

بررسی برهان‌های ابن سینا بر استحاله تناسخ ملکی

مهدی خیاطزاده^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۸/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۲/۱۳

چکیده

تناسخ ملکی عبارت است از تعلق نفس انسانی یا حیوانی به انسان، حیوان، نبات یا جماد. نظریه تناسخ ملکی، رقیبی برای مسئله معاد به‌شمار می‌آید و از این روی، تبیین استحاله آن به‌عنوان مقدمه اثبات معاد، ضروری به‌نظر می‌رسد. ابن سینا دو برهان برای استحاله تناسخ ملکی دارد. برهان اول در آثار متعدد او آمده و براساس آن، تناسخ، مستلزم اجتماع دو نفس در بدن واحد است؛ اما برهان دوم تنها در *الإشارات* و *التنبیها* به‌صورت مجمل ذکر شده است. بوعلی تفصیل و بسط این استدلال را به مواضع دیگری از آثارش حواله داده است؛ بدون آنکه این مواضع را مشخص کند. خواجه نصیرالدین طوسی، فخرالدین رازی و قطب‌الدین رازی تقریرهای متفاوتی درخصوص این استدلال به‌دست داده‌اند. اختلاف این تقریرها در تعداد شقوق بیان‌شده از سوی ابن سینا به‌عنوان تالی قیاس استثنایی و نیز وجه استحاله این شقوق است. از میان این سه تقریر، تنها تقریر قطب‌الدین رازی با کلام شیخ‌الرئیس مطابقت بیشتری دارد و در دو تقریر دیگر، کمبود یا زیادتی نسبت به متن ابن سینا دیده می‌شود.

واژگان کلیدی: تناسخ ملکی، معاد، ابن سینا، نفس مستنسخ، مزاج بدنی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. دکتری فلسفه معاصر دانشگاه تهران، دانشکده‌گان فارابی و همکار پژوهشی موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران،

مقدمه

واژه «تناسخ»^۱ مصدر باب تفاعل و از ماده «نَسَخَ» است. «الشَّيْءُ يَنْسَخُ الشَّيْءَ نَسْخًا» یعنی شیء اول با از بین بردن شیء دوم، جای آن می‌نشیند. نسخ یک آیه توسط آیه دیگر نیز چنین معنایی دارد؛ یعنی آیه دوم با مرتفع کردن حکم آیه اول، جای آن می‌نشیند. واژه «نَسَخَ» نیز در لغت به معنای نقل یک شیء از مکانی به مکان دیگر است و بنابراین، در معنای لغوی تناسخ، نوعی نقل و جابه‌جایی وجود دارد (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ص. ۳۱۹).

تناسخ در معنای اصطلاحی، مشترک لفظی میان سه معناست: تناسخ مُلکی (بدنی عنصری)، تناسخ تمثلی (برزخی) و تناسخ احدی سَرّیانی یا تناسخ ملکوتی (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص. ۶۷۶-۶۷۹). عنوان جامع این سه معنا عبارت است از تعلق نفس به غیر خود، اعم از اینکه این غیر، بدن دیگری باشد یا امری غیر از بدن. این تعریف، شامل همه معانی تناسخ و دیدگاه‌های گوناگون درباره آن است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص. ۶۷۶-۶۷۹). مشهورترین این معانی، تناسخ بدنی عنصری یا تناسخ مُلکی است. تناسخ مُلکی عبارت است از تعلق داشتن نفس انسانی یا حیوانی به بدنی عنصری که مغایر نفس است. تناسخ در این معنا به چهار نوع تقسیم می‌شود:

- الف) تناسخ، یعنی تعلق داشتن نفس به بدن انسانی؛
- ب) تماسخ، یعنی تعلق داشتن نفس به بدن حیوانی؛
- ج) تفاسخ، یعنی تعلق داشتن نفس به بدن شجری و نباتی؛
- د) تراسخ، یعنی تعلق داشتن نفس به فرد جماد و معدنی.

تناسخ مُلکی را اولین بار، نویسندگان *اوپانیشادها* در هند مطرح کردند. در آموزه‌های بودا نیز اعتقاد به تناسخ وجود دارد؛ البته ممکن است منظور بودا از تناسخ، امر دیگری بوده باشد. در میان مسلمانان نیز عُلّات شیعه از این دیدگاه استقبال کرده‌اند (سوزنچی، ۱۳۷۹، ص. ۳۰-۳۶)؛ اما از آنجا که قول به تناسخ مُلکی در معنای متعارف آن، مخالف معاد است، چنین دیدگاهی خلاف نظر قطعی دین مبین اسلام به‌شمار می‌آید و مردود است. در

1. Transmogrification

روایات نقل شده از معصومین (ع) نیز بر کافر بودن قائل به تناسخ تصریح شده است^۱ (ر.ک: ابن‌باویه، ۱۳۷۸ق، ص. ۲۰۲).

در میان فلاسفه، دیدگاه تناسخ به فیثاغورث، امپدکلس (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص. ۴۰-۴۱ و ۷۹) و حتی سقراط و افلاطون نسبت داده شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص. ۳۲۷)؛ البته برخی معتقدند مراد حکمای پیشین از تناسخ، گونهٔ برزخی آن بوده است؛ نه تناسخ مُلکی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص. ۳۲۷-۳۲۸؛ حسن‌زادهٔ آملی، ۱۳۸۵، ص. ۶۸۰-۶۷۹). ابن‌سینا نیز معتقد است کلمات این حکما امثال و رموزی هستند که به دلیل تقریب مطلب به ذهن عموم مردم بیان شده‌اند تا ایشان را از ارتکاب گناه بازدارند (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص. ۹۶).

علاوه بر تصریح نصوص دینی بر ابطال تناسخ، برخی حکیمان مسلمان نیز برهان‌هایی عقلی مبنی بر استحالهٔ تناسخ مُلکی به دست داده‌اند؛ چنان‌که ابن‌سینا در کتب مختلف خود، در مجموع، دو برهان برای اثبات استحالهٔ تناسخ مُلکی ذکر کرده است. برهان اول در بیشتر کتب فلسفی وی آمده؛ اما برهان دوم، تنها در *الإشارات و التنبیها* ذکر شده است و به جهت اجمال کلام او شارحان بعدی برسر آن، اختلاف نظر دارند.

پرسش اصلی‌ای که در این پژوهش، در صدد پاسخ‌گفتن به آن هستیم، این است که از میان تقریرهای مختلفی که در خصوص برهان دوم ابن‌سینا بیان شده‌اند، کدام یک با متن وی همخوانی دارند. از آنجا که پاسخ‌گویی به این پرسش، منوط به فهم جامع دیدگاه بوعلی دربارهٔ تناسخ مُلکی است، قبل از بیان برهان دوم و تقریرهای گوناگون آن باید مطالب مختلفی که این فیلسوف دربارهٔ تناسخ مُلکی نگاشته است، جمع‌آوری و از رهگذر آن‌ها نکات کلیدی تفکر وی مشخص شود. این نکات در پاسخ‌گویی به پرسش اصلی مطرح در این اثر، راهگشا هستند. *گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*

در آثار مختلف ابن‌سینا دو نوع مطلب دربارهٔ استحالهٔ تناسخ مُلکی وجود دارد: نخست، اشاره به برهان‌هایی که بر امکان و بلکه ضرورت تناسخ دلالت دارند و نقد این براهین؛

۱. در روایتی نیز که در *الإحتجاج* آمده است، امام صادق (ع) به تفصیل، آرای قائلین به تناسخ را ذکر کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۸۱، ص. ۲۲۸-۲۳۰).

دوم، بیان دو برهان مبنی بر استحاله تناسخ. در تبیین برهان دوم این فیلسوف، سه تقریر مطرح شده است. در مقاله پیش روی، ابتدا گزارشی از مباحث بوعلی درباره مطلب اول بیان و سپس برهان‌های این فیلسوف در خصوص این مسئله تقریر و ارزیابی می‌شود. در نهایت، تقریر دقیق‌تر برهان دوم او از منظر نگارنده صورت خواهد گرفت.

۱. نقدهای ابن سینا بر براهین اثبات کننده ضرورت تناسخ

بحث درباره تناسخ ملکی ذیل مسئله حیات بعد از مرگ انسان مطرح می‌شود. بوعلی در کتاب الأضحویة فی المعاد، بحث در خصوص تناسخ را ضمن بررسی آرای مختلف درباره معاد مطرح کرده (ابن سینا، ۱۳۸۲، ص. ۹۱-۹۵) و دیدگاه‌های مطرح شده در خصوص معاد را شامل اقسامی بدین شرح دانسته است:

الف) انکار معاد که پیروان آن در اقلیت قرار دارند؛

ب) اعتقاد به معاد که خود مشتمل بر این انواع است:

ب-۱. اعتقاد به معاد بدن؛

ب-۲. اعتقاد به معاد بدن و نفس با یکدیگر؛

ب-۳. اعتقاد به معاد نفس: قائلین به تناسخ ملکی یا عنصری ذیل این گروه قرار

می‌گیرند و خود، مشتمل بر سه دسته‌اند:

ب-۳-۱. قائلین به بازگشت نفس انسانی به بدن نباتی، حیوانی یا انسانی؛

ب-۳-۲. قائلین به بازگشت نفس انسانی به بدن حیوانی و انسانی؛

ب-۳-۳. قائلین به بازگشت نفس انسانی به بدن انسانی (فقط) و عدم جواز تعلق نفس

انسانی به بدن نباتی یا حیوانی: قائلین به این عقیده نیز خود بر دو قسم‌اند: عده‌ای تناسخ را برای تمام نفوس انسانی، ضروری می‌دانند و عده‌ای دیگر معتقدند تناسخ، تنها برای نفوس شقی، ضروری است؛ اما نفوس سعید، دیگر تناسخ ندارند.

شیخ در ادامه، براهین مطرح شده از سوی قائلین به امکان تناسخ را بدین شرح مرور

کرده است:

۱-۱. برهان‌های اثبات تناسخ

دو برهان اول بین تمام اقسام تناسخ، مشترک‌اند و دو برهان دیگر به قائلین به تناسخ نفوس ناقصه و نیز تناسخ در بدن حیوانات تعلق دارند. با توجه به اینکه برهان‌های سوم و چهارم

بر مقدمات دو برهان اول، استوارند و به جهت رعایت اختصار، تنها دو برهان نخست مطرح می‌شوند و در ادامه، نقد شیخ‌الرئیس به این دو برهان بیان خواهد شد.

۱-۱-۱. برهان اول

این برهان دارای چهار مقدمه است:

مقدمه اول: نفس، جوهر مفارق از بدن است و قبل از حدوث بدن اول، تحقق می‌یابد. نفس نمی‌تواند حادث به حدوث ماده باشد؛ زیرا اگر نفس با حدوث ماده پدید آید، از هیئات متعلق به بدن و صور مادی خواهد بود؛ لذا حال در ماده است و امری که حال در ماده باشد، محال است از آن جدا شود.

دلیل این مطلب، آن است که جداسدن نفس از ماده خود، از دو حالت خارج نیست:

حالت اول: جوهر و ماهیت نفس هنگام جداسدن از ماده تحول می‌یابد و در این صورت، ماده اول فاسد می‌شود و چیزی از آن باقی نمی‌ماند؛ زیرا ماده اول برای اینکه بعد از جداسدن نفس باقی بماند، باید در جوهر خود، مرکب از صورت و ماده باشد تا با تغییر صورت، ماده آن باقی بماند؛ درحالی که ترکیب ماده اول از صورت و ماده، محال است؛ بنابراین، لازم خواهد بود ماده نفس غیر از ماده‌ای باشد که نفس با اضافه شدن به آن، مادی می‌شود و نیز لازم خواهد بود ماده دوم از محمولات ماده اول باشد. در این صورت، باز هم این سؤال مطرح خواهد شد که در پی تحول جوهری نفس، ماده دوم چه می‌شود.

حالت دوم: ماهیت نفس قبل از مفارقت از ماده و بعد از آن، ثابت است؛ ولی أعراض آن متحول می‌شوند. در این صورت، نفس هنگام حیات، مقارن ماده و عارض بر آن خواهد بود؛ ولی بعد از مرگ، از آن جدا می‌شود و این بدان معناست که نفس در جوهر خود، مستغنی از ماده است؛ درحالی که فرض این بود که نفس در جوهر خود، قائم به ماده است و این، خلف است. از طرفی وقتی جوهر نفس از نوع غیر مادی باشد، محال است نفس بر کسوت مادی درآید؛ زیرا جوهر نفس، وحدت محضی دارد که فاقد کمیت و مقدار است و به تبع آن، امکان تجزیه شدن ندارد؛ درحالی که هر امر جسمانی‌ای ضرورتاً در پی تجزیه جسم تجزیه می‌شود.

مقدمه دوم: نفوس، بعد از مرگ از بدن جدا می‌شوند.

مقدمه سوم: بدن‌های مادی، نامتناهی هستند^۱.

مقدمه چهارم: نفوس موجود بالفعل و مفارق از بدن، متناهی هستند؛ زیرا با توجه به مبنای حکمی، تحقق یافتن امور نامتناهی بالفعل، محال است و نفوس موجود بالفعل نیز نمی‌توانند نامتناهی باشند.

نتیجه: وقتی نفوسی که از بدن خود جدا شده‌اند، متناهی بالفعل باشند و بدن‌هایی که این نفوس می‌توانند به آن‌ها تعلق گیرند، نامتناهی باشند، تناسخ این نفوس، ضروری خواهد بود و در غیر این صورت، بدن‌هایی بدون نفس باقی خواهند ماند (ابن سینا، ۱۳۸۲، ص. ۱۱۴-۱۱۶). بوعلی درباره این نتیجه، بیش از این توضیح نداده است. یک برداشت از این برهان، آن است که چون فیض الهی استمرار دارد، در عالم ماده، همواره بدن‌هایی محقق می‌شوند که مستعد دریافت نفس باشند. حال، اگر تعداد نفوس، متناهی باشد، لازم خواهد بود از یک زمان مشخص به بعد، بدن، قابل نفس باشد؛ ولی نفس وجود نداشته باشد که بدان تعلق گیرد.

۱-۱-۲. برهان دوم

این برهان، سه مقدمه دارد:

مقدمه اول: نفوس، جواهر مفارق از بدن هستند و قبل از تعلق به بدن وجود دارند.

مقدمه دوم: نفوس قبل از مرگ با نفوس بعد از مرگ تفاوتی ندارند.

مقدمه سوم: علت مقارنت نفس با بدن اول، نسبت به نفس و بدن دوم نیز همچنان محقق است؛ زیرا:

- اگر علت مقارنت نفس با بدن اول، طبیعت نفس باشد، این طبیعت بعد از مفارقت از بدن اول، هنوز موجود است؛
- اگر علت، تهیو و استعداد مزاج بدنی باشد، در بدن دوم نیز مشابه چنین تهیوی یافت می‌شود؛

- اگر علت، مقارنت هیئتی فلکی باشد، این مقارنت نیز ضرورتاً تکرار می‌شود؛

- اگر علت، خداوند متعال و ملائکه باشند، این دو نیز باقی هستند.

۱. در متن ابن سینا توضیح بیشتری درباره این مقدمه نیامده و نیز مشخص نشده عدم تناهی ابدان، بالقوه است یا بالفعل؛ ولی با توجه به مقدمه چهارم، ظاهراً عدم تناهی ابدان، ناظر به ابدان بالقوه است.

نتیجه: وقتی علت تامه برای تعلق نفس به بدن دوم، محقق باشد، چنین امری ضرورت می‌یابد (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص. ۱۱۶-۱۱۷).

۱-۲. نقدهای ابن‌سینا به هردو برهان

شیخ‌الرئیس مقدمه اول از هردو برهان و مقدمه دوم از برهان دوم را بدین شرح نقد کرده است:

۱-۲-۱. نقد مقدمه اول هردو برهان

به عقیده ابن‌فلسوف، نفس ضرورتاً با حدوث بدن حادث می‌شود و نمی‌تواند قبل از بدن، به صورت مستقل تحقق یابد (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص. ۱۲۱). همان‌گونه که ذیل تقریر برهان اول شیخ بر استحاله تناسخ خواهد آمد، وی علت استحاله تقدم نفس بر بدن را این دانسته که تنها بدن مادی، سبب تکثر نفوس انسانی است و بدون مزاج بدنی، تکثر نفوس، محال خواهد بود. شیخ دلیلی را که ذیل مقدمه اول از برهان اول بیان شد، نقد نکرده و ظاهراً این برهان را پذیرفته و بر همین اساس، نفس را روحانی‌الحدوث دانسته است. حدوث روحانی نفس، یکی از ویژگی‌های فلسفه مشاء است.

۱-۲-۲. نقد مقدمه دوم از برهان دوم

از نظر ابن‌سینا لزوماً این‌گونه نیست که نفوس بعد از مفارقت از بدن با نفوس قبل از مرگ تفاوتی نداشته باشند؛ زیرا ممکن است در تعلق نفس به بدن اول، مانعی وجود نداشته باشد؛ اما در تعلق نفس به بدن دوم، مانعی عارض شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص. ۱۲۱). به نظر می‌رسد مانع تعلق نفس به بدن دوم، حدوث نفس جدید برای بدن دوم است و همان‌گونه که ضمن برهان اول بر استحاله تناسخ خواهد آمد، تعلق دو نفس بر بدن واحد، محال است؛ از این روی، تعلق نفس جدید به بدن دوم، مانع از تعلق نفس مستنسخ به آن می‌شود. مانع دیگر، این است که امکان دارد در بلایی عمومی، هزاران نفر بمیرند؛ ولی به همان تعداد، بدن ایجاد نشود. در این صورت، دیگر بدنی وجود ندارد تا نفس به آن تعلق گیرد.

۱-۳. بررسی برهان‌های ابن‌سینا برای اثبات استحاله تناسخ

بوعلی در مجموع آثار متعدد خود، دو برهان را برای اثبات استحاله تناسخ اقامه کرده است. برهان اول وی در کتب متعددش تکرار شده؛ اما برهان دوم او تنها در *الإشارات و التنبیها* به صورت مختصر آمده است.

۱-۳-۱. برهان اول

شیخ‌الرئیس در کتاب‌های متعدد خود، این برهان را بیان کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۷-۱۰۹؛ ۱۳۷۹، ص. ۳۸۶-۳۸۷؛ ۱۳۸۲، ص. ۱۲۲-۱۲۵؛ ۱۳۸۳، ص. ۵۸-۵۹؛ ۱۳۸۷، ص. ۳۵۰؛ ۱۴۱۷ق، ص. ۳۱۸-۳۲۰؛ ۲۰۰۷، ص. ۱۰۶-۱۰۷)؛ البته بیان وجه تلازم و نیز بطلان تالی در کتب مختلف وی با یکدیگر متفاوت است. این برهان در دیگر کتب فلسفی مانند *أسفار* و شرح منظومه مطرح و به ایرادات مطرح‌شده درخصوص آن پاسخ داده شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۹-۱۰؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج. ۵، ص. ۱۹۱-۱۹۲).

این استدلال در قالب یک قیاس استثنایی بدین شرح بیان شده است:

اگر تناسخ عنصری واقع شود، هر بدنی اقتضای دو نفس را خواهد داشت: یکی نفس پدیدآمده به حدوث بدن و دیگری نفس جداشده از بدن قبلی؛ لکن وجود دو نفس برای یک بدن، محال است.

نتیجه: تناسخ عنصری، محال است.

بیان وجه تلازم مقدم و تالی: ابن‌سینا در *الأضحویة*، تقریر کامل‌تری نسبت به دیگر کتبش برای این برهان ذکر کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص. ۱۲۲-۱۲۳)؛ بر همین اساس، بیان تلازم بین مقدم و تالی در برهان پیش‌گفته بر پایه کلام ابن‌فیلسوف در *الأضحویة* تقریر و در ضمن آن، نکات ذکرشده در دیگر کتب او اضافه می‌شود:

تعلق نفس به بدن از سه حالت خارج نیست:

- نفس قبل از تحقق بدن وجود داشته باشد؛

- نفس مقارن با پدیدآمدن بدن محقق شود؛ ولی این حدوث براساس بخت و اقبال باشد؛

- نفس مقارن با حدوث بدن محقق شود و علت معدّ این حدوث، مزاج باشد.

حالت‌های اول و دوم به این دلایل، محال هستند:

استحالة حالت اول: نفوس انسانی، وحدت نوعی دارند؛ لذا اگر قبل از تعلق به بدن، محقق باشند:

الف) یا قبل از تحقق بدن، کثرت دارند و در این صورت، هر کثرتی منشائی می‌خواهد:

الف-۱. اگر منشأ کثرت افراد انسان، ذات ایشان باشد، این کثرت، ناشی از تعدد فصول آنها خواهد بود؛ درحالی که افراد انسانی وحدت نوعی دارند و فصلشان واحد است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۷).

الف-۲. اگر منشأ کثرت، مواد روحانی باشد، کثرت این مواد نیز محل سؤال خواهد بود؛ زیرا این مواد، وحدت نوعی دارند و کثرت آنها مستند به ذاتشان نیست؛ لذا خود این مواد، منشائی برای کثرت می‌خواهند.

الف-۳. اگر منشأ کثرت، مواد جسمانی دارای کمیت و قبول تکثر به‌وسیله تقسیم کمی باشند، این ماده باید بدن برای نفس باشد؛ در این صورت، نفس قبل از تحقق بدن، متعلق به آن بوده و این خلف فرض است.

ابن‌سینا درباره چرایی این مسئله که چنین ماده‌ای باید بدن نفس باشد، گفته است: اگر تکثر نفس زید و عمرو به‌سبب ماده باشد، این ماده یا بدن زید و عمرو است و یا بدن آنها نیست. اگر این ماده، بدن زید و عمرو نباشد، واجب است که بدن دو انسان دیگر قبل از آنها باشد؛ زیرا ماده بدون صورت نخواهد بود و هر بدنی صورت نفسانی را طالب است؛ اما چنانچه سبب تکثر زید و عمرو، بدن دو انسان دیگر قبل از آنها باشد، علت تکثر آن دو نفس نیز بدن دو انسان قبل از آنهاست و به همین نحو، سبب تکثر هر نفسی بدن انسان قبلی خواهد بود؛ لکن چنین حالتی باطل است؛ زیرا تسلسل بدون انتهای بدن‌ها یعنی هیچ بدنی علت تکثر نفس نخواهد بود؛ بنابراین، ضروری است که علت تکثر نفس زید و عمرو، بدن آنها باشد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۸).

ب) یا قبل از تحقق، نفس واحدی هستند؛ لازمه چنین امری آن است که نفس تمام افراد، یکی باشد و این محال خواهد بود؛ زیرا وقتی این نفوس یکی شدند، دیگر با تعلق به ماده، متعدد نخواهند شد و تکثر نخواهد یافت (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۸).^۱

۱. بیان ذکرشده درخصوص عالم مثال نیز قابل تطبیق است؛ زیرا کثرت حاصل‌شده در عالم مثال نیز به منشأ نیاز دارد و منشأ آن باید یکی از سه حالت یادشده باشد؛ ولی هر سه حالت درخصوص عالم مثال، منتفی هستند.

استحاله حالت دوم: امور طبیعی نمی‌توانند اتفاقی باشند و براساس بخت و اقبال رخ دهند؛ زیرا:

اولاً: اتفاق از نوع اقلی است؛ درحالی که امور طبیعی، اکثری یا دائمی هستند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۸؛ ۱۳۸۲، ص. ۱۲۳)؛^۱ زیرا قَسْر به معنای بازماندن شیء از غایت خود است و بازماندن اکثری یا دائمی اشیا از غایت خود با حکمت الهی منافات دارد (سبزواری، ۱۳۶۹، ج. ۲، ص. ۴۲۰). در توضیح این مطلب می‌توان گفت براساس اصول حکمت اسلامی، خداوند متعال عالم طبیعت را به گونه‌ای ایجاد کرده است که هر موجودی در آن، غایتی دارد که خیر و کمال آن موجود است و آن موجود، زمانی به این غایت می‌رسد؛ چنان‌که در قرآن کریم می‌خوانیم: «الَّذِي أُعْطِيَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰)؛ بر این اساس، هر موجودی مشتاق کمال وجودی خود، یعنی همان غایت خویش است و به سوی آن حرکت می‌کند. در این مسیر، ممکن است عاملی قَسْری باعث بازماندن موجود از وصول به غایتش شود؛ اما این عامل نمی‌تواند حداکثری یا دائمی باشد؛ زیرا لازمه‌اش بازماندن نظام عالم از رسیدن به غایت و خیر وجودی آن است و این مسئله با حکمت الهی در آفرینش عالم طبیعت منافات دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص. ۳۴۷).

ثانیاً: اگر حدوث نفس جدید برای بدن به صورت اتفاقی باشد، یعنی مزاج پدیدآمده، استحقاق نفس جدیدی را که مدبّر آن باشد، ندارد؛ ولی از روی اتفاق، بدنی پدید آمده و همراه این بدن، نفسی حادث شده و به آن تعلق گرفته است؛ لکن چنین فرایندی علت ذاتی برای تکثر در عالم نخواهد بود؛ بلکه ممکن است علت عَرَضی آن باشد؛ درحالی که براساس مبانی حکمی، ابتدا باید علل ذاتی تحقق یابند و سپس علل عَرَضی به آن‌ها ملحق شوند. از طرفی امزجه انسانی، وحدت نوعی دارند و اقتضای نوعشان تعلق نفسی به آن‌هاست؛ لذا نمی‌شود یک مزاج بدنی، مستحق تعلق نفسی باشد که آن را کامل کند؛ ولی مزاج بدنی دیگر مستحق آن نباشد؛ بلکه اگر اتفاقاً نفسی به آن تعلق گرفت، کامل شود. چنین امری خلاف اقتضای نوعی امزجه بدنی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۸۷؛ ۱۴۱۷ق،

۱. در کتاب‌های ابن‌سینا توضیح بیشتری درباره این مسئله یافت نشد و به همین دلیل، برای توضیح دادن مبانی موردنظر وی، از بیان ملاصدرا و حاجی سبزواری استفاده شده است.

ص. ۳۱۹؛ ۲۰۰۷، ص. ۱۰۶)؛ بنابراین، تعلق نفوس به ابدان از روی بخت و اقبال و اتفاق نیست.

در پی استحاله حالت‌های اول و دوم، حالت سوم متعین می‌شود. براساس حالت سوم، همان‌گونه که هرگاه استعداد کمالی فراهم شود، عقل فعال، آن کمال را به عالم جسمانی اضافه می‌کند، وقتی شیئی در مسیر تحول بدنی‌اش مستعد پیدایش نفس شد، عقل فعال، نفس مختص به این بدن را در تناسب با استعداد و مزاج آن ایجاد می‌کند؛ بنابراین، هر بدنی با مزاج خاص خود، نفس مخصوص خود را پیدا می‌کند. حال، اگر این بدن به دلیل تناسخ، نفس دیگر را نیز بپذیرد، دو نفس به بدن واحد تعلق خواهند یافت.

ابن‌سینا در *التعلیقات* به صورت اجمالی به این نکته اشاره کرده است:

هرگاه مزاجی که صلاحیت نفسی را دارد، پدید آید، بدون تردید، نفسی [برای آن مزاج] حادث می‌شود یا هرگاه ماده‌ای مستعد قبول صورت آتشی یا هوایی یا آبی یا زمینی شود، آن صورت از مبادی مجرد در آن ماده حادث می‌شود؛ بنابراین، قول به تناسخ از این جهت باطل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۲۹).

همچنین در موضعی دیگر از این کتاب گفته است:

انسان بودن، صورت مادی نیست؛ زیرا صورت انسانی، غیر منطبع در ماده است... نفس انسانی گرچه قائم به ذات خود است؛ لکن از بدنی به بدن دیگر منتقل نمی‌شود؛ زیرا برای هر نفسی مخصّصی به بدنش وجود دارد و مخصّص این نفس غیر از مخصّص آن نفس است؛ پس به دلیل نسبی، نفس به آن بدن تعلق می‌گیرد و ما آن نسبت را نمی‌شناسیم (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۶۵).

بیان استحاله تالی: تعلق دو نفس به یک بدن، محال است؛ زیرا رابطه بین نفس و بدن، صرف انطباع نفس بر بدن نیست و به دیگر سخن، نفس در زاویه‌ای از بدن یا در عرض جزئی از بدن قرار ندارد؛ بلکه رابطه نفس و بدن از نوع اشتغالی است؛ یعنی نفس بر بدن اثر می‌گذارد و نیز از آن اثر می‌پذیرد و بر این اساس، اگر دو نفس به یک بدن تعلق داشته باشند:

اولاً: به دلیل رابطه تأثیر و تأثر بین نفس و بدن باید هر فردی دو نفس را احساس کند؛ یعنی دو کارکننده، دو ادراک‌کننده و دو «من» را در خود ادراک کند؛ درحالی که هر فردی

به دنبال مراجعه به وجدان خود درمی‌یابد تنها یک نفس بر بدنش اثر می‌گذارد و از آن اثر می‌پذیرد.

ثانیاً: اگر انسان متوجه نفس دوم نشود، یعنی نفس دوم رابطه فعل و انفعالی با بدن ندارد و این بدان معناست که نفس دوم، دارای رابطه اشتغالی با بدن نیست؛ درحالی که اقتضای نفس بودن، وجود داشتن چنین رابطه‌ای میان آن با بدن است و به دیگر سخن، تعلق نفس به بدن یعنی تدبیر و به‌کارگیری بدن توسط نفس. حال، اگر نفس با بدن چنین رابطه‌ای نداشته باشد، دیگر نفس نخواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۸-۱۰۹؛ ۱۳۸۲، ص. ۱۲۵؛ ۱۳۸۳، ص. ۵۹؛ ۱۴۱۷ق، ص. ۳۲۰؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۳۵۶-۳۵۷).

به نظر می‌رسد این برهان در نفی معاد جسمانی (به معنای تعلق مجدد نفس به بدن بعد از مرگ) نیز جاری باشد؛ زیرا بدن جدیدی که در قیامت، آماده تعلق نفس می‌شود، باید یک نفس جدید را بپذیرد و یک نفس از نفوس گذشتگان؛ البته ابن‌سینا معاد جسمانی را از طریق عقل، قابل اثبات ندانسته و برپایه ادله نقلی، آن را پذیرفته است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ص. ۴۲۳).

در ادامه، بحث را با بررسی برهان اول پی می‌گیریم. اشکال وارد شده در ابتدای نظر به این برهان، آن است که در پی ایجاد استعداد مزاجی، ممکن است نفسی که بدن قبلی‌اش شبیه بدن جدید است، به آن بدن تعلق گیرد و مانع حدوث نفس جدید برای بدن دوم شود؛ بنابراین، هیچ اولویتی برای نفس جدید نسبت به نفس جدا شده وجود ندارد و همان‌گونه که نفس جدید می‌تواند مانع تعلق نفس جدا شده به بدن جدید شود، نفس جدا شده نیز قادر است مانع نفس جدید شود. این اشکال، واضح به نظر می‌رسد؛ ولی ابن‌سینا در آثار خود، آن را مطرح نکرده و بدان پاسخی نداده است و در حواشی و شروح آثارش نیز این مطلب دیده نمی‌شود؛ اما ملاصدرا ضمن اشاره به این اشکال، بدان پاسخ داده و خلاصه پاسخ او این است که استعداد مزاج بدنی برای قبول نفس از مبادی عالییه مانند استعداد دیوار برای قبول نور مستقیم و نور انعکاسی خورشید است. وقتی حجاب از دیوار برداشته شود، نور خورشید چه به صورت مستقیم و چه به صورت انعکاس از اشیای پیرامون دیوار به آن می‌تابد و هیچ‌کدام از این دو نوع نور، مانع رسیدن نور دیگر به دیوار نمی‌شوند. رابطه مبادی عالییه و مزاج نیز این‌گونه است؛ یعنی به محض آنکه استعداد مزاجی

تمام شد، نفس جدیدی از ناحیه مبادی عالی به آن افزوده می‌شود و این نفس مانند نور مستقیم از خورشید، مانع تعلق نفس دیگر نیست؛ همان‌گونه که تعلق نفس جدا شده به بدن مانند رسیدن نور انعکاس یافته به دیوار، مانع از تعلق نفس جدید نمی‌شود و بنابراین، لازمه تناسخ، تعلق دو نفس به بدن واحد است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۱۰). سبزواری نیز با استفاده از مثالی دیگر، به همین صورت به اشکال پیش گفته پاسخ داده است (سبزواری، ۱۳۶۹، ج. ۵، ص. ۱۹۲، ت. ۲).

به نظر می‌رسد این پاسخ، ناتمام باشد؛ زیرا همان‌گونه که در خصوص استحاله تالی گفتیم، رابطه نفس و بدن از نوع اشتغالی است؛ نه صرف انطباق. شیخ‌الرئیس تصریح کرده است که نفس، منطبق در بدن نیست؛ بلکه به آن اشتغال دارد؛ به گونه‌ای که آن را احساس می‌کند و بدن نیز از آن منفعل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۱۷ق، ص. ۳۱۹). وی در موضعی دیگر گفته اطلاق عنوان «نفس» بر این شیء، نه از حیث جوهر بودن آن، بلکه از جهت مبدأ بودنش برای افعال صادر شده از آن است (ابن‌سینا، ۱۴۱۷ق، ص. ۱۳). براساس این تعریف، نفس بودن نفس، منوط به مبدأ بودن آن بر صدور فعل، اعم از فعل مادی و مجرد است؛ بنابراین، تعلق یک نفس به بدن، مانع از آن می‌شود که نفس دوم، رابطه اشتغالی با بدن برقرار کند و این مسئله با اقتضای نفس بودن نفس منافات دارد. از طرفی نفس، صورت و کمال جوهری برای بدن حیوان و انسان است و در پی تعلق یافتن آن به بدن، نوع جدید حاصل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۱۷ق، ص. ۶۶) و تعلق دو صورت به ماده واحد، امکان‌پذیر نیست؛ بنابراین، پاسخ ملاصدرا به این اشکال، ناتمام است.

پاسخ صحیح به اشکال پیش گفته آن است که بر مبنای اصول حکمت اسلامی، مزاج بدن انسان در مراحل ابتدایی شکل‌گیری او در دوران جنینی، از نوع نباتی است و سپس در پی دمیده شدن روح در وجود جنین، مزاج به صورت حیوانی و در نهایت، انسانی درمی‌آید. از طرفی مزاج نباتی نمی‌تواند پذیرای نفس انسانی باشد؛ زیرا با آن تناسبی ندارد؛ بنابراین، در ابتدای امر و به دنبال تمام شدن استعداد مزاج نباتی، نفس نباتی به آن مزاج تعلق می‌گیرد؛ سپس در پی تکامل یافتن بدن، نفس نیز تکامل می‌یابد و به نفس حیوانی و انسانی تبدیل می‌شود. خواجه نصیرالدین طوسی در شرح فصل پنجم از نمط سوم الإشارات و التنبیها، مراحل شکل‌گیری انسان را از مزاج معدنی تا نباتی، حیوانی و در نهایت، انسانی شرح داده

است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۳۰۴-۳۰۵)؛ البته بر مبنای اصول حکمت مشاء، نفس در این مراتب، صور متعددی می‌گیرد و تعلق هر صورت با زوال صورت قبلی همراه است؛ اما این‌گونه نیست که صورت جدید، بیگانه از صورت قبلی باشد؛ بلکه همان صورت به‌نحو کامل‌تر است؛ بر این اساس، نفس جدید قبل از نفس جدا شده به بدن تعلق می‌یابد و نفس جدا شده نمی‌تواند مانع آن باشد.

۲-۳-۱. برهان دوم

ابن‌سینا در فصل هفدهم از نمط هشتم *الإشارات و التنبيهات*، استدلال دیگری را بیان کرده است که در کتاب‌های دیگرش وجود ندارد. وی در قالب عباراتی موجز، این برهان را چنین تقریر کرده است:

واجب نیست که هر [نفس] فانی‌ای به [بدن] موجودی متصل شود و نیز [ضرورت ندارد که] تعداد بدن‌های موجود، به تعداد نفس‌های جدا شده از بدن باشد و نیز واجب نیست که تمام نفس‌های جدا شده از بدن، استحقاق تعلق به بدن واحدی داشته باشند و در نتیجه، یا به آن متصل شوند و یا با تدافعی که نسبت به یکدیگر دارند، هیچ‌کدام به آن بدن تعلق نگیرند؛ پس این مطلب را بسط بده و از آنچه که در مواضع دیگری از آثار ما می‌یابی، کمک بگیر (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص. ۳۵۰).

اجمال برهان پیش‌گفته، منشأ تفاسیر متعدد از کلام این فیلسوف شده و شارحانی نظیر فخر رازی، خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی تقریرهای مختلفی برای این کلام به‌دست داده‌اند که در ادامه، به آن‌ها می‌پردازیم:

الف) تقریر اول از فخر رازی:

این فیلسوف برهان دوم را بدین صورت تقریر کرده است:

اگر تناسخ صحیح باشد، نفس از دو حالت خارج نیست:

حالت اول: بعد از قطع شدن ارتباط نفس با بدن اول، واجب است که نفس به بدن دیگری تعلق گیرد.

حالت دوم: نفس بعد از قطع ارتباط با بدن اول، بین دو بدن باقی می‌ماند؛ بدون اینکه به هیچ‌کدام از آن‌ها تعلق گیرد.

حالت اول به دو دلیل، محال است:

دلیل اول: لازمه ضرورت تعلق نفس به بدن دوم، این است که هرگاه بدنی فاسد شد، ضرورت دارد که بدن دیگری پدید آید؛ درحالی که دلیلی برای چنین ضرورتی وجود ندارد.

دلیل دوم: دیگر لازمه چنین ضرورتی این است که هرگاه نفس‌های زیادی از بدنشان جدا شوند، ضروری خواهد بود که بدن‌های متعددی به تعداد این نفس‌ها موجود شوند؛ در غیر این صورت، لازم می‌آید که نفس‌های زیادی به بدن واحدی تعلق گیرند؛ ولی چنین چیزی باطل است؛ زیرا بالوجدان می‌دانیم که هنگام وقوع بلاهای طبیعی مانند توفان، تعداد زیادی از انسان‌ها فوت می‌کنند؛ اما انسان‌های جدیدی به همان تعداد حادث نمی‌شوند. حالت دوم نیز محال است؛ زیرا لازمه‌اش این خواهد که نفس، معطل باقی بماند؛ درحالی که تعطیل وجود، در طبیعت راه ندارد (رازی، ۱۴۰۴ق، ص. ۹۸).

مراد فخر رازی از انکار تعطیل وجود، آن است که هر موجودی در طبیعت، کارکرد و غایتی دارد و منع آن موجود از غایتش باعث تعطیل آن موجود می‌شود و با حکمت الهی منافات دارد. اقتضای نفس بودن نفس نیز تعلق داشتن آن به بدن و تدبیر آن است. حال، اگر نفس به بدن تعلق نداشته باشد، دیگر بر آن اثری نمی‌گذارد و این، خلاف غایت وجودی نفس است و باعث تعطیل آن می‌شود.

در نقد **تقریر فخر رازی** می‌توان گفت در این تقریر، یک فرض اضافه و یک کمبود وجود دارد. فرض اضافه، حالت دوم (تعلق نداشتن نفس به بدن) است. این حالت در متن *الإشارات و التنبیها* مطرح نشده است و وجودش ضرورتی ندارد؛ زیرا اثبات تناسخ، مبتنی بر محال بودن تعطیل است و بنابراین، از تالی فاسد ذکر شده برای این حالت به منظور اثبات اصل تناسخ استفاده می‌شود؛ نه رد آن.

کمبود این تقریر، ناشی از بیان نشدن این فرض است که تمام نفس‌های جدا شده از بدن اول، استحقاق بدن واحدی را دارند و در نتیجه، یا همه به آن متصل می‌شوند و یا یکدیگر را طرد می‌کنند و هیچ‌کدام بدان تعلق نمی‌گیرند (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۱، ص. ۴۵۲)؛ البته فخر رازی این فرض را به عنوان تالی فاسد حالت اول بیان کرده؛ ولی ظاهر متن ابن‌سینا بیانگر آن است که این فرض، قسمی مستقل به‌شمار می‌آید؛ نه تالی فاسد قسم اول.

ب) تقریر دوم از خواجه نصیرالدین طوسی:

تعلق نفس به بدن دوم، فروض متعددی دارد که تمام آنها محال‌اند:

فرض اول: نفس در حالت فساد بدن اول به بدن دوم تعلق می‌گیرد و در این صورت:

۱-۱-۱. بدن دوم در حالت مفارقت نفس از بدن اول حادث می‌شود؛ حال یا:

۱-۱-۱-۱. عدد نفوس مفارق از بدن و عدد بدن‌هایی که حادث می‌شوند، همواره مساوی

هستند که از این مسئله، دو محال لازم می‌آید: اول، اینکه هر فنای بدنی به پدیدآمدن بدن

دیگری متصل باشد؛ دوم، اینکه عدد بدن‌های حادث، مساوی با عدد بدن‌های فاسدشده

باشد؛ درحالی که هر دو حالت، محال هستند.

۱-۱-۲. عدد نفوس مفارق، بیشتر است. این حالت نیز فرضی دارد:

۱-۱-۲-۱. نفوس متعدد مفارق، متشابه‌الاستحقاق هستند که در این حالت:

یا همه آنها به یک بدن تعلق می‌گیرند که براساس آنچه در برهان اول گفتیم، این

حالت، محال است و یا بین آنها تدافع و تمانع روی می‌دهد و هیچ‌کدام به آن بدن تعلق

نمی‌گیرند. این حالت نیز خلف به‌شمار می‌آید و محال است؛ زیرا فرض، این بوده است که

نفوس به بدن‌ها تعلق می‌گیرند.

۱-۱-۲-۲. نفوس متعدد در استحقاق تعلق به بدن، مختلف هستند. لازمه چنین حالتی

نیز آن است که برخی از آنها به بدن تعلق گیرند و برخی بدون بدن باقی بمانند. این فرض

نیز خلف است.

۱-۱-۳. عدد نفوس مفارق، کمتر از عدد بدن‌هاست و این حالت نیز سه فرض دارد:

۱-۱-۳-۱. یک نفس به چند بدن تعلق می‌گیرد؛ در این صورت، یک حیوان به‌عینه،

غیرخود است و این محال خواهد بود.

۱-۱-۳-۲. بعضی ابدان درعین استحقاق تعلق نفس به آنها بدون نفس باقی می‌مانند

که این قسم نیز محال است.

۱-۱-۳-۳. نفوس مفارق به برخی ابدان تعلق می‌گیرند و برای ابدان باقی‌مانده، نفسی

جدید حادث می‌شود. این حالت نیز مستلزم دو محال است: یکی ترجیح بدون مرجح در

تعلق نفوس به ابدان و دیگری ترجیح بدون مرجح در حدوث نفس برای بعضی ابدان.

۱-۲. بدن دوم قبل از مفارقت نفس از بدن اول حادث می‌شود. در این حالت:

۱-۲-۱. بدن دوم دارای نفس دیگری است. این امر، اتصال دو نفس به بدن واحد را

ایجاب می‌کند و محال است.

۲-۲-۱. بدن دوم دارای نفس دیگری نیست. لازمه این امر، آن است که بدن، مدتی بدون نفس بماند که این حالت نیز محال است.

فرض دوم: نفس قبل از فساد بدن اول به بدن دوم تعلق می‌یابد: فساد این قسم نیز واضح است؛ زیرا تعلق نفس به دو بدن را ایجاب می‌کند.

فرض سوم: نفس بعد از گذشت زمانی از فساد بدن اول، به بدن دوم تعلق می‌یابد: لازمه این فرض، آن است که نفس مدتی بدون بدن بماند و در این حالت:

اولاً: بقای نفس بدون بدن برای مدتی جایز خواهد بود؛ لذا ضرورتی ندارد که نفس به بدن تعلق داشته باشد و می‌تواند در ادامه نیز به بدن دیگری تعلق نداشته باشد.

ثانیاً: اتصال نفس به بدن دوم یا متوقف بر حدوث مزاج مستعد است که در این حالت، به دنبال حدوث مزاج بدنی، نفس جدیدی حادث می‌شود و نفس قبلی نمی‌تواند به بدن تعلق گیرد؛ یا اینکه اتصال نفس به بدن دوم، متوقف بر حدوث مزاج نیست که در این صورت نیز تعلق این نفس به بدن خاص و در زمان خاص، ترجیح بلامرجح به شمار می‌آید و محال است؛ بنابراین، تعلق نفس به بدن دوم در تمام فروض ممکن، محال است.

خواجه نصیرالدین بعد از این تقریر گفته منظور شیخ از «بسط بده»، اقسام یاد شده است و وقتی او می‌گوید: «از مواضع دیگر آثار ما استعانت بجوی»، به اصولی اشاره می‌کند که مقتضی فساد لوازم محال این اقسام هستند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۳۵۹).

قطب‌الدین رازی سه نقد بدین شرح بر تقریر خواجه نصیرالدین دارد:

نقد اول:

نخستین نقد قطب به فرض ۱-۱-۲ (بیشتر بودن تعداد نفوس مفارق نسبت به بدن‌ها) است و این فرض، خود دو حالت دارد: یا نفوس متعدد مفارق، استحقاقی یکسان برای تعلق یافتن به یک بدن دارند و یا استحقاق‌هایشان با همدیگر متفاوت است. خواجه محذور هر دو حالت را خلف می‌داند؛ زیرا در حالتی که همه نفوس، استحقاق واحدی دارند، از آنجا که تعلق یافتن تمام آن‌ها به بدن واحد، محال است، هیچ‌کدامشان به آن بدن تعلق نمی‌گیرند و این فرض یعنی وجودنداشت تناسخ و خلف فرض ابتدایی بر تعلق نفس بر بدن. در حالتی که استحقاق‌ها متفاوت‌اند نیز نفسی که بیشترین استحقاق را دارد، به آن بدن

منتقل می‌شود و دیگر نفوس به بدنی تعلق نمی‌گیرند. این حالت هم خلاف فرض اول بر تعلق تمام نفوس بر بدن دوم بعد از مرگ است.

نقد قطب بر این سخن، آن است که اجتماع نفوس بر بدن واحد اگر مستلزم اتصال آن نفوس به بدن نشود، خلفی لازم نمی‌آید و خواجه نیز این نفوس را متصل به بدن واحد فرض نکرده است؛ اما اگر اجتماع نفوس، مستلزم اتصال آن‌ها به بدن باشد، تقسیم این حالت بر چند قسم از سوی خواجه، بسیار نامناسب خواهد بود (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۱، ص. ۴۵۲-۴۵۳)؛ به بیان دیگر، در ابتدای این فرض، یا منظور از اجتماع نفوس متعدد بر بدن واحد، آن است که چند نفس بدون اتصال به بدن، مدّ نظرند و یا آنکه تمام این نفوس در حالت اتصال به بدن تصور شده‌اند. در حالت اول، وقتی این نفوس هنوز به بدن تعلق نگرفته‌اند، دیگر خلفی لازم نمی‌آید؛ زیرا این نفوس هنوز در مرحله قبل از اتصال هستند و فرض اول، ناظر به تعلق آن‌ها به بدن است؛ اما در حالت دوم، اگر فرض آن باشد که همه این نفس‌ها به بدن تعلق گرفته‌اند، دیگر نمی‌توان گفت از میان این نفوس که متعلق به بدن هستند، برخی به دلیل استحقاق نداشتن به بدن تعلق نگرفته‌اند؛ به دیگر سخن، در حالت دوم، تقسیم این فرض به دو حالت مذکور، باعث بروز تناقض در صدر و ذیل کلام می‌شود.

نقد دوم:

این نقد قطب به حالت سوم از فرض ۱-۱-۳ وارد است؛ یعنی فرضی که براساس آن، عدد نفوس جدا شده از بدن، کمتر از تعداد بدن‌هاست. این فرض، خود سه حالت دارد: نخست، آنکه یک نفس به چند بدن تعلق گیرد؛ دوم، آنکه برخی بدن‌ها در عین استحقاق تعلق نفس به آن‌ها، بدون نفس باقی بمانند؛ سوم، آنکه نفوس جدا شده از بدن اول به برخی بدن‌های موجود تعلق گیرند و برای بدن‌های باقی مانده، نفوسی جدید حادث شوند. برای استحاله حالت سوم، دو دلیل ذکر شده است: یکی ترجیح بدون مرجّح در تعلق نفوس به بدن‌ها؛ دیگری ترجیح بدون مرجّح در حدوث نفس برای دیگر بدن‌ها.

از نظر قطب رازی، این دو دلیل، ناتمام‌اند؛ زیرا ممکن است بعضی بدن‌ها مستعد پذیرش برخی نفوس باشند و به همین جهت، آن نفوس به این بدن‌ها تعلق گرفته باشند و نیز بدن‌های باقی مانده، مستعد نفوس جدید باشند. اولویت در تعلق نفس به بدن، مسئله‌ای

است که ابن‌سینا و خواجه نیز آن را پذیرفته‌اند. برمبنای نظر ایشان، نفوس انسانی و حیوانی به‌دنبال حدوث مزاج بدنی حادث می‌شوند و هر مزاجی مستعد تعلق نفس مختص به خود است. این بیان را می‌توان به حالت سوم نیز تعمیم داد؛ یعنی درمیان بدن‌های موجود، بدنی که مستعد نفوس جداشده از بدن قبلی است، به آن نفس اختصاص یابد و برای دیگر نفوس، بدن‌هایی جدید حادث شود (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۱، ص. ۴۵۳).

نقد سوم:

فرض سوم خواجه این بود که اتصال نفوس به بدن دوم بعد از جداشدن آن‌ها از بدن اول صورت گیرد؛ حال آنکه این فرض، زاید است و در تقریر کلام شیخ، نیازی به بیان آن نیست (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۱، ص. ۴۵۳).

ج) تقریر سوم از قطب‌الدین رازی:

اگر نفس به‌صورت تناسخ به بدن تعلق گیرد، از دو حالت خارج نیست:

۱. جایز است نفوس متعددی به بدن واحد تعلق گیرند که در این صورت:

۱-۱. یا تمام این نفوس به بدن واحدی تعلق می‌گیرند که چنین امری محال است.

۱-۲. یا این نفوس یکدیگر را طرد می‌کنند و هرکدام از آن‌ها مانع از تعلق دیگری به آن بدن می‌شود و درنتیجه، هیچ‌کدامشان به آن بدن تعلق نمی‌گیرند. در این صورت نیز نفس به بدن تعلق نمی‌گیرد و اصلاً تناسخی رخ نمی‌دهد و این خلف فرض اول است.

۲. تعلق نفوس متعدد به بدن واحد، جایز نیست و هر نفسی بدن جداگانه‌ای را می‌طلبد که این حالت نیز محال است؛ زیرا لازم می‌آید به‌ازای فساد هر بدنی، بدن جدیدی حاصل شود و نیز تعداد بدن‌های موجود، برابر با نفس‌های جداشده از بدن‌های قبلی باشد؛ درحالی که این‌گونه نیست و چه بسا هزاران نفر از افراد یک قوم به‌علت وقوع جنگ یا ابتلا به بیماری ازبین بروند؛ ولی بالوجدان، هزاران بدن در آن زمان ایجاد نشود.

بدین ترتیب، هر دو حالت تصویرشده برای تناسخ، محال هستند و از این روی، نفس نمی‌تواند به‌صورت تناسخ به بدن تعلق گیرد (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۱، ص. ۴۵۳).

د) بررسی و نقد تقریرهای سه‌گانه:

ازمیان تقریرهای یادشده، تقریر فخر رازی، مطابق با متن ابن‌سینا نیست. وی یکی از اقسام را به‌عنوان وجه استحالة قسم دیگر ذکر کرده و نیز حالت دیگری را به کلام شیخ

افزوده که در متن ایشان مطرح نشده است. تقریر خواجه نیز به رغم تقسیم شدن به شقوق متعدد، مطابق متن نیست و ایشان تنها فروض دیگری را از جانب خود به آن اضافه کرده است. تقریر قطب رازی به بیشترین میزان با کلام ابن سینا مطابقت دارد؛ ولی این نقد به تقریر فخر رازی و قطب وارد است که بوعلی در انتهای برهان خود گفته: «پس این مطلب را بسط بده و از آنچه که در مواضع دیگری از آثار ما می‌یابی، کمک بگیر» (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص. ۳۵۰)؛ اما در هیچ کدام از این دو تقریر، از کلمات شیخ‌الرئیس در دیگر آثارش برای تقریر این برهان بهره برده نشده است. یکی از فروض برهان دوم، تعلق نفوس متعدد به بدن واحد است. فخر رازی و قطب‌الدین رازی، وجهی برای استحاله این حالت بیان نکرده‌اند؛ درحالی که با مراجعه به دیگر کتب ابن سینا می‌توان وجه استحاله این حالت را از کلام خود ایشان به دست آورد. از همان بیانی که برای استحاله تالی در برهان اول ذکر شد، برای این فرض نیز می‌توان استفاده کرد؛ یعنی تعلق نفوس متعدد به بدن واحد، خلاف وجدان است و نفسی که بالوجدان یافت نشود، تأثیری بر بدن ندارد و این خلاف اقتضای نفس بودن آن است. خواجه نیز به همین وجه اشاره کرده است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۳۵۹).

دیگر نقد وارد به هر سه برهان، این است که در عبارت ابن سینا آمده: «واجب نیست که هر [نفس] فانی‌ای به [بدن] موجودی متصل شود و نیز [ضرورت ندارد که] تعداد بدن‌های موجود به تعداد نفس‌های جدانشده از بدن باشد» (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص. ۳۵۰). در هر سه تقریر، این وجه به عنوان وجه استحاله بیان شده است؛ درحالی که اولاً این مسئله که هر نفس فانی به بدن موجودی متصل شود و نیز به تعداد نفوس فانی، بدن تازه تحقق یابد، به هیچ وجه محال نیست؛ بلکه واقع نشده و خلاف وجدان است (خوانساری، ۱۳۸۸، ص. ۷۶۱)؛ ثانیاً در متن ابن سینا نیز ادعا نشده است این دو تالی، محال هستند؛ بلکه شیخ تنها ضرورت آن‌ها را انکار کرده است. او در ابتدای کلامش این دو برهان را برای استحاله تناسخ ذکر کرده؛ ولی در بیان برهان دوم، از تعبیر «لیس یجب» بهره برده است.

جمع بندی

ابن سینا در مجموع آثار خود، علاوه بر نقد دو برهان اصلی دال بر ضرورت تناسخ، دو برهان نیز دال بر استحاله این مسئله اقامه کرد که برهان اول دال بر ضرورت تناسخ، مبتنی بر

مقدمه وجود نفوس انسانی قبل از تحقق بدن آن‌ها بود. شیخ با نقد این مقدمه و تبیین استحاله وجود نفس قبل از تحقق بدن، این برهان را ناکارآمد کرد. برهان دوم نیز مبتنی بر شباهت تام بین نفس قبل از تحقق به بدن اول و بعد از جداسدن از آن بود. ایشان با بیانی اجمالی، این مقدمه را نیز نقد کرد.

برهان اول شیخ دال بر استحاله تناسخ، براساس اجتماع دو نفس در بدن واحد بود. ایشان با بیانی نغز و فنی اثبات کرد به هر بدن جدید، نفسی جدید تعلق می‌گیرد و تعلق نفس مستنسخه به این بدن یعنی تعلق دو نفس به بدن واحد؛ ولی چنین لازمه‌ای علاوه بر خلاف وجدان بودن، محال نیز هست.

برهان دوم نیز که تنها در *الإشارات و التنبيهات* ذکر شده است، صورتی مجمل دارد و شیخ بسط و تبیین آن را به آثار دیگر خود حواله داده است. اجمال متن کتاب، سبب شده است سه شارح اصلی و مهم آن، سه تقریر متفاوت درخصوص این برهان به دست دهند. در میان تقریرهای سه‌گانه، تنها تقریر قطب رازی با کلام بوعلی به بیشترین میزان همخوانی دارد و البته هر سه تقریر در بسط وجه استحاله شقوق این برهان، چندان موفق نبوده‌اند.

منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی (۳۷۸ق). *عیون أخبار رضا علیه السلام* (مهدی لاجوردی، محقق و مصحح) (جلد ۲) (چاپ ۱). تهران: نشر جهان.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *المبدأ والمعاد* (چاپ ۱). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت* (محمدتقی دانش‌پژوه، مقدمه‌نویس و مصحح) (چاپ ۲). تهران: دانشگاه تهران.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۲). *الأضحویة فی المعاد* (حسن عاصی، محقق) (چاپ ۱). تهران: شمس تبریزی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). *رسالة نفس* (موسی عمید، مقدمه‌نویس، حاشیه‌نویس و مصحح) (چاپ ۲). همدان: دانشگاه بوعلی‌سینا.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۷). *الإشارات و التنبيهات* (مجتبی زارعی، محقق) (چاپ ۲). قم: بوستان کتاب.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق-الف). *التعلیقات* (عبدالرحمان بدوی، محقق). بیروت: مکتبة الإعلام الإسلامی.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق-ب). الشفاء: الإلهيات (سعید زاید، مصحح). قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۷ق). النفس من کتاب الشفاء (حسن حسن زاده آملی، محقق) (چاپ ۱). قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۷). أحوال النفس: رسالة فی النفس و بقائها و معادها (فؤاد الأهواني، مقدمه نویس و محقق). پاریس: دار بیلیون.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۵). هزارویک نکته (چاپ ۵). تهران: رجاء.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۵). عیون مسائل النفس و شرح العیون فی شرح العیون (چاپ ۲). تهران: امیرکبیر.
- حسینی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس (علی شیری، محقق و مصحح) (چاپ ۱). بیروت: دار الفکر.
- خوانساری، آقاسین (۱۳۸۸). الحاشیة علی شروح الإشارات: الإشارات و شرح الإشارات و شرح الشرح و حاشیة الباغنوی (احمد عابدی، محقق) (جلد ۲) (چاپ ۲). قم: بوستان کتاب.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۴۰۴ق). شرح الفخر الرازی علی الإشارات (شرحی الإشارات) (جلد ۲). قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹-۱۳۷۹). شرح المنظومة (حسن حسن زاده آملی، مصحح و تعلیقه نویس) (جلد ۲ و ۵) (چاپ ۱). تهران: نشر ناب.
- سوزنچی، حسین (۱۳۷۹). نظریة تناسخ ۱: معرفی و تاریخچه. فصلنامه آموزش معارف اسلامی، ۱۱(۴۱) / ۳۶-۳۰.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد (سید جلال الدین آشتیانی، مصحح). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). الحكمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (جلد ۹) (چاپ ۳). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۳۸۱). الإحتجاج علی أهل اللجاج (بهراد جعفری، مترجم) (چاپ ۱). تهران: اسلامیه.
- قطب الدین رازی، محمد بن محمد (۱۳۸۱). الإلهیات من المحاکمات بین شرحی الإشارات (مجید هادی زاده، محقق و مصحح). تهران: مرکز نشر میراث مکتوب.

بررسی برهان‌های ابن‌سینا بر استحالة تناسخ ملکى / مهدى خياطزاده ۲۶۷

کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه (جلد ۱. یونان و روم) (سید جلال‌الدین مجتبوی، مترجم). تهران: علمی و فرهنگی.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۵). شرح الإشارات و التنبیحات مع المحاکمات (قطب‌الدین رازی، تعلیقه‌نویس) (جلد ۳) (چاپ ۱). قم: نشر البلاغة.

