

نوع مقاله: پژوهشی

تناسخ در نظام فلسفی سینی و صدرایی

زینب زینی‌وند/ دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب

Zeinivandz204@gmail.com

محمود عبایی کوپایی / استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب

m-abae44@yahoo.com

 orcid.org/0000-0002-8876-6443

falsafi.1584@yahoo.com

حسین فلسفی / استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد خرم‌آباد



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۹

دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۱۵

چکیده

مسئله تناسخ نه تنها از گذشته دور در میان فیلسوفان مطرح بوده، در فرهنگ دینی نیز مورد اهتمام ویژه قرار دارد. نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به واکاوی این مسئله در اندیشه ابن‌سینا و صدرالمتألهین می‌پردازد و از رهگذر آن آشکار می‌شود که دیدگاه ابن‌سینا و صدرالمتألهین در استحاله تناسخ ملکی، مشابه است. تمایز آنها در مبانی نفس‌شناختی‌ای است که ترسیم‌کننده نحوه مواجه‌سازی مدعای آنهاست که مهم‌ترین آنها از این قرار است: تجرد نفس، حدوث نفس، بقای نفس و رابطه نفس با بدن.

کلیدواژه‌ها: تناسخ، تناسخ ملکی، تناسخ ملکوتی، ابن‌سینا، صدرالمتألهین.

«علم‌النفس» دانشی است که نفس و عوارض ذاتی آن را با روش عقلانی مورد بررسی قرار می‌دهد. جایگاه علم‌النفس در فلسفه، مورد اختلاف اندیشوران است: *ابن‌سینا* آن را در طبیعیات گنجانده است با این توجیه که نفس به بدن تعلق دارد و بدن مادی است و هر چیز مادی مشمول حرکت است: «... صار النظر فی النفس من العلم الطبیعی، لأن النظر فی النفس من حیث هی نفس نظر فیها من حیث لها علاقة بالمادة و الحركة...» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۱). این در حالی است که به باور *صدرالمتألهین* از آنجاکه رابطه نفس و بدن، ذاتی است و نفس تعلق تدبیری به بدن دارد و این رابطه تدبیری مقوم نفسانیت نفس است؛ بنابراین جایگاه علم‌النفس در الهیات است و براین اساس یکی از تقسیمات وجود، تقسیم آن به ثابت و سیال است و نفس وجود ثابت و مجرد است و این به خاطر همان جوهر مجرد مدبر بدن است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۶۵).

در علم‌النفس مسائل متعددی مطرح است که از جمله آنها مسئله تناسخ است؛ این مسئله به مثابه ایده‌ای فلسفی در تعیین سرنوشت نفس انسان پس از مرگ، نه تنها جزء مسائل مهم در حوزه نفس‌شناسی است، بلکه پیوند مستحکمی با حوزه خدانشناسی و جهان‌شناسی نیز دارد و ریشه‌های تاریخی آن در مکاتب هندی (بیرونی، ۱۳۷۱، ص ۳۹)، یونانی (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۱-۴۳)، چینی (اکبری، ۱۳۸۲، ص ۳۳)، بلکه در تمام ملل و مذاهب (شهرستانی، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۲۵۵) قابل پیگیری است و همواره به‌عنوان یکی از گزینه‌های مطرح پیرامون سرنوشت نفس پس از مرگ، مطرح بوده است. این مسئله در فلسفه اسلامی نیز از گذشته دور مطرح بوده و فراز و فرودهایی داشته است؛ غالب فیلسوفان مسلمان تناسخ را محال دانسته، براهینی در راستای اثبات استحاله آن اقامه نموده‌اند (فخررازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۳۹۸؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۵۴۹؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۳). در این میان، *ابن‌سینا* و *صدرالمتألهین* در این مسئله جایگاه ویژه‌ای دارند که نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به واکاوی دیدگاه این دو پرداخته، می‌کوشد به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

۱. حقیقت تناسخ و مهم‌ترین دیدگاه‌ها در امکان یا استحاله آن در اندیشه *ابن‌سینا* و *صدرالمتألهین* چیست؟
۲. مبانی نفس‌شناختی نظریه استحاله تناسخ در اندیشه *ابن‌سینا* و *صدرالمتألهین* چیست؟
۳. نظریه استحاله تناسخ در اندیشه *ابن‌سینا* و *صدرالمتألهین* چگونه اثبات می‌شود؟

۱. واژه‌شناسی

۱-۱. نفس

واژه «نفس» در لغت به معنای ذات و حقیقت شی‌ی آمده است (ابن‌منظور، ۱۳۶۳، ج ۶، ص ۲۳۳). در اصطلاح فلسفی از نفس دو گونه تعریف یافت می‌شود؛ تعریفی که به نفس از منظر علاقه‌اش به جسم می‌نگرد و تعریف دیگر از حیث اینکه جوهری مستقل و قائم‌به‌ذات است. در صورت اول، نفس صورت جوهری برای جسم آلی است و بالتبع این دو جوهر (نفس و جسم) صورت و هیولا برای جوهر مرکبی هستند که همان موجود زنده است و در حالت دوم هر کدام از نفس و جسم جوهر مستقلی هستند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۱).

نفس به صورت اشتراک لفظی بر نفوس ارضی (عالم تحت قمر) و سماوی (عالم فوق قمر) به کار می‌رود. تعریف نفس ارضی و سماوی این است که «کمال اول است برای جسم طبیعی» و اگر قید «آلی ذی حیات بالقوه» را به آن بیفزاییم نفس سماوی از تعریف خارج می‌شود و اگر به جای آن قید «کمال اول برای جسم طبیعی دارای ادراک و حرکت» را بیفزاییم می‌شود نفس سماوی (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۸۹-۲۹۱). پس می‌توان نفس ارضی را از دید/ابن سینا این‌گونه تعریف کرد: «کمال اول برای جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه» (همان) که شامل نفوس نباتی، حیوانی و انسانی است و «نفس نباتی» کمال اول برای جسم طبیعی آلی از جهت تولیدمثل و نمو و تغذی است و «نفس حیوانی» کمال اول برای جسم طبیعی آلی از جهت ادراک جزئیات و حرکت ارادی است و «نفس انسانی» کمال اول برای جسم طبیعی آلی است، از آن جهت که با اختیار به فعل می‌پردازد و دارای استنباط رأی و مدرک کلیات است (همان). صدرالمتألهین همین تعریف از نفس را پذیرفته و آن را در نوشته‌های خود تکرار کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۹۹؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۱۱).

۱-۲. تناسخ

واژه «تناسخ» از ریشه «نسخ» به معنای برداشتن چیزی و گذاشتن چیز دیگری به جای آن یا تغییر دادن چیزی به چیز دیگر است؛ از این رو واژه «نسخ» گاهی بیانگر ازاله و زمانی بیانگر اثبات است. گاهی نیز بر هر دو معنا دلالت دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۸۰۱؛ ابن منظور، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۶۱).

۲. تناسخ در نظام فلسفی سبنوی

ابن سینا در آثار متعدّدش مسئله تناسخ را مطرح نموده که تقریر زوایای مختلف دیدگاهش از این قرار است:

۲-۱. حقیقت تناسخ

ابن سینا تناسخ را انتقال نفس از بدن عنصری طبیعی به بدن دیگری در همین دنیا می‌داند (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۸-۱۰۹). بدن دیگر که روح بدان تعلق می‌گیرد، یا جسم جمادی است یا جسم نباتی و یا جسم حیوانی و در صورت سوم، یا جسم انسانی است یا غیرانسانی؛ بر این اساس تناسخ به چهار قسم تقسیم می‌شود:

۱. انتقال نفس انسان به جسم جمادی؛ این قسم «فسخ» نامیده می‌شود؛

۲. انتقال نفس انسان به جسم نباتی؛ این قسم «رسخ» نامیده می‌شود؛

۳. انتقال نفس انسان به جسم حیوانی؛ این قسم «مسخ» نامیده می‌شود؛

۴. انتقال نفس انسان به جسم انسانی؛ این قسم «نسخ» نامیده می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۲، ص ۹۴-۹۵).

گفنتی است که قید «در همین دنیا» در تعریف تناسخ، نقش مهمی دارد و بیانگر تمایز تناسخ با معاد است. تناسخ محال، تناسخ در همین دنیاست؛ اما در دنیای دیگر که در قالب «معاد» انجام می‌شود، محال نیست (همان، ص ۱۸۲).

ابن‌سینا در رساله *الاصحویه* دیدگاه‌های تناسخیان را ترسیم نموده، آنها را این‌گونه دسته‌بندی می‌نماید:

۱. برخی انتقال نفس انسان به تمام اجسام نامی را ممکن می‌دانند، چه جسم نباتی یا حیوانی؛

۲. برخی تنها انتقال نفس انسان به جسم حیوانی را ممکن می‌دانند؛

۳. برخی انتقال روح انسان را فقط به بدن انسان دیگر ممکن و جایز می‌دانند.

گروه سوم، خود بر دو گروه تقسیم می‌شوند:

۱. گروهی تناسخ را تنها برای نفس شقی ممکن می‌دانند تا از راه تناسخ به تکامل برسد و از محدودیت‌های

مادی رهایی یابد؛

۲. گروه دیگری تناسخ را هم برای نفس شقی و هم نفس سعید ممکن می‌دانند؛ نفس شقی به بدن شقی

منتقل می‌شود و نفس سعید به بدن سعید (همان، ص ۹۴-۹۵).

۲-۳. مبانی نفس‌شناختی نظریه استحاله تناسخ در اندیشه ابن‌سینا

ابن‌سینا با صراحت، نظریه استحاله تناسخ را پذیرفته است. بدیهی است که دیدگاه/ابن‌سینا از یک سلسله مبانی و پیش‌فرض‌های نفس‌شناختی برخوردار است که بر پایه آنها نظریه استحاله تناسخ تبیین و توجیه می‌گردد. از این‌رو بجاست که مهم‌ترین مبانی نفس‌شناختی/ابن‌سینا را با ملاحظه پیوند آنها با مسئله تناسخ مرور نماییم تا زمینه‌ساز تبیین دیدگاه استحاله تناسخ باشد:

۲-۳-۱. تجرد نفس

نظریه استحاله تناسخ بر مبنای تجرد نفس استوار است؛ چنان‌که به طور مطلق، حیات پس از مرگ به پذیرش تجرد نفس وابسته است و درجه تجرد نفس انسانی بیانگر میزان شرافت وجودی اوست (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۸۵).

در نظام فلسفی سینوی، نفس نباتی و حیوانی، مادی است و تنها نفس ناطقه در حدوث و بقا مجرد است؛ از این‌رو نباتات و حیوانات با مرگ نابود می‌شوند و حتی جنینی هم که روح انسانی در او دمیده نشده باشد مانند گیاه و جاندار با مرگ نابود می‌شود. نفس ناطقه است که ذاتاً مجرد از ماده است ولی برای انجام کارهایش به ماده نیاز دارد. ابن‌سینا در آثارش براهینی بر تجرد نفس ناطقه اقامه نموده که به تقریر دو تا از آنها بسنده می‌کنیم:

یکم: نفس محل انطباع صورت عقلی است و انطباع صورت عقلی در امر مادی محال است؛ پس نفس مادی

نیست و مجرد است. توضیح اینکه معقولات نه جسم‌اند و نه جسمانی، بلکه مجردند. معقولات کلی‌اند نه جزئی.

ادراک نقش بستن صور معقول در مدرک است و انسان معقولات را ادراک می‌کند؛ پس نفس ناطقه انسان باید

مجرد باشد. اگر کسی مجرد بودن نفس ناطقه را نپذیرد پس باید بپذیرد که باید جسم یا جسمانی باشد و اگر نفس

مادی باشد هنگام ادراک صورتی معقول، آن صورت حال و منطبع در جسم یا چیزی جسمانی می‌گردد:

اگر صورت معقول به تبع محلش تقسیم‌پذیر است، پس صورت معقول نیز اجزایی دارد. حال پرسش این است که اجزای صورت معقول همانند هم هستند یا ناهمانندند. اگر اجزا همانند هستند چگونه دو جزء همانند با صورت معقول می‌توانند صورت معقول را که عین آن دو جزء نیست پدید آورند؟ زیرا فرض آن است که هیچ‌کدام از آن دو جزء به تنهایی همان صورت معقول نیست. کل و جزء در ماهیت باهم تفاوت ندارند پس باید در عوارض مادی مانند کم و کیف و... تفاوت داشته باشند. در این حالت آن صورت معقول دیگر صورت مجرد و عقلی نیست، بلکه صورتی مادی و خیالی است و این خلاف این فرض ماست که صورت معقول مجرد است.

و اگر دو جزء ناهمانند باشند یا هریک از دو جزء صورت معقول عین کل آن صورت است، ولی هر جزء ناهمانند با دیگری است چنین چیزی به تناقض می‌انجامد. یا دو جزء عین کل آن صورت نباشد پس ناگزیر باید یکی جنس و دیگر فصل باشد. اگر یکی جنس و دیگر فصل باشد (الف) چون جسم بی‌پایان تقسیم‌پذیر است، پس آن صورت معقول هم باید به تبع آن بی‌پایان به جنس و فصل تقسیم شود و اگر صورت معقول بی‌نهایت تقسیم شود، آن صورت معقول درک نمی‌شود؛ زیرا عقل نمی‌تواند بی‌نهایت جنس و فصل فراخواند (ب) جسم محل صورت معقول نیز باید بی‌نهایت تقسیم شود تا هر جز صورت معقول حال در آنها باشد و می‌دانیم که جسم نمی‌تواند اجزای بی‌نهایت بالفعل داشته باشد (ج) چون محل هریک از جنس و فصل‌ها تقسیم‌پذیر است پس یا جنس‌ها و فصل‌ها نیز به تبع محل تقسیم می‌شوند یا تقسیم نمی‌شوند. در این صورت یا فرض وهمی و یا فرض عقلی تابع جنس و فصل است یا جنس و فصل تابع اراده ماست. پس در صورت دوم نیز می‌توان جنس‌ها و فصل‌ها را تقسیم کرد و چنین چیزی محال است.

و اگر صورت معقول بسیط باشد و جزئی نداشته باشد در این صورت تقسیم‌پذیر نیست و باید محل آن هم تقسیم‌ناپذیر باشد و چنین باید جوهری مجرد باشد و آن هم نفس ناطقه انسانی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۸۸؛ همو، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۳۶۸-۳۸۱؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۱۷۷-۱۷۸؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۲۶۴)؛ دوم: قوای جسمانی نمی‌توانند افعال بی‌پایان دهند، زیرا اجسام از نظر مدت و شدت و عدت متناهی هستند؛ این در حالی است که ما می‌توانیم افعال بی‌پایان انجام دهیم، چون می‌توانیم اعداد بی‌پایان را ادراک کند پس نفس ما جسم و جسمانی نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۹۴).

۲-۳-۲. حدوث نفس

حدوث زمانی نفس از مهم‌ترین بنیان‌های نفس‌شناختی/ابن‌سینا در استحاله تناسخ است. در میان فلاسفه سه دیدگاه مهم درباره حدوث یا قدم نفس وجود دارد: *افلاطون* و *افلاطونیان* نفس را قدیم می‌دانند (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۲۳۵۷؛ ج ۱، ص ۵۱۴ و ۳۸۸) و *ارسطو* و پیروانش و بزرگ‌ترین آنها یعنی *ابن‌سینا* نفس را حادث به حدوث بدن می‌دانند. *ابن‌سینا* نفس را موجودی حادث همراه با حدوث بدن می‌داند و نظریه قدم نفس را مردود می‌شمارد. به دیگر سخن، نفس نمی‌تواند پیش از حدوث بدن موجود باشد، بلکه با ساخته شدن بدن عقل فعال آن را برای تدبیر آن حادث می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۰۶-۳۱۱).

از دید ابن‌سینا حدوث نفس همراه با حدوث بدن است و نفس زمانی حادث می‌شود که مزاج ویژه‌ای که برای نفس آدمی مناسب است پدید آید و این فرایند در ماه چهارم بسته‌شدن نطفه رخ می‌دهد (همان، ص ۳۱۰). البته پیداست که نفس از نگاه وی در آغاز هم جوهری مجرد است و مجرد هم باقی می‌ماند. وی برای درستی سخن خود براهینی ارائه نموده که به تقریر یکی از آنها بسنده می‌کنیم.

به‌باور ابن‌سینا اگر نفس قدیم باشد یا واحد است یا کثیر؛ اگر کثیر است تكثر آن یا به سبب نوع است یا به سبب ممیزات فردی؛ کثرت به سبب ممیزات فردی ناشدنی است؛ زیرا تكثر فردی نیازمند ماده است، ولی ثابت شده است که نفس مجرد است و ماده ندارد. تكثر به سبب نوع نیز ناشدنی است؛ زیرا لازم‌آش این است که هر نفس نوع مستقلی باشد و نفس هر فردی ماهیتش با نفس فرد دیگر متفاوت باشد و اگر چنین باشد حسن و حسین و نرگس ... نمی‌تواند تحت یک نوع باشند ولی می‌دانیم نوع انسان یکی است.

اگر گفته شود نفس در آغاز واحد است و حسن و حسین و نرگس و ... هر یک بخشی از نفس را دارند. این سخن به این معناست که آنها یک نفس دارند و اگر حسن چیزی بداند، دیگران باید آن چیز را بدانند و اگر حسین چیزی دیگر را نداند دیگران نیز نباید آن چیز را بدانند و چنین چیزی ضرورتاً نادرست است؛ زیرا حسن چیزی نمی‌داند و حسین همان چیز را می‌داند. افزون بر محال پیش گفته اگر یک چیز واحد متکثر شود به این معناست که آن چیز جسمانی است که می‌تواند بخش داشته باشد و گرنه مجردات که جز ندارند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۰۶؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۷۵؛ صدرالمألهین، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۳۸۸-۳۸۹).

۳-۲. بقای نفس

بقای نفس پس از بدن، از دیگر مبانی نفس‌شناختی ابن‌سیناست که در موجه‌سازی نظریه استحاله تناسخ نیز نقش بسزایی دارد.

درباره بقای نفس سه مسئله مطرح است: نخست اینکه نفس با تباه شدن بدن از بین نمی‌رود؛ دوم اینکه نفس بر اثر هیچ عاملی از بین نمی‌رود؛ سوم اینکه، اگر نفس از بین نمی‌رود، آیا کثرت نفوس حفظ می‌شود یا به نفس کلی بدل می‌شوند؟

به‌باور ابن‌سینا، نفس نه با فساد بدن نابود می‌شود و نه بر اثر دیگر عوامل و نیز کثرت نفس‌ها تباه‌شدنی نیست و نفس هر کسی پس از مرگش به صورت فردی و شخصی ماندگار است. از دید وی، چون نفس در این جهان به ماده و بدنی خاص تعلق داشته است. این تعلق به بدن دنیوی، سبب تشخیص وی می‌شود و هر نفس فردی پس از مرگ به عنوان همان فرد باقی می‌ماند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۱۳).

ابن‌سینا به جاودانگی همگی نفوس بشری معتقد است و بر آن است که نفس با تباهی بدن از میان نمی‌رود و با بودن فاعل ازلی خود ابدی است. وی برای درستی سخن خود برهانی می‌آورد به این صورت که اگر نفس و بدن همتای هم یا بدن علت نفس و یا نفس علت تامه بدن باشد، تباه شدن بدن تباهی نفس را در پی دارد؛ اما نفس و بدن نه همتای هم‌اند و نه بدن علت نفس و نه نفس علت تامه بدن است، پس تباه‌شدن بدن تباهی نفس را در پی ندارد.

دلیل نادرستی همتایی نفس و بدن این است که اگر تعلق آن دو ذاتی باشند، پس هر کدام از آن دو، ذاتی مضاف به دیگری دارند و اگر بین نفس و بدن چنین تعلقی باشد، در این صورت نباید نفس و بدن جوهر باشند؛ ولی ثابت شده است که جوهرند و اگر تعلق آن دو عرضی باشد با تباه شدن یکی دیگری هم تباه می‌شود، ولی ذات با فساد عرض از بین نمی‌رود. پس نابودی بدن مستلزم نابودی نفس نیست، بلکه با نابودی بدن تنها اضافه نفس به امری عرضی از بین می‌رود.

دلیل نادرستی علت بودن بدن برای نفس این است که بدن علت فاعلی نفس نیست؛ زیرا جسم نمی‌تواند از حیث جسم بودن علت چیزی بشود، مگر به کمک قوه‌ای، وگرنه باید همه اجسام چنین کاری بکنند. همه قوای جسمانی یا عرض‌اند یا جوهر (صور مادی). اعراض و صور مادی هر دو قائم به ماده هستند و چنین چیزی نمی‌تواند فاعل نفس باشد؛ زیرا نفس قائم بالذات است. بدن علت مادی هم نیست؛ زیرا اثبات شده که نفس صورت منطبع در ماده نیست و علت صوری و غایی بودن بدن هم نامعقول است.

دلیل نادرستی علت تامه بودن نفس برای بدن این است که نفس بسیط است و اگر علت تامه بدن باشد، باید بدن تنها با تباهی نفس نابود شود؛ ولی اثبات شده که تغییر یا ترکیب در مزاج علت مرگ و نابودی بدن است پس نفس علت بدن نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۱۳-۲۱۵؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۷۸-۳۸۰).

از سوی دیگر، *ابن‌سینا* بر استحاله تباهی نفس به طور مطلق دو برهان می‌آورد:

نخستین برهانش این است که هر چیز فاسدشدنی‌ای، پیش از فسادش هم قوه فساد دارد هم فعلیت بقا و قوه فساد و فعلیت بقا مغایر هم‌اند؛ از این رو این دو یا در شیء مرکبی تحقق دارند یا در شیء بسیط حال در مرکب؛ زیرا آنچه دارای قوه فساد و فعلیت بقاست باید دو جهت داشته باشد و چنین چیزی مرکب است نه بسیط. نفس بسیط است؛ پس یا قوه فساد دارد یا فعلیت بقا. ولی آنچه تنها قوه فساد دارد، موجود نیست، ولی نفس موجود است. پس نفس قوه فساد ندارد و فاسدشدنی نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۱۶-۳۱۷؛ صدرا، *المتألهین*، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۴۴۳).

دومین برهان *ابن‌سینا* بر بقای نفس این است که علت مباشر نفس، عقل فعال است که جوهری مجرد است در سلسله طولی عقول. عقل فعال ابدی است و چون علت ابدی است، معلول آن که نفس است نیز ابدی است و از بین نمی‌رود (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۸؛ صدرا، *المتألهین*، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۴۴۲-۴۴۳).

۲-۳-۴. رابطه نفس و بدن

نحوه ترسیم رابطه نفس و بدن از مسائل نفس‌شناختی مهم در فلسفه ابن‌سیناست که مسائل بسیاری را تحت تأثیر قرار داده است. *ابن‌سینا* با توجه به دیدگاهش درباره حدوث نفس، رابطه نفس و بدن را رابطه تأثیر و تأثر می‌خواند. نفس با حدوث بدن حادث می‌شود، ولی هیچ‌گونه رابطه علی و معلولی میان آنها نیست و بدن ملک و ابزار نفس است، ولی در آن حلول نمی‌کند، بلکه به آن اشتغال دارد؛ پس رابطه میان نفس و بدن از دید *ابن‌سینا* رابطه اشتغال نفس به بدن است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۸۷؛ همو، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۵۹).

توجه به این نکته لازم است که به باور ابن‌سینا، نفس ناطقه دو حیث دارد: حیث ذاتی و حیث فعلی. ذات نفس انسانی مجرد از ماده است و تنها برای انجام کارهایش نیازمند بدن است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۹۶). به دیگر سخن، نفس خواندن نفس به خاطر حیثیت دوم یعنی جنبه فعلی آن است؛ وگرنه خود نفس از زمره عقول است. مثالی که ابن‌سینا می‌آورد پناست که در تعریف بنا می‌آورد؛ زیرا بنا از نظر کارش به بنا نیازمند است، ولی از نظر ذاتش همان انسان است (همان، ص ۹). به باور وی، نفس از پدیده‌هایی است که در حدوث نیازمند به ماده هستند اما آن نیازمندی مانند نیازمندی ماده و صورت نیست. نفس ناطقه که بدون بدن حادث نمی‌شود، ولی ذات نفس بی‌نیاز از ماده است و در این باره بدن به معنای استعداد مرجح بودن است نه استعداد حدوث صورت در ماده؛ زیرا علت موجد نفس، عقلی مجرد است که نسبت او با تمام زمان‌ها برابر است و برای ایجاد نفس زید نیازمند مرجح است که همان حدوث نفس زید است پس حدوث بدن، مرجح حدوث نفس است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۰۳؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۹۴). پرسش این است که مرجح حدوث بدن چیست و چرا نفس حادث می‌شود؟ از دید ابن‌سینا عامل مرجح حدوث بدن مزاج است. به دیگر سخن، بدن هنگامی حادث می‌شود که مزاج خاص نفس زید در آن پدید آید و این مزاج خاص حاصل ترکیب عناصر آتش، آب، خاک و هواست. هریک از این عناصر دارای گرمی و سردی و خشکی و تری خاصی هستند. این ویژگی از فعلیت‌های عرضی و جوهری گوناگون مانند وجود نفس در ماده آنها جلوگیری می‌کنند و با از بین رفتن آن ویژگی ماده این عناصر پذیرای نفس می‌شود و این وقتی پدید می‌آید که مزاج خاص آن فعلیت حاصل شود و بر این پایه بدن وقتی حادث می‌شود که آن مزاج حاصل شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۶۰ و ۱۸۸؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۲۸۳-۲۹۸). از این رو با آنکه ترکیب نفس و بدن انسان ترکیبی طبیعی است و نفس با بدن ترکیب می‌شود و نوع طبیعی انسان محقق می‌شود، ولی این ترکیب از هر حیث و نظر نیست، بلکه ترکیبشان انضمامی است. آنها دو جوهرند که نیاز متقابل به هم دارند و آثار انسانی از ترکیب آنها حاصل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۸، ص ۱۶۶-۱۶۹؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۵-۱۰۶). به دیگر سخن ترکیب میان نفس انسان و بدن او ذاتی نیست، بلکه ترکیبی عرضی و اضافی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۰۲) و بر این اساس می‌تواند بدون بدن بقا یابد.

باید یادآوری کرد که منظور از بدن در ترکیب نفس و بدن روح بخاری است نه این بدن ظاهری. پس از ساخته شدن قلب جنین، روح بخاری در حفره‌های قلب نفوذ می‌کند و نفس با آن روح بخاری ترکیب می‌شود و به واسطه آن با بدن ظاهری رابطه برقرار می‌کند. از دیگر سو، از دید ابن‌سینا نفس نیز قوایی دارد که واسطه نفس هستند تا با روح بخاری ارتباط یابد و بنابراین بدن ظاهری با واسطه روح بخاری و نفس با واسطه قوای خود با هم ترکیب می‌شوند (همان، ص ۲۳۲-۲۳۳).

ابن‌سینا برای تأثیر این دو جوهر ذاتاً مستقل در همدیگر از مقومات ترکیب انضمامی سود می‌برد و از دید خود، گره مشکل را می‌گشاید. از نگاه وی جزئی از مرکب یعنی صورت یا چیزی که در حکم صورت است؛ قوام‌بخش ماده یا چیزی را که در حکم ماده است. بر اثر این قوام‌بخشی حدی بر مرکب صدق می‌کند که بر تک‌تک اجزای

آن صدق نمی‌کند و این بدین معناست که اجزا قوام‌بخش یکدیگرند. بنابراین نفس و بدن با هم ترکیب می‌شوند و از ترکیب آنها آثاری جدید پدید می‌آید که از اجزا بر نمی‌آید (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۵-۱۰۶). این گونه ترکیب سبب تأثیر و تأثر متقابل نفس و بدن در یکدیگر می‌شود (ابن سینا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۷۰-۱۷۱).

یکی از لغزشگاه‌های مسئله معرفت‌شناسی بحث از تناسخ است و بسیاری را گمراه می‌کند و باورهای نادرستی را درباره معاد را مطرح می‌کند؛ زیرا در قرآن و احادیث و در سخنان اندیشمندانی مانند *افلاطون* و *سقراط* جملاتی هست که در ظاهر بر تناسخ دلالت می‌کند، ولی باطن آنها گویای چیزی دیگر است. تناسخ بر دو گونه است: تناسخ ملکوتی و تناسخ مُلکی و آنچه نادرست است تناسخ ملکی است و منظور از آن این است که نفس پس از مفارقت از بدن به بدن جماد (رسخ)، نبات (فسخ)، حیوان (مسخ) و یا انسان (نسخ) دیگری وارد می‌شود، ولی تناسخ ملکوتی آن است که نفس به بدنی ملکوتی وارد می‌شود.

تناسخ نزد ما چندگونه قابل تصور است: اول آنکه نفسی در این عالم از بدنی به بدنی دیگر منتقل گردد، خواه این انتقال از بدن موجود اشرف به بدن موجود اخس باشد یا بالعکس که این نوع تناسخ محال و ممتنع است. قسم دوم عبارت است از انتقال نفس از بدن دنیوی به بدن اخروی که مناسب با اوصاف و اخلاقی است که در دار دنیا کسب کرده است و چنین نفسی در آخرت به صورت حیوانی که صفات وی در آن غلبه کرده است، ظاهر می‌گردد و این، مسئله‌ای است که نزد بزرگان اهل کشف و شهود ثابت و مسلم گردیده و از ارباب شرایع و ادیان ملل نیز نقل شده است و درست به همین دلیل گفته‌اند: هیچ مذهبی نیست که تناسخ در آن، مقام شامخی نداشته باشد (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۳۴۱).

۲-۳-۵. استحاله تناسخ

امکان یا استحاله تناسخ همواره مورد اختلاف فیلسوفان بوده است. *زکریای رازی* نخستین فیلسوف برجسته طرفدار ایده تناسخ در جهان اسلام قلمداد می‌شود (ابن حزم اندلسی، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۳؛ فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۰۱) و این آموزه در جهان بینی فلسفی وی در حوزه قدم نفس و هیولا ریشه دارد. دیدگاه‌های *شیخ اشراق* نیز نقطه عطفی در مسئله تناسخ قلمداد می‌شود؛ زیرا وی برخلاف غالب فیلسوفان مسلمان که تناسخ را با براهین متعدد فلسفی ابطال کردند، براهین نظریه امکان و استحاله تناسخ را ضعیف می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۳۰).

ابن سینا با بهره‌گیری از مبانی نفس‌شناختی پیشین، با صراحت نظریه استحاله تناسخ را پذیرفته و چند برهان بر استحاله آن اقامه نموده که تقریر آنها از این قرار است:

۱-۳-۲. اجتماع دو نفس در یک بدن

حدوث نفس زمانی رخ می‌دهد که بدن به آمادگی کامل رسیده باشد. آمادگی بدن بلافاصله موجب فیضان نفس از جانب عقل فعال می‌گردد. این امر هرگز بر سبیل بخت و اتفاق نیست؛ یعنی همواره به محض حدوث مزاج، بدن مستحق و مستعد دریافت نفس می‌شود. حال اگر تناسخ را بپذیریم، لازم می‌آید که یک بدن دو نفس داشته باشد،

یکی نفسی که به سبب استحقاق بدن به آن تعلق یافته و دیگر نفسی که از راه تناسخ وارد آن شده است. چنین وضعی را نمی‌توان پذیرفت؛ چون هر موجود زنده‌ای نفس خود را واحد احساس می‌کند. این فرض را هم نمی‌توان کرد که نفس دومی در کار باشد که موجود زنده نسبت به آن آگاهی نداشته باشد و خود آن نفس هم به خود آگاه نباشد و اشتغالی هم به بدن نداشته باشد؛ چون پیوند نفس و بدن فقط به صورت علاقه اشتغالی ممکن است؛ یعنی نوع پیوند و علاقه میان نفس و بدن به گونه‌ای است که نفس در بدن تصرف و آن را تدبیر می‌کند و بدن از نفس اثر می‌پذیرد؛ بنابراین موجود زنده همواره به نفس مدبر و متصرف خود آگاه است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۱۹-۲۲۰؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۸-۱۰۹؛ همو، ۱۳۶۸، ص ۴۳۲).

این برهان مورد استناد غالب فیلسوفان قرار گرفته و بر استحاله مطلق تناسخ دلالت دارد. سه‌روردی آن را این‌گونه تقریر کرده است: بدن انسان مزاج اشرف است و وقتی چنین مزاجی پدید آید، رب‌النوع وی نفس انسانی جدیدی بر آن افزوده می‌کند. بنابراین امکان ندارد نفس دیگری که از بدن انسان دیگری جدا شده، بر این بدن وارد شود؛ زیرا در این صورت، دو نفس در یک بدن قرار می‌گیرند. در نتیجه، هر انسانی دارای دو هویت ادراکی خواهد بود. این برهان را شیخ اشراق در برخی موارد بر استحاله مطلق تناسخ اقامه نموده است (سه‌روردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۸۱). در برخی موارد نیز آن را بر استحاله تناسخ مشابه ارائه کرده است (همان، ج ۲، ص ۲۱۸؛ شه‌رزوری، ۱۳۸۳، ص ۵۱۵).

۲-۳-۲. تساوی کمی نفس و بدن

برهان دیگر ابن‌سینا این است که در صورت امکان تناسخ، لازم است تعداد بدن‌های حادث‌شده با تعداد نفس‌هایی که بدنی را ترک کرده‌اند، برابر باشد و مطابق هر نابودی‌ای، هست‌شدنی وجود داشته باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۳۵۷-۳۵۹).

این برهان به گونه دیگری نیز تقریر شده است؛ به این صورت که نقطه محوری آن «لزوم همزمانی فساد بدن پیشین و تکون بدن پسین» است که تقریرش در قالب قیاس استثنایی از این قرار است: اگر تناسخ نزولی درست باشد باید فساد هر بدن انسانی همزمان با تکوین بدن حیوانی صامت باشد؛ زیرا براساس تلقی هواداران تناسخ نزولی، بدن انسان باب‌الابواب همه ابدان عنصری است. از این‌رو حیات هر حیوانی به این است که نفس انسانی به بدن حیوانی انتقال یابد که در اخلاق و رفتار همانند آن است؛ اما تالی باطل است؛ زیرا:

اولاً میان فساد بدن یک انسان و تکوین بدن یک حیوان تلازمی نیست و مجرد احتمال نیز نمی‌تواند اعتقاد به آن را و اعتماد بر ملازمه بین این دو را به دنبال داشته باشد؛

ثانیاً اگر ملازمه را بپذیریم باید تعداد ابدان انسان‌هایی که از بین می‌روند و تعداد ابدان حیواناتی که به وجود می‌آیند مساوی باشند؛ زیرا در غیر این صورت، یا نفوس بیش از بدن‌ها خواهند بود و یا بدن‌ها بیش از نفوس، که هر دو محال است: قسم اول از این نظر محال است که یا ترجیح‌بلامرجح و یا تعطیل برخی از نفوس را در پی دارد.

قسم دوم از این نظر محال است که یا باید یک نفس به چند بدن تعلق بگیرد یا برای برخی از بدن‌ها نفوس جدیدی پدید آیند که ترجیح بلامرجح را در پی دارد و یا برخی از بدن‌ها بدون نفس می‌مانند، درحالی‌که همه این فرض‌ها نادرست است. بنابراین باید ابدان پیشین و پسین مساوی باشند. اما چنین چیزی نادرست است؛ زیرا گاه دیده می‌شود که در یک روز، تعداد زیادی مورچه تولد می‌یابند، ولی مرگ انسان‌ها در آن روز به این اندازه نیست، بلکه به گذشت سالیان متمادی نیاز است و گاه دیده می‌شود که در یک طوفان و وبای عمومی، گروه کثیری از بین می‌روند، درحالی‌که این تعداد حیوان تولد نمی‌یابند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۱۹). این برهان در بیانات دیگر فیلسوفان نیز آمده است (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۹۸؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۳).

نقطه محوری این تقریر، همزمانی فساد بدن پیشین و تکون بدن جدید است، نه لزوم مساوات میان بدن‌های پیشین و پسین؛ اما برای ابطال «همزمانی فساد بدن پیشین و تکون بدن جدید» به عدم مساوات آنها استدلال می‌شود. فخررازی به گونه روشن‌تری این استدلال را تقریر نموده است؛ به این صورت که وقتی نفس از بدن جدا شود، یا مدت زمانی مجرد از بدن باقی می‌ماند که در این صورت تعطیلی در طبیعت لازم می‌آید و یا مجرد از بدن باقی نمی‌ماند که در این صورت لازم است تعداد بدن‌های فاسد مساوی با تعداد بدن‌های حادث باشد (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۹۷-۳۹۸).

۳. تناسخ در نظام فلسفی صدرایی

۳-۱. حقیقت تناسخ

صدرالمآلهین تناسخ را یکی از لغزشگاه‌های بزرگ آدمی به‌شمار می‌آورد که گمراهی وی را در پی داشته و به انکار معاد انجامیده است. وی گوشزد می‌کند که یکی از عوامل گمراهی در این است که در قرآن و احادیث و در کلمات بزرگانی مانند افلاطون و سقراط سخنانی هست که گویای تناسخ‌اند، ولی این سخنان ظاهری دارند و باطنی که باطن آنها بیان همان تناسخ ملکوتی است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۳). براین اساس تناسخ در نظام فلسفی صدرالمآلهین دو کاربرد دارد که مؤلفه‌های مفهومی آنها با یکدیگر متفاوت است:

۱. تناسخ ملکی: انتقال نفس از بدن به بدن دیگری مابین با بدن اول، و در همین نشئه است (همان، ص ۳۳۱). با قید «مباینت بدن جدید با بدن اولی» مسخ مورد تأیید شریعت در دنیا مانند مسخ بنی‌اسرائیل (بقره: ۶۵؛ اعراف: ۱۶۶) و در آخرت همچون برخی از امت اسلام، از حیثه معنایی تناسخ خارج می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۳۱۹-۳۲۰)؛ زیرا در مورد اول، همان بدن در اثر ظهور باطن به بدن جدید تبدیل می‌شود، و در مورد دوم، تنها صورت باطن تغییر می‌کند، نه بدن و صورت ظاهر؛ بنابراین در هیچ‌یک انتقال به بدن مابین مطرح نیست. چنان‌که با قید «انتقال در همین عالم»، انتقال به نشئه آخرت و تعلق به ابدان اخروی و مثالی، از گستره مفهوم تناسخ ملکی خارج می‌شود. به نظر می‌رسد عدم توجه به همین قیود، سبب شده تا برخی دچار اشتباه شوند و به واسطه یکی دانستن تناسخ و معاد جسمانی، هر دو را باطل و محال بدانند (ناصر خسرو، ۱۳۸۴، ص ۳۹۰-۳۹۴)، و یا با تطبیق معاد جسمانی بر تناسخ، هر دو را بپذیرند (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۵۷۹):

۲. تناسخ ملکوتی: شکل گرفتن روح انسان در مرتبه مثال براساس نیت و افعالی که انسان انجام می‌دهد، تناسخ ملکوتی است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۲۳۲). صدرالمتألهین که پایه‌گذار کاربرد دوم است، آن را چنین تعریف کرده است: «انتقال النفس من هذا البدن إلى بدن آخری مناسب لصفاتھا و أخلاقھا المكتسبة فی الدنيا فیظھر فی الآخرة بصورة ما غلبت علیھا صفاتھا» (همان). مطابق این تعریف، «انتقال نفس از یک بدن به بدن دیگر» وجه جامع میان این دو کاربرد است (توکل، ۱۳۹۸). در هر صورت، از میان این دو کاربرد آنچه کانون بحث در این نوشتار است، کاربرد نخست است. صدرالمتألهین در برخی موارد، سه کاربرد برای تناسخ ذکر می‌کند:

۱. انتقال نفس در این جهان از بدنی به بدن دیگر، خواه انتقال از موجود اخسّ به موجود اشرف باشد خواه بالعکس؛

۲. انتقال نفس از بدن دنیوی به بدن اخروی مناسب با اوصاف و اخلاقی که در دنیا کسب کرده است؛

۳. مسخ شدن باطن انسان و انتقال ظاهر او از صورت انسانی خود به صورت باطنی. تناسخ در معنای اول همان معنای متداول و مشهور تناسخ است. قسم دوم را صدرالمتألهین در حل مسئله معاد جسمانی مطرح کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، مقدمه فارسی، ص ۲۳۱-۲۳۲).

۳-۲. دیدگاه‌ها در تناسخ

در مسئله تناسخ دو دیدگاه عمده مطرح است: امکان و استحاله. در این میان، صدرالمتألهین از سویی تناسخ را بنا به اصول اعتقادی و مبانی فلسفی‌اش مطلقاً رد می‌کرد و از سوی دیگر با سنتی روبه‌رو بود که به گمان وی از انبیای کامل و اولیای واصل و اکابر فلاسفه گذشته بر جای مانده است و ظاهر آن دلالت بر صحت نقل و تناسخ دارد. صدرالمتألهین به تأویل این سنت و تفسیر اقوال منسوب به *افلاطون* و *سقراط* و دیگر حکمای باستان پرداخت و بر این باور بود که سخنان برجای‌مانده از بزرگان حکمت نظیر *افلاطون* و دیگران که بر امکان تناسخ دلالت دارد، بر استحاله تناسخ به معنای دوم دلالت دارد. این معنای دوم بیانگر انتقال نفس از بدن دنیوی به بدن اخروی مناسب با اوصاف و اخلاقی است که در دنیا کسب کرده و فرهنگ قرآنی نیز بر آن دلالت دارد:

و ثانیها: انتقال النفس من هذا البدن إلى بدن آخری مناسب لصفاتھا و أخلاقھا المكتسبة فی الدنيا فیظھر فی الآخرة بصورة ما غلبت علیھا صفاتھا... و ظنی أن ما نقل عن أساطین الحکمة کافلاطن و من سبقه من الحکماء الذین کانوا مقتبسین أنوار الحکمة من الأنبياء ﷺ من إصرارهم علی مذهب التناسخ هو بهذا المعنی (همان، ص ۲۳۲).

۳-۳. مبانی نفس‌شناختی صدرالمتألهین

نظریه استحاله تناسخ در اندیشه صدرالمتألهین نیز بر یک سلسله مبانی در حوزه علم‌النفس استوار است که بدون پذیرش آنها نمی‌توان از نظریه ایشان دفاع نمود؛ از این رو بجاست مهم‌ترین مبانی نفس‌شناختی صدرالمتألهین را با ملاحظه ناظر بودن آنها به مبانی سینوی مرور نماییم:

صدرالمتألهین نیز همچون ابن‌سینا به سه نوع نفس معتقد است: نفس نباتی، حیوانی و انسانی. صدرالمتألهین برعکس ابن‌سینا همه نفوس را جسمانی‌الحدوث می‌داند و نفس حیوانی و انسانی را روحانی در بقا قلمداد می‌کند. نفس نباتی مادی هست و هیچ‌گاه مجرد نمی‌شود. نفس حیوانی در آغازش مادی است و با حرکت جوهری، مادی - مثالی می‌شود و در پایان مثالی محض می‌گردد. نفس ناطقه در آغازش مادی است و بر اثر حرکت جوهری مادی - مثالی می‌شود و گام بعدی مثالی محض در پایان راه، مثالی - عقلی می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۸ ص ۳۴۷).

صدرالمتألهین برهان پیشین ابن‌سینا بر تجرد نفس را مطرح می‌نماید. خلاصه آن برهان این بود که نفس محل انطباق صورت عقلی است و انطباق صورت عقلی در امر مادی محال است؛ پس نفس مادی نیست و مجرد است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۸۸؛ همو، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۳۶۸-۳۸۱؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۱۷۷-۱۷۸؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۸ ص ۲۶۴). صدرالمتألهین این برهان را این‌گونه نقد می‌کند که با این برهان نمی‌توان وجود نفس انسانی را برای تمام انسان‌ها اثبات کرد؛ زیرا تمام انسان‌ها نمی‌توانند معقولات را ادراک کند و تنها کسانی می‌توانند مفاهیم کلی را ادراک کنند که به عقل بالفعل رسیده باشند و کسی به این مرتبه می‌رسد که از عقل هیولانی خارج شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۸ ص ۲۶۴).

برهان دیگر ابن‌سینا بر تجرد نفس این بود که قوای جسمانی نمی‌توانند افعال بی‌پایان دهند؛ زیرا اجسام از نظر مدت و شدت و عدت متناهی‌اند. این در حالی است که ما می‌توانیم افعال بی‌پایان انجام دهیم، چون می‌توانیم اعداد بی‌پایان را ادراک کنیم؛ پس نفس ما جسم و جسمانی نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۹۴).

فخررازی چندین نقد بر این برهان وارد ساخته، صدرالمتألهین نیز آن را تأیید می‌کند و خود بر آن نقدی وارد می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۸ ص ۳۳۷-۳۳۲) و آن این است که قوه خیال گرچه تجرد عقلی تام ندارد می‌تواند افعال نامتناهی انجام دهد. آن می‌تواند با کمک گرفتن از عقول مجرد صور خیالی نامتناهی را ادراک کند پس از انجام کارهای نامتناهی نمی‌توان مجرد بودن را نتیجه گرفت (همان، ص ۳۲۹-۳۳۸) بنابراین برهان ابن‌سینا ناتمام است.

صدرالمتألهین در کنار نقد برخی براهین ابن‌سینا، خود براهینی بر تجرد نفس ارائه نموده که به تقریر یکی از آنها بسنده می‌کنیم. به باور صدرالمتألهین، نفوس ما، انسان کلی را که مشترک بین اشخاص انسانی است ادراک کند و ناچار انسان کلی وضع و شکل معین ندارد؛ زیرا هرچه دارای اوضاع و اشکال گوناگون باشد نمی‌تواند میان افراد مشترک باشد. صورت انسان کلی و موجود است و ثابت شده است که کلی در خارج وجود ندارد، بلکه وجودش در ذهن است. حال محل صورت کلی انسان یا جسم است و یا جسم نیست. جسم بودن محل صورت کلی انسان، محال است زیرا اگر آن جسم باشد آن صورت باید مانند محلش دارای کم و وضع معین باشد. در این صورت دیگر مجرد نیست و از کلی بودن خارج می‌شود پس محل آن باید جوهری مجرد باشد که همان نفس است. صدرالمتألهین به همه اشکالات وارد بر این برهان پاسخ می‌دهد. وی بر آن است که ملاک کلیت و نیز چگونگی تعقل سبب گمراهی شده و براین اساس خود ملاک جدیدی ارائه می‌دهد. از دید وی کلیت با تجرد عقلانی برابر

است و تعقل با مشاهده موجودات عقلی؛ هر چیز کلی باید مشخص باشد و هر چیز مشخص از یک سو موجود است و از سوی دیگر، باید جزئی باشد و این مطلب بیانگر روح اشکالات وارد بر این برهان است (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۷، ص ۷۴-۷۵؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۳۳۰-۳۳۳). از دید صدرالمتألهین انسان کلی برای مثال وجودی عقلانی دارد که در عالم عقل است و این انسان کلی با آنکه مشخص است کلی هم هست و منظور از کلی بودن آن این است که بر همه افراد مادی احاطه دارد و نسبت به همه آنها مساوی است و از این روی کلیت با تشخص ناسازگار نیست. از دیگر سوی فرایند درک کلیات نیز آن گونه نیست که مفهومی از افراد انتزاع کنیم، بلکه تعقل و درک کلیات زمانی محقق می‌شود که نفس به تجرد برسد و آن انسان کلی موجود در عالم عقل را مشاهده کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۳۳۹-۳۳۳).

۲-۳. حدوث نفس

صدرالمتألهین حادث بودن نفس را می‌پذیرد و در این باره *با ابن سینا* هم‌سخن است، ولی غیرمادی بودن آن را نمی‌پذیرد و خود طرحی نو می‌افکند به نام «جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء» که در واقع با چنین نظریه‌ای دیدگاه *ابن سینا* را نقد می‌کند.

از دید صدرالمتألهین طرح پرسش حدوث یا قدوم نفس نادرست است، زیرا نفس آدمی هنگام تعلق به بدن، جسمانی است؛ نفس روحانی و مجرد نیست، بلکه استعداد روحانی شدن را دارد و به گفته وی نفس جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاءست (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۳۵۴؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۹۵). صدرالمتألهین بر کسانی می‌تازد که نفس انسان را در آغاز مجرد دانسته‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۳۵۷) صدرالمتألهین پیدایش نفس را دارای سه مرحله می‌داند:

نخست مرحله نفس نباتی که دوران جنینی جنین را دربر می‌گیرد که در این دوران تنها تغذیه و تنمیه و تولید دارد و چنین موجودی همان نبات است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۳۱۶). با آنکه جنین در این دوره نبات است ولی تفاوتش با دیگر نباتات در این است که می‌تواند حیوان بشود، ولی دیگر گیاهان چنین استعدادی ندارند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۱۸۶). از سخنان صدرالمتألهین می‌توان نتیجه گرفت که منظور وی از «جسمانیة‌الحدوث» بودن نفس، مرحله نباتی و پیش از آن است که جسم بودن مطلق شروع می‌شود و با صورت نباتی به کمال می‌رسد (همان، ج ۳، ص ۴۶). جسمانی بودن نفس به دو دلیل می‌تواند باشد: یکی آنکه نفس نباتی در آغاز منطبع در ماده است و دیگری آنکه براساس ذاتی بودن اضافه نفس به بدن است که ذات نفس به بدن تعلق دارد و همین تعلق داشتن جسمانی بودن آن را می‌رساند که در سراسر زندگی دنیوی جاری است. به گفته صدرالمتألهین جوهر نفس از آن روی که به بدن تعلق دارد و صورت مقوم آن است حدوثش مانند دیگر صورت‌های حسی تدریجی است پس نفس حدوثش مادی است و بقایش هنگام به کمال رسیدن و اتحاد با عقل مفارق مجرد است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۱۹۳)؛

دوم مرحله حیوانی که از بدو تولد تا اوان بلوغ را دربرمی‌گیرد و دارای حس و حرکت ارادی و تفاوتش با دیگر حیوانات در این است که نفس آدمی می‌تواند به مقام انسانی برسد، ولی دیگر حیوان در همان مقام حیوانی می‌ماند. در این مرحله است که نفس روحانی می‌شود و بقا می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۴۰۱)؛

سوم مرحله نفس ناطقه یا نفس عاقلانه می‌رسد و صاحب ادراکات عقلی می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۱۹۳؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۴۰۲-۴۰۳) وی در این باره می‌گوید:

فاذا ترقت و تحولت و بعثت من عالم الخلق الی عالم الامر بصیر وجوده وجودا مفارقا عقليا لایحتاج حیثه الی البدن و احواله و استعداده فزوال استعداد البدن ایها لایضرها ذاتاً و بقاء بل تلقا و تصرفا اذ لیس وجودها الحدوثی هو وجودها البقائی لان ذلک مادی و هذا مفارق عن الماده فیلس حالها عند حدوثها کحالها عند استکمالها و مصیرها الی المبدأ الفعال فهی بالحقیقة جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۴۵۰).

یکی از نقدهای صدرالمتألهین بر حدوث نفس *ابن‌سینا* این است که دایره شناخت وی درباره نفس محدود است به اینکه نفس با بدن ارتباط دارد و نفس قوای ادراکی و تحریکی دارد حال آنکه این ویژگی‌ها هم انسان دارد هم دیگر حیوانات (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۳۹۸).

دومین نقد صدرالمتألهین این است که *ابن‌سینا* از راه مادی بودن علم، مجرد بودن نفس و نیز بقای آن را اثبات می‌کند؛ ولی چنین برداشتی از دید صدرالمتألهین با دشواری‌های گوناگونی روبروست؛ مانند اینکه مجرد بودن نفس با حدوث آن و با تعلق داشتن آن با بدن و نیز با کثرت عددی آن به سبب کثرت بدن‌ها و نیز با هرگونه تحولی در مراتب حسی، خیالی و عقلی آن ناسازگار است (همان، ص ۳۹۸-۳۹۹). باید توجه داشت که به نظر می‌رسد نقد دوم صدرالمتألهین بر حدوث نفس *ابن‌سینا* درست نیست؛ زیرا *ابن‌سینا* در حالی این اشکال را مطرح کرده است که خود *ابن‌سینا* و پیروان وی به چنین امری قائل نیستند و معتقدند نفس ناطقه انسانی توسط عقل فعال از حالت بالقوه به سوی عقل مستفاد و اتحاد با عقل فعال در حرکت و صیوروت است. اساساً خروج از حالت قوه به سوی فعلیت از خصوصیات وجود مادی است و مجردات کامل چنین ویژگی و خصوصیتی ندارند.

سومین نقد صدرالمتألهین بر *ابن‌سینا* در این باره این است که خود *ابن‌سینا* باور دارد که نفس مقوم ماهیت نوع مرکب از نفس و بدن است و نیز باور دارد که جنس و فصل در مرکبات طبیعی همان ماده و صورت است به اعتباری دیگر و نیز باور دارد که فصل محصیل ماهیت نوع و محصیل وجود جنس است. از این روی اگر جوهر نفسانی انسان تحول ذاتی نداشته باشد می‌بایست همواره با جسم نامی حساس در وجود متحد شود؛ زیرا نفس مبدأ فصل نوع انسانی است و لازمه آن این است که نفس، جسم بماهو جنس باشد ولی از دید *ابن‌سینا* نفس ناطقه در حدوث و بقا مجرد است (همان، ص ۳۹۸-۴۰۰).

به باور صدرالمتألهین نفس ناطقه، نه قوه فساد دارد نه منحل به اجزاء می‌شود؛ زیرا جزء ندارد و بسیط است؛

براین اساس صدرالمتألهین نیز همچون ابن‌سینا بقای نفس را می‌پذیرد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۳۸۰). البته به باور صدرالمتألهین، جدایی تام از بدن مادی یا مثالی و رسیدن به عقل مجرد بالفعل برای همه انسان‌ها ممکن نیست (همان، ص ۴۵۱). نفس در این زندگی تعلق به بدن مادی دارد و آن را تدبیر می‌کند و در عالم برزخ به بدن مثالی تعلق دارد و تدبیرش می‌کند. اگر از این عالم بگذرد و به عقل بالفعل برسد دیگر تعلقی به بدن ندارد و در این مرحله قوه تبدیل شدن به عقل بالفعل را از دست می‌دهد و به فعلیت می‌رسد و فعلیت آن همان عقل محض است (همان، ج ۹، ص ۲۳۲). در این مرحله نیز نفس کثرت دارد و کثرت آن مانند کثرت عقول، کثرت نوعی و عقلی است؛ زیرا نفس به مبدأ خودش رسیده است و باید صفات مبدأ را داشته باشد.

۳-۳-۴. رابطه نفس و بدن

به باور صدرالمتألهین در مسئله رابطه نفس و بدن، بدن نمی‌تواند مرجع حدوث نفس باشد؛ زیرا بدن از عالم ماده است و نفس جوهری مجرد و مفارق است که هیچ‌گاه تجرد خودش را از دست نمی‌دهد. ماده تنها می‌تواند زمینه‌ساز حالات مادی باشد، نه نفس و عقل مجرد. زمینه‌سازی چیزی برای چیزی متباین بی‌معناست؛ بنابراین بی‌معناست که بدن مرجع حدوث نفس باشد و سخن ابن‌سینا سخنی بی‌پایه است (همان، ج ۸، ص ۳۸۴-۳۸۵):

دومین نقد صدرالمتألهین بر ابن‌سینا این است که محال است نفس در حدوث و بقا مجرد باشد و با ماده ترکیب شود و از این ترکیب نوع طبیعی انسان پدید آید؛ زیرا نسبت ماده به صورت قریب، نسبت قوه به فعلیت است و نسبت صورت به ماده، نسبت فصل اخیر به جنس قریب است، ولی نسبت بدن به نفس، نسبت قوه بعید به فعلیت است و نسبت چنین نفسی به بدن نسبت فصل اخیر است به جنس بعید بنابراین محال است نفس مقوم بدن باشد؛ سومین نقد صدرالمتألهین این است که اگر نفس در حدوث و بقا مجرد باشد و درعین حال پذیرای عوارض جدید باشد باید نفس دارای ماده باشد و چنین چیزی خلف فرض است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۸۸).

صدرالمتألهین پس از این نقدها خود طرحی نو می‌ریزد و راهی دیگر می‌رود؛ صدرا برخلاف ابن‌سینا که نفس را روحانیه‌الحدوث می‌دانست، آن را جسمانیة‌الحدوث می‌داند و مجرد بودن آن را هنگام حدوث محال می‌داند؛ زیرا از دید وی محال است نفس ناطقه پیش از آفرینش بدن آفریده شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۳۳۱-۳۳۲) و از دیگر سوی بدن نمی‌تواند مرجع نفس مجرد باشد (همان، ج ۸، ص ۳۷۴، ۳۸۴-۳۸۵). پس نفس با حدوث بدن حادث می‌شود و باید جسمانی باشد. نفس پس از حدوث با بدن ترکیب می‌شود نه از نوع ترکیب انضمامی که ابن‌سینا باور داشت، بلکه ترکیب نفس و بدن ترکیب اتحادی است. در این ترکیب نفس صورت بدن است و با آن فعلیت می‌یابد به دیگر سخن، نفس همان بدن است و بدن نیز همان نفس است. بدن در تحققش به نفس نیاز دارد و نفس نیز در تعیین شخصی و حدوث هویت اش به بدن نیازمند است:

فالبدن محتاج فی تحقیقه الی النفس لا بخصوصها بل الی مطلقها [۱] و النفس مفتقرة الی البدن لا من حیث

حقیقتها المطلقة العقلية بل من حیث وجود تعینها الشخصية و حدوث هویتها النفسية (همان، ج ۸، ص ۳۸۲).

این ارتباط چنان است که بودن نفس، بودن بدن را در پی دارد و بودن بدن نیز بودن نفس را و پس از جدایی نفس از بدن، مانده بدن نیست که جسمی دیگر است. خلاصه آنکه بدن بدن است تا نفس با اوست و نفس نفس است تا بدن همراه اوست (همان، ج ۸، ص ۳۸۲-۳۸۳).

صدرالمتألهین انواع تعلق را بیان می‌کند و سپس روشن می‌گرداند که تعلق نفس و بدن از کدام نوع است. انواع تعلق به شرح زیر است: تعلق چیزی به دیگری یا در ماهیت است یا در وجود؛ اگر در وجود باشد یا متعلق نسبت به متعلق به استقلال دارد یا استقلال ندارد؛ اگر استقلال دارد یا تعلقش به دیگری مانند نیازمندی یک جوهر به جوهر دیگر است و یا مانند نیازمندی عرض به جوهر است و اگر مانند نیازمندی یک جوهر به جوهر دیگر باشد یا هم در حدوث هم در بقا به آن نیاز دارد و یا تنها در حدوث به آن نیازمند است و یا فقط از حیث استکمال به آن نیاز دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۳۷۹-۳۸۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ص ۱۹۳-۱۹۷). ابن‌سینا تعلق نفس انسانی به بدن را از نوع ششم برمی‌شمارد و بر آن است که نفس تنها برای رسیدن به کمال به بدن نیاز دارد و همین‌که به کمال رسید بی‌نیاز از آن می‌شود. صدرالمتألهین در برابر تعلق نوع ششم را ضعیف‌ترین نوع تعلق می‌داند و رابطه نفس و بدن را مصداق آن نمی‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۳۸۱) و رابطه این دو را مصداق نوع پنجم می‌داند؛ زیرا از دید او نفس در پیدایش به ماده مبهمی که همان بدن باشد نیازمند است (همان، ص ۳۸۲).

صدرالمتألهین تأثیر و تأثر نفس و بدن را این‌گونه شرح می‌دهد که نفس یک واقعیت دارای مراتب گوناگون است و بدن مرتبه نازله نفس است و نفس مرتبه عالی بدن و براین اساس هرگونه فعل‌وانفعال در هریک از مراتب آن با مرتبه دیگر آن در ارتباط است و هر مرتبه بر دیگر اثر می‌گذارد و اثر هم می‌پذیرد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۶۹-۲۷۱). صدرالمتألهین همه موجودات را دارای سه مرتبه طولی می‌داند: مادی، مثالی و عقلی. این عوامل وجود همگی در اصل وجود مشترک هستند و اختلاف آن نیز به اصل وجودشان برمی‌گردد. عالم ماده یا طبیعت که پایین‌ترین مرتبه وجود است و شامل عناصر، جمادات و نباتات می‌شود. عالم مثال یا عالم خیال یا صور خیالی که از ماده و استعدادهای ماده مجرد است. عالم عقل و تجرد محض یا عالم صور عقلی و مثل الهی که بالاترین مرتبه از مراتب هستی است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۳۱۷-۳۱۸). صدرالمتألهین بر آن است که این عوامل سه‌گانه در وجود انسان تجلی پیدا کرده‌اند و انسان نیز یک حقیقت است دارای مراتبی همانند عالم.

حاصل اینکه، به باور صدرالمتألهین، رابطه نفس و بدن رابطه عرضی و اتفاقی نیست، بلکه رابطه ذاتی است. وی ضمن تبیین برهان پیش‌گفته ابن‌سینا، بر آن چند نقد وارد می‌کند:

نخستین نقد صدرالمتألهین این است که ابن‌سینا خود عباراتی را در جاهای گوناگون به کار برده است که با رابطه عرضی نفس و بدن ناسازگار است. برای نمونه در تعریف نفس گفته است که «نفس کمال اول است برای جسم طبیعی آلی دارای حیات». در این تعریف کمال اول برای چیزی که این کمال را دارد نمی‌تواند رابطه‌ای عرضی باشد و نیز در گفته است که از ترکیب نفس و بدن نوع طبیعی انسان پدید می‌آید که نفس در

حکم صورت است و بدن در حکم ماده و رابطه ماده و صورت نمی‌تواند عرضی باشد (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۴۳۵-۴۳۸).

پس سخن درست آن است که رابطه نفس و بدن را لزومی و ضروری باشد و این تلازم از این روست که هریک از آن دو از جهتی به دیگری نیازمند هستند و در وجود متلازم‌اند. صورت برای تشخیص به ماده نیاز دارد و ماده برای تحصیل نیازمند صورت است و نفس صورت است و بدن ماده بنابراین هریک از جهتی نیازمند هستند و دورهم پیش نمی‌آید (همان، ص ۴۳۸)؛

نقد دوم صدرالمآلهین، به این بخش از دلیل ابن‌سیناست که «تقدم نفس بر بدن ذاتاً محال است؛ زیرا اگر نفس علت تامه بدن باشد باید تباهی بدن نتیجه تباهی نفس باشد، ولی تباهی بدن از علتی دیگر است مانند برهم خوردن مزاج یا جدا شدن اندام‌ها از هم است پس فساد بدن از فساد نفس نیست و نفس علت تامه بدن نیست». صدرالمآلهین این بخش از دلیل را نقض می‌کند و می‌گوید که رابطه نفس و بدن ذاتی است ولی اشکال بالا هم وارد نیست؛ زیرا بدن تا زمانی بدن است که با نفس ترکیب شود و اگر رابطه آنها از میان رفت دیگر بدن، بدن نیست که جسمی است با صورت نوعی دیگر. پس بدن یعنی جسمی که دارای صورت یعنی نفس است و اگر نفس نباشد دیگر بدن جسمی دیگر است. نفس علت تامه بدن نیست، بلکه شریک علت است و علت بدن عقل مفارق است که وساطت نفس انجام می‌شود (همان، ص ۴۳۹)؛

نقد سوم صدرالمآلهین این است که بدن علت مادی نفس است و محذوری هم پیش نمی‌آید؛ زیرا چنانچه پیش از این گفتیم ذات بدن همان تعلق به نفس و ذات نفس تعلق داشتن به بدن است و از این‌روی بدن علت مادی نفس است (همان، ص ۴۴۰)؛

نقد چهارم صدرالمآلهین بر این دلیل این است که این بخش از دلیل که «نفس مجرد است و موجود مجرد به علت مادی نیازی ندارد» درست نیست؛ چراکه نفس مجرد تا نیست تا ذاتاً و فعلاً بی‌نیاز از علت باشد، بلکه نفس بودن نفس در این جهان به این است که به بدن تعلق داشته باشد و بدن بودن بدن به این است که ماده نفس باشد (همان)؛

نقد پنجم صدرالمآلهین درباره این بخش از دلیل است که نفس ذاتاً بی‌نیاز از بدن است و تنها برای رسیدن به کمالات خود در بدن تصرف می‌کند. چنین سخنی نادرست است؛ زیرا اگر نفس ذاتاً بی‌نیاز از بدن است نباید بدن شرط حدوث نفس باشد، زیرا شرط مادی برای چیزهای مادی درست است نه برای مجردات (همان، ص ۴۴۱).

۳-۴. استحاله تناسخ

صدرالمآلهین با بهره‌گیری از مبانی نفس‌شناختی پیشین، برهانی بر استحاله تناسخ ملکی ارائه نموده و آن را «وجه عرشی» می‌نامد که گویای آن است که این دلیل حاصل تابش نوری در جان اوست نه نتیجه کوشش عقلی. این برهان چهار مقدمه دارد:

۱.۱. از دید صدرالمتألهین ارتباط نفس و بدن یک ارتباط ذاتی و طبیعی و وجودی است؛ زیرا وجود نفس و بدن به هم بسته است و از این رو اضافه نفس و بدن یک اضافه عرضی نیست برخلاف ابن سینا که ارتباط آن را عرضی می‌داند؛

۲.۲. صدرالمتألهین ترکیب ماده و صورت را ترکیبی اتحادی می‌داند نه انضمامی و بر این اساس بدن ماده برای نفس است و نفس صورت برای بدن؛

۳.۳. صدرالمتألهین نفس را دارای حدوث جسمانی و بقای روحانی می‌داند؛ زیرا بدن مادی با حرکت جوهری استکمال پیدا می‌کند و سرانجام از بدن مجرد می‌گردد؛

۴.۴. در حرکت جوهری برگشت به عقب امکان ندارد؛ زیرا فعل بالطبع، بالقسر، بالاراده و بالاتفاق به قوه بر نمی‌گردد.

بر پایه این چهار مقدمه، نفسی که مجرد شده است هیچ‌گاه بر نمی‌گردد و بر این اساس چنین نفسی چون بالفعل است با بدنی که بالقوه است ترکیب از نوع اتحادی نخواهد شد. نفس مجرد شده پس از مفارقت از بدن به دنیا بر نمی‌گردد تا به کالبد انسانی دیگر یا حیوانی دیگر یا نبات و جماد دیگری وارد شود و از این رو تناسخ محال است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۳-۷).

یکی از اشکالاتی که بر برهان ابن سینا گرفته‌اند، این است که مزاج اشرف انسانی خواهان نفس کامل تر است و نفس کامل آن است که از مرتبه نباتی و حیوانی گذشته باشد و از بدن نبات و حیوان به بدن انسان منتقل شود و این همان تناسخ است. صدرالمتألهین می‌گوید که نفس انسان حادث به حدوث بدن است؛ به دیگر سخن، همین که بدن حادث شد در همان مرحله منی بودن و جنینی نفس هم حادث می‌شود به خلاف مشائیان که نفس آنگاه حادث می‌شود که بدن کامل شود و مزاج یابد. نفس در مرتبه منی بودن با استکمال ذاتی و پیوسته استکمال می‌یابد و به مرحله نباتی می‌رسد و سپس به مرتبه حیوانی می‌رسد و پس از این به مرتبه تجرد و انسانیت می‌رسد. این استکمال پیوسته است نه گسسته که هم در بدن هم در نفس موجود رخ می‌دهد.

در اینجا است که صدرالمتألهین دیدگاه ابن سینا را نقد می‌کند. از دید ابن سینا ماده (بدن) صورتی را از دست می‌دهد و صورت تازه‌ای که مابین با صورت پیشین است، به جای آن می‌نشیند. صورت منی بودن از میان می‌رود و صورت جنینی پدید می‌آید و سپس صورت جنینی از میان می‌رود و صورت حیوانی پدیدار می‌شود و پس از آن صورت انسانی پدید می‌آید. این صورت‌ها همگی مابین با یکدیگرند و در این تحولات ماده ثابت است و صورت‌های آن به جای هم می‌نشینند (ابن سینا، ۱۳۶۸، ص ۱۲۲-۱۲۵). اما از دید صدرالمتألهین چنین نظریه‌ای درباره ماده و صورت و بدن و نفس نادرست است و تبیین درست آن است که در بدن و نفس استکمال ذاتی رخ می‌دهد و در این میان ماده نیز ثابت نمی‌ماند و اینکه گفته می‌شود موضوع حرکت جوهری ماده است سخنی نادرست است؛ زیرا حرکت جوهری موضوع ثابت نیازی ندارد. آنچه وحدت متحرک را حفظ می‌کند همان اتصال و

سیلان تحولات آن چیز است. میان صورت‌ها جدایی نیست، بلکه صورت‌ها به هم متصل هستند؛ زیرا هر صورتی که در پی صورتی می‌آید همان صورت است که کامل‌تر شده است و خلاصه آنکه نسبت صورت‌ها لبس بعد اللبس است نه لبس بعدالخلع. دلیل نادرستی لبس بعدالخلع این است که هیچ فاعل طبیعی نمی‌تواند فعل طبیعی خود را به فاعل دیگری واگذار کند؛ زیرا هم با از میان رفتن فاعل فعل از میان می‌رود هم انتقال فاعل طبیعی از یک فعل طبیعی به فعل طبیعی دیگر محال است؛ مثلاً صورت منی بودن که فعل طبیعی در ماده منی دارد نمی‌تواند این فعل را به دیگری بدهد، ولی در اندیشه *ابن‌سینا* فاعل فعل طبیعی خود را به دیگری واگذار می‌کند. لبس بعد الخلع در تحولات عرضی هست نه در تحولات جوهری مثلاً در بخار شدن، صورت آب بودن به صورت بخاری تبدیل می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۱۹).

مسئله‌ای دیگر که *صدرالمتألهین* در ذیل عنوان تناسخ مطرح می‌کند، مسئله نفی عالم مثال از دید ابن‌سیناست که خود بیانگر گونه‌ای تناسخ است. مشائیان چون عالم مثال یا همان تجرد برزخی را نمی‌پذیرند نمی‌توانند محسور شدن نفوس انسان‌های متوسط را تبیین کنند. نفوس متوسط‌انگیزی هستند که به تجرد و کمال نمی‌رسند؛ در نتیجه حشر عقلی ندارند و از دیگر سوی به عالم ماده هم بر نمی‌گردند. از دید *ابن‌سینا* این نفوس پس از جدا شدن از بدن، حشر آنها در جسم فلک است و با جسم فلک جزئیات را ادراکات می‌کنند مانند زندگی در این دنیا که با بدن جزئیات را ادراکات می‌کنند و از راه این ادراکات پاداش جزئی کارهای خود را می‌بینند و اگر نیک‌فرجام باشند حورالعین‌ها را می‌بینند و اگر بدفرجام باشند مار و عقرب و آتش را. از دید این افلاک مانند انسان درک و شعور دارند (ابن‌سینا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۲۸-۴۲۹). وی در این باره در کتاب *مبدأ و معاد* می‌گوید:

إذا فارقوا البدن و هم بدنیون و لبس لهم تعلق بما هو اعلی من الابدان فیشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنیه
امکن آن یعلقهم تشوقهم الی البدن ببعض الابدان التی من شأنها أن تعلق بها النفس... فیجوز ان یکون اجراما
سماویا لان تصیر هذه النفس أنفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها، فإن هذا لایمکن، بل یستعمل تلك الأجرام
لامکان التخیل (همان، ص ۱۱۴-۱۱۵).

صدرالمتألهین پاسخ ایشان را نادرست می‌داند و می‌گوید چنین پاسخ تن دادن به تناسخ است؛ زیرا نفس از جسمی زمینی (بدن) به جسمی آسمانی (جرم فلک) انتقال یافته است و چنین انتقالی درست همان تناسخ است و همه برهان‌هایی که تناسخ را رد می‌کند این نوع انتقال را نیز رد می‌کنند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۵۱-۵۳). از دید *صدرالمتألهین* متوسطانی که بی‌بهره از علوم حقیقی هستند، ولی اخلاق خود را تهذیب کرده‌اند و بر این پایه کارهای نیک انجام داده‌اند، پس از مرگ ثواب اعمالی را که در دنیا انجام داده‌اند با صورت‌هایی متناسب با آن کارها می‌بینند؛ اگر نیکوکارند اعمال در صورت خوب رویان تمثل می‌یابند و اگر بدکاره‌اند به صورت مار و عقرب و... تمثل می‌یابند مانند آنچه کسی در خواب می‌بیند که گاهی خوابی دلنواز است و گاهی دهشتناک. از دید *صدرالمتألهین* تمام این پدیده‌ها در عالم مثال برای متوسطان رخ می‌دهد نه در افلاک. وی می‌گوید اگر چنین عالمی نبود این

نفوس باید نابود می‌شدند؛ زیرا آنها ۱. به مرتبه عقل بالفعل نرسیده‌اند پس به عالم عقل نمی‌رسند؛ ۲. بودن آنها در جسم فلک مصداق تناسخ است و تناسخ باطل است؛ ۳. جسم آنها نیز در زمین متلاشی شده است. عالم مثال یا برزخ عالمی است میان عالم عقل و عالم ماده (همان، ص ۱۵۴).

نتیجه‌گیری

دیدگاه/ابن‌سینا و صدرالمتألهین در استحاله تناسخ ملکسی با یکدیگر اشتراک دارد. تمایز آنها در مبانی نفس‌شناختی‌ای است که ترسیم‌کننده نحوه موجه‌سازی مدعای آنهاست. جمع‌بندی مبانی آنها از این قرار است:

۱. در نظام فلسفی سبنوی، نفس نباتی و حیوانی، مادی است و تنها نفس ناطقه در حدوث و بقا مجرد است؛ این در حالی است که صدرالمتألهین برعکس/ابن‌سینا همه نفوس را جسمانیة‌الحدوث می‌داند و نفس حیوانی و انسانی را روحانی در بقا قلمداد می‌کند. نفس نباتی مادی هست و هیچ‌گاه مجرد نمی‌شود. نفس حیوانی در آغازش مادی است و با حرکت جوهری، مادی - مثالی می‌شود و در پایان مثالی محض می‌گردد. نفس ناطقه در آغازش مادی است و بر اثر حرکت جوهری مادی - مثالی می‌شود و گام بعدی مثالی محض در پایان راه، مثالی - عقلی می‌گردد؛

۲. از دید/ابن‌سینا حدوث نفس همراه با حدوث بدن است و نفس زمانی حادث می‌شود که مزاج ویژه‌ای که برای نفس آدمی مناسب است پدید آید و این فرایند در ماه چهارم بسته‌شدن نطفه رخ می‌دهد. صدرالمتألهین حادث بودن نفس را می‌پذیرد و در این باره با/ابن‌سینا هم‌سخن است، ولی غیرمادی بودن آن را نمی‌پذیرد و خود طرحی نو می‌افکند بنام «جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء» که درواقع با چنین نظریه‌ای دیدگاه/ابن‌سینا را نقد می‌کند؛

۳. بقای نفس پس از بدن، از دیگر مبانی نفس‌شناختی ابن‌سیناست که در موجه‌سازی نظریه استحاله تناسخ نیز نقش بسزایی دارد. به باور/ابن‌سینا، نفس نه با فساد بدن نابود می‌شود و نه بر اثر دیگر عوامل و نیز کثرت نفس‌ها تباه‌شدنی نیست و نفس هر کسی پس از مرگش به صورت فردی و شخصی ماندگار است. به باور صدرالمتألهین نفس ناطقه، نه قوه فساد دارد نه متحل به اجزاء می‌شود؛ زیرا جزء ندارد و بسیط است؛ براین‌اساس صدرالمتألهین نیز همچون/ابن‌سینا بقای نفس را می‌پذیرد؛

۴. /ابن‌سینا با توجه به دیدگاهش درباره حدوث نفس، رابطه نفس و بدن را رابطه تأثیر و تأثر می‌خواند؛ نفس با حدوث بدن حادث می‌شود، ولی هیچ‌گونه رابطه علی و معلولی میان آنها نیست. صدرالمتألهین رابطه نفس و بدن را این‌گونه شرح می‌دهد که نفس یک واقعیت دارای مراتب گوناگون است و بدن مرتبه نازله نفس است و نفس مرتبه عالی بدن و براین‌اساس هرگونه فعل و انفعال در هر یک از مراتب آن با مرتبه دیگر آن در ارتباط است و هر مرتبه بر دیگر اثر می‌گذارد و اثر هم می‌پذیرد.

- ابن حزم اندلسی، محمد علی بن احمد، ۱۳۹۵ق، *الفصل فی الملل والاهواء والنحل*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۶۳، *المبدأ والمعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۶۴، *روانشناسی شفا: الفن السادس من كتب الشفا*، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران، امیر کبیر.
- _____، ۱۳۶۸، *شرح الاشارات والتنبیها*، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران، سروش.
- _____، ۱۳۷۵، *النفس من كتاب الشفاء*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۷۹، *التعلیقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۲، *الأضحویة فی المعاد*، تهران، شمس تبریزی.
- _____، ۱۳۸۴، *الاشارات والتنبیها* (مع شرح خواجه نصیرالدین طوسی و المحاکمات قطب‌الدین رازی)، تحقیق کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
- _____، ۱۴۰۴ق، *الشفاء الطبیعیات*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۳۶۳، *لسان العرب*، قم، ادب حوزه.
- افلاطون، ۱۳۶۷، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی.
- بیرونی، ابوریحان، ۱۳۷۱، *فهرست کتاب‌های رازی و نام‌های کتاب‌های بیرونی*، تصحیح، ترجمه و تعلیق مهدی محقق، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- توکل، نسرین، ۱۳۹۸، «تناسخ در نظام فلسفی شیخ اشراق و محمد بن زکریای رازی»، *معرفت فلسفی*، ش ۶۴ ص ۸۹-۱۰۴.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۶ق، *مفردات الفاظ القرآن*، تهران، نشر کتاب.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کربن، چ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانیة*، مقدمه، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۴۰۲ق، *الملل والنحل*، بیروت، دارالمعرفه.
- صدرالمؤمنین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- _____، ۱۳۷۸، *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، تصحیح سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و مقدمه مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۸۳، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة العقلیه*، تصحیح مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۳.
- _____، ۱۳۸۳، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعة*، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، با اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۴.
- _____، ۱۳۸۳، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة العقلیه*، تصحیح علی اکبر رشاد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۸.
- _____، ۱۳۸۳، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة العقلیه*، تصحیح رضا اکبریان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۹.
- _____، ۱۳۸۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمؤمنین*، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، چ سوم، تهران، حکمت.
- _____، (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعة*، چ سوم، بیروت، داراحیاء التراث.
- فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۰۷ق، *المطالب العالیه فی فی العلم الهی*، تحقیق احمد حجازی السقا، بیروت، دارالکتاب العربی.
- _____، (۱۴۱۱ق)، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات ولطبیعیات*، چ دوم، قم، بیدار.
- قبادیانی، ناصر خسرو، ۱۳۸۴، *زادالمسافر*، تحقیق و تصحیح سیدمحمد عمادی حائری، تهران، میراث مکتوب.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۰، *تاریخ فلسفه (تاریخ یونان و روم)*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، تهران، سروش و علمی و فرهنگی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۵، *شرح جلد هشتم اسفار اربعه (جزء اول)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞