



Essays in
Philosophy and Kalam

Vol. 49, No. 2, Issue 99

Autumn & Winter 2017-2018

DOI: 10.22067/islamic-philosop.v49i2.59056

جستارهایی در
فلسفه و کلام

سال چهل و نهم، شماره ۲، شماره پیاپی ۹۹

پاییز و زمستان ۱۳۹۶، ص ۱۳۸-۱۲۵

بررسی و نقد انتقادات فخر رازی به براهین ابن سینا در بطلان تناسخ*

سید محمد موسوی بایگی^۱

استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی

Email: mmusawy@gmail.com

دکتر محمود صیدی

استادیار دانشگاه شاهد

Email: m.saidiy@yahoo.com

چکیده

تناسخ، تعلق روح بعد از تلاشی بدن به بدن دیگری است که متناسب با آن باشد. ابن سینا دو برهان در ابطال تناسخ اقامه می‌نماید که طبق برهان نخست، لازمه تناسخ اجتماع دو نفس در یک بدن و طبق برهان دوم لازمه تناسخ فاصله زمانی یافتن میان قطع تعلق از بدن اول و تعلق به بدن دوم است. انتقادات رازی به برهان اول ناشی از خلط و مغالطه در این موارد است: وحدت نوعی نفوس انسانی، بطلان اراده جزافی، نیازمندی نفس به بدن در انجام افعال، قابلیت وجودی و نه ماهوی بدن نسبت به نفس و اولویت نداشتن نفس تناسخی نسبت به نفس حادث در تعلق به بدن. اشکالات رازی به برهان دوم ناشی از عدم تدبر در این موارد است: قاعده «لا معطل فی الوجود»، تعلق یافتن نفوس جزئی به بدن افلاک، نیاز نداشتن نفس به بدن در صورت به فعلیت رسیدن و مساوی نبودن نفوسی که می‌میرند با نفوسی که تولد می‌یابند.

کلیدواژه‌ها: فخر رازی، تناسخ، ابن سینا، نفس ناطقه، بدن.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۰۷/۰۳؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۰۸/۱۷.

۱. نویسنده مسئول

مقدمه

مسأله معاد و ثواب و عقاب دیدن انسان‌ها طبق اعمال خویش همواره یکی از مسائلی بوده است که ذهن اندیشمندان را به خود مشغول می‌داشته و آنان را به ارائه نظریات گوناگونی در این زمینه واداشته است. سؤال اساسی این است که در صورت وجود معاد و قیامت، انسان چگونه به پاداش و عقاب اعمال خویش می‌رسد؟ و لذات یا آلام متناسب با آن‌ها را ادراک می‌کند؟

برخی از متکلمان جهت پاسخ به این پرسش بر آن شدند که روح انسانی بعد از مفارقت از این بدن، دوباره در آخرت به آن باز می‌گردد و خداوند اجزاء از هم پاشیده و معدوم شده ابدان را جهت دریافت نتیجه اعمال هر فردی اعاده می‌نماید (سبزواری، شرح المنظومه، ۲/۲۰۲). در مقابل فلاسفه و حکماء اسلامی اعاده بعینه معدوم را ممتنع می‌دانند.

در مقابل اینان، عده‌ای معتقد به نظریه تناسخ گردیدند که منتسب به یوزاسف (بودا) است. به این شرح که مادامی که انسان در این دنیا زندگی می‌کند، اخلاق و ملکاتی را کسب می‌نماید. در صورتی که ملکات انسانی مطابق حقیقت بوده و رذائل اخلاقی ملکه او نشده باشند، به عالم نور صعود می‌کند. ولی افراد انسانی که امور ناپسند اخلاقی مانند حرص، مکر، خدعه و... بر آن‌ها غلبه کرده باشد، طبق آن‌ها به ابدان حیوانات متناسب تعلق می‌گیرند (همان، ۵/۱۹۷).

بنابراین تناسخ عبارت از تعلق روح و نفس ناطقه بعد از تلاشی و از بین رفتن بدن به بدن دیگری است که متناسب با آن باشد. ابن سینا دو برهان در ابطال تناسخ اقامه می‌نماید و در طی آن‌ها امکان چنین امری را محال می‌داند (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ۳/۳۵۶). فخر رازی به عنوان یکی از مهم‌ترین منتقدان ابن سینا در مسائل مختلف فلسفی، این دو برهان را ضعیف و دارای خلل می‌داند (رازی، شرح الاشارات، ۲/۹۸) که در پژوهش حاضر به بررسی و نقد این انتقادات پرداخته می‌شود.

برهان نخست ابن سینا در بطلان تناسخ

برهان نخست ابن سینا در ابطال تناسخ چنین است: نفوس انسانی حادث بوده و قدیم نیستند و با حصول استعداد بدنی، عقل فعال نفس را به بدن افاضه می‌نماید. در صورتی که نفس ناطقه دیگری (تناسخ شده) نیز به این بدن تعلق گیرد، دو نفس در یک بدن اجتماع خواهند نمود. حال آنکه هر کسی با مراجعه به وجدان و ذات خویش می‌داند که یک نفس دارد نه دو نفس. همان طور که یک بدن دارد نه دو بدن (ابن سینا، رساله فی النفس و بقائها و معادها، ۱۰۶).

صورت منطقی این استدلال چنین است: با حصول استعداد و قابلیت بدنی، عقل فعال ضرورتاً نفس

ناطقه را به بدن افاضه می‌کند. اگر نفس تناسخ شده دیگری نیز به آن تعلق گیرد، یک بدن دو نفس خواهد داشت. اجتماع دو نفس در یک بدن محال است. در نتیجه تناسخ نیز محال است.

انتقادات فخررازی به برهان نخست ابن سینا در بطلان تناسخ

فخررازی انتقادات متعددی به برهان اول ابن سینا در ابطال تناسخ مطرح می‌نماید و در طی آن نادرستی برهان مذکور را نتیجه می‌گیرد. تقریر انتقادات او چنین است:

[۱] صحت برهان ابن سینا در اثبات حدوث نفس متوقف بر ابطال تناسخ و ابطال تناسخ نیز مبتنی بر حدوث نفس است.^۱ زیرا که احتمال دارد نفوس انسانی قبل از تعلق به این بدن به بدن دیگر تعلق داشته و لذا متمایز از هم باشند. اثبات نادرستی این احتمال نیز مبتنی بر ابطال تناسخ است. از جهت دیگر برهان ابن سینا در ابطال تناسخ نیز متوقف بر حدوث نفس است. از دیدگاه او در فرض تناسخ، دو نفس در یک بدن اجتماع خواهند کرد. زیرا که با قابلیت بدن، عقل فعال نفس را به بدن افاضه خواهد کرد (حدوث نفس). اگر نفس تناسخ شده دیگری نیز به آن تعلق گیرد؛ یک بدن دو نفس خواهد داشت (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ۳/۳۵۶). در نتیجه ابطال تناسخ نیز مبتنی بر حدوث نفس ناطقه است (رازی، المطالب العالیه، ۷/۱۹۳-۱۹۴). از این جهت ابن سینا در اثبات حدوث نفس و ابطال تناسخ گرفتار مغالطه دور می‌گردد و در نظام فلسفی او اثبات این دو مطلب فلسفی منوط و وابسته به دیگری شده است (رازی، الاربعین، ۲/۶۷).

[۲] علت وجودی نفس ناطقه فاعل ایجاب کننده و موجب نیست بلکه علت آن فاعل مختاری است که نفوس و ارواح را در هر زمانی که اراده نماید، خلق می‌کند.^۳ از این رو حدوث بدن مقتضی حدوث نفس

۱. برهان ابن سینا در اثبات حدوث بودن نفس ناطقه چنین است: اگر نفوس قدیم باشند؛ یا متعدد و متکثر هستند یا واحد. در صورت یکی بودن، هنگام تعلق به بدن، یا به حالت وحدت باقی می‌مانند یا اینکه کثیر می‌گردند. در صورت نخست، همه افراد و اشخاص انسانی یک نفس خواهند داشت و هر چه که انسانی به آن علم داشته باشد، همه انسان‌ها عالم به آن خواهند بود. هم چنین در صورت جهل انسانی نسبت به امری، همه انسان‌ها نسبت به آن جاهل خواهند بود. فرض واحد بودن نفوس در ازل و متعدد شدن آن در هنگام تعلق به ابدان نیز محال است. زیرا که نفس انسانی یک ماهیت نوعی دارد و لذا تعدد افرادی آن به جهت ماده است. حال آنکه در ازل و عالم مجرد ماده‌ای نیست (ابن سینا، النجاة، ۳۷۵).

۲. رازی می‌گوید: «... ابطال التناسخ ... مبنیة علی القول بحدوث الانفس و حدوث الانفس ... مبنی علی القول بابطال التناسخ، فکان ذلک دورا» (رازی، المباحث المشرقیه، ۲/۳۹۲).

۳. با توجه به اینکه فلاسفه انسان را در اختیار خویش مضطر می‌دانند (فارابی، فصوص الحکم، ۹۲)؛ از دیدگاه فخررازی، معتقد به جبر هستند و انسان را دارای اختیار نمی‌دانند (رازی، المباحث المشرقیه، ۲/۵۱۷). با توجه به اینکه عقل فعال در اختیار داشتن مضطر است، رازی جبری بودن آنرا نتیجه می‌گیرد. در نقد این دیدگاه بایستی بیان نمود که مجبور فاعلی است که به فعل خود علم و آگاهی دارد، اما آنرا را با اراده و انتخاب خویش انجام نمی‌دهد (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۲/۲۲۲). اما ضروری بودن اختیار منافاتی با اختیاری بودن فعل ندارد.

نیست و بین این دو رابطه لزومی برقرار نیست. در نتیجه مسأله حدوث نفس و تناسخ نداشتن آن مبتنی بر بحث اراده و اختیار است (رازی، شرح عیون الحکمه، ۲/ ۳۰۲).

[۳] با وجود پذیرش حادث بودن نفس، قدیم بودن علت آن و مشروط بودن افاضه نفس به استعداد بدنی؛ مزاج بدنی شرط حدوث و افاضه نفس ناطقه نیست. زیرا که احتمالات دیگری نیز در این زمینه هست:

[الف] نفس فلکی یا عقل فعال ادراکات و تعلقاتی دارد که از یک معقول به معقول دیگر منتقل می‌شود. حدوث تعقلی خاص سبب افاضه نفس ناطقه از نفس فلکی یا عقل فعال می‌گردد. در نتیجه نفس ناطقه انسانی حادث است ولی شرط قابلی و علت حدوث آن، مزاج و استعداد بدنی نیست.

[ب] شرط قابلی یا علت حدوث نفس ناطقه رسیدن خورشید یا کواکب دیگر به درجات معین و مشخصی است تا اینکه عقل فعال نفس ناطقه را ایجاد و افاضه نماید.

[ج] علت قابلی نفس ناطقه درجات و طالع افلاک است. خلاصه اینکه دلیلی بر افاضه نفس ناطقه از سوی عقل فعال با حدوث مزاج بدنی نیست (رازی، المطالب العالیه، ۷/ ۲۰۳).^۴

[۴] با توجه به تفاوت بدن‌های انسانی، مزاج‌های آن‌ها نیز مختلف و متفاوت‌اند. از جهت دیگر نفوس انسانی نیز تساوی ماهوی ندارند و در ماهیت نوعی یکسان نیستند.^۵ با توجه به این دو نکته یعنی تفاوت مزاج‌های انسانی و مساوی نبودن ماهیات انسانی، از قابلیت داشتن مزاجی انسانی برای پذیرش نفسی تناسخی، قابلیت آن برای پذیرش نفسی حادث از جهت عقل فعال لازم نمی‌آید. بنابراین اساس این برهان دچار خدشه می‌گردد (رازی، المطالب العالیه، ۷/ ۲۰۴-۲۰۳).^۶

[۵] از دیدگاه ابن سینا نفوس انسانی یک ماهیت نوعی مشترک دارند که تعدد و تمایز آن‌ها با عوارض شخصی و صنفی حاصل می‌شود. از این رو هر فرد انسانی دارای جهتی مشترک و جهت متمایز دیگری است. بنابراین هر نفسی با نفس دیگر متفاوت و متمایز است و از قابلیت مزاج معینی برای افاضه نفسی، قابلیت آن برای پذیرش نفوس دیگر لازم نمی‌آید (رازی، المطالب العالیه، ۷/ ۲۰۴). زیرا که نفوس انسانی به دلیل تفاوت نوعی، احکام یکسانی ندارند (رازی، المحصل، ۵۴۷).

[۶] برهان ابن سینا مبتنی بر این بود که در فرض تناسخ با حصول استعداد بدنی دو نفس در یک بدن

۴. فخررازی می‌گوید: «... فعلیکم [ابن سینا] إقامة الدلیل علی أنه لا سبب لفیضان النفس المعینة عن تلك العلة القديمة إلا حدوث هذه الأمزجة» (رازی، المطالب العالیه، ۷/ ۲۰۳).

۵. از نظر فخررازی، حقیقت هر یک از نفوس انسانی با دیگری متفاوت و مختلف است و اشتراک در امری ندارند. او می‌گوید: «... أن النفوس الناطقة قد تكون مختلفة بالماهية والحقیقة...» (رازی، النفس و الروح و شرح قواهما، ۸۶).

۶. فخررازی می‌گوید: «إذا كانت الأمزجة مختلفة و كانت النفوس مختلفة، لم یلزم من كون هذا المزاج الحادث، قابلا للنفس التناسخیة، كونه قابلا للنفس الحادثة الأخری و حیثینذ یبطل هذا الدلیل» (رازی، المطالب العالیه، ۷/ ۲۰۴).

اجتماع خواهند نمود. فخررازی با طرح احتمالاتی اولویت نفس تناسخی نسبت به بدن را نتیجه می‌گیرد. بیان این وجوه چنین است: الف. نفس تناسخی ابدانی را در گذشته تدبیر می‌نموده است و به دلیل تردد میان ابدان مختلف تدبیر بدن ملکه او گشته است. در مقابل نفس حادث شده چنین حالتی را ندارد. از این رو نفس تناسخی مانند شخصی است که در صنعت یا حرفه‌ای مهارت فراوان دارد و ملکه آن برای او حاصل گشته است. ولی نفس حادث شده مانند کودکی است که نسبت به آن صنعت یا حرفه تجربه‌ای ندارد و جاهل به آن است. ب. نفس حادث شده بعد از حدوث مزاج به گونه کامل افاضه می‌گردد و لذا متأخر از آن است. ولی نفس تناسخی بر حدوث آن مزاج متقدم است. بنابراین از آنجائی که مزاج در حال تکوین و تکمیل است، تعلق نفس تناسخی به آن اولویت دارد. ج. می‌توان گفت که نفس تناسخی، ارواح و نفوس مشابه زیادی در صفات و احوال دارد که یاری‌رسان به او جهت تعلق به بدنی معین هستند. در نتیجه تعلق نفس تناسخی به بدن دارای استعداد اولویت دارد (رازی، المطالب العالیه، ۷/ ۲۰۵-۲۰۴).

[۷] ابن سینا در برهان مذکور بیان کرد که در صورت تناسخ دو نفس به یک بدن تعلق خواهند گرفت. او دلیل محال بودن این مطلب را چنین بیان می‌دارد که هر کسی در مقام ذات خویش می‌یابد که یک نفس دارد نه دو نفس. این مطلب از نظر فخررازی نادرست است. زیرا که علم و ادراک با نفس حاصل می‌شود نه با بدن. از این رو اگر دو نفس در یک بدن اجتماع نمایند، هر کدام از آن‌ها ذات خویش را یک نفس ادراک می‌کند. (رازی، المطالب العالیه، ۷/ ۲۰۵).^۷ مانند اینکه دو نفر در یک خانه‌ای باشند. با وجود اینکه این دو نفر در یک خانه هستند و اجتماع کرده‌اند، هر یک از آن‌ها خود را یک شیء ادراک می‌کند (همان، ۲۰۵).

[۸] نفوس ناطقه یا در ماهیت نوعی مختلف و متفاوت هستند یا اینکه یک ماهیت نوعیه دارند. در صورت نخست، از قابلیت داشتن مزاجی بدنی جهت دریافت نفس تناسخی؛ قابلیت آن جهت افاضه نفس جدیدی به آن از سوی عقل فعال لازم نمی‌آید. زیرا که آن‌ها در ماهیت مختلف و متفاوت هستند و لذا دارای احکام آن‌ها یکسان نیست. در صورت دوم یعنی تساوی ماهوی نفوس ناطقه، هر مزاجی قابلیت پذیرش همه نفوس را خواهد داشت. از این رو در صورتی که دو مزاج در آن واحد حادث شوند، بایستی به هر یک از آن‌ها دو نفس تعلق گیرد. هر یک از این دو مزاج نسبت یکسانی به دو نفس دارد. از این رو هیچ یک از آن‌ها اولویتی در تعلق به هیچ یک از دو مزاج را نخواهند داشت. در نتیجه دو نفس یا بیشتر هم زمان به دو بدن تعلق خواهند گرفت. با توجه به این نکته، محالی که ابن سینا در این برهان بیان می‌دارد، طبق

۷. فخررازی می‌گوید: «... فإذا اجتمع فی البدن الواحد نفسان فکل واحد من تینک النفسین تحس نفسها نفساً واحده.» (رازی، المطالب العالیه، ۷/ ۲۰۵).

مبانی خود او نیز لازم می‌آید (همان، ۲۰۶-۲۰۵).

نقد انتقادات فخررازی به برهان نخست ابن سینا در بطلان تناسخ

فخررازی انتقادات متعددی به برهان اول ابن سینا در باطل بودن تناسخ مطرح نمود که نادرستی آن‌ها به این شرح است:

[۱] به نظر می‌رسد برهان ابن سینا در ابطال تناسخ متوقف بر حادث بودن نفس ناطقه باشد. زیرا که در فرض تعلق نفس تناسخ شده به بدنی، عقل فعال نیز نفسی دیگر به آن افاضه خواهد کرد [= حدوث نفس] و اجتماع دو نفس در یک بدن لازم می‌آید. به بیان دیگر به دلیل بطلان قدیم بودن نفس ناطقه و حادث بودن آن، عقل فعال ضرورتاً نفس را به بدن قابلیت دار، افاضه نموده و احداث خواهد کرد. ولی مسأله این است که آیا حدوث نفس ناطقه نیز بر طبق مبانی ابن سینا، متوقف بر ابطال تناسخ است تا اینکه دور لازم آید؟ این سینا در اثبات حدوث نفس ناطقه دو فرض وحدت و کثرت را در فرض قدیم بودن نفس ناطقه مطرح می‌نماید که وحدت آن منجر به عالم یا جاهل بودن یکسان انسان‌ها نسبت به قضیه‌ای می‌گردد. حال آنکه هر کسی وجدانا بطلان چنین مطلبی را ادراک می‌کند. از سوی دیگر کثرت نفوس ناطقه نیز با برهان دیگری در نظام فلسفی ابن سینا در تناقض است و آن اینکه تعدد افراد انسانی به دلیل مادی بودن با عوارض خارجی و مادی حاصل می‌گردد. زیرا که انواع کثرت افرادی دارند ولی نوع مجرد یک فرد داشته و منحصر در فرد است.^۸

از این جهت برهان ابن سینا در اثبات حادث بودن نفس ناطقه و قدیم نبودن آن مبتنی بر ابطال تناسخ نیست (طوسی، نقد المحصل، ۳۸۶) بلکه یک فرض آن با قضیه‌ای بدیهی و فرض دیگر آن با برهانی فلسفی در تناقض و ناسازگاری است. در نتیجه فرض نخست یعنی قدیم بودن نفس ناطقه نیز صحیح نیست.

[۲] این اشکال فخررازی در واقع به اختلاف بنیادین فلاسفه و متکلمان در باب حقیقت اراده و رابطه آن با ضرورت علی و معلولی باز می‌گردد. از نظر فخررازی ضرورت علی و معلولی منجر به جبری گشتن و اختیاری نبودن افعال فاعل می‌شود. او معتقد است که فلاسفه به دلیل اعتقاد به ضرورت علی و معلولی، به نظریه جبر معتقد هستند (رازی، المباحث المشرقیه، ۵۱۷/۲). در نقد این نکته بایستی بیان نمود که

۸. ابن سینا می‌گوید: «إن النفس الانسانية، متفقهة فی النوع و المعنى. فإن وجدت قبل البدن، فأما أن تكون متکثرة الذوات، أو تكون ذاتاً واحده...» (ابن سینا، النجاه، ۳۷۵). از دیدگاه شیخ الرئيس، کثرت افرادی در هر ماهیت نوعیه‌ای به واسطه عرض مفارق است (ابن سینا، الالهيات من کتاب الشفاء، ۲۰۹ - ۲۱۰). از این رو به دلیل متعدد بودن اعراض مفارق، نوع انسانی افراد مختلفی دارد و مانند مجردات یک فرد نداشته لذا نوع منحصر در فرد نیست.

مجبور فاعلی است که به فعل خود علم و آگاهی دارد، اما آن را با اراده و انتخاب خویش انجام نمی‌دهد (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۲/۲۲۲). زیرا که با اجبار فاعلی خارجی ناگزیر از انجام یک طرف گردد. از طرف دیگر، علت ضرورت دهنده به وجود معلول است و با تحقق علت تامه، معلول بالضروره موجود می‌شود. از این جهت استعمال و به کارگیری لفظ جبر در مورد ضرورت علی و معلولی صحیح نیست و اصطلاح تسخیر و قهر به جای آن بهتر است (سبزواری، تعلیقات الشواهد الربوبیه، ۴۹۱). زیرا که علت حالت قهر و تسخیر نسبت به معلول دارد نه جبر. از این نظر با حصول شرایط قابل عقل فعال بالضروره نفس را به بدن افاضه می‌نماید و چنین امری با اختیاری بودن افعال او منافاتی ندارد. زیرا که ضروری بودن افعال با اختیاری بودن آن‌ها منافاتی ندارد مانند اینکه انسان بالضروره مختار است و در اختیار خویش اراده‌ای ندارد تا اینکه به تسلسل ارادات انجامد.

[۳] از دیدگاه ابن سینا، با صلاحیت و قابلیت بدن، عقل فعال نفس ناطقه را به بدن افاضه خواهد کرد (ابن سینا، النجاه، ۳۷۶).^۹ از این رو بدن علت معد و زمینه‌ساز جهت افاضه عقل فعال است. عوامل متعدد و بسیاری نیز جهت تکمیل مزاج بدنی دخیل اند مانند گذر زمان، نور خورشید و... زیرا که شیء مادی با تحقق عواملی موجود می‌گردد و در صورت نبود همه یا یکی از آن‌ها تحقق نمی‌یابد. از این رو با فقدان هر یک از موارد مذکور استعداد بدنی فاسد می‌گردد و قابلیت تعلق نفس به آنرا نخواهد داشت. اموری که فخررازی در این انتقاد بیان می‌دارد، همگی در تکمیل و تسمیم استعداد بدنی جهت پذیرش نفس ناطقه از سوی عقل فعال دخیل اند. با وجود این، هیچ یک از آن‌ها برای افاضه نفس و ایجاد آن کفایت نمی‌کند. زیرا که نفس ناطقه افعال خویش را با بدن و قوای بدنی انجام می‌دهد و در صورت نبود آن‌ها فعلی نخواهد داشت.

بدین جهت در افاضه نفس ناطقه از سوی عقل فعال به بدن، علاوه بر دو علت قابل بدن و فاعلی عقل فعال، علل معد و زمینه‌ساز دیگری نیز دخیل هستند که شامل سایر شرایط و علل مادی می‌گردد. زیرا که تحقق موجودات مادی وابسته به شرایط و علل قابل فراوانی است که از جمله آن‌ها همین مواردی است که فخررازی از آن‌ها نام می‌برد. در نتیجه فخررازی در طرح این اشکال میان علت بالذات (قابلیت بدن برای نفس ناطقه) و بالعرض (تأثیر عوامل دیگر مانند نور خورشید) خلط می‌نماید و گرفتار مغالطه میان احکام آن‌ها می‌گردد.

[۴] به نظر می‌رسد مقدمه دوم این استدلال یعنی عدم تساوی ماهیت نوعی نفوس انسانی صحیح

۹. ابن سینا می‌گوید: «أَنَّ تَهْيُؤَ الْأَبْدَانِ يَوْجِبُ أَنْ يَفِضَ وَجُودَ النَّفْسِ لَهَا مِنَ الْعِلَلِ الْمَفَارِقَةِ لَهَا.» (رسالة في النفس و بقائها و معادها، ۱۰۶).

نیست. توضیح اینکه دلیل فخررازی در اثبات این مدعی چنین است: گاهی مزاج انسانی تغییر کرده و به نوعی دیگر تبدیل می‌شود مانند تبدیل مزاج گرم انسانی به مزاج سرد. ولی ادراکات و خصوصیات اخلاقی انسان با تغییر مزاج، ثابت می‌مانند و تغییر نمی‌کنند. در صورتی که مزاج دلیل تفاوت و اختلاف ادراکات و خصوصیات اخلاقی باشد، به هنگام تغییر مزاج این گونه امور نیز تغییر می‌یابند. از این رو ماهیت هر نفسی متفاوت از دیگری است ولی جنس مشترکی دارند (رازی، المطالب العالیه، ۷/ ۱۴۵).

این استدلال صحیح نیست و مورد نقض دارد. زیرا که خصوصیات اخلاقی انسان نیز ممکن است در طول عمر او دچار تغییر و دگرگونی شوند مانند اینکه با افزایش سن، غالب انسان‌ها صبورتر می‌گردند یا اینکه سعی می‌نمایند از رذایل اخلاقی دور نمایند. بدین جهت تغییر اختصاص به مزاج ندارد بلکه خصوصیات اخلاقی نیز ثابت نمی‌مانند. با اثبات نادرستی این مقدمه اشکال فخررازی، نتیجه او یعنی انتقاد به برهان ابن سینا در ابطال تناسخ نیز ابطال می‌گردد.

[۵] این انتقاد فخررازی مانند اشکال قبل مبتنی بر عدم یکسانی نفوس انسانی در ماهیت نوعیه است. در قسمت قبل استدلال فخررازی و نقادی آن بیان گردید. از این جهت به نظر می‌رسد این انتقاد نیز به همین دلیل صحیح نباشد. از این جهت به دلیل عدم تفاوت ماهیت نفوس انسانی و یکسانی آن‌ها، قابلیت مزاج معینی برای افاضه نفسی از سوی عقل فعال، مستلزم قابلیت آن برای پذیرش نفوس دیگر نیز هست. زیرا که نفوس حکم یکسانی دارند.

[۶] فخررازی در این قسمت احتمالاتی را مطرح نمود و در طی آن‌ها مبانی ابن سینا را نادرست دانست که نقادی آن‌ها بدین شرح است:

[الف] نفس تناسخی به دلیل فعلیت یافتن لذات و آلام خاص خویش را ادراک می‌کند و نیازی به اکتساب و لذا تعلق به بدنی دیگر جهت کسب فعلیات ندارد مانند شخصی که در صنعت یا حرفه‌ای تجربیات فراوان دارد که آموزش دیدن در آن برای او معقول نیست.

[ب] با توجه به ملازمه میان نفس و بدن در فعلیت و قوه تعلق یافتن نفسی بالفعل (تناسخی) به بدنی بالقوه صحیح نیست. زیرا که نفس افعال خویش را با بدن انجام می‌دهد و به فعلیت می‌رسد، لذا در صورت فعلیت داشتن آن نیازی به بدن و آلات بدنی نخواهد داشت.

[ج] عقل فعال از دیدگاه ابن سینا آخرین موجود در سلسله عقول طولی است. از این رو عقول بالاتر یاری رسان او جهت افاضه نفسی حادث به بدن دارای استعداد و قابلیت‌اند. زیرا که عقول بالاتر واسطه دریافت فیض واجب الوجود از سوی عقل فعال هستند. بنابراین طبق دیدگاه ابن سینا نیز می‌توان برای حادث بودن نفس و افاضه آن از جهت عقل فعال اولویتی چنین مطرح نمود.

[۷] نفس موجود مجردی است که تعلق به بدن دارد یعنی بدن آلت نفس ناطقه در انجام افعال مختلف است (ابن سینا، النجاه، ۱۱۴). با نظر به این نکته، مثالی که فخررازی در این اشکال بیان می‌دارد صحیح نیست. زیرا که خانه صرفه مکان شخص قرار می‌گیرد و شخص تعلق تدبیری به آن ندارد یا افعال خویش را با خانه انجام نمی‌دهد. بنابراین این مثال وجه مشترکی با تعلق نفس به بدن ندارد.

با توجه به اینکه نفس افعال خویش را با بدن انجام می‌دهد، ادراکات او نیز وابسته به بدن است. در صورتی که دو نفس به یک بدن تعلق بگیرند، به دلیل وابستگی نفس به بدن در ادراکات، فرد ادراک وحدت و یکی بودن نخواهد کرد و با ادراک وجدانی او در مورد یکی بودنش تناقض خواهد داشت. بنابراین مقدمه فخررازی در مورد حصول علم و ادراک با نفس نه بدن صحیح نیست. از این رو نمی‌توان با استفاده از آن به مطرح نمودن احتمال دو نفس داشتن یک بدن به دلیل تفاوت آن‌ها پرداخت.

هم چنین با توجه به اینکه هر نفسی ادراکی از بدن خویش دارد و آنرا آلت خویش می‌داند، در صورتی که دو نفس یک بدن داشته باشد، اشکال مورد نظر ابن سینا یعنی تناقض با قضیه‌ای بديهی در مورد ادراک ذات و یکی بودن آن باز می‌گردد.

[۸] فخررازی در این اشکال دو فرض تساوی یا تفاوت ماهیت نوعی را مطرح می‌نماید و هر دو را ابطال می‌کند. با توجه به اینکه ابن سینا به یکی بودن ماهیت نفوس انسانی معتقد است، از این رو به نقادی اشکال فخررازی به این قسمت می‌پردازیم: مزاج کیفیتی است که در نتیجه کنش و واکنش بین کیفیت‌های متضاد عناصر به وجود می‌آید (ابن سینا، ترجمه قانون، ۳۱۰). با نظر به این نکته، مزاج تدریجی به وجود می‌آید و حدوث آن دفعی یا آنی نیست. زیرا که کنش و واکنش در طی زمان صورت گرفته و تدریجی هستند نه آنی یا دفعی. از این رو اینکه فخررازی بیان می‌دارد که دو مزاج در آن واحد حادث شوند صحیح نیست. دیگر اینکه با نظر به حقیقت مزاج یعنی به وجود آمدن از کنش و واکنش تدریجی عناصر، زمان، مکان و سایر عوارض هر مزاجی متفاوت از دیگری است. بدین نظر دو مزاج کاملاً یکسان نمی‌توان یافت تا اینکه قابلیت دو نفس را به طور مساوی و بدون هیچ ترجیحی داشته باشند. به ویژه اینکه تشخیص هر یک متفاوت از دیگری می‌باشد و تشخیص ملاک تمایز و جدائی موجودات از یکدیگر است (ابن سینا، التعليقات، ۵۹). در نتیجه طبق مبانی ابن سینا اشکال تعلق دو نفس به یک بدن یا مزاج لازم نمی‌آید بلکه در فرض تناسخ مطرح می‌گردد.^{۱۰}

۱۰. تذکر این نکته ضروری می‌نماید که ابن سینا تعلق نفس به بدن را عرضی می‌داند و مثال‌هایی مانند نسبت ناخدا به کشتی یا شهردار به شهر می‌آورد. ولی از دیدگاه ملاصدرا چنین تعلق صحیح نبوده و تعلق نفس به بدن ذاتی آن است (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۲۴۳/۷). به نظر می‌رسد این اشکال فخررازی ارتباط مستقیم به نقادی‌های ملاصدرا ندارد. زیرا که انتقاد ملاصدرا در مورد چگونگی تعلق نفس به بدن است و اشکالات فخررازی در مورد حدوث و بطلان تناسخ.

برهان دوم ابن سینا در بطلان تناسخ

برهان دوم ابن سینا در باطل بودن تناسخ چنین است: در صورت تناسخ، نفوسی که از ابدان مفارقت می‌کنند یا زمانی تعلق به بدنی ندارند و مجرد از آن هستند یا اینکه به بدنی تعلق دارند. طبق فرض نخست نفس ناطقه مدتی تعلق به بدنی نداشته و لذا فعلی هم نخواهد داشت. زیرا که نفس ناطقه افعال خود را با بدن انجام می‌دهد و در صورت نبودن بدن، فعلی ندارد. در حالی که طبق قاعده «لا معطل فی الوجود» هر موجودی فعل خاص خود را داراست. طبق فرض دوم بایستی تعداد نفوسی که می‌میرند با تعداد نفوسی که به وجود می‌آیند، مساوی باشد تا اینکه فساد بدنی همراه با به وجود آمدن بدنی دیگر باشد و نفوس همواره به ابدان تعلق داشته باشند. در حالی که در موارد بسیاری چنین نیست مانند بلا پای عمومی مثل طوفان که افراد انسانی بسیاری هلاک می‌شوند (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ۳/ ۳۵۶) و به تعداد آن‌ها بدن حیوانی به وجود نمی‌آید تا اینکه نفوس تناسخ شده به آن‌ها تعلق گیرد.

صورت منطقی این استدلال چنین است: در فرض تناسخ یا نفوس همیشه به بدن تعلق دارند یا زمانی به بدن تعلق ندارند. هر دو فرض به دلیل بطلان مساوی بودن تعداد نفوس با ابدان در احتمال نخست و نیازمندی نفس به بدن در افعال خویش در احتمال دوم، باطل‌اند. در نتیجه فرض تناسخ نیز ممتنع است.

انتقادات فخررازی به برهان دوم ابن سینا در بطلان تناسخ

فخررازی انتقادات و اشکالات متعددی به این برهان ابن سینا وارد می‌داند و در طی آن نادرستی این برهان را نتیجه‌گیری می‌نماید. تقریر انتقادات او چنین است:

[۱] نبودن معطل در نظام در وجود هیچ‌گونه دلیلی ندارد حتی استدلالی ضعیف نیز بر اثبات این قاعده اقامه نشده است. کسی نیز این قاعده را به تبیین و تحلیل نکرده است (رازی، المطالب العالیه، ۷/ ۲۰۷).

[۲] انتقاد دوم فخررازی از برهان دوم ابن سینا، ارائه و تبیین مواردی نقضی از دیدگاه‌ها و نظریات فلسفی شیخ الرئیس است که سه مورد را در بر می‌گیرد:

[الف] از دیدگاه ابن سینا نفوسی که به مرتبه عقل بالفعل رسیده‌اند، به عالم عقول طولی صعود می‌کنند، به دلیل تجرد از ماده باقی هستند و فاسد نمی‌گردند. در مقابل نفوسی که ملکه علوم عقلی برای آن‌ها حاصل نگشته است مانند جنین‌های انسانی که قبل از تولد فوت کرده‌اند، اطفال و دیوانگان برای همیشه افعالی نخواهند داشت و معطل خواهند بود. از طرف دیگر ابن سینا در ضمن برهان فوق بیان نمود

که در صورتی که نفوسی بدن نداشته باشند، خالی از فعل و معطل از آن خواهند بود. با توجه به این دو مبنا، فخررازی بیان می‌دارد که از آنجائی که نفوس تناسخی اخلاق و ملکاتی از ابدان سابق کسب نموده‌اند، با استفاده از آن‌ها دارای افعال خاص خویش خواهند بود و در زمان اندکی به بدن دیگری تعلق خواهند گرفت. ولی نفوس جنین‌ها و اطفال دارای چنین ملکاتی نیستند. در نتیجه هیچ وقتی دارای فعلی نخواهند بود (رازی، المطالب العالیه، ۲۰۷/۷).^{۱۱} به بیان دیگر با توجه به مبانی ابن سینا، نفوس جنین، اطفال و دیوانگان به دلیل نداشتن ملکاتی گرفتار عذاب دائمی خواهند بود. بنابراین اینکه نفوسی در زمانی اندک خالی از فعل باشند، بهتر از دچار شدن به رنج و عذاب نامتناهی است و از نظر عقلی قبیح کم‌تری دارد (همان، ۲۰۸).

[ب] در صورتی که مقصود ابن سینا از فعل نداشتن و معطل از آن بودن؛ لذت یا درد نداشتن باشد، نفوس تناسخی به دلیل اخلاق و ملکات سابق دارای این گونه امور خواهند بود. ولی اگر مقصود شیخ الرئیس از فعل نداشتن، قادر نبودن بر تحصیل کمالات بیشتری باشد، همه نفوس این گونه‌اند. زیرا که هر نفسی که به غایت خویش برسد و فوت نماید، از تحصیل کمالات دیگری عاجز خواهد بود (همان، ۲۰۸).

[۳] انتقاد سوم رازی به برهان سوم ابن سینا در ابطال تناسخ ناظر به عدم تساوی نفوسی که از بین می‌روند با نفوسی که به وجود می‌آیند، هست. او بیان می‌دارد که ممکن است چنین تساوی برقرار باشد. زیرا که در صورت که طوفان یا بلایای عام و از بین رفتن نفوس بسیاری به همان میزان حیوانات دیگری در دریاها، کوه‌ها یا بیابان‌ها متولد خواهند گشت. ابطال چنین احتمالی نیز بر کسی ممکن نیست (همان).^{۱۲} فخررازی از این گونه انتقادات نتیجه می‌گیرد که طرح و اقامه چنین دلیلی شایسته فرد دانشمند و محققى مانند ابن سینا نیست (همان).

بررسی و نقد انتقادات فخررازی به برهان دوم ابن سینا در بطلان تناسخ

در قسمت قبل انتقادات فخررازی به برهان دوم ابن سینا تبیین گردید که به بررسی و نقد آن‌ها به ترتیب

پرداخته می‌شود:

۱۱. رازی می‌گوید: «... هذه النفوس التناسخية، قد حصل لها شيء كثير من العلوم والأخلاق، فهي منتفعة بتلك الصفات. ثم إنها عن قريب تتعلق بأبدان أخرى، و تتخلص عن تلك المعطلة و أما نفوس الأطفال فليس معها شيء من العقائد و الأخلاق، فتبقى عطلتها أبداً سرمداً. ثم إنكم جوزتم هذا، و منعمتم من ذلك. و هذا في غاية البعد.» (رازی، المطالب العالیه، ۲۰۷/۷).

۱۲. فخررازی می‌گوید: «لم لا يجوز أن يقال: عدد الهالكين يكون على قدر عدد الكائنين؟ و أما الطوفانات العامة. فالجواب عنها: إن عدد الحيوانات المتولدة في قعر البحور، و شقوق الصخور، و أعداد البق و البعوض غير معلومة و من الذى يمكنه إحصاء هذا العدد؟» (همان، ۲۰۸).

[۱] ابن سینا از جهاتی به تبیین قاعده «لا معطل فی الوجود» می‌پردازد: هر موجودی که فعل خاص خویش را نداشته باشد، معطل از آن خواهد بود (ابن سینا، رساله فی النفس و بقائها و معادها، ۱۷۷). زیرا که هر موجودی کمال و لذا فعل خاص خود را داراست و فقدان آلت بدنی در نفس به معنای معطل بودن آن است (ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۳۱۴)؛ غایت داشتن هر موجودی، زافی و اتفاقی نبودن آن (ابن سینا، النجاه، ۱۹۷). زیرا که هر فاعلی در افعال خویش غایتی دارد و با انجام فعل خویش در صدد تحقق غایت آن است. با توجه به این نکات، این انتقاد فخر رازی ناشی از عدم تدبیر و تتبع کافی در مبانی شیخ الرئیس است و ابن سینا در موارد متعددی به تبیین قاعده مذکور پرداخته است.

[۲] بیان گردید که انتقاد دوم رازی به ابن برهان ابن سینا ارائه موارد نقضی از مبانی فلسفی اوست که به نقد آن‌ها پرداخته می‌شود:

[الف] از دیدگاه ابن سینا، نفوسی که به مرتبه ادراک کلیات نرسیده‌اند، به اجسام فلکی تعلق می‌گیرند و جسم فلکی موضوع تخیلات آن‌ها می‌گردد (ابن سینا، المبدأ و المعاد، ۱۱۴-۱۱۵). زیرا که ابن سینا قوه خیال را مادی دانسته و مجرد بودن آنرا نمی‌پذیرد. از این جهت این گونه نفوس بعد از قطع تعلق از بدن به ابدان فلکی تعلق می‌گیرند و جسم فلکی موضوع تخیلات آن‌ها می‌گردد. لذا این گونه نفوس با توجه به اخلاق و ملکات خویش و با استفاده از جسم فلکی لذات یا آلام خاص خویش را ادراک می‌کنند. در نتیجه اینکه ابن سینا قائل به گرفتار شدن همه این گونه نفوس به طور دائمی یا فاسد شدن آن‌ها بعد از مرگ نیست.

[ب] همان گونه که فخر رازی بیان می‌دارد هر نفسی با رسیدن به غایت خویش از تحصیل کمالات دیگری عاجز خواهد بود؛ با توجه به این نکته، تعلق نفوس به بدن دیگری معنی ندارد. زیرا که نفس با بدن و قوای بدنی افعال خود را انجام می‌دهد و به فعلیت می‌رسد. از این رو با داشتن فعلیت به بدن دیگری تعلق نمی‌گیرد. زیرا که با فعلیت رسیدن نیازی به قوای بدنی جهت انجام افعال خویش ندارد. به بیان دیگر نفس ناطقه با فعلیت رسیدن معطل از کمال و داشتن لذت نیست بلکه به دلیل فعلیت یافتن واجد این امور به گونه شدیدتر از حالت بدنی است. زیرا که حجاب و مانع بدنی از بین رفته و زائل شده است. در نتیجه قاعده فلسفی ابن سینا در مورد «لا معطل فی الوجود» ناسازگاری ندارد. از این جهت نفس هیچ‌گاه به بدنی دیگر باز نمی‌گردد تا اینکه تناسخ لازم آید. ولی فرض تناسخ و بدون بدن ماندن نفس در زمانی، با قاعده مذکور در تناقض است. زیرا که طبق تناسخ بایستی نفس همواره به بدنی متناسب با افعال و اعمال قبلی خویش تعلق گیرد. حال آنکه در این فرض مدتی بدون بدن و لذا بدون فعل یا معطل مانده است.

[۳] اثبات تساوی میان نفوسی که می‌میرند و نفوسی که به دنیا می‌آیند، بسیار مشکل و حتی ممتنع

است. زیرا که بایستی استقراء تام میان همه آن‌ها انجام گیرد و چنین امری در توان بشری نیست. از جهت دیگر طبق نظر قائلان به تناسخ، انسان به توجه به ملکاتی که کسب می‌نماید به بدن حیوان متناسب با آن تعلق می‌گیرد. از این رو کسی که مدعی تساوی باشد، بایستی به اثبات این نکته نیز بپردازد. مانند اینکه اثبات نماید تعداد انسان‌هایی حریصی که می‌میرند، مساوی تعداد مورچه‌هایی است که به دنیا می‌آیند. همان‌گونه که پیداست اثبات چنین چیزی امکان وقوعی ندارد.

نتیجه‌گیری

ابن سینا دو برهان در ابطال تناسخ اقامه می‌نماید که با انتقادات متعدد رازی مواجه می‌شود. به نظر می‌رسد این‌گونه اشکالات ناشی از عدم تدبیر و تأمل کافی در مبانی فلسفی شیخ الرئیس باشد. دلایل نادرستی انتقادات فخررازی به برهان نخست ابن سینا: [۱] وحدت نوعی داشتن نفوس انسانی و تباین نداشتن آن‌ها، [۲] بطلان اراده جزافی و مستند بودن افاضه نفس ناطقه به اراده ایجابی عقل فعال، [۳] نیازمندی نفس به بدن در انجام افعال و لذا عدم سببیت تعلقات [زائد بر ذات] عقول طولی و گردش افلاک جهت افاضه نفس به بدن، [۴] قابلیت وجودی و نه ماهوی بدن نسبت به نفس لذا ربط نداشتن وحدت نوعی یا تباین نفوس به مسأله افاضه نفس از سوی عقل فعال و [۵] اولویت نداشتن نفس تناسخی نسبت به نفس حادث در تعلق به بدن.

دلایل نادرستی انتقادات فخررازی به برهان دوم ابن سینا: [۱] عدم تدبیر و تأمل کافی در مبانی ابن سینا نسبت به قاعده «لا معطل فی الوجود»، [۲] تعلق یافتن نفوس جزئی به بدن افلاک طبق نظر ابن سینا و از بین رفتن آن‌ها و لذا گرفتار عذاب دائمی نشدن آن‌ها، [۳] نیاز نداشتن نفس به بدن در صورت به فعلیت رسیدن و [۴] مساوی نبودن نفوسی که می‌میرند با نفوسی که تولد می‌یابند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الالهیات من کتاب الشفاء*، حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
- _____، *التعلیقات*، تحقیق عبد الرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- _____، *المبدأ و المعاد*، تصحیح عبد الله نورانی، تهران، موسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
- _____، *النجاة*، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- _____، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۵.
- _____، *رسالة فی النفس و بقائها و معادها*، تحقیق فؤاد الاهوانی، پاریس، دار بیبلیون، ۲۰۰۷.

- _____، شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاکمات، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- _____، قانون در طب، ترجمه علی رضا مسعودی، اصفهان، انتشارات مرسل، ۱۳۸۶.
- سبزواری، هادی بن مهدی، التعليقات على الشواهد الربوبية، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، مشهد، المركز الجامعي للنشر، ۱۳۶۰.
- _____، شرح المنظومة، تصحيح حسن زاده آملی، تهران، نشرنا، ۱۳۶۹.
- صدرالدين شيرازي، محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، تصحيح اميني و اميد، بيروت، دار احياء التراث العربي، ۱۹۸۱ م.
- فارابي، محمد بن محمد، فصوص الحكم، تحقيق شيخ محمد حسن آل ياسين، قم، بيدار، ۱۴۰۵ ق.
- فخر رازي، محمد بن عمر، الأربعين في أصول الدين، قاهره، مكتبة الكليات الأزهرية، ۱۹۸۶ م.
- _____، المباحث المشرقية في علم الالهيات والطبيعات، قم، انتشارات بيدار، ۱۴۱۱ ق.
- _____، المباحث المشرقية، تحقيق محسن بيدارفر، قم، بيدار، ۱۴۱۱ ق.
- _____، المحصل، تحقيق از دكتراى، عمان، دارالرازي، ۱۴۱۱ ق.
- _____، المطالب العاليه من العلم الالهى، تصحيح سقا احمد حجازي، بيروت، دار الكتاب العربي، ۱۴۰۷ ق.
- _____، النفس و الروح و شرح قواهما، تحقيق دكتور معصومي، تهران، ۱۴۰۶ ق.
- _____، شرح الاشارات والتنبيهات، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، ۱۳۸۴.
- _____، شرح عيون الحكمة، تحقيق محمد حجازي، تهران، مؤسسة الصادق (ع)، ۱۳۷۳.