دوفصلنامهٔ علمی حکمت سینوی، مقالهٔ پژوهشی، دورهٔ ۲۶، شمارهٔ۶۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، صص۲۴۵-۲۶۷

بررسی برهان‌های ابن‌سینا بر استحالهٔ تناسخ مُلکی

مهدی خیاط‌زاده[1]

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

چکیده

تناسخ مُلکی عبارت است از تعلق نفس انسانی یا حیوانی به انسان، حیوان، نبات یا جماد. نظریهٔ تناسخ مُلکی، رقیبی برای مسئلهٔ معاد به‌شمار می‌آید و از این روی، تبیین استحالهٔ آن به‌عنوان مقدمهٔ اثبات معاد، ضروری به‌نظر می‌رسد. ابن‌سینا دو برهان برای استحالهٔ تناسخ مُلکی 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 التنبیهات* به‌صورت مجمل ذکر شده است. بوعلی تفصیل و بسط این استدلال را به مواضع دیگری از آثارش حوالت 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 ازسوی ابن‌سینا به‌عنوان تالی قیاس استثنایی و نیز وجه استحالهٔ این شقوق است. ازمیان این سه تقریر، تنها تقریر قطب‌الدین رازی با کلام شیخ‌الرئیس مطابقت بیشتری دارد و در دو تقریر دیگر، کمبود یا زیادتی نسبت‌به متن ابن‌سینا دیده می‌شود.

واژگان کلیدی: تناسخ مُلکی، معاد، ابن‌سینا، نفس مستنسَخ، مزاج بدنی.

---

۱. دکتری فلسفهٔ معاصر دانشگاه تهران، دانشکدگان فارابی و همکار پژوهشی موسسه پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران، تهران، ایران. khayatzadeh@irip.ac.ir

مقدمه

واژهٔ «تناسخ[1]» مصدر باب تفاعل و از مادهٔ «نَسَخَ» است. «الشیءُ یَنسَخ الشیْءَ نَسْخاً» یعنی شیء اول با ازبین‌بردن شیء دوم، جای آن می‌نشیند. نسخ یک آیه توسط آیهٔ دیگر نیز چنین معنایی دارد؛ یعنی آیهٔ دوم با مرتفع‌کردن حکم آیهٔ اول، جای آن می‌نشیند. واژهٔ «نَسْخ» نیز در لغت به‌معنای نقل یک شیء از مکانی به مکان دیگر است و بنابراین، در معنای لغوی تناسخ، نوعی نقل و جابه‌جایی وجود دارد (حسینی زبیدی، ١٤١٤ق، ص. ٣١٩).

تناسخ در معنای اصطلاحی، مشترک لفظی میان سه معناست: تناسخ مُلکی (بدنی عنصری)، تناسخ تمثلی (برزخی) و تناسخ احدی سَرَیانی یا تناسخ ملکوتی (حسن‌زادهٔ آملی، ١٣٨٥، ص. ٦٧٦-٦٧٩). عنوان جامع این سه معنا عبارت است از تعلق نفس به غیر خود، اعم‌از اینکه این غیر، بدن دیگری باشد یا امری غیراز بدن. این تعریف، شامل همهٔ معانی تناسخ و دیدگاه‌های گوناگون دربارهٔ آن است (حسن‌زادهٔ آملی، ١٣٨٥، ص. ٦٧٦-٦٧٩). مشهورترین این معانی، تناسخ بدنی عنصر یا تناسخ مُلکی است. تناسخ مُلکی عبارت است از تعلق‌داشتن نفس انسانی یا حیوانی به بدنی عنصری که مغایر نفس است. تناسخ در این معنا به چهار نوع تقسیم می‌شود:

الف) تناسخ، یعنی تعلق‌داشتن نفس به بدن انسانی؛

ب) تماسخ، یعنی تعلق‌داشتن نفس به بدن حیوانی؛

ج) تفاسخ، یعنی تعلق‌داشتن نفس به بدن شجری و نباتی؛

د) تراسخ، یعنی تعلق‌داشتن 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. درمیان مسلمانان نیز غُلات شیعه از این دیدگاه استقبال کرده‌اند (سوزنچی، ١٣٧٩، ص. ٣٠-٣٦)؛ 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 نقل‌شده از معصومین (ع) نیز بر کافربودن قائل به تناسخ تصریح شده است[1] (ر.ک: ابن‌باویه، ۱۳۷۸ق، ص. ۲۰۲).

درمیان فلاسفه، دیدگاه تناسخ به فیثاغورث، امپدکلس (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص. ٤۰–٤۱ و ۷۹) و حتی سقراط و افلاطون نسبت داده شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳٥٤، ص. ۳۲۷)؛ البته برخی معتقدند مراد حکمای پیشین از تناسخ، گونهٔ برزخی آن بوده است؛ نه تناسخ مُلکی (صدرالدین شیرازی، ۱۳٥٤، ص. ۳۲۷–۳۲۸؛ حسن‌زادهٔ آملی، ۱۳۸٥، ص. ٦۸۰–٦۷۹). ابن‌سینا نیز معتقد است کلمات این حکما امثال و رموزی هستند که به‌دلیل تقریب مطلب به ذهن عموم مردم بیان شده‌اند تا ایشان را از ارتکاب گناه بازدارند (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص. ۹٦).

علاوه‌بر تصریح نصوص دینی بر ابطال تناسخ، برخی حکیمان مسلمان نیز برهان‌هایی عقلی مبنی‌بر استحالهٔ تناسخ مُلکی به‌دست داده‌اند؛ چنان‌که ابن‌سینا در کتب مختلف خود، درمجموع، 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 التنبیهات* ذکر شده است و به‌جهت اجمال کلام او شارحان بعدی برسر آن، اختلاف‌نظر دارند.

پرسش اصلی‌ای که در این پژوهش، درصدد پاسخ‌گفتن به آن هستیم، این است که ازمیان تقریرهای مختلفی که درخصوص برهان دوم ابن‌سینا بیان شده‌اند، کدام‌یک با متن وی همخوانی دارند. از آنجا که پاسخ‌گویی به این پرسش، منوط به فهم جامع دیدگاه بوعلی دربارهٔ تناسخ مُلکی است، قبل‌از بیان برهان دوم و تقریرهای گوناگون آن باید مطالب مختلفی که این فیلسوف دربارهٔ تناسخ مُلکی نگاشته است، جمع‌آوری و ازرهگذر آن‌ها نکات کلیدی تفکر وی مشخص شود. این نکات در پاسخ‌گویی به پرسش اصلی مطرح در این اثر، راهگشا هستند.

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) به‌تفصیل، آرای قائلین به تناسخ را ذکر کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۸۱، ص. ۲۲۸–۲۳۰).

دوم، بیان دو برهان مبنی‌بر استحالهٔ تناسخ. در تبیین برهان دوم این فیلسوف، سه تقریر مطرح شده است. در مقالهٔ پیش‌رِوی، ابتدا گزارشی از مباحث بوعلی دربارهٔ مطلب اول بیان و سپس برهان‌های این فیلسوف درخصوص این مسئله تقریر و ارزیابی می‌شود. درنهایت، تقریر دقیق‌تر برهان دوم او ازمنظر نگارنده صورت خواهد گرفت.

۱. نقدهای ابن‌سینا بر براهین اثبات‌کنندهٔ ضرورت تناسخ

بحث دربارهٔ تناسخ مُلکی ذیل مسئلهٔ حیات بعداز مرگ انسان مطرح می‌شود. بوعلی در کتاب *الأضحویة فی المعاد*، بحث درخصوص تناسخ را ضمن بررسی آرای مختلف دربارهٔ معاد مطرح کرده (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص. ۹۱-۹۵) و دیدگاه‌های مطرح‌شده درخصوص 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 مُلکی 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 مطرح‌شده ازسوی 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 به‌جهت رعایت اختصار، تنها دو برهانِ 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:

مقدمهٔ اول: نفس، جوهر مفارق از بدن است و قبل‌از حدوث بدنِ اول، تحقق می‌یابد. نفس نمی‌تواند حادث به حدوث ماده باشد؛ زیرا اگر نفس با حدوثِ ماده پدید آید، از هیئات متعلق به بدن و صُوَر مادّی خواهد بود؛ لذا حالّ در ماده است و امری که حالّ در ماده باشد، مُحال است از آن جدا شود.

دلیل این مطلب، آن است که جداشدن نفس از مادهٔ خود، از دو حالت خارج نیست:

حالت اول: جوهر و ماهیت نفس هنگام جداشدن از ماده تحول می‌یابد و در این صورت، مادهٔ اول فاسد می‌شود و چیزی از آن باقی نمی‌ماند؛ زیرا مادهٔ اول برای اینکه بعداز جداشدن نفس باقی بماند، باید در جوهر خود، مرکّب از صورت و ماده باشد تا با تغییر صورت، مادهٔ آن باقی بماند؛ درحالی که ترکیب مادهٔ اول از صورت و ماده، محال است؛ بنابراین، لازم خواهد بود مادهٔ نفس غیراز ماده‌ای باشد که نفس با اضافه‌شدن به آن، مادّی می‌شود و نیز لازم خواهد بود مادهٔ دوم از محمولات مادهٔ اول باشد. در این صورت، بازهم این سؤال مطرح خواهد شد که درپی تحول جوهریِ نفس، مادهٔ دوم چه می‌شود.

حالت دوم: ماهیت نفس قبل‌از مفارقت از ماده و بعداز آن، ثابت است؛ ولی اَعراض آن متحول می‌شوند. در این صورت، نفس هنگام حیات، مقارن ماده و عارض بر آن خواهد بود؛ ولی بعداز 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 ازنوع غیرمادّی باشد، محال است نفس بر کسوت مادّی درآید؛ زیرا جوهر نفس، وحدت محضی دارد که فاقد کمیت و مقدار است و به‌تبع آن، امکان تجزیه‌شدن ندارد؛ درحالی که هر امر جسمانی‌ای ضرورتاً درپی تجزیهٔ جسم تجزیه می‌شود.

مقدمهٔ دوم: نفوس، بعداز مرگ از بدن جدا می‌شوند.

مقدمهٔ سوم: بدن‌های مادّی، نامتناهی هستند[۱].

مقدمهٔ چهارم: نفوس موجود بالفعل و مفارق از بدن، متناهی هستند؛ زیرا با توجه به مبنای حکمی، تحقق‌یافتن 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 (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص. ۱۱٤-۱۱٦). بوعلی دربارهٔ این نتیجه، بیش‌از 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.

۲-۱-۱. برهان دوم

این برهان، سه مقدمه دارد:

مقدمهٔ اول: نفوس، جواهر مفارق از بدن هستند و قبل‌از تعلق به بدن وجود دارند.

مقدمهٔ دوم: نفوس قبل‌از مرگ با نفوس بعداز مرگ تفاوتی ندارند.

مقدمهٔ سوم: علت مقارنت نفس با بدن اول، نسبت‌به نفس و بدن دوم نیز همچنان محقق است؛ زیرا:

- اگر علت مقارنت نفس با بدن اول، طبیعت نفس باشد، این طبیعت بعداز مفارقت از بدن اول، هنوز موجود است؛
- اگر علت، تهیؤ و استعداد مزاج بدنی باشد، در بدن دوم نیز مشابه چنین تهیؤی یافت می‌شود؛
- اگر علت، مقارنت هیئتی فلکی باشد، این مقارنت نیز ضرورتاً تکرار می‌شود؛
- اگر علت، خداوند متعال و ملائکه باشند، این‌دو نیز باقی هستند.

---

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

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

۲-۱. نقدهای ابن‌سینا به هردو برهان

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

۱-۲-۱. نقد مقدمهٔ اول هردو برهان

به‌عقیدهٔ این فیلسوف، نفس ضرورتاً با حدوث بدن حادث می‌شود و نمی‌تواند قبل‌از بدن، به‌صورت مستقل تحقق یابد (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص. ۱۲۱). همان‌گونه که ذیل تقریر برهان اول شیخ بر استحالهٔ تناسخ خواهد آمد، وی علت استحالهٔ تقدم نفس بر بدن را این دانسته که تنها بدن مادّی، سبب تکثر نفوس انسانی است و بدون مزاج بدنی، تکثر نفوس، محال خواهد بود. شیخ دلیلی را که ذیل مقدمهٔ 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 فلسفهٔ مشاء است.

۲-۲-۱. نقد مقدمهٔ دوم از برهان دوم

ازنظر ابن‌سینا لزوماً این‌گونه نیست که نفوس بعداز مفارقت از بدن با نفوس قبل‌از 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).

به‌نظر می‌رسد مانع تعلق نفس به بدن دوم، حدوث نفس جدید برای بدن دوم است و همان‌گونه که ضمن برهان اول بر استحالهٔ تناسخ خواهد آمد، تعلق دو نفس بر بدن واحد، محال است؛ از این روی، تعلق نفس جدید به بدن دوم، مانع از تعلق نفس مستنسَخ 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.

۳-۱. بررسی برهان‌های ابن‌سینا برای اثبات استحالهٔ تناسخ

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

۱-۳-۱. برهان اول

شیخ‌الرئیس در کتاب‌های متعدد خود، این برهان را بیان کرده است (ابن‌سینا، ۱۳٦۳، ص. ۱۰۷–۱۰۹؛ ۱۳۷۹، ص. ۳۸٦–۳۸۷؛ ۱۳۸۲، ص. ۱۲۲–۱۲۵؛ ۱۳۸۳، ص. ۵۸–۵۹؛ ۱۳۸۷، ص. ۳۵۰؛ ۱٤۱۷ق، ص. ۳۱۸–۳۲۰؛ ۲۰۰۷، ص. ۱۰٦–۱۰۷)؛ 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، ۱۳٦۹، ج. ۵، ص. ۱۹۱–۱۹۲).

این استدلال درقالب 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 مقدّم و تالی: ابن‌سینا در *الأضحویة*، تقریر کامل‌تری نسبت‌به دیگر کتبش برای این برهان ذکر کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص. ۱۲۲–۱۲۳)؛ بر همین اساس، بیان تلازم بین مقدّم و تالی در برهان پیش‌گفته برپایهٔ کلام این فیلسوف در *الأضحویة* تقریر و درضمن آن، نکات ذکرشده در دیگر کتب او اضافه می‌شود:

تعلق نفس به بدن از سه حالت خارج نیست:

– نفس قبل‌از 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 مُعِدّ این حدوث، مزاج باشد.

حالت‌های اول و دوم به این دلایل، محال هستند:

استحالهٔ حالت اول: نفوس انسانی، وحدت نوعی دارند؛ لذا اگر قبل‌از تعلق به بدن، محقق باشند:

الف) یا قبل‌از 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، ۱۳٦۳، 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 به‌وسیلهٔ تقسیم کمّی باشند، این ماده باید بدن برای نفس باشد؛ در این صورت، نفس قبل‌از تحقق بدن، متعلق به آن بوده و این خلف فرض است.

ابن‌سینا دربارهٔ چراییِ 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 قبل‌از 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 قبل‌از آن‌ها باشد، علت تکثر آن دو نفس نیز بدن دو انسان قبل‌از 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، ۱۳٦۳، ص. ۱۰۸).

ب) یا قبل‌از تحقق، نفس واحدی هستند: لازمهٔ 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، ۱۳٦۳، 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 هرسه حالت درخصوص عالم مثال، منتفی هستند.

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

اولاً: اتفاق ازنوع اقلّی است؛ درحالی که امور طبیعی، اکثری یا دائمی هستند (ابن‌سینا، ۱۳٦۳، ص. ۱۰۸؛ ۱۳۸۲، ص. ۱۲۳)[۱]؛ زیرا قَسر به‌معنای بازماندن شیء از غایت خود است و بازماندن اکثری یا دائمی اشیا از غایت خود با حکمت الهی منافات دارد (سبزواری، ۱۳٦۹، ج. ۲، ص. ٤۲۰). در توضیح این مطلب می‌توان گفت براساس اصول حکمت اسلامی، خداوند متعال عالم طبیعت را به‌گونه‌ای 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 أَعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى» (طه: ۵۰)؛ بر این اساس، هر موجودی مشتاق کمال وجودیِ خود، یعنی همان غایت خویش است و به‌سوی آن حرکت می‌کند. در این مسیر، ممکن است عاملی قَسری 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، ۱۳٥٤، ص. ۳٤۷).

ثانیاً: اگر حدوث نفس جدید برای بدن به‌صورت اتفاقی باشد، یعنی مزاج پدیدآمده، استحقاق نفس جدیدی را که مدبّر آن باشد، ندارد؛ ولی ازروی 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 امزجهٔ 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 نوعیِ امزجهٔ بدنی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۸۷؛ ۱٤۱۷ق،

---

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

ص. ۳۱۹؛ ۲۰۰۷، ص. ۱۰٦)؛ بنابراین، تعلق نفوس به ابدان ازروی بخت و اقبال و اتفاق نیست.

درپی استحالهٔ 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 افاضه 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 به‌دلیل تناسخ، نفس دیگر را نیز بپذیرد، دو نفس به بدن واحد تعلق خواهند یافت.

ابن‌سینا در *التعلیقات* به‌صورت 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، ۱٤۰٤ق-الف، ص. ۲۹).

همچنین در موضعی دیگر از این کتاب گفته است:

> انسان‌بودن، صورت مادّی نیست؛ زیرا صورت انسانی، غیرمنطبع 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 غیراز مخصّص آن نفس است؛ پس به‌دلیل نسبتی، نفس به آن بدن تعلق می‌گیرد و ما آن نسبت را نمی‌شناسیم (ابن‌سینا، ۱٤۰٤ق-الف، ص. ٦٥).

بیان استحالهٔ تالی: تعلق دو نفس به یک بدن، محال است؛ زیرا رابطه بین نفس و بدن، صِرف انطباع نفس بر بدن نیست و به دیگر سخن، نفس در زاویه‌ای از بدن یا در عَرض جزئی از بدن قرار ندارد؛ بلکه رابطهٔ نفس و بدن ازنوع 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: به‌دلیل رابطهٔ 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

به‌دنبال 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 رابطهٔ فعل‌وانفعالی با بدن ندارد و این بدان معناست که نفس دوم، دارای رابطهٔ اشتغالی با بدن نیست؛ درحالی که اقتضای نفس‌بودن، وجودداشتن 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، ۱۳٦۳، ص. ۱۰۸-۱۰۹؛ ۱۳۸۲، ص. ۱۲۵؛ ۱۳۸۳، ص. ۵۹؛ ۱٤۱۷ق، ص. ۳۲۰؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۳۵٦-۳۵۷).

به‌نظر می‌رسد این برهان در نفی معاد جسمانی (به‌معنای تعلق مجدد نفس به بدن بعداز مرگ) نیز جاری باشد؛ زیرا بدن جدیدی که در قیامت، آمادهٔ تعلق نفس می‌شود، باید یک نفس جدید را بپذیرد و یک نفس از نفوس گذشتگان؛ البته ابن‌سینا معاد جسمانی را ازطریق عقل، قابل اثبات ندانسته و برپایهٔ ادلهٔ نقلی، آن را پذیرفته است (ابن‌سینا، ۱٤۰٤ق-ب، ص. ٤۲۳).

در ادامه، بحث را با بررسی برهان اول پی می‌گیریم. اشکال واردشده در ابتدای نظر به این برهان، آن است که درپی 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 نسبت‌به نفس جداشده وجود ندارد و همان‌گونه که نفس جدید می‌تواند مانع تعلق نفس جداشده به بدن جدید شود، نفس جداشده نیز قادر است مانع نفس جدید شود. این اشکال، واضح به‌نظر 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 خلاصهٔ پاسخ او این است که استعداد مزاج بدنی برای قبول نفس از مبادی عالیه مانند استعداد دیوار برای قبول نور مستقیم و نور انعکاسیِ خورشید است. وقتی حجاب از دیوار برداشته شود، نور خورشید چه به‌صورت مستقیم و چه به‌صورت انعکاس از اشیای پیرامون دیوار به آن می‌تابد و هیچ‌کدام از این دو نوع نور، مانع رسیدن نور دیگر به دیوار نمی‌شوند. رابطهٔ مبادی عالیه و مزاج نیز این‌گونه است؛ یعنی به‌محض آنکه استعداد مزاجی

تمام شد، نفس جدیدی ازناحیهٔ مبادی عالیه به آن افاضه می‌شود و این نفس مانند نور مستقیم از خورشید، مانع تعلق نفس دیگر نیست؛ همان‌گونه که تعلق نفس جداشده به بدن مانند رسیدن نور انعکاس‌یافته به دیوار، مانع از تعلق نفس جدید نمی‌شود و بنابراین، لازمهٔ 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 پیش‌گفته پاسخ داده است (سبزواری، ۱۳٦۹، ج. ۵، ص. ۱۹۲، ت. ۲).

به‌نظر می‌رسد این پاسخ، ناتمام باشد؛ زیرا همان‌گونه که درخصوص استحالهٔ تالی گفتیم، رابطهٔ نفس و بدن ازنوع اشتغالی است؛ نه صِرف انطباع. شیخ‌الرئیس تصریح کرده است که نفس، منطبع در بدن نیست؛ بلکه به آن اشتغال دارد؛ به‌گونه‌ای که آن را احساس می‌کند و بدن نیز از آن منفعل می‌شود (ابن‌سینا، ۱٤۱۷ق، ص. ۳۱۹). وی در موضعی دیگر گفته اطلاق عنوان «نفس» بر این شیء، نه ازحیث جوهربودن آن، بلکه ازجهت مبدأبودنش برای افعال صادرشده از آن است (ابن‌سینا، ۱٤۱۷ق، ص. ۱۳). براساس این تعریف، نفس‌بودن نفس، منوط به مبدأبودن آن بر صدور فعل، اعم‌از فعل مادّی و مجرد است؛ بنابراین، تعلق یک نفس به بدن، مانع از آن می‌شود که نفس دوم، رابطهٔ اشتغالی با بدن برقرار کند و این مسئله با اقتضای نفس‌بودنِ نفس منافات دارد. از طرفی نفس، صورت و کمال جوهری برای بدن حیوان و انسان است و درپی تعلق‌یافتن آن به بدن، نوع جدید حاصل می‌شود (ابن‌سینا، ۱٤۱۷ق، ص. ٤٦) و تعلق دو صورت به مادهٔ واحد، امکان‌پذیر نیست؛ بنابراین، پاسخ ملاصدرا به این اشکال، ناتمام است.

پاسخ صحیح به اشکال پیش‌گفته آن است که برمبنای اصول حکمت اسلامی، مزاج بدن انسان در مراحل ابتدایی شکل‌گیری او در دوران جنینی، ازنوع نباتی است و سپس درپی دمیده‌شدن روح در وجود جنین، مزاج به‌صورت حیوانی و درنهایت، انسانی درمی‌آید. از طرفی مزاج نباتی نمی‌تواند پذیرای نفس انسانی باشد؛ زیرا با آن تناسبی ندارد؛ بنابراین، در ابتدای امر و به‌دنبال تمام‌شدن استعداد مزاج نباتی، نفس نباتی به آن مزاج تعلق می‌گیرد؛ سپس درپی تکامل‌یافتن 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 *التنبیهات*، مراحل شکل‌گیری انسان را از مزاج معدنی تا نباتی، حیوانی و درنهایت، انسانی شرح داده

است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۳۰٤-۳۰۵)؛ البته برمبنای اصول حکمت مشاء، نفس در این مراتب، صُوَر 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 قبل‌از نفس جداشده به بدن تعلق می‌یابد و نفس جداشده نمی‌تواند مانع آن باشد.

۲-۳-۱. برهان دوم

ابن‌سینا در فصل هفدهم از نمط هشتم *الإشارات و التنبیهات*، استدلال دیگری را بیان کرده است که در کتاب‌های دیگرش وجود ندارد. وی درقالب 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، به‌تعداد نفس‌های جداشده از بدن باشد و نیز واجب نیست که تمام نفس‌های جداشده از بدن، استحقاق تعلق به بدن واحدی داشته باشند و درنتیجه، یا به آن متصل شوند و یا با تدافعی که نسبت‌به 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: بعداز قطع‌شدن ارتباط نفس با بدن اول، واجب است که نفس به بدن دیگری تعلق گیرد.

حالت دوم: نفس بعداز 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: لازمهٔ 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 لازمهٔ چنین ضرورتی این است که هرگاه نفس‌های زیادی از بدنشان جدا شوند، ضروری خواهد بود که بدن‌های متعددی به‌تعداد 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، ١٤٠٤ق، 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 نفس‌بودن نفس نیز تعلق‌داشتن آن به بدن و تدبیر آن است. حال، اگر نفس به بدن تعلق نداشته باشد، دیگر بر آن اثری نمی‌گذارد و این، خلاف غایت وجودیِ نفس است و باعث تعطیل آن می‌شود.

در **نقد تقریر فخر رازی** می‌توان گفت در این تقریر، یک فرضِ اضافه و یک کمبود وجود دارد. فرض اضافه، حالت دوم (تعلق‌نداشتن نفس به بدن) است. این حالت در متن *الإشارات و التنبیهات* مطرح نشده است و وجودش ضرورتی ندارد؛ زیرا اثبات تناسخ، مبتنی‌بر محال‌بودنِ تعطیل است و بنابراین، از تالی فاسد ذکرشده برای این حالت به‌منظور اثبات اصل تناسخ استفاده می‌شود؛ نه رد آن.

کمبود این تقریر، ناشی از بیان‌نشدن این فرض است که تمام نفس‌های جداشده از بدن اول، استحقاق بدن واحدی را دارند و درنتیجه، یا همه به آن متصل می‌شوند و یا یکدیگر را طرد می‌کنند و هیچ‌کدام بدان تعلق نمی‌گیرند (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۱، ص. ٤٥٢)؛ البته فخر رازی این فرض را به‌عنوان تالیِ فاسدِ 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. بدن دوم در حالت مفارقت نفس از بدن اول حادث می‌شود؛ حال یا:

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 هردو حالت، محال هستند.

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

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

یا همهٔ 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.

۲-۲-۱-۱. نفوس متعدد در استحقاق تعلق به بدن، مختلف هستند. لازمهٔ چنین حالتی نیز آن است که برخی از آن‌ها به بدن تعلق گیرند و برخی بدون بدن باقی بمانند. این فرض نیز خلف است.

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

۱-۳-۱-۱. یک نفس به چند بدن تعلق می‌گیرد: در این صورت، یک حیوان به‌عینه، غیرخود است و این محال خواهد بود.

۲-۳-۱-۱. بعضی ابدان درعین استحقاق تعلق نفس به آن‌ها بدون نفس باقی می‌مانند که این قسم نیز محال است.

۳-۳-۱-۱. 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 مرجِّح در تعلق نفوس به ابدان و دیگری ترجیح بدون مرجِّح در حدوث نفس برای بعضی ابدان.

۲-۱. بدن دوم قبل‌از 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. لازمهٔ این امر، آن است که بدن، مدتی بدون نفس بماند که این حالت نیز محال است.

فرض دوم: نفس قبل‌از 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 بعداز گذشت زمانی از فساد بدن اول، به بدن دوم تعلق می‌یابد: لازمهٔ 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، به‌دنبال 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 بلامرجِّح به‌شمار می‌آید و محال است؛ بنابراین، تعلق نفس به بدن دوم در تمام فروض ممکن، محال است.

خواجه نصیرالدین بعداز این تقریر گفته منظور شیخ از «بسط بده»، اقسام یادشده 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 (بیشتربودن تعداد نفوس مفارق نسبت‌به بدن‌ها) است و این فرض، خود دو حالت دارد: یا نفوس متعدد مفارق، استحقاقی یکسان برای تعلق‌یافتن به یک بدن دارند و یا استحقاق‌هایشان با همدیگر متفاوت است. خواجه محذور هردو حالت را خلف می‌داند؛ زیرا در حالتی که همهٔ نفوس، استحقاق واحدی دارند، از آنجا که تعلق‌یافتن تمام آن‌ها به بدن واحد، محال است، هیچ‌کدامشان به آن بدن تعلق نمی‌گیرند و این فرض یعنی وجودنداشتن تناسخ و خلفِ 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 بعداز 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 ازسوی خواجه، بسیار نامناسب خواهد بود (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۱، ص. ٤٥٢-٤٥٣)؛ 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، مدّنظرند 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 مرحلهٔ قبل‌از اتصال هستند و فرض اول، ناظر به تعلق آن‌ها به بدن است؛ اما در حالت دوم، اگر فرض آن باشد که همهٔ این نفس‌ها به بدن تعلق گرفته‌اند، دیگر نمی‌توان گفت ازمیان این نفوس که متعلق به بدن هستند، برخی به‌دلیل استحقاق‌نداشتن به بدن تعلق نگرفته‌اند؛ به دیگر سخن، در حالت دوم، تقسیم این فرض به دو حالت مذکور، باعث بروز تناقص 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 جداشده 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 درعین استحقاق تعلق نفس به آن‌ها، بدون نفس باقی بمانند؛ سوم، آنکه نفوس جداشده از بدن اول به برخی بدن‌های موجود تعلق گیرند و برای بدن‌های باقی‌مانده، نفوسی جدید حادث شوند. برای استحالهٔ حالت سوم، دو دلیل ذکر شده است: یکی ترجیح بدون مرجِّح در تعلق نفوس به بدن‌ها؛ دیگری ترجیح بدون مرجِّح در حدوث نفس برای دیگر بدن‌ها.

ازنظر 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 باقی‌مانده، 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. ٤٥٣).

نقد سوم:

فرض سوم خواجه این بود که اتصال نفوس به بدن دوم بعداز 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. ٤٥٣).

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، هردو حالت تصویرشده برای تناسخ، محال هستند و از این روی، نفس نمی‌تواند به‌صورت تناسخ به بدن تعلق گیرد (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۱، ص. ٤٥٣).

د) بررسی و نقد تقریرهای سه‌گانه:

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

افزوده که در متن ایشان مطرح نشده است. تقریر خواجه نیز به‌رغم تقسیم‌شدن به شقوق متعدد، مطابق متن نیست و ایشان تنها فروض دیگری را ازجانب خود به آن اضافه کرده است. تقریر قطب رازی به بیشترین میزان با کلام ابن‌سینا 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» (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص. ۳۵۰)؛ اما در هیچ‌کدام 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 استحالهٔ این حالت بیان نکرده‌اند؛ درحالی که با مراجعه به دیگر کتب ابن‌سینا می‌توان وجه استحالهٔ این حالت را از کلام خود ایشان به‌دست آورد. از همان بیانی که برای استحالهٔ 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 نفس‌بودن آن است. خواجه نیز به همین وجه اشاره کرده است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۳۵۹).

دیگر نقد وارد به هرسه برهان، این است که در عبارت ابن‌سینا آمده: «واجب نیست که هر [نفس] فانی‌ای به [بدن] موجودی متصل شود و نیز [ضرورت ندارد که] تعداد بدن‌های موجود به‌تعداد نفس‌های جداشده از بدن باشد» (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص. ۳۵۰). در هرسه تقریر، این وجه به‌عنوان وجه استحاله بیان شده است؛ درحالی که اولاً این مسئله که هر نفس فانی به بدن موجودی متصل شود و نیز به‌تعداد نفوس فانی، بدن تازه تحقق یابد، به هیچ وجه محال نیست؛ بلکه واقع نشده و خلاف وجدان است (خوانساری، ۱۳۸۸، ص. ۷٦۱)؛ ثانیاً در متن ابن‌سینا 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 استحالهٔ تناسخ ذکر کرده؛ ولی در بیان برهان دوم، از تعبیر «لیس یجب» بهره برده است.

جمع‌بندی

ابن‌سینا در مجموع آثار خود، علاوه‌بر نقد دو برهان اصلی دالّ بر ضرورت تناسخ، دو برهان نیز دالّ بر استحالهٔ این مسئله اقامه کرد که برهان اول دالّ بر ضرورت تناسخ، مبتنی‌بر

مقدمهٔ وجود نفوس انسانی قبل‌از تحقق بدن آن‌ها بود. شیخ با نقد این مقدمه و تبیین استحالهٔ وجود نفس قبل‌از تحقق بدن، این برهان را ناکارآمد کرد. برهان دوم نیز مبتنی‌بر شباهت تامّ بین نفس قبل‌از تعلق به بدن اول و بعداز جداشدن از آن بود. ایشان با بیانی اجمالی، این مقدمه را نیز نقد کرد.

برهان اول شیخ دالّ بر استحالهٔ 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 مستنسَخه به این بدن یعنی تعلق دو نفس به بدن واحد؛ ولی چنین لازمه‌ای علاوه‌بر خلاف وجدان بودن، محال نیز هست.

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

منابع

ابن‌بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق). *عیون أخبار رضا علیه السلام* (مهدی لاجوردی، محقق و مصحح) (جلد ۲) (چاپ ۱). تهران: نشر جهان.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳٦۳). *المبدأ و المعاد* (چاپ ۱). تهران: مؤسسهٔ مطالعات اسلامی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات* (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). *رسالهٔ نفس* (موسی عمید، مقدمه‌نویس، حاشیه‌نویس و مصحح) (چاپ ۲). همدان: دانشگاه بوعلی‌سینا.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۷). *الإشارات و التنبیهات* (مجتبی زارعی، محقق) (چاپ ۲). قم: بوستان کتاب.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱٤۰٤ق-الف). *التعلیقات* (عبدالرحمان بدوی، محقق). بیروت: مکتبة الإعلام الإسلامی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (١٤٠٤ق-ب). *الشفاء: الإلهیات* (سعید زاید، مصحح). قم: مکتبة آیت‌الله المرعشی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (١٤١٧ق). *النفس من کتاب الشفاء* (حسن حسن‌زادهٔ آملی، محقق) (چاپ ١). قم: مکتب الإعلام الإسلامی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (٢٠٠٧). *أحوال النفس: رسالة فی النفس و بقائها و معادها* (فؤاد الأهوانی، مقدمه‌نویس و محقق). پاریس: دار بیبلیون..

حسن‌زادهٔ آملی، حسن (١٣٦٥). *هزارویک نکته* (چاپ ٥). تهران: رجاء.

حسن‌زادهٔ آملی، حسن (١٣٨٥). *عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون* (چاپ ٢). تهران: امیرکبیر.

حسینی زبیدی، محمد مرتضی (١٤١٤ق). *تاج العروس من جواهر القاموس* (علی شیری، محقق و مصحح) (چاپ ١). بیروت: دار الفکر.

خوانساری، آقاحسین (١٣٨٨). *الحاشیة علی شروح الإشارات: الإشارات و شرح الإشارات و شرح الشرح و حاشیة الباغنوی* (احمد عابدی، محقق) (جلد ٢) (چاپ ٢). قم: بوستان کتاب.

رازی، فخرالدین محمد بن عمر (١٤٠٤ق). *شرح الفخر الرازی علی الإشارات (شرحی الإشارات)* (جلد ٢). قم: مکتبة آیت‌الله المرعشی.

سبزواری، ملاهادی (١٣٦٩-١٣٧٩). *شرح المنظومة* (حسن حسن‌زادهٔ آملی، مصحح و تعلیقه‌نویس) (جلد ٢ و ٥) (چاپ ١). تهران: نشر ناب.

سوزنچی، حسین (١٣٧٩). نظریهٔ تناسخ ١: معرفی و تاریخچه. *فصلنامهٔ آموزش معارف اسلامی*، ١١(٤١)، ٣٦-٣٠.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (١٣٥٤). *المبدأ و المعاد* (سید جلال‌الدین آشتیانی، مصحح). تهران: انجمن حکمت و فلسفهٔ ایران.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (١٩٨١). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة* (جلد ٩) (چاپ ٣). بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

طبرسی، احمد بن علی (١٣٨١). *الإحتجاج علی أهل اللجاج* (بهراد جعفری، مترجم) (چاپ ١). تهران: اسلامیه.

قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد (١٣٨١). *الإلهیات من المحاکمات بین شرحی الإشارات* (مجید هادی‌زاده، محقق و مصحح). تهران: مرکز نشر میراث مکتوب.

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 التنبیهات مع المحاکمات* (قطب‌الدین رازی، تعلیقه‌نویس) (جلد ۳) (چاپ ۱). قم: نشر البلاغة.