

بررسی و نقد انتقادات فخررازی به حدوث روحانی نفس ناطقه

از دیدگاه ابن سینا

محمود صیدی^۱

استادیار گروه فلسفه دانشگاه شاهد

سید محمد موسوی

استادیار گروه فلسفه دانشگاه علوم اسلامی رضوی

(از ص ۵۷ تا ۷۳)

تاریخ دریافت مقاله: ۹۴/۱۱/۰۲؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۴/۱۲/۲۰

چکیده

حادث یا قدیم بودن نفس ناطقه انسانی از مسائل چالش برانگیز و قدیمی فلسفه است. ابن سینا در مقابل افلاطون که نفس را قدیم می دانست، با اقامه براهینی در صدد اثبات حدوث نفس بر می آید. در مقابل، فخررازی با طرح انتقاداتی به براهین ابن سینا، نظریه او به چالش می کشاند. در پژوهش حاضر اثبات می گردد که اشکالات فخر رازی ناشی سوء برداشت او از مبانی ابن سینا در اثبات ماده اولی از طریق برهان فصل و وصل، وحدت نوعی نفوس انسانی و تمایز افراد آن با اعراض مفارق، علت معد بودن استعداد بدنی جهت افاضه نفس ناطقه از سوی عقل فعال، براهین ابن سینا در محال بودن تناسخ و قاعده "لا معطل فی الوجود" می باشد. هر چند مبانی ابن سینا در برخی زمینه ها مانند تعلق نفوس جزئی و خیالی به ابدان افلاک بعد از قطع تعلق بدنی، توانائی پاسخ گوئی به اشکالات رازی را ندارد.

واژه‌های کلیدی: فخررازی، ابن سینا، نفس، حدوث، تناسخ.

مقدمه

حادث یا قدیم بودن نفس ناطقه از مسائلی است که ذهن فیلسوفان را از دیرباز به خود مشغول داشته و آنها را به تحلیل و بررسی این مسأله واداشته است. فلاسفه بزرگ جهت یافتن پاسخ این مسأله تلاشهای فراوانی کرده اند و براهین مختلفی در اثبات مدعای خویش آورده اند. نتیجه تأملات فلسفی آنان سبب شکل گیری سه نظریه عمده در مورد این مسأله گردید: قدیم بودن، حدوث و بقاء روحانی و حدوث جسمانی و بقاء روحانی.^۱ نظریه قدیم بودن نفس که منسوب به افلاطون می باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۳۱)، به این معنا است که نفس همواره بوده و هیچ گونه تغییر و استحاله‌های در آن نیست. در این صورت، نفس کمالات خود را دارد و در طول زمان و به تدریج، نقایص و کاستیهای خود را بر طرف نمی سازد و به کمالات جدیدی دست نمی یابد. به دیگر سخن طبق این نظریه، نفس ذاتاً جوهری کامل است. در مقابل نظریه قدیم بودن نفس، ابن سینا حدوث نفس را همراه با حدوث بدن می داند. هنگام قابلیت بدن و مزاج آن، عقل فعال نفس را به بدن افاضه می نماید. از این رو قدیم بودن نفس ناطقه از دیدگاه شیخ الرئیس صحیح نمی باشد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۷۵). فخررازی یکی از مهم ترین منتقدین ابن سینا در مسائل مختلف فلسفی است. حادث بودن نفس ناطقه، یکی از مباحثی است که رازی انتقادات بسیاری به نظریه ابن سینا مطرح می نماید و در طی آن نادرستی دیدگاه او را نتیجه گیری می کند. ابن سینا دو برهان در اثبات حادث بودن نفس ناطقه و قدیم نبودن آن اقامه می کند که مبانی و شقوق هر یک از آنها با انتقادات متعددی از جانب فخررازی مواجه می شود. در پژوهش حاضر به بررسی و نقد این انتقادات پرداخته می شود.

برهان نخست ابن سینا در اثبات حدوث نفس ناطقه

اولین برهان ابن سینا در اثبات حادث و قدیم نبودن نفس ناطقه چنین است: اگر نفوس قدیم بوده و در ازل موجود باشند؛ یا متعدد و متکثر هستند یا واحد. در صورت یکی بودن، هنگام تعلق به بدن، یا به حالت وحدت باقی می مانند یا اینکه کثیر می گردند. 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 ماده ای نیست (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۷۵).

این برهان مبتنی بر وحدت نوعی نفوس انسانی است که با عوارض مختلف متعدد و متکثر می شود. ابن سینا می گوید: «إن النفس الانسانية، متفقهة فی النوع و المعنی. فإن وجدت قبل البدن؛ فأما أن تكون متکثرة الذوات، أو تكون ذاتا واحدة...» (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۷۵). از دیدگاه شیخ الرئیس، کثرت افرادی در هر ماهیت نوعیه ای به واسطه عرض مفارق است (ابن سینا، ۱۳۸۵: 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.

این برهان از دو بخش عمده تشکیل شده است: متکثر شدن نفس واحد در هنگام تعلق به بدن و متعدد نبودن نفوس در ازل. فخررازی انتقادات متعددی به هر یک از این بخش ها وارد می داند که به بررسی و نقد آنها پرداخته می شود.

انتقادات فخررازی به متعدد شدن نفس واحد در هنگام تعلق به بدن

بیان گردید که طبق برهان ابن سینا متعدد شدن نفس واحد هنگام تعلق به بدن به دلیل وحدت نوعی نفوس صحیح نیست. از نظر فخررازی، این استدلال ابن سینا با برهان فصل و وصل او در اثبات هیولی اولی و ماده نخستین نقض می گردد.

طبق برهان فصل و وصل جسم امری متصل است که اتصال و انفصال عارض آن می شود. صورت جسمیه اتصال یا انفصال را می پذیرد. زیرا که اتصال قابل خودش نیست. هم چنین هیچ ضدی قبول کننده ضد خویش نیز نیست. در نتیجه اتصال، انفصال را نیز قبول نمی کند. بنابراین در صورت امری به جزء صورت جسمیه وجود دارد که پذیرنده اتصال و انفصال است (ابن سینا، ۱۳۷۵/ب: ۳۶-۴۲).

از نظر فخررازی، با توجه به این برهان سؤال می شود که هنگام انفصال یک کوزه آب به دو قسمت، آیا این دو قبل از حصول قسمت نیز موجوداند یا اینکه موجود

نیستند. در صورت نخست، کوزه آب یکی نبوده بلکه متعدد خواهد بود. حال آنکه یک کوزه آب فرض شده بود. هم چنین صورت جسمیه آب یکی نخواهد بود. حال آنکه از دیدگاه ابن سینا صورت جسمیه آب یکی است و دارای اجزاء نیست. در صورتی که این دو آب بعد از تقسیم حاصل شده باشند، تقسیم معدوم نمودن یک آب و ایجاد نمودن دو آب دیگر است. از این رو، دلیلی که ابن سینا در اثبات حدوث نفس اقامه می نماید و در طی آن محال بودن تعدد نفس بعد از وحدت آن را اثبات می کند؛ در اجسام نیز جاری می گردد و تعدد و تقسیم اجسام نیز ممتنعی شود. حال آنکه ابن سینا خود به اثبات این مطلب با استفاده از برهان فصل و وصل می پردازد. رازی می گوید: «أنّ الدلیل الذی ذکرتم [ابن سینا] فی امتناع أن تتعدد النفوس بعد وحدتها، قائم بعینه فی الأجسام؛ مع أنّکم لا تقولون به، فکان الإلزام واردا.» (رازی، ۱۴۰۷، ج ۷: ۱۹۱).

بنابراین جسم واحد، قابل تعدد و تکثر می باشد و می توان آنرا به اجزاء متعدد تقسیم نمود. با وجود این، چنین مطلبی به معنای این نیست که هر موجود قابل تعدد و تکثر جسم باشد. زیرا که عکس قضیه موجهه کلیه، موجهه جزئیه است نه موجهه کلیه. بدین لحاظ، با اینکه نفس انسانی جسم نیست و مجرد است، قابل تعدد و تکثر نیز هست. زیرا که غیر جسم یعنی موجود مجرد نیز پذیرای تعدد و تکثر می باشد (همان). بنابراین برهان ابن سینا در اثبات حدوث نفس انسانی با تقسیم پذیری اجسام نقض می گردد. زیرا که ابن سینا در طی برهان خویش، فرض متعدد شدن نفس واحد؛ هنگام تعلق به بدن را به دلیل وحدت نوعی نفوس باطل دانست. حال آنکه جسم واجد چنین خصوصیتی است و شیخ الرئیس نیز به آن باور دارد.

نقد اشکالات فخر رازی به متعدد شدن نفس واحد هنگام تعلق به ابدان

برهان فصل و وصل اثبات می کند که اجسام به دلیل ماده مشترک قابلیت اتصال یا انفصال را دارند. به بیان دیگر، اتصال و انفصال در اجسام مادی اثبات کننده هیولی و ماده اولی در آنهاست. ولی نفس ناطقه مجرد از ماده است. از این تجزیه یا ترکیب را نمی پذیرد. زیرا که فاقد ماده مشترک است.

در مورد اثبات تعدد و تکثر در مجرد با استفاده از عکس مستوی نداشتن قضیه موجه کلیه بایستی بیان نمود که تعدد و تکثر معانی متعدد دارند. مانند اینکه تکثر در اجسام مادی به تجزیه پذیری آنها و قابلیت انفصال می باشد ولی تعدد و تکثر در مجردات این گونه نیست و چنین نحوه تکثری ندارند. مجردات با وجود ماده نداشتن متعدد و متکثر هستند. بنابراین تعدد و تکثر اشیاء مادی و اجسام اشتراک لفظی با تعدد و تکثر مجردات و نفوس دارد و فخررازی در بیان این اشکال گرفتار مغالطه اشتراک لفظ می گردد.

انتقادات فخررازی به متعدد نبودن نفوس در ازل

قسمت دوم انتقادات و اشکالات فخررازی به برهان نخست ابن سینا در اثبات حدوث نفس، ناظر به متعدد نبودن نفوس در ازل است که تقریر آنها چنین می باشد:

[۱] می توان گفت که نفوس انسانی در ازل متعددند، ولی تکثر و تعدد آنها به سبب امری زائد بر ذات نیست بلکه هر یک از دیگری بالذات تمایز دارد. دلیل این مطلب چنین می باشد: [الف] در صورتی که تعیین امری زائد بر ذات باشد، تعیین هر متعینی زائد بر آن خواهد بود و به تسلسل خواهد انجامید. انضمام ماهیت کلی نیز به ماهیت کلی دیگر سبب تعیین و تشخیص نمی گردد. زیرا که با تقید کلی به کلی دیگر ماهیت مورد نظر کلی باقی خواهد ماند. بنابراین ملاک ابن سینا در مورد تعدد نفوس در ازل صحیح نیست (همان، ۱۹۲). [ب] تعیین پیدا کردن شی ای از شیء دیگر مشروط به امتیاز تعیینی از تعیین دیگر است. از این رو در صورتی که حصول امتیاز، معلول حصول تعیین باشد و تعیین نیز متوقف بر امتیاز، دور لازم می آید (همان). [ج] در صورتی که تعیین شیء متعین زائد بر آن باشد، موجود متعین دوموجود خواهد بود نه یک موجود و هر یک نیز تعیینی زائد بر ذات خواهد داشت. در نتیجه موجود واحد موجودات نامتناهی خواهد بود (همان).

[۲] در صورت تعدد و تکثر نفوس انسانی در ازل، بایستی از هم متمایز باشند. ولی چنین امتیازی با خود ماهیت انسانی نیز حاصل می شود و لذا نیازی به وجود امری زائد بر ذات ماهیت انسانی نیست. زیرا که نفوس انسانی مساوی در ماهیت نوعیه نیستند

(همان). فخررازی دلایلی در اثبات عدم تساوی ماهیات انسانی اقامه می کند: [الف] نفوس انسانی در تدبیر ابدان و قابلیت علوم کلی (ناطق بودن) مشترک اند. این دو لوازم ماهیت انسانی و نفوس ناطقه هستند نه ماهیت آنها. از این رو نفوس انسانی در برخی لوازم مشترک اند نه در ماهیتی نوعی و امر ذاتی. در نتیجه نفوس انسانی ماهیاتی بسیط اند که لوازمی مشترک دارند (همان، ۱۴۴). [ب] هنگامی که ماهیت انسانی تحصیل نوعی یافته باشد، قابلیت تدبیر ابدان را خواهد داشت. در صورت عدم تحصیل نوعی و ماهوی، نفس انسانی به تدبیر ابدان یا ادراک علوم کلی متصف نمی گردد. از این رو، این معانی ذاتی یا جزء ذات ماهیت نوعی انسانی نیستند. در نتیجه نفوس انسانی اشتراک ماهوی در ماهیت نوعیه ندارند (همان). [ج] اصل و حقیقت هر یک از نفوس انسانی یکی است و تغییری نمی کند مانند اینکه اگر شخص بخیل دارای اموال فراوان گردد، بخشنده نمی شود و شخص سخاوتمند در صورت فقر نیز بخیل نمی گردد. در صورتی که برخی از انسانها در بعضی از امور اشتراک داشته باشند، اشتراک در لوازم است نه حقیقت و ماهیت. زیرا که ممکن است امور متعدد لوازم متکثر داشته باشند (رازی، ۱۴۰۶: ۸۶).

[د] هر بدنی استعداد حصول نفس خاصی دارد. از این رو تفاوت ابدان نشان دهند تفاوت نفوس و یکسان نبودن آنهاست. او می گوید: «...فالبدين المستعدّ لواحده منها لا یکون مستعدّاً لغيرها.» (رازی، ۱۴۱۱: ۵۴۷).

[۳] در صورتی امتیاز که نفوس انسانی به جهت ماده آنها و عرض مفارق باشد، ماده هر یک از نفوس نیز با ماده نفس دیگر تمایز ماهوی داشته باشد، نفوس انسانی قبل از بدن و ماده تمایز داشته اند. در صورتی که چنین تمایزی به جهت عارض مفارق باشد، هر یک از آنها نیز محتاج ماده دیگر خواهند بود و تسلسل لازم می آید. بنابراین تمایز هر ماهیتی از ماهیت دیگر، به سبب لازم ماهیت است نه سبب ماده (رازی، ۱۴۰۷، ج ۷: ۱۹۳).

[۴] صحت این برهان ابن سینا در اثبات حدوث نفس متوقف بر ابطال تناسخ و ابطال تناسخ نیز مبتنی بر حدوث نفس است. زیرا که احتمال دارد نفوس انسانی قبل از تعلق به این بدن به بدن دیگر تعلق داشته و لذا تمایز 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، ۱۳۷۵/الف، ج ۳: ۳۵۶). در نتیجه ابطال تناسخ نیز مبتنی بر حدوث نفس ناطقه است (رازی، ۱۴۰۷، ج ۷: ۱۹۳-۱۹۴). از این جهت ابن سینا در اثبات حدوث نفس و ابطال تناسخ گرفتار دور گشته است و اثبات این دو مطلب فلسفی منوط و وابسته به دیگری گردیده است (رازی، ۱۹۸۶، ج ۲: ۶۷).^۲

[۵] از دیدگاه ابن سینا، نفوسی که به مقام عقل بالفعل رسیده اند، بعد از قطع تعلق از بدن به عالم عقول طولی صعود می کنند. ولی نفوسی که به مرتبه ادراک کلیات نرسیده اند، به اجسام فلکی تعلق می گیرند و جسم فلک موضوع تخیلات آنها می گردد (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۴).^۳ با توجه به این نکته، ممکن است نفوس انسانی قبل از تعلق به ابدان نیز به ابدان افلاک تعلق داشته باشند و از این جهت با فرض موجودیت آنها در ازل، از هم متمایز و متفاوت باشند (رازی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۳۰۱). در نتیجه نفوس انسانی موجود در ازل نیز از هم متمایز هستند و ملاک تمایز در آنها وجود دارد.

[۶] نفوسی که از ابدان مفارقت کرده اند و تعلق به آنها ندارند، به سبب علوم و ملکات کسب شده از هم متمایز و متفاوت اند. اما برخی از نفوس علوم و ملکاتی ندارند تا اینکه به جهت تمایز داشته باشند مانند جنینی که قبل از تولد می میرد. از این رو این گونه نفوس یا فانی می شوند و از بین می روند یا اینکه بدون سببی از هم متمایز اند (رازی، ۱۴۰۷، ج ۷: ۱۹۴). به بیان دیگر، نفوس هیولانی و بالقوه بعد از قطع تعلق از بدن عوارضی ندارند تا اینکه از هم متمایز و متفاوت باشند (رازی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۳۹۳). در نتیجه، همان گونه که نفوس انسانی ازلی نیستند، ابدی نیز نخواهند بود. در حالی که ابن سینا آنها را ابدی می داند نه ازلی.

نقد انتقادات فخررازی به متعدد نبودن نفوس در ازل

بیان گردید که قسمت دوم انتقادات و اشکالات فخررازی به برهان نخست ابن سینا در

اثبات حدوث نفس، ناظر به متعدد نبودن نفوس در ازل است که به نقادی آنها پرداخته می شود:

[۱] اشکال نخست این بود که برخلاف دیدگاه ابن سینا نفوس انسانی واحد نوعی نیستند بلکه هر یک بالذات از دیگری متمایز است. دلیل نادرستی دلایل رازی در این قسمت به ترتیب چنین است: [الف] از دیدگاه ابن سینا، استعداد بدنی شرط و علت معد برای افاضه نفس ناطقه از طرف عقل فعال است. از جهت دیگر تسلسل محال از دارای دو شرط ترتب و اجتماع در وجود است و تسلسل در سلسله ای که فاقد این شروط باشد، محال نیست (میرداماد، ۱۳۷۴: ۲۳۳-۲۳۴). با توجه به این دو شرط، تسلسل در علل فاعلی و تامه محال است نه علل معد و زمینه ساز. زیرا که علل معد اجتماع وجودی ندارند. با توجه به این نکته علت قابل و معد بودن بدن نسبت به نفس تسلسل در اموری که منجر به تعیین بدن و لذا تعیین نفس می گردند، محال نیست بلکه واقع است. [ب] تعیین و امتیاز تفاوت مفهومی دارند و حصول یکی به معنای تحقق دیگری نیز هست. از این رو یکی از آنها بر دیگری توقف مفهومی دارد مانند وجود و تشخیص که وجود مساوق تشخیص است و تفاوت مفهومی با هم دارند نه مصداقی. در مقابل دور توقف وجودی امری بر دیگری است. از این رو دور در ظرف علیت محال است و رازی خود نیز به این معنا معترف می باشد (رازی، ۱۳۸۱: ۷۹). در نتیجه ملازمه، تحقق و توقف مفهومی دو امر بر یکدیگر به دلیل عدم توقف وجودی، دور محال نیست. [ج] در موارد قبل اشاره گردید که تعیین مزاج بدنی و استعداد آن سبب افاضه آن از جهت عقل فعال است و با حصول چنین امری نفس ناطقه افاضه می گردد. با اینکه مرتبه نفس متفاوت از بدن به دلیل تجرد یکی و مادی بودن دیگری است، ولی هر دو مراتب یک حقیقت هستند. از این رو، از نظر ابن سینا نفس واحد با قوای متعدد بدنی افعال مختلف انجام می دهد (ابن سینا، ۲۰۰۷: ۱۰۸). در نتیجه تمایز نفس و بدن به معنای دو حقیقت متباین و متفاوت بودن آنها نیست.

[۲] انتقاد دوم فخررازی ناظر به واحد نوعی نبودن انسانها بود که نادرستی انتقادات او در این زمینه چنین است: [الف] تدبیر ابدان و قابلیت علوم کلی از لوازم وجود نفوس ناطقه است. به بیان دیگر نحوه وجود نفوس ناطقه به گونه ای است که در انجام افعال

خویش نیازمند بدن و قوای آن است و علوم کلی را ادراک می کند. این دو امر از لوازم ماهوی نفوس ناطقه نیستند. زیرا که انجام افعال و ادراک علوم از احکام وجود است نه ماهیت. از جهت دیگر نوعیت و جنسیت از احکام ماهیات است نه وجود. ماهیت در صورت ذاتی بودن جنس، نوع یا فصل نسبت به فردی خواهد بود. در نتیجه فخررازی در بیان این استدلال و اشکال به مبانی ابن سینا احکام ماهیت را با وجود خلط می نماید و گرفتار مغالطه میان احکام آنها می شود. [ب] در قسمت قبل بیان گردید که تدبیر ابدان و قابلیت ادراک کلیات از لوازم وجودی حقیقت انسان هستند و ذات یا ذاتی ماهوی نیستند تا اینکه جنس یا فصل باشند. دیگر اینکه ماهیت جنسی با انضمام ماهیت فصل، نوع می گردد. از این رو تحقق ماهیت نوعی مستلزم تحقق جنس و فصل آن نیز هست. در نتیجه این معانی ذاتی ماهیت انسان هستند و با انضمام عوارض مختلف حقیقت نوعی انسان دارای افراد مختلف و متعدد می شود. [ج] مثالهای فخررازی مربوط به حقیقت خارجی انسان و عوارض وجود خارجی آن است نه ذاتیات ماهوی. ذاتیات ماهوی انسان، حیوان و ناطق هستند که همیشه همراه انسان بوده و تغییری نمی کنند. از این رو فخررازی در اقامه این استدلال و انتقاد به مبانی ابن سینا میان عوارض وجود و ذاتیات ماهوی خلط می نماید و گرفتار مغالطه میان احکام آنها می گردد. [د] این استدلال رازی تفاوت و اختلاف وجودی انسانها در مقام نفس و بدن را اثبات می نماید. به بیان دیگر تفاوت بدن و امور بدنی حاکی از اختلاف نفوس است. از طرف دیگر نوع بودن انسان نسبت به افراد خویش به معنای ذاتی بودن و یکسانی ماهوی است نه وجودی. در نتیجه این استدلال فخررازی ناشی از خلط احکام وجود و ماهیت و مغالطه میان آنهاست.

[۳] بیان گردید که از دیدگاه ابن سینا بدن علت معد و زمینه ساز جهت افاضه نفس از سوی عقل فعال است. بنابراین تفاوت و تمایز ابدان سبب افاضه نفوس مختلف می گردد: «... التباين في الهويّة إنّما يحصل من جهة البدن.» (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۸۵). در نتیجه حقیقت هر نفسی با نفس دیگر متفاوت و متمایز است. با وجود این، نفس قبل از بدن تعیین و تشخیصی ندارد. قبلا بیان گردید که تسلسل در سلسله ای که واجد دو

شرط ترتب و اجتماع در وجود باشد، محال است. از این رو تسلسل علل معد و اعراض مفارق به دلیل فقدان شرط اجتماع محال نیست.

[۴] بیان گردید که این برهان ابن سینا مبتنی بر وحدت نوعی نفوس انسانی است. به این بیان که نفوس انسانی دارای یک ماهیت نوعی اند که با عروض عوارض تعدد افرادی پیدا می کنند. لذا تکثر افرادی آنها در ازل (فرض قدیم بودن نفس) بدون عوارض مادی محال است. در مقابل فخررازی نسبت به این دیدگاه انتقاداتی را مطرح نمود که در قسمت های قبل مورد بررسی و نقد واقع شد. از این رو تعلق نفوس انسانی به ابدان نوعی دیگر یا قابلیت ابدان انسانی جهت افاضه نفس انسانی به آنها از جهت عقل فعال باطل است. زیرا که نوع انسانی حقیقت واحدی دارد که از نظر ماهوی متفاوت نمی گردد. در نتیجه صحت این برهان مبتنی بر باطل بودن تناسخ نیست (همان، ۳۸۶) بلکه باطل بودن تناسخ متوقف بر حادث بودن نفس است. از این رو ابن سینا در توضیح و تقریر این مبانی گرفتار مغالطه دور نگشته است.

۴

[۵] ابن سینا با توجه به اینکه تجرد قوه خیال را انکار می کند (ابن سینا، ۱۳۷۵/ب: ۲۵۹-۲۵۸)، در مورد نفوسی که به مقام عقل بالفعل نرسیده اند، دچار اشکال می شود. جهت حل این مسأله، تعلق یافتن این گونه نفوس به ابدان فلکی را مطرح می نماید. از نظر ملاصدرا چنین دیدگاهی مستلزم تناسخ است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۴۹). در صورتی که نفسی انسانی به بدن فلک تعلق گیرد و نفس فلک نیز به بدن خویش تعلق دارد؛ دو نفس در یک بدن اجتماع خواهند کرد.

در هر حال به نظر می رسد به فرض پذیرش دیدگاه ابن سینا در این زمینه انتقاد رازی مطرح می گردد و پاسخی برای آن از مبانی ابن سینا نمی توان یافت.

[۶] جنین قبل از تولد وابسته به نفس مادر خویش است و به واسطه او فیض دریافت می کند. زیرا که حیات و بقاء انسانی او به طور مستقل امکان پذیر نیست. از این رو نفسی ندارد تا اینکه در مورد نحوه وجود آن بعد از قطع تعلق بدنی بحثی مطرح شود. به بیان دیگر جنین حیات نباتی دارد نه حیوانی. با وجود این، به نظر می رسد با توجه به مادی دانستن قوه خیال از سوی ابن سینا و انکار تجرد آن، انتقاد فخررازی در

مورد نفوس هیولانی بدون پاسخ است و تنها راه آن گریز از این گونه اشکالات مجرد قوه خیال و مادی نبودن آن است.

برهان دوم ابن سینا در اثبات حدوث جسمانی نفس

فخررازی برهان دوم ابن سینا در اثبات حدوث نفس را چنین تقریر می کند: نفوس انسانی اگر حادث نبوده و لذا قدیم و ازلی باشند، در صورتی که به بدن های دیگری تعلق داشته باشند، تناسخ خواهد بود و براهین محال بودن تناسخ آنرا ابطال می کنند. در صورتی که نفوس انسانی در ازل به بدنی تعلق نداشته باشند، فعلی نخواهند داشت و معطل از آن خواهند بود. زیرا که نفس افعال خویش را با بدن انجام می دهد و لذا بدون آن قادر به انجام افعال خود نیست (رازی، ۱۴۰۷، ج ۷: ۱۹۵).

به نظر می رسد که این برهانی که رازی نقل می نماید، استنباطی از برهان ابن سینا در ابطال تناسخ باشد. برهان ابن سینا مبتنی است بر اینکه تعلق و تدبیر بدن ذاتی نفس می باشد و نفس افعال خود را به توسط بدن انجام می دهد. در صورتی که نفس قدیم باشد، معطل از افعال خویش خواهد بود و بایستی مرگ هر انسانی مصادف با تولد حیوانی باشد تا اینکه نفس انسانی به بدن حیوانی تعلق گیرد. در صورتی که در موارد بسیاری چنین نیست مانند بلایای عامی که سبب مرگ انسانها یا حیوانات زیادی می شود (ابن سینا، ۱۳۷۵/الف، ج ۳: ۳۵۶).

فخررازی در استنباطی دقیق و هوشمندانه از این برهان، تقریر فوق را ارائه می دهد. او در شرح برهان ابن سینا می گوید: «إنَّ النفس ... كما انقطعت عن بدن يجب تعلقها ببدن آخر أو تبقى فيما بين البدنين خالية عن التعلق ...» (رازی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۹۸). بنابراین طبق این برهان، قدیم بودن نفوس ناطقه مستلزم تناسخ و معطل بودن آنهاست که فخررازی به هر یک از این دو تالی فاسد، انتقاداتی را مطرح می کند و نادرستی این برهان را نتیجه می گیرد.

انتقادات فخررازی به بطلان تناسخ

از دیدگاه ابن سینا، لازمه تناسخ، اجتماع دو نفس در یک بدن است. زیرا که با قابلیت

بدن، عقل فعال نفس را به بدن افاضه خواهد کرد. اگر نفس تناسخ شده دیگری نیز به آن تعلق گیرد؛ یک بدن دو نفس خواهد داشت (ابن سینا، ۱۳۷۵/الف، ج ۳: ۳۵۶). فخررازی انتقاداتی به باطل بودن تناسخ از دیدگاه ابن سینا مطرح می نماید:

[۱] علت حدوث نفس، فاعل مختاری است که با اراده خویش، نفس را در زمان خاصی نه زمان دیگر، افاضه می کند. از این رو علت حدوث نفس، علت موجب نیست (رازی، ۱۴۰۷، ج ۷: ۲۰۲). بنابراین به محض استعداد بدن، نفس از جانب علت افاضه نمی شود.

[۲] علت حدوث نفس: صلاحیت بدن و مزاج آن برای افاضه نفس ناطقه از جانب علل مفارق نیست بلکه ممکن است تعلقات و ادراکات عقل فعال سبب صدور نفس ناطقه گردد. زیرا که عقل فعال تعقل و ادراک حدوث نفس در زمان معینی می کند و آنرا ایجاد و افاضه می نماید (همان، ۲۰۳).

[۳] با فرض پذیرش قابلیت مزاج بدنی جهت افاضه نفس ناطقه از سوی عقل فعال، به دلیل تفاوت مزاج های انسانی و عدم تساوی ماهوی افراد آن، از استعداد و قابلیت بدن انسانی نسبت به پذیرش نفس تناسخ شده، قابلیت آن نسبت به پذیرش نفس ناطقه جدید از عقل فعال لازم نمی آید (همان، ۲۰۴). بنابراین، لازمه تناسخ اجتماع دو نفس در یک بدن نیست.

از این رو، می توان بیان نمود که نفوس انسانی در ازل موجود هستند، ولی به بدن دیگری تعلق دارند همان گونه که قائلین به تناسخ معتقدند (رازی، ۱۹۸۶، ج ۲: ۶۷).

نقد انتقادات فخررازی به بطلان تناسخ

بیان گردید که یکی از مبانی برهان دوم ابن سینا در اثبات حدوث نفس ناطقه، باطل بودن تناسخ است که فخررازی انتقاداتی را به آن مطرح نمود. نقد انتقادات او در این قسمت به ترتیب چنین است:

[۱] در صورتی که فاعل افاضه کننده نفس ناطقه بدون حصول شرایط قابلی آنرا به بدن افاضه نماید، ترجیح بدون مرجح خواهد بود که فخررازی نیز آنرا محال می داند. او می گوید: «أنَّ الإيجاد ترجیح لجانب الوجود حصول الترجیح حال الإستواء، محال.»

(رازی، ۱۴۰۷، ج ۴: ۱۴۷). از این رو با توجه به غایت داشتن همه فاعل ها و باطل بودن اتفاق، به محض استعداد بدن، نفس از جانب علت افاضه می شود.

[۲] نفس مجرد محض نیست بلکه مجردی است که افعال خویش را با قوای بدنی انجام می دهد. تعقل شیء مجرد سبب افاضه موجود مجرد دیگر می شود. زیرا که در موجود شدن، نیازمند استعدادی مادی و شرایط قابلی نیست. در مقابل، ادراکات و تعقلات موجود مجرد با فرض عدم حصول شرایط قابلی و استعداد بدنی، سبب افاضه نفس ناطقه نمی گردد.

[۳] فخررازی در طی این انتقاد بیان نمود که به دلیل یک ماهیت نوعی نداشتن افراد انسانی، از افاضه نمودن نفس ناطقه به یک فرد انسانی از سوی عقل فعال، نمی توان حکمی کلی در مورد همه نفوس انسانی استنباط نمود و همه آنها را حادث دانست. در پاسخ به این مطلب بایستی بیان نمود که انتقادات فخررازی به دیدگاه ابن سینا در مورد وحدت نوعی نفوس انسانی صحیح نیست و اکثریت آنها مغالطه میان احکام ماهیت و وجود هستند که در قسمت های قبل تبیین گردید. از این جهت، با فرض حصول قابلیت بدن انسانی، عقل فعال نفس را افاضه خواهد کرد و تفاوتی میان نفوس انسانی از این جهت به دلیل اتحاد ماهوی نیست. در نتیجه در فرض تناسخ و قابلیت داشتن بدن انسانی، دو نفس در یک بدن اجتماع خواهند کرد.

انتقادات فخررازی به فعل نداشتن نفوس در صورت ازلی بودن آنها

بیان گردید که یکی از توالی فاسد برهان دوم ابن سینا در اثبات حدوث نفس از جهت فعل نداشتن نفس است که فخررازی انتقاداتی را نسبت به آن مطرح می نماید:

[۱] نفس در صورتی که در ازل موجود بوده و قدیم باشد، دارای حیات خاص خویش خواهد بود. از این رو نفس ناطقه نسبت به برخی از اشیاء ادراک و تعقل خواهد داشت. در نتیجه فعلی را انجام می دهد و معطل از آن نیست مانند موجودات ضعیفی مثل حشرات که حیات ضعیفی دارند و به تبع آن ادراک دارند. از این رو نفوس انسانی موجود در ازل نیز به دلیل داشتن حیات، فعل نیز دارند (رازی، ۱۴۰۷، ج ۷: ۱۹۵-۱۹۴).

[۲] می توان گفت که نفوس انسانی ازلی به جزء معین و مشخصی از افلاک تعلق دارند و به سبب آن افعالی را انجام می دهند و بدون فعل نیستند (همان، ۱۹۶).

[۳] از دیدگاه ابن سینا در صورتی که جنینی بمیرد و نفس او از بدن جدا گردد، بدون اینکه لذت یا دردی برای او حاصل شود تا ابد باقی می ماند. طبق این دیدگاه، این گونه نفوس فعلی ندارند و معطل هستند (همان).

[۴] نبودن معطل در نظام در وجود هیچ گونه دلیلی ندارد و استدلالی ضعیف نیز بر اثبات این قاعده اقامه نشده است. کسی نیز این قاعده را به تبیین نکرده است: «...فإن هذه المقدمه ذكروها و ما رأيت أحدا منهم قواها بشبهه، فضلا عن حجة» (همان).

نقد انتقادات فخررازی به فعل نداشتن نفوس در صورت ازلی بودن آنها

نادرستی انتقادات فخررازی در این قسمت به ترتیب چنین است:

[۱] نفس انسانی در برخی از افعال خویش نیازمند بدن و قوای آن است مانند خوردن، آشامیدن، ادراک صورت های حسی و خیالی. ولی در برخی از افعال دیگر خویش به بدنی نیازی ندارد مانند تعقل و ادراک ذات خویش، یا تعقل تعقل ذات خویش (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۶۲). در صورتی که نفس انسانی ازلی بوده و قدیم باشد، افعال دسته نخست را نخواهد داشت و لذا معطل از این گونه افعال خواهد بود. مقصود ابن سینا نیز در این برهان افعال دسته نخست است نه دسته دوم. زیرا که مفروض برهان، حادث بودن نفس با بدن یا موجود بودن نفس قبل از بدن است. هم چنین حصول ادراکات عقلی مانند تعقل و ادراک ذات متوقف بر ادراکات حسی و خیالی و لذا قوای بدنی است. زیرا که انسان ابتداء ادراک حسی و خیالی از ذات خویش دارد و به تدریج به مرحله ادراک کلیات می رسد. از این رو فخررازی در طرح این اشکال این این دو دسته افعال تمایز نمی گذارد و گرفتار مغالطه میان احکام آنها می گردد.

[۲] با توجه به نکات گفته شده در قسمت های قبل، با پذیرش دیدگاه ابن سینا در مورد تعلق برخی از نفوس انسانی به ابدان افلاک، گریزی از این گونه انتقادات و اشکالات نخواهد بود و مبانی ابن سینا در این زمینه دچار کاستی و نقصان است. از این رو به نظر می رسد مبانی ابن سینا توانائی پاسخ گوئی از این گونه انتقادات را ندارد.

[۳] بیان گردید که جنین انسانی قبل از تولد به دلیل نفس ناطقه نداشتن حیات انسانی ندارد. در نتیجه بقاء تجردی آنها ممتنع است. طرح این مثال نقض به مبانی ابن سینا ناشی از استعداد دریافت نفس ناطقه (مانند جنین) با داشتن بالفعل آن است.

[۴] ابن سینا از جهاتی به تبیین قاعده "لا معطل فی الوجود" می پردازد: هر موجودی که فعل خاص خویش را نداشته باشد، معطل از آن خواهد بود: «إذ کل شیء قائم لا فعل له فهو معطل و ليس شیء فی الطبیعة معطل.» (ابن سینا، ۲۰۰۷: 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، ۱۳۷۵/ب: ۳۱۴)؛ غایت داشتن هر موجودی و جزافی و اتفاقی نبودن آن: «و جمیع الأشياء الطبیعیة، تنساق فی الکون الی غایة و خیر و ليس یكون شیء منها جزافا و لا اتفاقا الا فی الندرة بل لها ترتیب حکمی و ليس فیها شیء معطل لا فائدة فیة.» (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۹۷). با توجه به این نکات، این انتقاد فخر رازی ناشی از عدم تدبر و تتبع کافی در مبانی شیخ الرئیس است.

نتیجه

ابن سینا دو برهان در اثبات حادث بودن نفس اقامه می کند که فخررازی انتقادات متعددی به هر یک از آنها وارد می داند. نادرستی انتقادات رازی به برهان نخست ابن سینا ناشی از خلط و مغالطه در برهان فصل و وصل، واحد نوعی بودن نفوس ناطقه، خلط احکام ماهیت با وجود در ادراک علوم، از لوازم وجودی نه ماهوی بودن تدبیر بدن و انجام افعال و مغالطه میان عوارض وجود و ذاتیات ماهوی. نادرستی انتقادات رازی به برهان نخست ابن سینا ناشی از خلط و مغالطه در براهین در ابطال تناسخ و معطل بودن نفوس (فاقد فعل بودن) در صورت نبود بدن و قوای بدنی است. حال آنکه نفس در انجام افعال خویش نیازمند بدن و قوای بدنی است. با وجود این، برخی از مبانی و دیدگاههای ابن سینا در مورد نفوس بالقوه مانند جنین و تعلق نفوس ناطقه جزئی به ابدان افلاک نادرست به نظر می رسند و توانائی پاسخ گوئی از انتقادات رازی را ندارند.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، تصحیح عبد الله نورانی، تهران: موسسه مطالعات اسلامی.

- _____ (۱۳۷۱)، المباحثات، تصحیح محسن بیدار فر، قم: بیدار.
- _____ (۱۳۷۵/الف)، شرح الإشارات و التنبيهات (مع المحاکمات)، قم: نشر البلاغه.
- _____ (۱۳۷۵/ب)، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۷۹)، النجاه، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۸۵)، الالهيات من کتاب الشفاء، تصحیح حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۲۰۰۷)، رسالة احوال النفس، تصحیح فواد الالهوانی، پاریس: دار بیلینون.
- _____ رازی، محمد بن عمر (۱۳۷۳)، شرح عیون الحکمة، تصحیح محمد حجازی، تهران: موسسه الصادق.
- _____ (۱۳۸۱)، منطق الملخص، تصحیح قراملکی و اصغری نژاد، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

- _____ (۱۳۸۴)، شرح الاشارات و التنبيهات، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- _____ (۱۹۸۶)، الأربعین فی أصول الدین، قاهره: مکتبه الکلیات الأزهریة.
- _____ (۱۴۰۶)، النفس و الروح و شرح قواهما، تصحیح دکتر معصومی، تهران: افست.
- _____ (۱۴۰۷)، المطالب العالیه من العلم الالهی، تصحیح سقا احمد حجازی، دار الکتاب العربی، بیروت.
- _____ (۱۴۱۱/الف)، المباحث المشرقیة فی علم الالهيات و الطبيعيات، تصحیح محسن بیدار فر، قم: انتشارات بیدار.
- _____ (۱۴۱۱/ب)، المحصل، تصحیح دکتر اتای، عمان: دار الرازی.
- _____ شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث.
- _____ (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____ طوسی، نصیر الدین (۱۴۰۵)، تلخیص المحصل، بیروت: دار الاضواء.
- _____ میرداماد، باقر (۱۳۷۴)، قبسات، تصحیح مهدی محقق، تهران: انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

۱. از دیدگاه ملاصدرا، نفس ناطقه حدوث جسمانی دارد (۱۳۶۳: ۵۳۶). این دیدگاه سالها بعد از فخررازی ارائه گردیده است و بررسی و تحقیق پیرامون آن مجال دیگری می طلبد.
۲. رازی می گوید: «... ابطال التناسخ ... مبنیة علی القول بحدوث النفس و حدوث النفس ... مبنی علی القول بابطال التناسخ، فکان ذلک دورا.» (رازی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۳۹۲).
۳. ابن سینا این کلام را از کسی نقل می کند که به بیان او سخن گزاف نمی گوید: «قال بعض أهل العلم ممن لا يجازف فی ما یقول، قولا ممکنا و هو أن هؤلاء إذا فارقوا البدن... أمکن أن یعلقهم نوع شوقهم إلى البدن ببعض

الأبدان ... يستعمل ذلك الجرم لامكان التخيل، ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده و في وهمه.»(ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۴-۱۱۵). از نظر خواجه طوسی، مقصود ابن سینا، فارابی است(طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۵۵).

۴. خواجه طوسی در نقد این اشکال فخررازی چنین می گوید: «الاعتراض على هذه الحجّة بعد تسليم كون النفوس متحدّة بالنوع غير وارد، لامتناع تعلّقها بالامور المختلفه، كالمواد و غيرها من حيث هي متحدّة النوع، و امتناع تعلّق الامور المختلفه بها و هي متساوية في ذواتها من غير أولويّة و ترجّح في البعض دون البعض، و حينئذ يمتنع تكثّرهما أصلا. فاذن هذه الحجّة قطعيّة من غير احتياج إلى إبطال التناسخ.» (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۸۶).