

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۷۵-۶۵»

پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۶۶/۱

بهار و تابستان ۱۳۹۱، No.66/1، Knowledge

ابن سینا و نقض انحصار تأثیر در اجسام از مجاری سه گانه

امیر عباس صالحی*

سید پیام کمانه**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۲/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۶/۱۰

چکیده

تأثیر نفس در عالم عنصری و غریبی نظیر چشم زخم همواره محل چالش بوده است. شیخ الرئیس در نمط دهم اشارات این امور را ممکن دانسته و محال بودن آنها را از جانب کسانی می‌داند که مجاری تأثیر در جسم را منحصر در سه راه تماس، ارسال جزء و یا انفاذ کیفیت در واسطه می‌پندارند. ابن سینا خود، این انحصار را نمی‌پذیرد. بدین معنا که برای تأثیر در جسم، لازم نیست مؤثر با جسم تماس داشته باشد یا جزئی از خود را به سوی آن بفرستد یا کیفیت خود را از طریق واسطه در جسم ایجاد کند. شارحان اشارات (خواجه نصیرالدین طوسی و فخررازی)، تفسیر کاملی از این نکته به دست نداده‌اند. در این مقاله بر اساس متون ابن سینا مشخص می‌کنیم که وی چگونه این انحصار را نقض و زمینه را برای تبیین تأثیراتی در اجسام همچون چشم زخم، مهیا می‌کند.

واژگان کلیدی: ابن سینا، نفس، انحصار تأثیر، چشم زخم.

*. دانشجوی کارشناسی ارشد رشته فلسفه دانشگاه تهران، آدرس الکترونیک:

amirabbasalehi@ut.ac.ir

** . دانشجوی دکتری رشته فلسفه تحلیلی پژوهشگاه دانش‌های بنیادین. آدرس الکترونیک:

payam.kamaneh@gmail.com

مقدمه

ابن سینا در نمط دهم اشارات و تنبیهات^۱ به تبیین این امر می‌پردازد که چگونه فردی اعم از نبی، ولی، عارف یا حتی شریر می‌تواند چنان قدرت نفسانی داشته باشد که در عالم مادی خارج از بدن خودش تأثیرات عجیب بر جای نهد. وی یکی از این تأثیرات عجیب را «اصابه بالعین» (چشم زخم) می‌داند. اگر چیزی تعجب یا تحسین کسی را برانگیزد که قوه چشم زخم را دارد، قوه مذکور آن شخص سبب صدمه و آسیب به آن چیز می‌گردد. ابن سینا مبدأ آن را چنین وصف می‌کند:

«مبدأ چشم زخم حالت نفسانی شگفت‌انگیزی است که در اثر خاصیتش در متعجب منه تأثیری بد می‌گذارد.»^۲

وی سپس به تحلیل پیش‌فرض‌های کسانی می‌پردازد که پدیده چشم زخم را غیر ممکن و بعید می‌دانسته‌اند:

«فقط کسی این امر را بعید می‌داند که فرض می‌کند چیزی که در اجسام اثر می‌گذارد، یا با جسم در تماس است، یا جزئی از خود را به سوی آن جسم می‌فرستد و یا کیفیتی را در واسطه‌ای نفوذ می‌دهد.»^۳

در این مقاله، از این ۳ طریق تأثیر در اجسام با عبارت «مجاری سه گانه تأثیر» یاد خواهد شد. ابن سینا در تبیین این نکته که چشم زخم بعید و غیر ممکن نیست ادامه می‌دهد:

«... و هر کس در آنچه ما اصل قرار داده‌ایم (ما اصلناه)، تأمل کند؛ این شرط را از درجه اعتبار ساقط می‌داند.»^۴

پرسش اصلی ما در مقاله حاضر این است که مقصود شیخ از «ما اصلناه» چیست؟ با توجه به اینکه مطلب فوق در فصول پایانی نمط نهایی آخرین کتاب ابن سینا مطرح شده است، به

^۱. ابن سینا، ۱۹۵۸، ج ۳: ۴۰۳-۸۹۲-۹۰۱. ^۲. ابن سینا، ۱۹۵۸، ج ۳: ۴۰۳-۸۹۹. ^۳. ابن سینا، ۱۹۵۸، ج ۳: ۴۰۳-۸۹۹. ^۴. ابن سینا، ۱۹۵۸، ج ۳: ۴۰۰-۹۰۰.

عقیده نگارندگان، تفسیر و مشخص کردن محل این ارجاع در فهم طبیعیات سینوی و خصوص مسئله «تأثیر در جسم» از نظر ابن سینا اهمیت دارد.

همان‌گونه که مطرح شد، ابن سینا تأثیر حالت نفسانی چشم زخم در جسم را مطابق با هیچکدام از مجاری سه گانه فوق نمی‌داند. به بیان دیگر، آنچه ابن سینا را در مقابل کسانی قرار می‌دهد که تأثیراتی نظیر چشم زخم را بعید می‌دانند، این است که طبق فرض آنان تأثیر در اجسام انحصاراً از سه مجرای تماس، ارسال جزء یا انفاذ کیفیت ممکن است و چون چشم زخم را نمی‌توان از طریق هیچ یک از این مجاری تبیین کرد، لذا امری بعید و غیر ممکن است. ولی ابن سینا این انحصار مفروض را نمی‌پذیرد. نپذیرفتن این انحصار، به این معناست که ابن سینا مجرای دیگری برای تأثیر در اجسام را ممکن می‌دانسته است. ما در پی یافتن این مجرای اضافی ممکن هستیم که آن انحصار فرضی را نقض می‌کند.

بررسی اجمالی شرح خواجه نصیر الدین طوسی و فخررازی

شارحان بزرگ اشارات، خواجه نصیر الدین طوسی و فخر الدین رازی، برای این مجاری سه گانه مثال‌هایی ذکر کرده‌اند. برای تدقیق مسئله، مثال‌های خواجه نصیر الدین را نقل می‌کنیم تا تصور آن مجرای اضافی آسان‌تر گردد. وی در شرح این بیان می‌گوید:

«تأثیر در اجسام از طریق تماس مثل اینکه آتش دیگ را گرم کند و آهن‌ها، آهن را جذب کند و به ارسال جزء مانند اینکه زمین و آب، هوایی که بالای آن است را سرد کنند و از طریق نفوذ دادن کیفیت در واسطه مانند اینکه آتش، آبی را که درون دیگ است گرم کند و یا مطابق رأی عوام (علی مقتضی الرأی العامی) خورشید سطح زمین را روشن کند.»^۱

اگر چه این دو شارح بزرگ اشارات به طور مفصل به شرح مقصود شیخ از مجاری سه گانه تأثیر پرداخته و مثال‌های متعددی ذکر کرده‌اند، ولی در زمینه شرح منظور شیخ از «ما اصلناه»، وضع کاملاً متفاوت است. خواجه طوسی این ارجاع شیخ را به طور مستقیم مورد تفسیر قرار نداده است. فخررازی نیز در شرح ما اصلناه به ذکر دو مثال اکتفاء کرده است. تنها سر نخ‌ی که خواجه نصیر الدین برای فهم مقصود شیخ از این ارجاع در اختیار ما قرار می‌دهد، قید «علی مقتضی الرأی العامی» است. وی با این قید می‌گوید ساز و کاری که باعث روشن و

^۱. طوسی ۱۴۰۳، ج ۲: ۱۴۲.

گرم شدن زمین می‌شود، مطابق رأی عوام، از مجرای نفوذ دادن کیفیت در واسطه است. یعنی در تبیین فلسفی، این نظر پذیرفته نیست و فقط عقیده‌ای عامیانه است. در بخش‌های بعدی این مقاله به تفصیل بیشتری درباره دیدگاه رایج حکما و ابن سینا در مورد چگونگی روشن و گرم شدن زمین در اثر خورشید خواهیم پرداخت.

نقد و بررسی تفصیلی شرح فخررازی

اکنون به دو مثال فخررازی در شرح ما اصلنا می‌پردازیم. این دو مثال پیرامون تأثیر وهم در سقوط از ارتفاع و تغییرات مزاجی است؛

«سپس شیخ می‌گوید هر کس در آنچه ما اصل قرار داده‌ایم تأمل کند، این شرط را از درجه اعتبار ساقط می‌داند. یعنی هر کس درباره آنچه در اول همین باب درباره تأثیر وهم در سقوط و تأثیر خیال در مزاج ذکر کرده‌ایم تأمل کند، به فساد این شرط پی می‌برد.»^۱

فخررازی این دو مثال را از بیان خود ابن سینا در نمط دهم اشارات نقل کرده است، آنجا که شیخ می‌گوید:

«همانا وهم رونده بر روی شاخه واقع در فضا، چنان تاثیری در لرزاندن او دارد که اگر شاخه روی زمین باشد؛ چنین لرزشی پدید نمی‌آورد و اوهام مردم گاهی به تدریج یا یک دفعه مزاج را تغییر می‌دهد و در نتیجه بیماری روی می‌آورد یا از بیماری‌های پیدا می‌کند.»^۲

باید متوجه این نکته باشیم که ابن سینا تأثیر وهم را به عنوان نمونه‌ای از رابطه تعاملی نفس و بدن ذکر می‌کند، ولی فخررازی آنها را مثال می‌آورد تا بگوید تأثیر وهم و خیال در بدن نه از راه تماس و ارسال جزء است و نه انفاذ کیفیت در واسطه. در ادامه به نقدهایی که به این شرح فخررازی وارد است می‌پردازیم.

(۱) مخاطب ابن سینا در نمط دهم کسانی هستند که امور شبیه به قلب عادت مثل چشم زخم را بعید می‌دانند. شیخ در صدد تضعیف پیش فرض‌های آنهاست تا اولاً استبعاد چنین اموری را نفی کند و آنها را اموری ممکن بداند و ثانیاً تبیینی طبیعی از چگونگی این امور به دست دهد. بنابراین از نظر ابن سینا مسئله چشم زخم - و مسائل نظیر آن - مسئله‌ای «خاص» است که تبیینی «خاص» می‌طلبد. یعنی ممکن است فردی که تأثیر وهم و خیال و

^۱. رازی ۱۴۰۳، ج ۲، ۱۴۲.

^۲. ابن سینا ۱۹۵۸، ج ۳، ۴ و ۳: ۸۹۳-۸۹۵.

سایر قوای نفسانی را در بدن متعلق به همان نفس می‌پذیرد، تأثیر نفس بر جسمی دیگر را بعید بداند. در حالی که طبق شرح و مثال‌های فخررازی، مسئله تأثیر نفس در بدن خودش (وهم و خیال) و در جسمی دیگر (چشم زخم) به یک چوب رانده می‌شوند و مسئله‌ای که از نظر ابن سینا «خاص» است، با توجه به شرح فخررازی، خصوصیتش را از دست داده و به مسئله‌ای عام بدل می‌شود. در واقع فخررازی با مثال‌هایش می‌گوید همانطور که تأثیر وهم و خیال در بدن اولاً ممکن است و ثانیاً از مجاری سه گانه نیست. پس تأثیر چشم زخم هم می‌تواند از مجاری سه گانه نباشد. اما آیا تأثیر وهم و خیال در بدن از هیچ کدام از مجاری سه گانه تأثیر در اجسام نیست؟

۲) به وضوح تأثیر نفسانی در جسم نمی‌تواند از راه تماس و ملاقات یا ارسال جزء باشد، چون نفس امری مجرد است و ابعاد و اجزائی که لازمهٔ تماس و ارسال جزء است، در اختیار ندارد. از نظر ابن سینا وهم و خیال قوای مربوط به ادراکات جزئی نفس هستند که بدون جسم و آلت بدنی قادر به فعالیت نیستند؛ «و کل ادراک جزئی، فهو بآله جسمانیه»^۱. ابن سینا این قوا را قوای نفسانی بدنی می‌خواند و دربارهٔ تأثیر آنها بر بدن می‌گوید:

«مرکب اول قوای نفسانی بدنی جسم لطیفی است که در منافذ روحانی نفوذ می‌کند و این جسم همان روح است.»^۲

وی هم چنین در جایی دیگر می‌گوید:

«بین بدن و قوا جرمی لطیف و گرم وجود دارد که حامل اول برای کل این قواست و آن را روح می‌نامند.»^۳

ابن سینا برای اثبات وجود این روح و تأثیر آن در قوای حساسه و محرکه و متخیله نیز می‌گوید:

«اگر قوای نفس که به جسم متعلقند، در جسم به صورت محمول نفوذ نمی‌کرد، بسته شدن راهها نمی‌توانست مانع و رادع نفوذ قوای محرکه و حساسه و متخیله باشد، در حالی که به وضوح سد معبر باعث جلوگیری از آنها می‌شود.»^۴

^۱. ابن سینا ۱۳۶۴: ۳۴۹.

^۲. ابن سینا ۱۹۵۶: ۲۶۰.

^۳. ابن سینا ۱۳۶۳: ۹۵.

^۴. ابن سینا ۱۹۵۶: ۲۶۱.

از عبارات فوق بر می‌آید که طبق نظر ابن سینا، تأثیر قوای وهم و خیال در بدن از طریق نفوذ روح بخاری به عنوان واسطه بین نفس مجرد و بدن مادی حاصل می‌شود و می‌توان آن را تأثیر از مجرای سوم، یعنی انفاذ کیفیت در واسطه به شمار آورد، نه اینکه مانند فخررازی چنین تأثیری را از هیچکدام از مجاری سه گانه ندانیم.

البته مقصود از تأثیر نفس در بدن از طریق انفاذ کیفیت در واسطه (روح بخاری) این نیست که فی‌المثل، اگر نفس سبب گرم شدن بدن می‌شود، خود نیز کیفیت «گرمی» داشته باشد. ابن سینا در تقسیم اول، مقوله کیف را دو قسم می‌کند. کیفیاتی که صدور فعل از آنها از طریق شبیه کردن منفعَل به خودشان است، و کیفیاتی که چنین نیستند. کیفیتی چون گرمی، از قسم اول است، زیرا جسم گرم، کیفیت خود را به اجسام دیگر می‌دهد و به آنها کیفیتی شبیه به خود می‌دهد. اما کیفیات نفسانی که محل بحث ما هستند، در این قسم جای ندارند و فعل آنها از طریق ایجاد کیفیت مشابه در منفعَل نیست.^۱ در نتیجه این قول که نفس کیفیتی را در روح و از طریق آن در بدن نفوذ می‌دهد، بدین معنا نیست که نفس، خود نیز باید مشابه همان کیفیت را دارا باشد. ممکن است خجالت به عنوان کیف نفسانی، در بدن کیفیت گرمی و سرخی پدید آورد، یا ترس، کیفیت سردی و زردی،^۲ بدون اینکه نفس، خود گرم، سرد، سرخ یا زرد باشد. این همان معنای عبارت «انه لیس کل مسخن بحار و کل مبرد بیارد»^۳ است.

دو زمینه فکری می‌تواند سبب شده باشد که فخررازی تأثیر وهم و خیال در بدن را از طریق انفاذ کیفیت در واسطه نداند؛ اولاً اینکه وی معتقد است متعلق اول نفس، قلب است و نه روح. وی در شرح این عبارت ابن سینا که «نفس جوهری است که در اجزای بدنت تصرف می‌کند و سپس در بدنت»،^۴ می‌گوید:

«اینکه ابن سینا گفت در اجزای بدنت نفوذ می‌کند، بدین سبب است که متعلق اول نفس، عضوی واحد، که همان قلب باشد، هست و سپس نفس بواسطه آن در بدن تأثیر می‌کند.»^۵

حال آنکه خواجه نصیر الدین در شرح همین جمله می‌گوید:

۲. ابن سینا ۱۹۵۸، ج ۳، ۴: ۸۹۵.

۶. طوسی ۱۴۰۳، ج ۱: ۱۲۷.

۴. ابن سینا ۱۹۶۵: ۱۹۸.

۵. رازی ۱۴۰۳، ج ۱: ۱۲۷.

۱. ابن سینا ۱۹۶۵: ۱۷۲.

۴. ابن سینا، ۱۹۵۷، ج ۲: ۳۳۱.

«همانا تصرف نفس در اجزای بدن مقدم بر تصرف آن در بدن است، چون تعلق اول نفس به روح است.»^۱

ثانیاً اینکه وی مخاطب خود را کسانی می‌دانسته که هرگونه تأثیر نفسانی در جسمانی را منکر بوده و فقط تأثیر جسمانی در جسمانی را تأیید می‌کرده‌اند.^۲ اینکه فخررازی خود را در مقام پاسخ به چنین دیدگاهی می‌یافته، سبب شده که وی بیندیشد همین که امکان تأثیر وهم و خیال (نفسانی) در بدن (جسمانی) حاصل شد، امکان تأثیر حالت نفسانی چشم زخم نیز حاصل شده است. در حالی که به نظر می‌رسد این سینا مخاطب خود را منکر مطلق تأثیر نفسانی در جسمانی نمی‌دانسته است، بلکه مخاطب وی در نمط سوم اشارات به رابطه تعاملی نفس و بدن در فرد واحد واقف شده^۳، ولی منکر تأثیر نفس در عالم عنصری و غیر از بدن متعلق به خود می‌باشد و دربارهٔ چگونگی امکان این تأثیر سؤال می‌کند. چنین فردی فرض را بر این گذاشته که مجاری تأثیر در اجسام منحصر به تماس و ارسال جزء و انفاذ کیفیت در واسطه است. وی علی‌رغم این فرض، می‌تواند از طریق واسطه گری روح بخاری، تأثیر نفس در بدن خودش را تبیین کند، ولی فرض مذکور باعث می‌شود که او نتواند پا را پیش‌تر نهاده و تأثیر نفس در غیر بدن خود را نیز تبیین نماید، به همین سبب وی تأثیر اول - نفس در بدن خودش - را پذیرفته، ولی تأثیر دوم - نفس در غیر بدن خودش - را منکر می‌شود.

۳) ابن سینا در رساله فیض الهی اقسام تأثیر و فعل و انفعال را ۴ دانسته که از ضرب فعل و انفعال در موجود نفسانی و جسمانی حاصل می‌شود.^۴ نقد سومی که به مثال آوردن و شرح فخررازی بر عبارت «ما اصلناه» می‌توان وارد کرد این است که مثال‌های وی، هر دو به تأثیر نفسانی در جسمانی اختصاص دارند و نتیجه‌ای دربارهٔ مجاری تأثیرات جسمانی در جسمانی از آنها مستفاد نمی‌شود. در حالی که طبق اصول طبیعیاتی ابن سینا حتی تأثیرات جسمانی در جسمانی نیز می‌توانند رخ دهند، بدون اینکه وقوع آنها از راه تماس، ارسال جزء یا انفاذ کیفیت در واسطه باشد. نمونه‌هایی از این تأثیر، که به عقیده نگارندگان مرجع‌های بهتری برای عبارت

^۲ رازی ۱۴۰۳، ج ۲: ۱۴۲.

^۱ ابن سینا ج ۲: ۳۳۲-۳۳۳.

^۲ ابن سینا ۱۳۶۰: ۷۹.

«ما اصلناه» هستند، عبارت است از: ۱- تأثیر خورشید در روشن و گرم شدن زمین ۲- تأثیر مبصر در بصر.

تأثیر در اجسام از مجرای محاذات و مقابله

آنچه در این دو نمونه- که به شرح آن خواهیم پرداخت- مشترک می‌باشد، این است که 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 سه گانه نیست. همان‌گونه که از متون ذیل بر می‌آید، ابن سینا معتقد بوده است که علت گرم و نورانی شدن زمین در اثر خورشید، این نیست که ذراتی از خورشید جدا شده و به سوی زمین نازل می‌شوند، یا اینکه خورشید کیفیتی را به هوا سبب عنوان واسطه- می‌دهد و هوا آن را به زمین منتقل می‌کند؛ بلکه وی نور و گرما را اعراضی می‌دانسته که در جسم‌هایی که در مقابل شیء منیر قرار می‌گیرند، دفعتاً «حادث» می‌شوند. وی هم چنین 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.^۱ مبنای نظری مشترک دیگر در تبیین هر دو تأثیر- تأثیر خورشید در روشن و گرم شدن زمین و مبصر در بصر- این است که شعاع جسم قابل انتقال نیست. 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 می‌گوید:

«پس می‌گوییم به عبارت اولی‌تر 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 در آورده 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 شیئی که قابلیت ضوئ را داشته باشد، به صورت دفعی، حادث می‌شود؛ اگر واسطه آنها جسمی باشد که مانع فعل ناشی از این موازات نباشد و این جسم،

^۱. ابن سینا ۱۹۵۶: ۱۱۷.

^۲. ابن سینا ۱۴۰۴: ۸-۲۷.

^۳. ابن سینا ۱۹۵۶: ۹۴.

جسم شفاف است. لکن جسمی که قابلیت حرارت داشته باشد، هنگامی که روشن و نورانی شود، گرم می‌شود و هر چه روشنایی بیشتر شود، گرما هم بیشتر می‌گردد.^۱

ابن سینا عبارت «خواهی دانست» را بدین دلیل به کار برده است که در فن بعدی (نفس)، به طور مفصل بر ابطال جسمیت شعاع بحث می‌کند.^۲

آیا در طبیعیات سینوی تأثیر خورشید بر گرم شدن زمین می‌تواند از راه انفاذ کیفیت در واسطه (مجرای سوم تأثیر در اجسام) باشد؟ ابن سینا در متن فوق، تعبیراتی را به کار برده که چنین احتمالی را نفی می‌کند؛ حادث شدن و دفعی بودن. 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.»^۳

اکنون به چگونگی تأثیر مبصر در بصر پردازیم. مشخص گردید که این تأثیر نمی‌تواند از راه ملاقات یا ارسال جزء از شیئی دیده شده به چشم باشد. زیرا اگر جسمی بیش از حد با چشم تماس پیدا کند، ما آن را نمی‌بینیم. ابن سینا در مورد اینکه هوا به عنوان واسطه در ابصار، به کیفیتی مکیف شود نیز می‌گوید:

«حکمی کلی می‌کنم به اینکه هرگز دیدن به استحاله هوا نیست، به گونه‌ای که هوا به حالتی استحاله یابد که به چشم کمک کند. دلیل این حکم آن است که این حالت باید صفتی موجود در هوا باشد و نه معنایی نسبی و اضافی که به لحاظ ناظری نسبت به ناظر دیگر تفاوت کند. ما وجود این معنای اضافی را منع نمی‌کنیم بلکه از آن ناگزیریم... ما انکار وجود حالت و هیأت و صفتی می‌کنیم که در خود هوا ثابت باشد و قرار داشته باشد که به واسطه آن هوا دارای کیفیت یا صفتی ذاتی گردد.»^۴

^۲. ابن سینا ۱۴۰۴ : ۶۹ .

^۳. ابن سینا ۱۹۵۶ : ۱۱۷ .

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.

بنا بر این مقصود شیخ از «ما اصلناه» را می توان با کمک گرفتن از طبیعات وی در فنون معادن و آثار علویه و نفس از کتاب شفا دقیق تر فهم کرد. ابن سینا در این فنون نشان می دهد که تأثیر جسمانی بر جسمانی انحصاراً از مجاری سه گانه - تماس، ارسال جزء و انفاذ کیفیت- نیست و وقتی ناکارآمدی این فرض در تبیین تأثیر جسمانی بر جسمانی آشکار گردید، ناکارآمدی آن در تبیین تأثیر نفسانی بر جسمانی (مثل چشم زخم) نیز ظاهر می شود. البته باید توجه داشت که ابن سینا در پی تبیین تأثیر چشم زخم از راه محاذات و مقابله نبوده است، بلکه بدین مجرای تأثیر ارجاع داده تا بعید نبودن چشم زخم را آشکار کند.

نتیجه گیری

یکی از فروضی که ابن سینا تبیین فلسفی خود را بر آن استوار نموده، این مطلب علمی است که شعاع (نور) منتقل نمی شود و در نتیجه حرکت و زمان مندی ندارد. علم جدید صحت این فرض را مخدوش نموده و امروز همگی می دانیم که نور و شعاع با سرعتی معین و قابل محاسبه ای حرکت می کند. این نکته - و نکات مشابه- اگرچه اعتبار استدلال ابن سینا را از جهت مواد استدلال تحت تأثیر قرار می دهد، ولی از ارزش این استدلال نمی کاهد، زیرا آنچه از این استدلال می آموزیم، این است که نباید اموری که در ظاهر با مبانی طبیعاتی و علمی تبیین ناپذیرند را به سرعت انکار نمود. از طرفی نمط دهم اشارات در واقع نمونه ای جذاب از فعالیت بین رشته ای است. ابن سینا در این نمط با استفاده از اصول معتبر در روانشناسی، پزشکی، فیزیک و متافیزیک زمان خویش در پی تبیین اموری برآمده که جنبه دینی و عرفانی آنها نیز پررنگ است.

همچنین بحث از روش شناسی تبیین شیخ الرئیس در این نمط بسیار آموزنده است و علاوه بر ایضاح نکاتی در تاریخ فلسفه، بصیرت های جدیدی را برای فلسفه ورزی معاصر در جهان

اسلام سبب خواهد شد، که مهمترین آنها تأثیر پذیری متقابل علم و فلسفه از یکدیگر است است؛ چیزی که در فلسفه اسلامی متأخر کمتر مشاهده می‌گردد.

فهرست منابع:

- ابن سینا، *نفس شفا*، ترجمه و شرح محمد حسین نایبجی، چاپ اول، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۸.
- _____، *الاشارات و التنبيهات*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، جلد اول، چاپ پنجم، تهران، سروش، ۱۳۸۵.
- _____، *المبداء و المعاد*، به اهتمام عبد الله نورانی، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه تهران-دانشگاه مک گیل: مرکز بین المللی گفتگوی تمدن ها، ۱۳۸۳.
- _____، *النجاه*، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، چاپ اول، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
- _____، *رسائل ابن سینا*، ترجمه ضیاء الدین دری، چاپ دوم، تهران، انتشارات مرکزی، ۱۳۶۰.

- _____ ، **الشفاء، الطبيعيات، المعادن و الاثار العلويه**، قم، منشورات مكتبه آية الله العظمى المرعشى النجفى، ١٤٠٤.
- _____ ، **الشفاء، المنطق، المقولات**، راجعه و قدم له ابراهيم مدكور، چاپ اول، قاهره، دارالكاتب العربى، ١٩٦٥.
- _____ ، **الاشارات والتنبيهات**، سليمان دنيا، جلد ٣ و٤، قاهره، دارالمعارف مصر، ١٩٥٨.
- _____ ، **الاشارات والتنبيهات**، سليمان دنيا، جلد ٢، قاهره، دارالمعارف مصر، ١٩٥٧.
- _____ ، **علم النفس من كتاب شفاء**، تصحيح يان باكوش، چاپ اول، پراگ، المجمع العلمى التشكوسلوفاكى، ١٩٥٦.
- الرازى، امام فخرالدين و الطوسى، خواجه نصير الدين، **تسرحى الاشارات**، جلد ١ و٢، قم، منشورات مكتبه آية الله العظمى المرعشى النجفى، ١٤٠٣.