eye is considered as an instance for the latter case.

The fundamental question is what is the basis of the philosophers' statement and how can the soul, in addition to the microcosm (its own aspects), also influence the macrocosm (the external world)?

The answer is summarized in this rule: Matter and bodies are subordinate to immaterial souls and are influenced by them. The reason for this receptivity is that the material world is subjugated by higher worlds. Therefore, the basis of the philosophers in "the possibility of the

soul's influence on the macrocosm in addition to the microcosm" is the rule of "the subordination of matter and bodies to souls": the influence of sacred souls on the world is in a longitudinal and encompassing manner, and the influence of partial souls in the world is in a transverse and limited manner.

The next question is what is the mechanism and mode of operation of the Evil eye? The Evil eye results from the influence of souls that, when faced with a surprising perfection, experience intense psychic excitements and show excessive admiration and wonder, and this psychic state produces an intense energy and psychic force; as if from the source of their soul towards the admirable thing or object, an intense energy like a destructive flood is suddenly sent forth in a moment, which provides the grounds for influence in the external world and as a result of this psychic influence, the supposed perfection becomes impaired and damaged.

Conclusion

The mentioned foundations and perspectives from Muslim philosophers have valuable outcomes and consequences:

1. The invalidation of considering the Evil eye as a myth and superstition: The mentioned rational explanation is a rational invalidation of considering the "Evil eye" as a myth and superstition and shows that this phenomenon is not a baseless matter or something outside the causal system of existence.
2. Superiority over material explanations: Some have explained the Evil eye in a material way, but if merely a material light (or any other material thing) comes out of the eye and the effect of the Evil eye is a material effect, then: Firstly, it must be measurable and traceable with physical tools. Secondly, the intensity of the effect of the Evil eye must have a direct relationship with "distance"; if the object or person in question is close, the Evil eye should have more effect, and if it is far, it should have less effect. And thirdly, its effect must be blocked by physical barriers like a wall. The mentioned metaphysical explanation from the philosophers does not have these material limitations.
3. Agreement with revelatory teachings: If from a rational perspective the Evil eye results from a metaphysical matter (i.e., the influence of the soul), then the way to block it will also be a metaphysical matter. Therefore, in religious teachings, "divine remembrance" has been recommended for repelling the Evil eye.
4. The necessity of controlling the soul and purifying the inner self: Another achievement of this metaphysical reading is the focus on the psychic quality of the individual. The ability to control inner states and to reform and refine the soul and strive to purify the inner self from moral vices, especially envy, can largely prevent the emergence of the effects of the Evil eye.
5. Opening the door for interdisciplinary studies: If the soul can influence the external world and mere conception causes creation and influence in the external world, then empirical experiments under the title of "the effect of intention on matter" or "the effect of suggestion on matter" can also be documented within a philosophical framework and provide a basis for interdisciplinary studies between Islamic philosophy and fields such as psychology. Also, this rational reading emphasizes the importance of studying the faculty of imagination, not merely as a faculty with philosophical application, but as an effective factor on physical health and interpersonal relationships.
6. A philosophical rereading of the term "Evil eye": This philosophical reading emphasizes the necessity of a rereading of the term "Evil eye" and a more precise exploration of its etymology and the reason for its naming; because the word of "Evil eye" apparently emphasizes the role of the "eye" as the key element in this process, but this rational analysis proves that the human

soul is the main axis of this mechanism and in fact "it is the soul that influences, not the eye." In this article, five justifications were presented to explain this naming. Finally, the present article competently shows that Islamic wisdom possesses a significant capability for explaining popular beliefs within a rational framework.



پدیده چشم‌زخم از منظر فلسفه اسلامی

محمدجواد جعفری‌زاده^۱، عباس جوارشکیان^۲، مرتضی لطفی^۳ ID

^۱ دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

Mijz.ir@gmail.com

^۲ دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسؤول).

javareshki@um.ac.ir

^۳ دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

m.lotfi1365@gmail.com

چکیده

چشم‌زخم به‌عنوان باوری کهن و جهان‌شمول، از دیرباز در اعتقادات ادیان و فرهنگ‌های گوناگون جای داشته است. مذاقه در این پدیده، با رویکرد عقل‌محور، عرصه‌ای است که کمتر بدان توجه شده است. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد فلسفی در پی آن است که از نگاه سطحی به چشم‌زخم عبور کرده و در پرتو مبانی فلسفه اسلامی، خوانشی عقلانی از این پدیده به‌دست دهد. براین‌اساس، از نظر حکمای مسلمان، چشم‌زخم سازوکاری فرامادی داشته و از تأثیر نفس انسان در حالت تعجب شدید یا حسادت، ناشی می‌شود. این تبیین عقلی، آشکار می‌سازد که پدیده چشم‌زخم نه یک باور افسانه‌ای یا خرافی، بلکه واقعیتی متافیزیکی است که از نفس انسانی و قدرت تأثیر آن بر ماده نشأت می‌گیرد. این خوانش فلسفی علاوه‌بر سازگاری با آموزه‌های وحیانی و برتری همه‌جانبه بر تبیین‌های مادی، به لزوم کنترل حالات نفسانی و اصلاح صفات رذیله برای مسدودسازی اثرگذاری چشم‌زخم در تعاملات اجتماعی و روابط انسانی رهنمون می‌گردد. همچنین بیش‌از پیش بر ظرفیت‌های غنی فلسفه اسلامی در تبیین نظام‌مند و خردپسند باورهای عمومی تأکید ورزیده و مبانی نظری ارزنده‌ای برای گفتگوهای بین‌فرهنگی و تحقیقات میان‌رشته‌ای فراهم می‌آورد.

واژگان کلیدی: چشم‌زخم، شورچشمی، تأثیر نفس، فلسفه اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۹؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۰۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۰۶؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۸/۱۱

□ جعفری‌زاده، محمدجواد؛ جوارشکیان، عباس؛ لطفی، مرتضی (۱۴۰۴). پدیده چشم‌زخم از منظر فلسفه اسلامی. *اندیشه دینی*، ۲۵(۴)، ۳۷-۵۱.

doi <https://doi.org/10.22099/irt.2025.54506.3303>



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

۱. مقدمه و بیان مسأله

پدیده چشم‌زخم به‌عنوان یکی از باورهای دیرینه بشری، در فرهنگ‌ها، ادیان و از جمله در دین اسلام مورد توجه قرار گرفته است. این مفهوم در میان پژوهش‌های فارسی، بیشتر از منظر دینی و به‌صورت نقل‌محور تحلیل شده است؛ اما واکاوی عقلانی آن کمتر مورد توجه گرفته است. این درحالی است که فلسفه اسلامی با تکیه بر مبانی وجودشناسی و نفس‌شناسی عمیق خود، از ظرفیت بالایی برای تبیین عقلانی این پدیده برخوردار است. از این‌رو، ضرورت پرداختن به آن با رویکرد عقل‌محور، از چند منظر شایان توجه است: نخست آنکه باور به چشم‌زخم و پرداختن به آن با رویکرد نقلی، خلأ تبیین فلسفی این پدیده احساس می‌شود. نکته دیگر آنکه، فهم نادرست از چشم‌زخم در بسیاری از فرهنگ‌ها موجب شده است که این پدیده با تلقی افسانه‌انگاری طرد شود و بسیاری از باورهای مرتبط با آن در زمره خرافات قرار گیرد. درحالی که، با تکیه بر مبانی حکمت اسلامی، می‌توان خوانشی عقلانی و فلسفی از چشم‌زخم ارائه کرد تا این پدیده را فراتر از باورهای عوامانه و در چارچوبی معنادار و نظام‌مند تبیین کند. همچنین تبیین عقلانی این پدیده می‌تواند مبانی نظری مهمی برای پژوهش‌های آتی فراهم سازد که به‌عنوان گامی مهم در جهت توسعه مطالعات بینارشته‌ای میان فلسفه اسلامی و علوم دیگر همانند روانشناسی قلمداد شود.

براین‌اساس، هدف اصلی این پژوهش، ارائه تبیینی عقلانی و نظام‌مند از پدیده چشم‌زخم، برگرفته از مبانی فلسفه اسلامی و دیدگاه حکیمان مسلمان است. در این‌راستا، پاسخ‌گویی به پرسش‌های اساسی زیر ضروری است: چشم‌زخم در نظام فکری فیلسوفان مسلمان از چه وجه عقلانی برخوردار است؟ مکانیزم و سازوکار تأثیرگذاری آن چگونه تبیین می‌شود؟ و چه پیامدها و دست‌آوردهایی از این خوانش قابل استنتاج است؟ نوشتار حاضر نشان خواهد داد که چگونه می‌توان با عبور از خوانش متعارف و سطحی، به برداشتی عمیق و عقلانی از این پدیده دست یافت و از این رهگذر، ظرفیت‌های غنی فلسفه اسلامی در بازخوانی عقلی باورهای عمومی، بیش از پیش نمایان خواهد شد. در واکاوی جوانب پدیده «چشم‌زخم» پژوهش‌هایی زیر انجام شده است:

کنکاشی در مقوله شورچشمی (چشم‌زخم)، مهدی اکبرنژاد، روح الله محمدی، نشریه تحقیقات علوم قرآن و حدیث، دوره ۶، شماره ۲؛ بررسی مبانی قرآنی اعتقاد به چشم‌زخم، اسماعیل اثباتی، نشریه علوم قرآن و حدیث، دوره ۵۵، شماره ۲؛ بررسی مبانی روایی باور به چشم‌زخم، اسماعیل اثباتی، نشریه علوم حدیث، دوره ۳۰، شماره ۱؛ بررسی واقعیت چشم‌زخم و ادله آن، غلام‌حسین گنایی، نشریه نگاهی نو به فقه عبادی، دوره ۶، شماره ۲؛ علمی‌بودن آموزه‌های دینی در اثبات چشم‌زخم و دفع آن، نسرین انصاریان، نشریه مطالعات علوم قرآن، دوره ۵، شماره ۳.

پژوهش‌های یادشده تنها از جنبه نقلی به این پدیده پرداخته‌اند و «تبیین عقلانی» آن را فرونهاده‌اند. بنابراین، وجه تمایز نوشتار حاضر، رویکرد «عقل‌محور» با محوریت مبانی فلسفه اسلامی به این مسأله است.

۲. مفهوم شناسی

در کتب لغت، واژه «چشم‌زخم» به این معانی آمده است: «آزار و نقصانی است که به‌سبب دیدن بعضی از مردم و تعریف کردن ایشان کسی را و چیزی را، به هم رسد». به تعبیر دیگر: «آزار و نقصانی که از اثر نظر بد به کسی و یا چیزی رسد» (دهخدا، ۱۳۷۷ش، ج ۶، ص ۸۱۴۶). در زبان عربی به این پدیده «إصابة العين»، به شورچشم «عائن»، و به شخص یا چیزی که شورچشمی به آسیب زده «معین» و «معیون» اطلاق می‌شود (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۳۰۱).

در قرآن کریم هرچند عبارت «إصابة العين» به‌صراحت ذکر نشده است، اما آیاتی چند به این مفهوم اشاره دارند:

«وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ» (قلم: ۵۱).

غالب مفسران این آیه را مشیر به تأثیر چشم‌زخم دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۳ش، ج ۱۹، ص ۳۸۸). همچنین آیه «وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ» (فلق: ۵) به‌طور ضمنی به تأثیرات سوء ناشی از حسد اشاره می‌کند. دستور حضرت یعقوب (ع) به فرزندان خود دیگری است که در آیه «وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ» (یوسف: ۶۷) از منظر بسیاری از مفسرین به تدبیر ایشان برای جلوگیری از چشم‌زخم تفسیر شده است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۸، ص ۴۸۳).

اما در جوامع روایی به‌صراحت این مفهوم تأیید شده است و احادیث زیادی در این باب وارد شده است؛ مانند «الْعَيْنُ حَقٌّ» که بر نفی خرافه‌پنداری و تأیید امکان وقوع این پدیده دلالت دارد، و روایت «الْعَيْنُ يَدْخُلُ الرَّجُلُ الْقَبْرَ وَ الْجَمَلَ الْقَدْرَ»؛ چشم بد، انسان را به قبر و شتر را به دیگ می‌فرستد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۲۶). چشم‌زخم یک اعتقاد جهان‌شمول است، به‌طوری که از قدیمی‌ترین باورهای بشر و فراگیرترین باورها در فرهنگ‌های مختلف و ادیان متعدد در سراسر جهان تلقی می‌شود (Dundes; 1981).

ازبنا براین، چشم‌زخم مفهومی آشنا در ادیان و فرهنگ‌های گوناگون بوده و به‌مثابه یک باور عمومی قلمداد می‌شود که هرچند با برچسب خرافه‌پنداری مورد نقض و ابرام فراوان قرار گرفته است، اما ازدیدگاه دین اسلام، امری ممکن و حتی واقع تلقی شده است. این تایید نقلی، در فلسفه اسلامی پشتوانه عقلی نیز دارد که در این نوشتار بدان پرداخته می‌شود.

۳. مبانی عقلی چشم‌زخم

پیش از تبیین دیدگاه حکمای مسلمان، بایسته است به چند مبنای فلسفی به‌عنوان پیش‌نیاز فهم دیدگاه حکما، اشاره شود:

۳-۱. تجرد نفس

همه فیلسوفان مسلمان به تجرد نفس انسان معتقدند؛ نفس انسان جوهری قائم به ذات و مجرد از ماده و احکام ماده است. ملاصدرا در کتاب اسفار اربعه یازده دلیل و فخرخررازی دوازده دلیل برای اثبات این مطلب اقامه کرده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۸، صص ۲۶۰-۳۰۲؛ فخرخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، صص ۳۴۵-۳۷۲). بنابراین نفس انسان در تاثیرگذاری، محدود به قیود مادی، مانند مکان، وضع، و تماس فیزیکی نیست.

۳-۲. اقسام ادراک

ازدیدگاه اکثر حکما، ادراک بر سه قسم است: الف) ادراک حسی که از راه حواس ظاهری پنج‌گانه حاصل می‌شود. این صور جزئی مادامی که ارتباط حسی انسان با محسوس مادی برقرار است، حاصل‌اند و هرگاه ارتباط حسی قطع شود از بین می‌روند؛ ب) ادراک خیالی که گرچه صوری جزئی هستند و دارای آثار ماده‌اند، اما مجرد از ماده، به تجرد برزخی هستند؛ ج) ادراک عقلی که هیچ‌کدام از آثار ماده را نداشته و صورتی کلی و عاری از ماده و آثار آن است (ملاصدرا، ۱۳۸۶ش، ج ۳، ص ۳۶۲).

۳-۳. قوه خیال

قوه خیال قوه‌ای است که صور خیالی را ساخته و در صور محسوسه و معانی جزئی تصرف می‌کند. این قوه، صور و معانی گوناگون را با یکدیگر ترکیب می‌کند یا مفاهیم مختلف را که در یک چیز جمع‌اند از هم جدا می‌سازد. هیچ قوه‌ای در افراد انسان به اندازه قوه خیال مختلف نیست (شعرانی، ۱۳۷۲ش، ص ۲۸۳). به‌تعبیر ابن‌سینا، سرشت و فطرت قوه خیال بر این است که هرچه در دسترسش قرار گیرد، مورد حکایت و صورتگری قرار دهد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ش، ص ۳۸۲).

۳-۴. انشاء صور خیالی توسط قوه خیال

ادراکات خیالی همگی توسط قوه خیال انشاء و صورتگری می‌شوند؛ زیرا خداوند نفس انسانی را که ازجهت تجردش از سنخ ملکوت و عالم سطوت و قدرت است، به گونه‌ای آفریده است که در عالم خود، قدرت بر ایجاد، صدور و انشاء صور علمی را دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۲۵). این صورتهای انتزاعات یا نقوش ذهنی صرف و خالی از اثر نیستند، بلکه دارای وجود حقیقی و از شئون نفس بوده و می‌توانند منشأ اثر باشند.

۳-۵. مشروط بودن تأثیر علل جسمانی به برقراری وضع و محاذات خاص

اثرگذاری علت‌های جسمانی مشروط به آن است که میان آنها و ماده‌ای که معلول اثر است، وضع و محاذات خاصی برقرار شود. ازاین‌رو، بر خلاف تأثیر جواهر مجرد، در ایجاد و اثرگذاری خود به ماده نیازمندند (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۹۴). نفس انسان، گرچه ازجنبه تعلق به بدن، جسمانی است، اما ازجنبه عالی‌اش حقیقتی مجرد بوده و در ایجاد و صورت‌گیری صور خیالی، نیازی به مشارکت ماده ندارد (فیض کاشانی، ۱۳۷۵ش، ص ۶۸) و تأثیر آن به نسبت مکانی و وضع خاصی مقید و محدود نمی‌شود.

۳-۶. تأثیر نفس در عالم صغیر و عالم کبیر

انسان به‌عنوان عالم صغیر، نسخه‌ای کامل از جهان به‌عنوان عالم کبیر است (ملاصدرا، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۷۹). همان‌گونه که نفس در حیطه بدن و عالم صغیر دارای تأثیر فراوان است (ملاصدرا، ۱۳۹۲ش، ج ۴، ص ۴۶۴)، می‌تواند بر جهان خارج و عالم کبیر نیز تأثیر بگذارد (ابن‌سینا، ۱۳۸۱ش، ص ۳۸۸). تأثیر نفس برای بیشتر نفوس، در عالم خود خلاصه می‌شود و تأثیر آنها تنها در بدن و شئون نفس تحقق می‌یابد، اما به تصریح حکما، برخی نفوس قوی‌تر، در عالم کبیر نیز تأثیر کرده و به قوت قوه خیال خود، سبب تاثیراتی در عالم خارج می‌شوند (فخرخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۸، ص ۴۸۲؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۳۴۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۱ش، ص ۳۸۸).

۴. تبیین دیدگاه حکما

برای تبیین نظر حکمای مسلمان لازم است به چند مقدمه اشاره شود:

۴-۱. مقدمه اول: تاثیر تصورات نفس در بدن

نفس انسان براساس تجرد و تسلط بر بدن، در تمام شئون خود تدبیر و تصرف می‌کند. این حقیقتِ مجرد دارای توانایی‌هایی از جمله قدرت تصور و ایجاد صور علمی به وسیله قوه خیال است. این قدرت، در بدن انسان تاثیرگذار است. حکما نمونه‌هایی در این باب ذکر کرده‌اند که صرف تصور یک صورت خیالی، سبب تغییرات فیزیکی مختلفی در بدن می‌شود:

- با تصور صور غضب‌آلود و غلبه حال غضب، در بدن حرارت و داغی ایجاد می‌شود، بدون اینکه حرارت از خارج به بدن رسیده باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ش، ج ۴، ص ۱۳۷؛ فخررازی، ۱۴۱۱ ق، ج ۱، ص ۵۰۸).

- با تصور و توهم یک امر با عظمت یا ترسناک، بدن به لرزه در می‌آید (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵ ش، ص ۱۹۳).

- اگر انسان از روی چوبی عبور کند که در بلندی قرار دارد و در همان حال، تصور و توهم سقوط کند، سقوط می‌کند، درحالی که اگر همان چوب روی زمین باشد به راحتی از روی آن می‌گذرد (فخررازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱، ص ۴۸۳؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳ ش، ج ۴، ص ۱۳۷).

- با تصور یک صورت کریه، حال شخص بد شده و مزاج بدن منفعل می‌شود یا عرق می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ش، ج ۲، ص ۴۴۱).

- گاهی شخص با تصور مریضی، بیمار می‌شود، همانند داستان معروف مثنوی که استاد بر اثر تلقین شاگردان و تصور و توهم شدید مریضی، بیمار گشت (مولوی، ۱۳۹۰ ش، صص ۴۰۴-۴۰۸) و بالعکس گاهی شخص با تصور و تلقین سلامتی، صحت می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۸ ش، ج ۲، ص ۱۸۴؛ فخررازی، ۱۴۱۱ ق، ج ۱، ص ۵۰۸).

پس این گونه نیست که تمام انفعالات عالم ماده منحصر در تاثیرات جسمانی باشد، بلکه گاهی تاثیر تنها از یک امر نفسانی محض ناشی می‌شود (فخررازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱، ص ۴۸۲). برای بدن در بسیاری از مواقع گرمی و سردی و رطوبت و کیفیات دیگر و حرکاتی حاصل می‌شود که نه ناشی از طبیعت یا امر مادی است و نه ناشی از خارج، بلکه «به مجرد تصور نفس» این امور متحقق می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ش، ج ۴، ص ۱۳۷). از این رو، ملاصدرا و فخررازی در بابی مستقل با عنوان «أن التصورات قد يكون مبادی لحدوث الأشياء»، به این مطلب پرداخته و به این رهاورد آگاهی می‌دهند که مجرد تصور صور خیالی می‌تواند در عالم خاص نفس، یعنی بدن و شئون نفس تاثیر گذاشته و سبب بروز کیفیات و حرکاتی در بدن شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸ ش، ج ۲، ص ۱۸۲؛ فخررازی، ۱۴۱۱ ق، ج ۱، ص ۵۰۸).

۴-۲. مقدمه دوم: تسری تاثیرات نفسانی به خارج از بدن

از آنجاکه ثابت شد تصورات نفس سبب بروز تغییراتی در بدن می‌شود، بعید نیست که تاثیرات بعضی از نفوس، از عالم خاص خود تعدی کرده و در سایر ابدان نیز اثرگذار باشند (فخررازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱، ص ۴۸۲). بنابراین، تاثیر نفوس در عالم خاص شخص خلاصه نمی‌شود و عجیب نیست که نفسی چنان قوی شود که در عالم خارج نیز تاثیر بگذارد (ملاصدرا، ۱۳۶۰ ش، ص ۳۴۳). همان‌طور که بدن و قوای انسان در اطاعت روح انسانند و روح بحسب ارادات و تصورات مختلفه‌اش احوال مختلفی را در عالم صغیر و بدن خود ایجاد می‌کند، انسان می‌تواند در عالم کبیر نیز تاثیراتی داشته باشد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵ ش، ص ۱۹۳). نمونه‌ای از این تاثیرات، ظهور کرامات و معجزات به دست نفوس قدسی است که در ماده کائنات تصرف می‌کنند (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ش، ج ۴، ص ۱۳۷؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵ ش، ص ۱۹۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۱ ش، صص ۳۸۷-۳۹۰). به همین ترتیب، نمی‌توان منکر این تاثیرات، در درجه‌ای پایین‌تر، برای سایر نفوس شد. علامه طباطبایی با اشاره به سخن پیامبر اسلام (ص) که فرمود «تَفَاءَلُوا بِالْخَيْرِ تَجِدُوهُ»، معتقد است اثرات فال نیک زدن، ناشی از تاثیر نفوس انسانی است (طباطبایی، ۱۳۹۳ ق، ج ۱، ص ۷۷). با نظر به این مبانی، آشکار می‌شود که کلام پیامبر اسلام (ص) تنها یک آموزه اخلاقی نیست، بلکه جنبه تکوینی داشته و به تاثیر نفوس انسانی در ایجاد شیء خارجی اشاره دارد.

۴-۳. نتیجه مقدمات: چشم‌زخم، به مثابه مصداقی از تاثیر نفس بر عالم کبیر

نتیجه مقدمات یاد شده این کبرای کلی است که «تصور سبب ایجاد و تاثیر است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۶ ش، ص ۴۴۳). تاثیر در عالم صغیر برای همه نفوس و تاثیر در عالم کبیر برای برخی از نفوس. چشم‌زخم به عنوان مصداقی برای مورد اخیر تلقی می‌شود.

۵. تبیین فلسفی نحوه تاثیر نفس بر عالم خارج

مبنای فلسفی این ادعا که نفس می‌تواند علاوه بر عالم صغیر و شئون خود، در عالم کبیر نیز تاثیر بگذارد، چیست؟

پاسخ در این قاعده حکمی است که هیولا و اجسام مطیع نفس و تحت تاثیر آن هستند^۱ (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ش، ج ۴، ص ۱۳۶). ملاصدرا بر پایه این اصل علت این تاثیرپذیری را آن می‌داند که عالم ماده مقهور عوالم بالاتر است. این مقهوریت امری وجودی و به معنای تسلط و احاطه مرتبه بالاتر بر مرتبه پائین‌تر هستی است. وی براساس عوالم طولی وجود و تشکیک آن، بر این باور است که هر ماهیتی با انحائی از وجود قابل تحقق است. حقیقت خارجی وجود، حقیقت واحد ذومراتب و مشکک است، به نحوی که هرچه به سمت مرتبه «واجب بالذات» ارتقاء یابد، کمال و شدت وجودی افزون‌تر می‌گردد، و بالعکس، هر میزان به‌سوی هیولای اولی تنزل یابد، از کمال و شدت وجودی آن حقایق کاسته می‌شود. بنابراین، هر ماهیتی که در عالم طبیعت وجود دارد، وجودی برتر در عالم مثال دارد که خود دارای وجودی برتر در عالم مجردات و عقول است. همچنین هر ماهیتی که در عالم عقول یافت می‌شود، وجودی برتر در عالم الهی دارد. پس هر ماهیتی از عالم ماده با چهار گونه مختلف از وجود موجود است: وجود طبیعی مادی، وجود مثالی، وجود مجرد عقلی و وجود الهی (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ش، ج ۳، ص ۲۱۴). مرتبه اعلی بر مراتب مادون احاطه وجودی دارد و بدین ترتیب، وجودات مادی، معلول و مقهور حقائق مثالی و عقلی هستند. از جهت این غلبه و شدت وجودی، نفوس می‌توانند در مادیات تاثیر بگذارند. این تاثیر برای نفوس قدسی و نفوس جزئی متفاوت است. بدین ترتیب که چون نفوس قدسی، شدت وجودی و قدرت نفسانی دارند، به منزله نفس عالم‌اند و تاثیرگذاری آن‌ها از باب تاثیر نفس بر بدن است.^۲

بنابراین، نسبت نفس قدسی به عالم، همانند نسبت نفس به بدن است و همان‌گونه که نفس مدبر و متصرف در بدن، و بدن مسخر و مقهور و مطیع نفس است، نسبت نفوس قدسی به ماده عالم نیز به همین وزن است. صدور معجزات، کرامات و خوارق عادات در نفوس قدسی، ناشی از این نسبت تدبیری و تصرفی است که می‌توانند در ماده کائنات دخل و تصرف نمایند (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ش، ج ۴، ص ۱۳۷؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵ ش، ص ۱۹۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۱ ش، صص ۳۸۷-۳۹۰).

اما برای نفوس ضعیف که گاهی ممکن است تصورات آن‌ها منجر به تاثیراتی در عالم خارج گردد، تبیین یادشده نمی‌تواند مبنای فلسفی صحیحی تلقی شود؛ زیرا این نفوس، جزئی بوده و رابطه آن‌ها با عالم خارج از نوع رابطه نفس و بدن نیست. اما همان‌طور که ما با جوارح و اعضای بدنی خود، با اراده و خواست نفسانی در ماده این عالم تصرف می‌نمائیم و واقعیت‌های طبیعی اطراف خود را تحت تاثیر قرار می‌دهیم، جوارح روحی و معنوی ما نیز می‌توانند با تمرکز بر برخی از امور خارجی و طبیعی، از طریق گسیل داشتن انرژی‌های روحی و روانی، تاثیر داشته باشند. بنابراین، نفوس جزئی و عادی، که از مراتب بالای تجرد و قرب به مبادی عالیّه هستی برخوردار نیستند، نیز به اعتبار اینکه مراتبی از تجرد را دارا هستند، به‌میزان قوت نفسانی خود قابلیت تاثیرگذاری در عالم را دارند و در مواردی می‌توانند در خارج از محدوده عالم خود، دارای آثار باشند. مبنای فلسفی یاد شده، امکان اثرگذاری بر ماده را برای جمیع نفوس، به‌میزان تفوق وجودی و درجه تجرد آن‌ها، فراهم می‌کند. این تاثیر گذاری برای نفوس عادی زمانی رخ می‌دهد که فرد با مشاهده کمال شخص دیگر، استحسان و اعجاب شدیدی از خود بروز می‌دهد، به‌طوری که دچار هیجانات و احساسات پر قدرتی می‌شود. این هیجانات روحی شدید، به هرکسی معطوف شود، به‌سوی او انرژی قدرتمند روحی به‌صورت انفجاری و لحظه‌ای و حتی گاه خارج از اراده و خواست او گسیل می‌کند و منجر به آثار مخربی در فرد یا شیء مورد نظر می‌گردد. این حالت، گرچه محدود و کوتاه‌مدت است، اما سبب می‌شود نفس، حتی بدون رابطه علیّ معلولی یا رابطه نفس و بدن، در عالم کبیر و در امور خارج از خود تاثیر داشته باشد. بدین ترتیب، هرچند نفوس عادی مرتبه تجرد و قوت نفوس قدسی را ندارند، اما براساس اصل «تبعیت ماده از مجرد»، امکان اثرگذاری گذرا و لحظه‌ای را دارا خواهند بود.

اکنون سوال این است که تاثیرگذاری بر عالم خارج چگونه بدون وجود رابطه علت و معلولی متصور است؟

پاسخ بر مبنای جمهور فلاسفه، همان اصل تجرد نفس است که می‌تواند مصحح تاثیرات عرضی نفوس جزئی بر یکدیگر باشد. درواقع، برای تاثیرگذاری همواره لازم نیست رابطه علیّ معلولی یا رابطه تدبیری از نوع ارتباط احاطی نفس با بدن برقرار باشد؛ بلکه هیجانات روحی شدید ناشی از اعجاب در مکانیزم چشم‌زخم، خود می‌تواند قوتی لحظه‌ای به نفس بدهد تا تاثیر نفسانی گذرا و انفجاری خود را در خارج اعمال کند. این تاثیر از باب رابطه علیّت تام یا ناقص و یا رابطه نفس و بدن نیست؛ بلکه نفوس جزئیّه انسانی از آن جهت که مراتبی از تجرد را دارا هستند، به‌میزان قوت نفسانی خود به‌صورت عرضی و محدود می‌توانند تاثیرات لحظه‌ای بر خارج داشته باشند.

اما پاسخ براساس اندیشه صدرایی و در چهارچوب مبنای حکمت متعالیه چنین است که می‌توان به روابط وجودی جمیع موجودات با یکدیگر به‌نحو طولی و عرضی اشاره کرد. باور به اصالت وجود و وحدت حقیقت هستی، برای فرض کمترین خلل، طفره و انفصالی در جمیع

۱. قد ثبت فی العلوم الالهیه ان الهیولی و الاجسام مطیعۃ للنفوس و متأثره بها.

۲. ملاصدرا در این خصوص چنین آورده است: «فلا عجب من أن يكون لبعض النفوس قوة كمالیه مؤیده من المبادی فصارت كأنها نفس العالم فکان ینبغی أن یؤثر فی غیر بدنھا تأثیرھا فی بدنھا فیطیعھا هیولی العالم طاعة البدن للنفس». (ملاصدرا، ۱۳۶۰ ش، ص ۳۴۳).

مراتب و مدارج وجود، چه در نظام طولی عالم و چه در نظام عرضی آن جایی باقی نمی‌گذارد. براین اساس می‌توان به نظامی یکپارچه و کاملاً در هم تنیده و شبکه‌ای برای همه مراتب و عوالم هستی قائل گردید که تمامی ابعاد، جوانب، اجزاء و افراد آن در یکدیگر تأثیر و تأثر دارند. بنابراین، تمام موجودات هم عرض که فاقد رابطه طولی و علی با یکدیگرند، به دلیل پیوندهای وجودی چند جانبه، در یکدیگر موثر بوده و می‌توانند نسبت به یکدیگر به صورت متقابل و در سطحی محدود، از علیت عرضی ناقص برخوردار باشند.

بنابراین، واضح می‌گردد که مبنای حکما در امکان تأثیر نفس بر عالم کبیر علاوه بر عالم صغیر، قاعده «تبعیت ماده و اجسام از نفوس» است. بدین قرار، نفوس قدسی به دلیل شدت وجودی و اتصال به مبادی عالیه، نسبت آن به عالم، همانند نسبت نفس به بدن است، و عالم جسمانی چونان بدن، مطیع نفس ایشان بوده و امکان تصرف در ماده برای آن‌ها فراهم است. این تبیین، اساس وقوع معجزات، کرامات و خوارق عادات به شمار می‌رود.

اما نفوس جزئی عادی، فاقد قوه قاهره نفوس قدسی‌اند و اثرگذاری آن‌ها غالباً محدود به بدن است. باین حال، گاه هیجانات شدید روحی، مانند آنچه که در مکانیزم چشم‌زخم رخ می‌دهد، از جانب نفس مجرد، نیرویی انفجاری و لحظه‌ای گسیل ساخته و اثری گذرا بر ماده می‌گذارد؛ هرچند این تأثیرگذاری فاقد نسبت علی و معلولی یا تدبیری است و از باب تأثیرات عرضی محدود نفوس جزئی نسبت به یکدیگر تلقی می‌شود. بنابراین، تأثیر نفوس قدسی بر عالم به صورت طولی و احاطی، و تأثیر نفوس جزئی در عالم به صورت عرضی و محدود است. این تأثیرات بر اصل حکمی «تبعیت ماده از مجرد» استوار است.

۶. تبیین مکانیزم چشم‌زخم

پرسش این است که مکانیزم و سازوکار چشم‌زخم به چه صورت است و اساساً چشم‌زخم چگونه از برخی نفوس صادر می‌شود؟ در تقریر مکانیزم چشم‌زخم دو تبیین کلی وجود دارد:

(الف) ناشی از اعجاب شدید، همراه با جهاتی از خباثت روحی و صفات رذیله نفسانی.

(ب) ناشی از اعجاب شدید، حتی اگر خباثت روحی و صفت رذیله‌ای در کار نباشد.

ملاصدرا در تبیین اول معتقد است چشم‌زخم ناشی از تأثیر «نفوس شریره و خبیثه» است. به عنوان مثال، شخصی، شتری را دیده و در ذهنش آن را بسیار زیبا و تحسین برانگیز می‌پندارد و از شدت کمال آن متعجب می‌شود؛ سپس به دلیل شرارت نفس خبیث خود، در خیالش، آسیب خوردن شتر را آرزو و توهم می‌کند و در نتیجه، بدن شتر در اثر توهم نفس او، متأثر شده و حیوان آسیب می‌بیند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۳۴۵). وی این استحسان و تعجب را ناشی از کدورت درونی و خباثت نفس تلقی کرده و صراحتاً حسد را در این تأثیر نفسانی دخیل می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۹۲ش، ج ۴، ص ۴۶۴).

بنابراین، چشم‌زخم ناشی از استحسان و اعجابی است که کمال مفروض در شیء یا شخص مورد نظر را بر نمی‌تابد، این استحسانی خالصانه و دوستانه نیست؛ بلکه به وجود عنصری آلوده در نفس اشاره دارد. نزدیک‌ترین مفهوم به این عنصر آلوده، **حسادت است**؛ یعنی فرد همزمان که آن کمال را استحسان می‌کند، از اینکه در اختیار دیگری است، رنج می‌برد و این حسد و رنج درونی، منشأ تأثیر مخرب می‌شود. به تصریح ملاصدرا همواره در سازوکار روانی چشم‌زخم یک خباثت نفسانی، همچون حسد، کینه، حرص، بخل و مانند آن وجود دارد. علامه حسن‌زاده در تایید این مطلب می‌گوید: «گویا چشم‌زخم خالی از رذالت حسد نیست» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱ش، ج ۶، ص ۳۱۲).

اما ابن‌سینا صفات رذیله را در مکانیزم چشم‌زخم معتبر نمی‌داند و تنها به «استحسان و تعجب شدید» اشاره و اکتفا می‌کند. وی سازوکار چشم‌زخم را از یک حالت نفسانی متأثر از استحسان و تعجب شدید ناشی می‌داند که در متعجب‌منه تأثیر تخریبی و تضعیف‌کننده می‌گذارد (ابن‌سینا، ۱۳۸۱ش، ص ۳۹۰).

در مقام ارزیابی این دو تبیین، به نظر می‌رسد تعریف ابن‌سینا جامع‌تر و صحیح‌تر است. این‌گونه نیست که نیت سوء یا خباثت نفسانی همواره در مکانیزم چشم‌زخم تحقق داشته باشد؛ زیرا به باور عمومی و نیز به تایید نقل، گاه شخص، کسان یا اشیائی که دوست دارد و گاه حتی خود را چشم‌زخم می‌زند. واضح است که در این مثال‌ها نیت سوء و رذیله درونی در کار نیست. شخص به خودش حسد نمی‌ورزد و برای محبوبان خود نیت سوء روا نمی‌دارد.

در برخی روایات آمده است که گاه شخص خودش را چشم می‌زند:

«روی عن أبي عبدالله أنه قال: العين حق و ليس تأمنها منك على نفسك و لا منك على غيرك» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۲۶).

در روایت دیگر آمده است: «إِذَا رَأَى أَحَدُكُمْ مِنْ نَفْسِهِ أَوْ مَالِهِ أَوْ مِنْ أَخِيهِ مَا يُعْجِبُهُ فَلْيَدْعُ لَهُ بِالْبَرَكَةِ فَإِنَّ الْعَيْنَ حَقٌّ» (پابنده، ۱۳۸۲، ص ۱۹۳). این روایات نشان می‌دهد که ممکن است انسان، خودش، مال خود، و برادر مومن خود را چشم بزند. در این موارد، حسد یا صفت رذیله دیگری در کار نیست؛ بلکه صرف استحسان و اعجاب شدید، انرژی و نیرویی را ایجاد کرده که موجب تاثیر شده است. پس نباید حسد و دیگر رذایل یاد شده، همواره و در تمام موارد چشم‌زخم معتبر باشد. پس چشم‌زخم از منظر روایات نیز به نفوس شریره و خبیثه و داشتن نیت سوء محدود نمی‌شود.

بنابراین، چشم‌زخم ناشی از تأثیر نفوسی است که در مواجهه با کمالی تعجب برانگیز، دچار هیجانات روحی شدید شده و استحسان و اعجاب فراوانی از خود بروز می‌دهند. این حالت نفسانی، انرژی و نیروی روانی شدیدی را در پی می‌آورد و چون سیلی مخرب گسیل می‌شود که موجبات تاثیر در عالم خارج را فراهم می‌آورد و کمال مفروض و متعجب‌منه، دچار خلل و آسیب می‌شود.

۶. پیامدهای این دیدگاه

دیدگاه یادشده از حکمای مسلمان، دست‌آوردها و پیامدهای زیر را در پی دارد:

۱-۶. بطلان افسانه‌انگاری و خرافه‌پنداری چشم‌زخم

یکی از مهم‌ترین دلایلی که چشم‌زخم در بسیاری از فرهنگ‌ها به‌عنوان یک خرافه پنداشته می‌شود، عدم ارائه وجه صحیح عقلانی برای تبیین آن است. تبیین عقلی یادشده از حکمای مسلمان، که بر مبانی متقن فلسفه اسلامی استوار است، افسانه‌انگاری و خرافه‌پنداری «چشم‌زخم» را برنمی‌تابد و نشان می‌دهد که این پدیده، امری خارج از نظام علّی و معلولی نیست.

۲-۶. برتری نسبت به تبیین‌های مادی

برخی چشم‌زخم را به‌صورت مادی تبیین کرده‌اند و به‌عنوان نمونه گفته‌اند تاثیر چشم‌زخم، ناشی از حرارت یا سم یا شعاعی است که از چشم شخص شورچشم خارج می‌شود و به فرد مورد نظر برخورد می‌کند (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۸، ص ۴۸۲). این تبیین و هر تبیین مادی دیگری، خردپسند نبوده و صلاحیت ارائه به مجامع علمی را ندارد. اثرگذاری علل جسمانی منوط به آن است که میان علت مادی و معلولش، وضع خاصی برقرار شود. اگر صرفاً نوری مادی یا هرشیء مادی دیگری از چشم خارج شود و تاثیر چشم‌زخم تأثیری مادی باشد، باید قابل اندازه‌گیری و ردیابی با ابزارهای فیزیکی باشد؛ درحالی‌که تاکنون چنین اتفاقی رخ نداده است.

ازطرف دیگر، باید شدت تاثیر چشم‌زخم با میزان فاصله میان دو طرف، رابطه مستقیم داشته باشد؛ یعنی اگر شیء یا شخص مورد نظر نزدیک است، تاثیر شورچشمی بیشتر و اگر دور است تاثیر کمتری داشته باشد. حال آنکه در عرف عام چنین شرطی معتبر نیست و چشم‌زخم از فاصله دور و حتی گاهی بدون دیدن مستقیم حاصل می‌شود. همچنین پذیرش تبیین مادی و خروج نور از چشم، مستلزم این است که هنگام برخورد با موانع فیزیکی مانند دیوار تاثیر آن منتفی شود، درحالی‌که چنین نیست.

هنگامی که تبیین مادی قادر به توضیح صحیح پدیده‌ای نباشد، نوبت به تبیین‌های متافیزیکی می‌رسد که فراتر از علل مادی گام می‌نهد. تبیین متافیزیکی حکما، محدودیت‌های مادی را ندارد؛ زیرا تأثیر نفس ناشی از یک ارتباط نفسانی و معنوی می‌داند. بدین‌قرار، تاثیر چشم‌زخم مشروط به وضع خاص و محدود به نسبت مکانی خاص نیست. چنین تأثیرگذاری، نیازی به مشاهده حضوری و مادی نیز ندارد؛ بلکه تنها شنیدن یک کمال کافیه تا نفس فرد به هیجان آمده و اثر کند. موانع فیزیکی نیز قادر به ممانعت از تاثیر آن نخواهد بود. آنچه می‌تواند در دفع چشم‌زخم موثر واقع شود امور غیرمادی، نظیر ذکر خدا، دعا و آیاتی از قرآن است که در دستورات اسلامی بر آن تأکید شده است.

۳-۶. توافق با آموزه‌های وحیانی

این خوانش عقلانی به‌صورت تلویحی یا تصریحی مطابق با آموزه‌های قرآنی و روایی است. چشم‌زخم در بسیاری از موارد از نفوسی صادر می‌شود که کمال شیء یا شخص مورد نظر را توقع نداشته و به‌محض اطلاع از کمال مفروض، نوعی استحسان و اعجاب در نفس آن‌ها محقق می‌شود. اگر نفسی خیرخواه و خالی از نیت سوء باشد می‌تواند در موارد بسیاری از وقوع چشم‌زخم جلوگیری کند. این برداشت عقلی، مورد تایید روایات اسلامی نیز هست:

«مَنْ أَعْجَبَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَلْيَبَارِكْ عَلَيْهِ فَإِنَّ الْعَيْنَ حَقٌّ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۳، ص ۲۶)؛

هرگاه شخصی از کمالات برادر خود آگاه شده و از آن متعجب گشت، آن کمال را برای برادرش مبارک بداند؛ زیرا چشم‌زخم حق است. حدیث مذکور به این معنا اشاره دارد که اگر شگفتی و اعجاب از یک کمال، با نیت پاک و خیرخواهی و مبارک‌دانستن همراه شود، ممکن است

به چشم‌زخم منجر نشود. اگر از دیدگاه عقلی، چشم‌زخم ناشی از یک امر متافیزیکی است، راه مسدودسازی آن نیز یک امر متافیزیکی خواهد بود. از این‌رو، در آموزه‌های دینی برای دفع چشم‌زخم به «ذکر الهی» سفارش شده است:

«الْعَيْنُ حَقٌّ فَمَنْ أَعَجَبَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَلْيَذْكُرِ اللَّهَ فِي ذَلِكَ، فَإِنَّهُ إِذَا ذَكَرَ اللَّهُ لَمْ يَضُرَّهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۳ ص ۲۶)؛

و نیز به خواندن اذکار خاصی همچون «ماشاءالله لاحول و لا قوة الا بالله العلی العظيم»، تکبیر گفتن (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۳، ص ۲۶) و دیگر اذکار (کفعمی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۲۰) توصیه شده است؛ گویا ذکر خدا یک سپر متافیزیکی در برابر تأثیر متافیزیکی و فرامادی نفس خواهد بود.

آنچه از مجموع تعالیم شرعی و رهنمودهای اهل بیت(ع) در مقابله با چشم‌زخم و مصونیت یافتن از اثرات سوء آن به‌دست می‌آید، این است که اگر در هنگام بروز تعجب و شگفت‌زدگی از کمالات و برتری‌های کسی یا چیزی، توجه انسان به‌جای تمرکز بر آن شخص و آن کمال، به مبدأ و معطی آن فضیلت و برتری معطوف شود، مسیر هیجانات روحی و انرژی روحی متساعد از شخص تعجب‌کننده، تغییر می‌کند و از تمرکز بر متعجب‌منه منصرف می‌شود. توصیه به اذکار شریف یادشده در هنگام شگفت‌زدگی علاوه بر آثار باطنی و ماوراءطبیعی، این ثمره مهم را نیز به‌دنبال دارد که توجه به‌معانی این اذکار شریف در این نوع انبعاث نفسانی، تغییری وجودی و هویتی ایجاد می‌نماید. یعنی چون فرد متذکر می‌شود که این نعمت و کمال از آن خداوند است، به‌جای شخص یا شیء مورد تعجب، خداوند در کانون توجه او قرار گرفته و حال تعجب و شگفتی به حال بزرگ داشتن خداوند و صاحب کمال اصلی تبدیل شده و آن هیجانات روحی فروکش می‌نماید و به حالت درونی مناسبی مبدل می‌گردد.

۴-۶. لزوم کنترل نفس و پاک‌سازی درون

یکی دیگر از دست‌آوردهای این خوانش متافیزیکی، تمرکز بر کیفیت نفسانی فرد است. گرچه تأثیر چشم‌زخم گاهی یک تأثیر قهری و اجتناب‌ناپذیر است، اما در بسیاری از موارد، ناتوانی در کنترل احساسات درونی، حسدورزی و دیگر صفات رذیله، نقش پررنگی در سازوکار آن دارند. بنابراین، کسب توانائی در کنترل حالات درونی و اصلاح و تهذیب نفس و سعی در پاک‌سازی باطن از رذایل اخلاقی به ویژه حسد، می‌تواند تا حد زیادی از بروز اثرات چشم‌زخم جلوگیری کند.

۵-۶. گشوده شدن باب مطالعات بینارشته‌ای

اگر نفس بتواند بر جهان خارج تأثیر بگذارد و صرف‌تصور، سبب ایجاد و تأثیر در عالم بیرون گردد، آزمایش‌های تجربی تحت عنوان تأثیر نیت بر ماده یا تأثیر تلقین بر ماده می‌تواند در چارچوبی فلسفی مستندسازی شده و پایه‌ای برای مطالعات بینارشته‌ای میان فلسفه اسلامی و رشته‌هایی همچون سایکولوژی فراهم شود. همچنین این خوانش عقلی، بر اهمیت مطالعه در مورد قوه خیال، نه صرفاً به‌عنوان قوه‌ای با کاربست فلسفی، بلکه به‌مثابه عاملی اثرگذار بر سلامت جسمی و روابط بینافردی تأکید می‌ورزد.

۶-۶. بازخوانی فلسفی واژه چشم‌زخم

این خوانش فلسفی، بر لزوم یک بازخوانی در لفظ چشم‌زخم و کاوش دقیق‌تری در وجه تسمیه و علت نام‌گذاری آن تأکید می‌ورزد؛ چراکه این واژه در فارسی یا «إصابة العين» در عربی و یا «Evil eye» در انگلیسی، در ظاهر بر نقش چشم به‌مثابه رکن کلیدی در این فرآیند تأکید دارد، اما این واکاوی عقلانی اثبات می‌کند که نفس انسانی محور اصلی این سازوکار است و در حقیقت، نفس است که اثر می‌گذارد نه چشم؛ از این‌رو باید وجه تسمیه‌ای مناسب با این تبیین عقلانی ارائه شود. از پنج جهت می‌توان علت این‌گونه نام‌گذاری را توجیه نمود:

الف) چشم به‌عنوان دروازه اولیه ادراک: از آنجاکه چشم، اولین و مسیر مستقیم برخورد انسان با کمالات افراد محسوب می‌شود، این مواجهه اولیه می‌تواند به‌عنوان محرک اولیه برای برانگیختن عواطف نفسانی، از جمله حسد و کینه، عمل کند. بنابراین، در باور عمومی، چشم به‌عنوان نماد کل این فرآیند در نظر گرفته شده و از جهت این مواجهه اولیه، در لغت به چشم اشاره شده است.

ب) چشم به‌منزله «تغلیب» بر سایر مسیرهای ادراکی: گرچه سایر مسیرهای ادراکی، مانند گوش نیز با شنیدن توصیف کمالات، می‌توانند محرک حالات نفسانی باشند، اما ارتباط چشمی به‌عنوان شایع‌ترین و غالب‌ترین مسیر دریافت اطلاعات عمل می‌کند. از این‌رو، واژه «چشم‌زخم» از باب «تغلیب» بازتاب دهنده متداول‌ترین مسیر ادراکی است.

ج) ساده‌سازی مفهومی برای فهم همگانی: درک مبانی عقلی یادشده و تبیین تأثیر نفس، امری فلسفی و پیچیده است. بدین‌خاطر، توجه به چشم در این نام‌گذاری درواقع نوعی تبیین ساده‌شده و عرفی ارائه می‌دهد که برای انتقال سریع مفهوم در بستر عمومی کارآمد است.

د) چشم، مظهر توجه نفس: در فرهنگ‌ها و آیین‌های مختلف، چشم نماد توجه و تمرکز انسان شمرده شده است. به همین جهت، چشم به نفس اشاره دارد؛ چراکه از رهگذر نگاه، مظهر حضور و توجه نفس است.

ه) نامیدن شیء به اسم آلت آن: از منظر بلاغی، واژه چشم‌زخم مجاز لغوی بوده و مصداق «تسمیة الشیء باسم آله» است. درحقیقت بانظر به مبانی فلسفی، چشم به‌عنوان بارزترین آلت نفس عمل می‌کند تا نفس به‌واسطه آن از کمالات عالم خارج آگاه شود و بتواند صورت آن کمال را در خود ایجاد کند. پس در این نام‌گذاری، تنها به آلت نظر شده و مجازاً چشم جایگزین نفس قرار گرفته است.

۷. نتیجه

پژوهش حاضر با واکاوی آرای فیلسوفان مسلمان و با تکیه بر اصول و مبانی فلسفه اسلامی، جوانب پدیده چشم‌زخم را مورد تحلیل و بررسی قرار داد. از رهگذر این کنکاش، آشکار شد که پدیده چشم‌زخم از منظر عقلی، یک باور افسانه‌ای یا خرافی نیست؛ بلکه واقعیتی متافیزیکی و مبتنی بر قدرت نفس انسان است. همان‌طور که تصورات نفس انسان، مبدأ تأثیرات فراوان در بدن هستند، گاه این تصورات می‌توانند مبدأ تأثیر در عالم خارج نیز باشند. این سنخ تأثیرات، بر قاعده حکمی «تبعیت ماده از مجرد» استوار است.

تبیین فلسفی یادشده به دست‌آوردهای مهمی همچون برتری بر تبیین‌های مادی، سازگاری با آموزه‌های وحیانی، اهمیت توجه و خودآگاهی به حالات نفسانی و کنترل و مدیریت آن برای دفع تأثیرات نامطلوب روانی در دیگران، بازخوانی لغوی چشم‌زخم، و نیز گشودن باب مطالعات بینارشته‌ای منجر می‌شود.

همچنین جستار حاضر بر ظرفیت‌های فلسفه اسلامی در تحلیل و بررسی موشکافانه باورها و اعتقادات همگانی تأکید ورزیده و نشان می‌دهد که حکمت اسلامی از توانمندی قابل‌توجهی برای تبیین باورهای عمومی در چارچوبی معنادار، نظام‌مند و خردپسند برخوردار است.

یادداشت‌ها

نویسندگان هیچگونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

قرآن کریم.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵ش). *النفس من کتاب الشفاء*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱ش). *الاشارات و التنبيهات*. قم: بوستان کتاب.
- ابن منظور، جمال الدین انصاری (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
- پاینده، ابوالقاسم (۱۳۸۲ش). *نهج الفصاحة*. تهران: دنیای دانش.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۶ش). *اتحاد عاقل به معقول*. تهران: حکمت.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۵ش). *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۱ش). *هزار و یک کلمه*. قم: بوستان کتاب.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷ش). *لغت نامه دهخدا*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- فخررازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۴۱۱ق). *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبيعیات*. قم: بیدار.
- فخررازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *التفسیر الکبیر / مفاتیح الغیب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- شعرانی، ابوالحسن (۱۳۷۲ش). *ترجمه و شرح تجرید الاعتقاد*. تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۵۴ش). *المبدأ و المعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۰ش). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۶ش). *تفسیر القرآن الکریم*. قم: انتشارات بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۸ش). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. قم: مکتبه المصطفوی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۸۳ش). *شرح اصول الکافی*. (تصحیح: محمد خواجوی). قم: انتشارات بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۹۲ش). *تلیقه بر حکمة الاشراق*. (تصحیح: نجفقلی حبیبی). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۳ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: منشورات اسماعیلیان.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۶ق). *نهایة الحکمة*. قم: موسسه النشر الاسلامی.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۳۷۵ش). *اصول المعارف*. (تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی). قم: انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی (۱۴۰۵ق). *المصباح*. قم: دار الرضی.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*. بیروت: موسسه الوفاء.
- مولوی بلخی، جلال الدین محمد (۱۳۹۰ش). *مثنوی معنوی*. (تصحیح: رینولد نیکلسون). تهران: هرمس.

References

The Holy Quran.

- Dehkhoda, A. A. (1998). *Dictionary of Dehkhoda*. Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
- Dundes, A. (1981). *The Evil eye: a folklore casebook*. New York: Garland Pub.
- Feiz Kashani, F. M. M. (1996). *Usul al-Ma'arif*. (Correct: S. J. D. Ashtiyani). Qom: Howzeh Elmieh. [In Persian]
- Hassanzadeh Amoli, H. (1987). *Ittihad Aqil bi Ma'qul*. Tehran: Hekmat. [In Persian]
- Hassanzadeh Amoli, H. (1996). *Nusus al-Hikam bar Fusus al-Hikam*. Tehran: Raja. [In Persian]
- Hassanzadeh Amoli, H. (2002). *A Thousand and One Words*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
- Ibn Manzur, J. D. M. (1993). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar Sadir. [In Arabic]
- Ibn Sina, H. A. (Avicenna) (1996). *Al-Nafs al-Shifa*. Qom: Maktab al-A'lam al-Islami. [In Persian]
- Ibn Sina, H. A. (Avicenna) (2002). *Al-Isharat al-Tanbihat*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
- Kaf'ami, I. A. A. (1985). *Al-Misbah*. Qom: Dar al-Radi. [In Arabic]
- Majlisi, M. B. (1983). *Bihar al-Anwar*. Beirut: al-Wafa. [In Arabic]

- Payandeh, A. (2003). *Nahj al-Fasahah*. Tehran: Donyaye Danesh. [In Persian]
- Razi, F. D. M. (1990). *Al-Mabahith al-Mashriqiyyah fi Ilm al-Ilahiyyat wa al-Tabi'iyat*. Qom: Bidar. [In Arabic]
- Razi, F. D. M. (1999). *Al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb)*. Beirut: Dar ehya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Rumi, J. D. M. (2011). *Masnavi Ma'navi*. Tehran: Hermes. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Şadra) (1981). *Al-Shawahid al-Rububiyyah*. Tehran: Nashr Daneshgahi. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Şadra) (1987). *Tafsir al-Quran al-Karim*. Qom: Bidar. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Şadra) (1988). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah*. Qom: Mustafavi. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (2004). *Sharh Usul al-Kafi*. Qom: Bidar. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Şadra) (2013). *Ta'liqah bar Hikmat al-Ishraq*. Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation. [In Persian]
- Sha'arani, A. H. (1993). *Translation of Tajrid al-I'tiqad*. Tehran: Eslamiyeh. [In Persian]
- Tabatabai, S. M. H. (1973). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*. Qom: Ismailiyan. [In Persian]
- Tabatabai, S. M. H. (1995). *Nihayat al-Hikmah*. Qom: al-Nashr al-Islami. [In Arabic]

