

تحلیل مهمترین براهین ابطال تناسخ

از نظر ملاصدرا

- دکتر رضا اکبری (استادیار دانشگاه امام صادق علیه السلام)
- حسین شمس (دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات)

چکیده

تناسخ، از دیرباز در اندیشه برخی ملل، مثل هندوان و یونانیان و برخی حکمای عهد باستان، مثل فیثاغورث، امپدکلس، افلاطون و سقراط دیده می‌شود. البته، ملاصدرا نسبت اعتقاد به تناسخ را به این دسته از حکمای یونان، نوعی کج‌فهمی در اندیشه‌های آنها، راجع به حیات پس از مرگ می‌داند. بیشتر حکمای اسلامی، اعم از پیروان حکمت مشاء، اشراق و حکمت متعالیه، به مسئله تناسخ توجه کرده، به نقد و بررسی آن پرداخته و با دلایل متعدد، بطلان آن را بیان نموده‌اند. از میان ایشان، ملاصدرا به طور مفصل این مسئله را از زوایای مختلف بررسی کرده و ضمن تفکیک اقسام تناسخ، براهینی را در ابطال آنها اقامه نموده است. در این نوشتار سعی شده است، دو برهان از مهمترین براهین ملاصدرا، تحلیل و بررسی شود: برهان قوه و فعل بیان می‌کند که پذیرفتن تناسخ به معنای پذیرفتن اتحاد امر بالفعل (یعنی نفس مفارق از ماده) با امر بالقوه (یعنی بدن دوم که آماده پذیرش نفس است) می‌باشد و بطلان این امر روشن است. این برهان جمیع اقسام تناسخ، اعم از نزولی و

صعودی را ابطال می کند. اما برهان دوم او، تناسخ را در جهت نزولی باطل می کند و بر مبنای حرکت جوهری اقامه شده است. بر اساس این برهان، پذیرفتن تناسخ مستلزم حرکت رجوعی وجود از اشد به انقص است و این نیز محال و ممتنع است. از دیدگاه ملاصدرا، مسائلی همچون معاد جسمانی، مسخ، رجعت با مسئله تناسخ به معنای مشهور و رایج آن متفاوت بوده و وقوع آنها، نه تنها هیچ گونه محذور عقلی ندارد، بلکه حتی برخی آیات قرآن و روایات نیز تحقق آنها را تأیید می کند.

واژگان کلیدی: تناسخ، مرگ، نفس، بدن، معاد.

طرح مسئله

مسئله وضعیت انسان، پس از مرگ، یکی از مسائل مطرح برای هر انسان در طول زمان است. تاریخ اندیشه بشری، شاهد نظریات بسیار متعددی در این مسئله بوده است. برخی، هرگونه حیات پس از مرگ را انکار می کنند، در مقابل، عده‌ای معتقد به زندگی پس از مرگ هستند. در میان ایشان نیز نظریات متعددی وجود دارد. از جمله این نظریات، عقیده‌ای است که بر اساس آن زندگی بعدی انسان، استمرار زندگی پیشین او در همین دنیا خواهد بود تا اینکه انسان به حیاتی غیر شخص‌وار نایل شود. این همان عقیده مشهور تناسخ^۱ است که خود شامل نظریات نسخ، مسخ، فسخ و رسخ می شود (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۲: ۳۸۱) و به ترتیب بیان می کنند که روح انسان پس از مرگ به صورت انسان، حیوان، گیاه یا جماد، حیاتی مجدد می یابد تا آنگاه که از هر زشتی پالوده شود (اکبری، ۱۳۸۲: ۱۳۹-۱۴۰).

عقیده تناسخ، زیربنای عقیده آیینهایی همچون بودایی و برهمنایی می باشد،^۲

1. Reincarnation.

۲. بنا بر آنچه از نوشته‌های تاریخی به دست می آید برخی فلاسفه یونان خصوصاً افلاطون قائل به تناسخ بوده‌اند. وی در رساله فایدون در باب نفس و بقای آن مطالبی را مطرح می کند که به اندیشه تناسخ شباهت زیادی دارد، مثلاً می گوید: ارواح مردمان ناپاک و پلید محکوم به سرگردانی شده‌اند و بدین سان کیفر زندگی گذشته خود را می بینند، این سرگردانی چندان دوام می یابد تا سرانجام میلها و هوسها که از تن پیشین در آنها مانده است آنها را به سوی تنی دیگر که اسیر آن گونه هوسهاست می کشاند. نیز می گوید: ارواحی که در خوردن اندازه نگاه نداشته‌اند به تن خران یا جانورانی مانند آنها می گریند و ارواحی که به ستمگری و جاه‌طلبی و غارت و خونریزی خو گرفته‌اند در کالبد

←

معتقدان به این آیینها در عین اعتقاد به پاداش و کیفر اعمال، معاد را انکار کرده، معتقدند که انسان نتیجه اعمال خوب و بد خود را در همین دنیا می بیند. اگر نیکوکار باشد، پس از مرگ روح او، وارد بدن انسان سعادتمند می شود که غرق در نعمت است و اگر بدکار باشد، وارد بدن انسان بدبخت مانند افراد معلول و بیمار و فقیر یا وارد بدن حیوان پست و موذی، مانند خوک و موش می شود (سبحانی، ۱۳۷۳: ۱۸۴).

علی‌رغم اینکه در هیچ کدام از ادیان ابراهیمی، مطلبی در تأیید نظریه تناسخ یافت نمی شود، این نظریه، در میان ملل مختلف مقبولیت یافته است؛ چنانکه شهرستانی می گوید:

فرقه‌ای وجود ندارد که در آن، تناسخ جایگاه استواری نداشته باشد (شهرستانی، بی تا: ۲/۲۵۵).

مسئله تناسخ، امروزه نیز به دلیل وجود برخی شواهد تجربی و کلامی که ظاهراً این نظریه را تقویت می کند، ذهن بسیاری را به خود مشغول کرده است (ر.ک: دیوانی، ۱۳۷۶: ۱۶۴-۱۷۲).

از آنجا که ممکن است تناسخ، به انکار معاد که از ضروریات اعتقاد دینی است، منجر شود^۱ و یا اینکه دست‌آویزی برای توجیه ستم‌ستمکاران باشد - زیرا آنان ممکن است بگویند عزت و رفاهشان معلول پاکی و وارستگی زندگی قبلی آنهاست

→ گرگها و بازها و کرکسها در می آیند (ر.ک: افلاطون، ۱۳۸۰: ۴۸۱ به بعد). هر چند که ملاصدرا انتساب تناسخ به او را صحیح نمی داند و می گوید که وی حشر جسمانی را مطرح کرده است، ولی دیگران در اثر کج فهمی آن را تناسخ پنداشته‌اند (ر.ک: صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۱۰: ۵/۹، ۶، ۲۶). باید گفت که این انتساب شاید به دلیل نظریه خاصی است که وی در باب نفس قائل است. او معتقد است که نفس روحانیه القدم است و لازمه قدیم دانستن نفس، پذیرش عقیده تناسخ است، لذا ملاصدرا برای توجیه عقیده افلاطون در باب تناسخ، پس از بررسی نظریه قدم نفس افلاطون نتیجه می گیرد که انتساب قول به قدم نفوس، به افلاطون و غیر او از بزرگان حکمای پیشین، تهمت و دروغ است (ر.ک: همان: ۳۷۴/۸).

۱. زیرا قائلان به تناسخ، آن را مانند سایر قوانین طبیعی عام و ثابت می دانند و از این رو برای اعمال انسان هیچ گونه قضاوتی وجود ندارد و دیگر توبه و انابه و شفاعت و عفو و غفران از طرف خدا معنایی نخواهد داشت؛ چون کارها و اعمال نتیجه قهری مقدماتی هستند که رابطه بین آنها در عالم وجود، جاویدان، ثابت و برقرار است (ر.ک: دیوانی، ۱۳۷۶: ۱۶۱؛ جان بی ناس، ۱۳۷۷: ۱۵۶).

و بدبختی ستمدیدگان نتیجه زشتکاری‌شان در مراحل زندگی قبلی است و یا به دلایل متعدد کلامی و فلسفی دیگری که در اینجا مجال پرداختن به آنها نیست- طرفداران ادیان و حیانی به نوعی به این مسئله پرداخته و آن را نقادی نموده‌اند.

اکثر فلاسفه اسلامی، صرف نظر از افراد نادری، چون قطب‌الدین شیرازی (ر.ک: شیرازی، ۱۳۶۹: ۴/ بخش اول، فن دوم، مقاله ۳۶)،^۱ به بحث پیرامون این نظریه پرداخته و در ردّ و ابطال آن، بر اساس مبانی فلسفی خاص خود، دلایل و براهینی را اقامه نموده‌اند (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۰۷/۲ و ۱۳۴۶: ۱۸۹؛ شیرازی، ۱۴۱۰: ۲۶-۲/۹ و ۱۳۶۲: ۳۸۱ به بعد و ۱۳۶۶: ۳۴۱ به بعد؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۱۶/۲) و این نشان‌دهنده اهمیت خاص مسئله تناسخ است. حتی برخی از ایشان گفته‌اند که مسئله تناسخ مسئله‌ای است که قدمها در آن می‌لغزند و فهمها در آن گمراه می‌شوند.^۲

صدرالمتألهین شیرازی از جمله کسانی است که به تفصیل، درباره تناسخ بحث کرده و براهینی را در ابطال آن اقامه کرده است. وی در کتب مختلف خود به این مسئله پرداخته و پس از تعریف تناسخ، اقسام آن را تفکیک کرده و در ردّ هر یک، براهینی آورده است.

ایشان در جلد نهم کتاب معروف خود؛ یعنی *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ضمن اینکه براهین عام مشائیان را مثل ابن سینا، در ردّ تناسخ توصیف کرده و از آن حمایت می‌کند، خود نیز با تکیه بر اصولی همچون حرکت جوهری، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس و وحدت نفس و قوای آن و...، براهین ویژه‌ای را در ابطال نظریه تناسخ مطرح می‌کند.

در این نوشتار بعد از تعریف تناسخ و بیان اقسام آن، مهمترین براهین، تحلیل و بررسی می‌شود. در ادامه بحث، تفاوت مسائلی همچون معاد جسمانی، مسخ و رجعت با مسئله تناسخ تبیین می‌گردد.

۱. ناگفته نماند که سهروردی نیز در کتاب *حکمة الاشراق* آرای مختلف را در باب تناسخ بیان می‌کند، اما به نظر می‌رسد که با تردید درباره ردّ یا قبول آن سخن می‌گوید (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۳۲، ۲۲۲).

۲. ملاصدرا مسئله تناسخ را «مزالق الأقدام و مزالق الأفهام» و نیز «کثیرة الاشتباه و دقیقة المسلك» می‌داند (ر.ک: صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۱۰: ۲۶-۲/۹).

تعریف تناسخ و اقسام آن

تناسخ، در لغت از ماده «نسخ» به معنای انتقال است (الشرتونی، ۱۴۰۳: ۲/ ماده نسخ) و نیز به معنای زائل کردن یک چیز به وسیله چیز دیگر که جایگزین آن می‌شود، مانند زائل شدن سایه به وسیله نور خورشید و از بین رفتن جوانی به سبب پیری (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲: ماده نسخ) و در اصطلاح، عبارت است از انتقال نفس از بدن مادّی و طبیعی به بدنی دیگر که از اوّلی جداست (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۱۰: ۴/۹).

ملاصدرا در *الشواهد البروییه* می‌گوید:

تناسخ در نزد ما، چند گونه قابل تصور است: اول آنکه نفسی در این عالم از بدنی به بدن دیگر منتقل گردد، خواه این انتقال از بدن موجود اشرف به بدن موجود اخس باشد یا بالعکس که این نوع از 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 نموده است و چنین نفسی در آخرت به صورت حیوانی که صفات وی در آن نفس غلبه نموده است ظاهر می‌گردد^۱ 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. آیات بسیاری از قرآن مجید که در مورد تناسخ وارد شده است، همگی بر همین قسم از تناسخ تفسیر و توجیه می‌گردد (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۶: ۳۴۱-۳۴۳).

ملاصدرا با این عبارت، تناسخ را به ملکی و ملکوتی تقسیم کرده است. تناسخ ملکی به نحو صعودی یا نزولی و به نحو محدود یا نامحدود متصور است. در تناسخ صعودی، این گیاه است که از حیات برخوردار می‌شود و سپس نفس گیاهی به بدن

۱. تمسک جستن به مثالهای عرفی در تعیین بدنهای اخروی به هیچ وجه قابل دفاع فلسفی نیست. مردم غالباً شیر، روباه، میمون، طاووس و خوک و... را مظهر تکبر، خباثت، تمسخر، عجب و حرص و... می‌دانند، ولی آیا واقعاً چنین است؟ ثانیاً این سخنان صدرا با مبانی فلسفی فیلسوفان مسلمان که صفات اخلاقی را برآمده از عقل عملی می‌دانند با اسناد صفات اخلاقی به حیوانات سازگار نیست. آیه‌الله ابوالحسن رفیعی قزوینی نیز بر نظریه ملاصدرا درباره زندگی پس از مرگ اشکال گرفته و مدعی شده است که نظر وی قابل تطبیق بر آیات قرآن نیست و قرآن زندگی پس از مرگ را به گونه‌ای متفاوت از آنچه ملاصدرا گفته است به تصویر می‌کشد (ر.ک: اکبری، ۱۳۸۲: ۲۰۴-۲۰۶، نیز ۱۴۵).

حیوان و بعد از آن به بدن انسان منتقل می‌شود. در تناسخ نزولی نفس انسان به بدن حیوان، گیاه یا جماد منتقل می‌شود. از نظر ملاصدرا تناسخ ملکوتی پذیرفتنی است. او می‌گوید:

به گمان من اصرار و تأکید برخی بزرگان حکمت، مانند افلاطون بر ثبوت تناسخ درباره همین قسم از تناسخ است؛^۱ زیرا ایشان با بصیرت و فروغ کشف و شهود، باطن نفوس و آن صوری را که بر طبق نیات و اعمالشان بدان صور محشور می‌شوند مشاهده کرده‌اند و دیده‌اند که اعمال و افعال آنان در نظرشان مجسم می‌شود (همان).

تناسخ ملکوتی بر دو نوع است: یکی مسخ باطنی، بدون تغییر صورت و دیگر مسخ باطنی با تغییر صورت است. ملاصدرا می‌گوید:

این قسم از تناسخ و مسخ جایز و ممکن است، بلکه در مورد گروهی از کفار و فسّاق و فجّار که شقاوت نفس در آنها غلبه پیدا کرده و نیروی عقل ضعیف و قاصر بوده است، مطابق آیات قرآن کریم^۲ به وقوع پیوسته است (همان: ۳۴۴).

براهین ملاصدرا بر ابطال تناسخ

از میان براهینی که ملاصدرا در ابطال تناسخ ذکر کرده، دو برهان، اهمیت بیشتری دارد که در اینجا به ذکر همان دو مورد می‌پردازیم.

اولین برهان بر اساس اتحادی بودن ترکیب نفس و بدن، به ابطال تناسخ می‌پردازد و می‌توان آن را برهان قوه و فعل نامید. این برهان، هر نوع تناسخ ملکوی، اعم از نزولی یا صعودی، محدود یا نامحدود را ابطال می‌کند. برهان دوم، بر اساس حرکت جوهری اقامه شده و تناسخ نزولی را ابطال می‌کند که می‌توان آن را برهان حرکت اشتدادی نامید.

برهان اول

برهان قوه و فعل در ابطال تناسخ (همان: ۲-۳)، حاوی مقدماتی است که برای فهم

۱. چنانکه پیش از این نیز اشاره شد شاید این گمان ملاصدرا درباره افلاطون قدری خوش‌بینانه باشد، اینکه منظور افلاطون از تناسخ، معاد جسمانی باشد جای تأمل دارد.
 ۲. و جعل منهم القردة و الخنازیر، (مانده / ۶۰)؛ و کونوا قردة خاسنین، (بقره / ۶۵).

آسانتر، می‌توان آن را به صورت زیر تقریر نمود:

۱. میان نفس و بدن تعلق ذاتی و ترکیب میان آن دو ترکیب اتحادی طبیعی است نه صناعی و انضمامی.

۲. نفس و بدن در اول حدوث، امری بالقوه هستند.

۳. نفس به همراه بدن در اثر حرکت جوهری به فعلیت می‌رسد.

۴. اگر نفس، پس از مرگ به بدن دیگری تعلق بگیرد، آنگاه اتحاد امر بالفعل (نفس مفارق فعلیت یافته) با امر بالقوه (بدن دوم که قوه محض بوده و تازه استعدادش تمام شده و آماده پذیرفتن نفس است) لازم می‌آید.

۵. تالی باطل است؛ زیرا اتحاد طبیعی امر بالفعل، با چیزی که بالقوه است، محال است.

۶. پس مقدم؛ یعنی تناسخ (انتقال نفس بعد از مرگ به بدن دیگر) هم باطل است. این استدلال نیازمند توضیح است:

مقدمه اول این استدلال، در باب نحوه رابطه نفس و بدن است. ملاصدرا درباره چگونگی تعلق نفس به بدن، پس از بیان اقسام تعلق میان دو چیز، دو قسم از اقسام تعلق را درباره نفس و بدن می‌پذیرد (ر.ک: همان: ۳۲۵-۳۲۶).

تعلق نفس به بدن از حیث حدوث آن (نه بقای آن) تعلق به حسب وجود و تشخیص است؛ زیرا حکم نفس در ابتدای حدوث و تکون آن، حکم طبیعتهای مادی است که مبهم الوجود هستند، لذا نفس نیز در ابتدای حدوث خود، به ماده‌ای مبهم الوجود که همان بدن است، تعلق دارد.

تعلق نفس به بدن، هنگامی که قوه عقل عملی انسان به فعلیت رسیده، اما عقل نظری او هنوز در حد عقل هیولانی است، تعلق به حسب استکمال و کسب فضایل وجودی است. وی این قسم از تعلق را ضعیفترین قسم از اقسام تعلق می‌داند و برای تبیین آن، تعلق نجّار به وسایل کارش را مثال می‌زند، با این تفاوت که تعلق نفس به اعضای بدن، تعلق ذاتی و طبیعی است، اما تعلق نجّار به ابزار کارش تعلق عرضی و خارجی است.

با دقت در آنچه ملاصدرا در این باره آورده است معلوم می‌شود که وی با قبول

قسم اول که همان تعلق صورت به ماده است، همانند ارسطو و پیروانش نفس را در ابتدای خلقت، همچون صورتی برای ماده می‌داند، با این تفاوت که ارسطو، چنین ارتباطی را میان نفس و بدن تا پایان عمر یک انسان برقرار می‌داند، در حالی که ملاصدرا، این ارتباط را در ابتدای حیات یک فرد قائل است و با قبول قسم دوم از تعلق، به تصور افلاطونیان از نفس نزدیکتر می‌شود، با این تفاوت که افلاطونیان نفس را قدیم و واجد تمام ادراکات می‌دانند، حال آنکه ملاصدرا نفس را حادث می‌داند و معتقد است، نفس در بدو پیدایش فاقد هر گونه ادراکی است (ر.ک: اکبری، ۱۳۸۲: ۱۹۹-۲۰۰).

ملاصدرا پس از نقد نظر شیخ اشراق، درباره تعلق نفس به بدن می‌گوید:

نفس مادامی که نفس است دارای وجود ذاتی تعلق است و در این وجود ذاتی، نیازمند به بدن است و به حسب بعضی قوای حسی و طبیعی خود، به آن تقوّم دارد و به نوعی از تعلق، به او متعلق است. خلاصه اینکه تصرف نفس در بدن، تصرف ذاتی است و آن نوعی از موجودیت نفس است، چنانکه کامل شدن صورت ماده، تعلق ذاتی به آن است و آن نوعی از وجود وی می‌باشد (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۱۰: ۳۷۹/۸).

مبنای این سخن ملاصدرا، در واقع نظریه معروفی است که وی در باب نفس ارائه داده است؛ یعنی همان قاعده «النفس جسمانية الحدوث و روحانية البقاء» (همان: ۳۴۷)؛ بدین معنا که نفس در آغاز حدوثش صورتی مادی است و در اثر حرکت جوهری، مجرد می‌گردد. بنابراین تعلق آن به بدن، شکلی از انحاء وجود شیء خواهد بود. لذا آن دو یک حقیقت وجودی هستند با ترکیب اتحادی طبیعی، نه ترکیب صناعی یا انضمامی؛^۱ یعنی نفس و بدن دو وجود مستقل از هم نیستند که کنار هم قرار گرفته باشند و به هم ضمیمه شده باشند، بلکه موجود به یک وجودند.

۱. در این نوشتار به بررسی برهان بطلان تناسخ صعودی پرداخته نمی‌شود. اجمالاً متذکر می‌گردد که ملاصدرا تناسخ صعودی را هم باطل می‌داند؛ زیرا معنای آن این است که نفس حیوان صامت که منطبق در بدن بوده و غیر مجرد است و ابزار ترقی به رتبه انسانیت را ندارد و غل و زنجیر شهوت و غضب بر دست و پای او بسته شده، توانسته است دگرگون شود و به مرتبه بالاتر صعود کند و این محال است (ر.ک: صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۱۰: ۲۲/۹).

مقدمه دوم استدلال، بیان می‌کند که نفس و بدن در ابتدای حدوث، حالت بالفعل ندارند، بلکه هر دو قوه محض‌اند؛ زیرا بنا بر مقدمه دوم ترکیب آن دو اتحادی طبیعی است؛ یعنی آن دو یک وجودند؛ اگر بالقوه هستند، هر دو بالقوه‌اند و اگر بالفعل‌اند، هر دو بالفعل هستند.

مقدمه سوم در حقیقت ادامه و تکمیل‌کننده مقدمه قبلی است؛ زیرا هر شیء بالقوه‌ای که استعداد رسیدن به کمالی در او هست، برای رسیدن به آن کمال تکاپو می‌کند. از نظر ملاصدرا، نفس یک حقیقت وجودی مشکک است و در اثر حرکت جوهری از مرتبه‌های معدنی، نباتی، حیوانی و انسانی می‌گذرد و به تجرّد عقلی منتهی می‌گردد.

نفس و بدن یک حقیقت هستند که از قوه محض به سوی فعلیت در حرکت‌اند (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۶: ۱۶۹/۱-۱۷۰).

مقدمه چهارم مشکک است از یک مقدم (درستی نظریه تناسخ) و یک تالی (اتحاد امر بالفعل و امر بالقوه) که بر اساس آن، لازمه صحت تناسخ، اتحاد یک امر بالفعل با یک امر بالقوه دانسته شده است. دلیل این ملازمه آن است که اولاً بنا بر مقدمه سوم، نفس به همراه بدن در اثر حرکت جوهری به فعلیت می‌رسد و استعدادهايش کامل می‌شود و ثانياً بنا بر نظریه تناسخ، نفس فعلیت یافته، پس از رها کردن بدن اول، باید به بدن جدیدی که تازه حادث شده، منتقل شود و ثالثاً بر اساس مقدمه دوم، بدن (و همین طور نفس) در اول حدوث امری بالقوه است و رابعاً پیرو مقدمه اول، ترکیب نفس و بدن ترکیب اتحادی طبیعی است و نه ترکیب انضمامی. با توجه به مطالب مذکور، اگر تناسخ درست باشد، آنگاه مستلزم آن است که یک امر بالفعل از آن حیث که بالفعل است (نفس)، با یک امر بالقوه از آن حیث که بالقوه است (بدن) متحد گردد.

مقدمه پنجم، متضمن بطلان تالی است. دلیل این بطلان آن است که لازم می‌آید امر بالفعل از آن حیث که بالفعل است، بالفعل نباشد؛ زیرا در ترکیب اتحادی یک شیء با امر بالقوه آن شیء هم باید بالقوه باشد به این دلیل که لوازم و خصوصیات امر بالفعل و امر بالقوه کاملاً با هم متفاوت بوده، هیچ سنخیتی میان آنها نیست. امر

بالفعل و امر بالقوه، دو امر متقابل هستند و جمع و ترکیب دو امر متقابل به صورت اتحادی، محال و ممتنع است. اگر امر بالفعل، برای اتحاد با امر بالقوه، تبدیل به امر بالقوه شود، دو مشکل عمده پیش می‌آید: اول آنکه لازم می‌آید امر بالفعل از آن حیث که بالفعل است بالفعل نباشد و این یعنی تناقض که بطلان آن روشن است؛ دوم اینکه لازم می‌آید امر بالفعل از آن جهت که فعلیت یافته است، مجدداً به قوه رجوع کند که بر اساس قاعده حرکت جوهری که حرکتی اشتدادی است، امری باطل می‌باشد.

اگر کسی قائل شود به اینکه امر بالفعل (نفس)، در عین فعلیت و تجرد از ماده به تدبیر امر بالقوه (بدن) می‌پردازد، مشکل دیگری لازم می‌آید که پیش از این بدان اشاره شد: چگونه یک موجود مجرد و بالفعل (نفس) با یک موجود مادی و بالقوه ارتباط برقرار می‌کند تا بر آن تأثیر بگذارد؟ در حالی که لوازم و خصوصیات آنها با یکدیگر متفاوت است. بر مبنای فلسفه صدرایی، این قول، وجهی ندارد؛ زیرا همان طور که پیش از این نیز گفته شد، ملاصدرا معتقد است که نفس، موجودی واحد و دارای مراتب است که در مرتبه نازله و در اول حدوث، امری مادی و بالقوه بوده و با بدن متحد است و در مرتبه عالی مجرد می‌باشد و هیچ تعلقی به بدن در مقام ذات نداشته و فقط در مقام فعل با آن مرتبط است. بر این مبنا چگونه ممکن است نفس که تجرد از ماده پیدا کرده و روحانیه البقاء شده مجدداً به بدن دیگر تعلق گرفته و جسمانیة الحدوث گردد.

در فلسفه ابن سینا، اعتقاد بر این است که نفس در اول حدوث، مجرد است. از نظر او نفس ذاتاً مجرد و بی‌نیاز از ماده است و تنها در مقام فعل به بدن تعلق دارد و آشکارا بیان می‌کند که نفس از بدن به عنوان ابزار استفاده می‌کند. او قائل است که قوای انسان ابزار نفس او هستند و نفس با استخدام آنها قادر به شنیدن و دیدن و سایر کارهاست (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۵: ۲۳۲)؛ بر این اساس شاید بتوان قائل شد به اینکه نفس پس از رها کردن بدن قبلی و قطع تعلق تدبیری با آن با حفظ فعلیت و تجردش به تدبیر بدن جدید می‌پردازد. لذا مشکل تناسخ از نظر ابن سینا، اتحاد طبیعی امر بالفعل و امر بالقوه نیست، بلکه اشکال تناسخ از نظر او تعلق یافتن دو نفس بر

یک بدن است^۱ (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۵۶/۲؛ همو، ۱۴۰۵: ۲۰۷/۲؛ همو، ۱۳۴۶: ۱۸۹؛ صدرالمতألهین شیرازی، ۱۳۶۲: ۱۰۸-۳۳۰؛ همو، ۱۴۱۰: ۹/۹؛ همو، ۱۳۶۶: ۲۳۵).

نتیجه در سطر ششم برهان آمده است، یعنی با رفع تالی (اتحاد طبیعی امر بالفعل و امر بالقوه)، مقدم (تعلق یافتن نفس پس از مرگ به بدن دیگر یعنی تناسخ) هم رفع می‌گردد.

پس اگر نفس از بدن دیگری به این بدن تعلق گیرد، لازم می‌آید که بدن، یک نفس بالقوه و یک نفس بالفعل داشته باشد و نیز لازم می‌آید که بدن از همان جهت که بالفعل است بالقوه هم باشد و این محال است؛ زیرا ترکیب طبیعی اتحادی بین دو چیزی که یکی بالفعل و دیگری بالقوه باشد محال است و یک چیز نمی‌تواند از یک جهت هم بالفعل و هم بالقوه باشد (ر.ک: صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۱۰: ۲/۹ و ۳).

۱. خلاصه برهان وی در ابطال تناسخ چنین است: پس از آنکه نطفه، مراحل تکون خود را طی کرد و آماده پذیرش نفس گردید ضرورتاً لازم می‌آید، عقل فعال به آن بدن نفس را اضافه کند، اگر تناسخ صحیح باشد یک نفس تناسخی هم به آن بدن منتقل می‌شود. لذا بر این بدن مستعد پذیرش نفس، دو نفس عرضه شده است که آن بدن هر یک را بپذیرد، ترجیح بلامرغ خواهد بود و اگر هر دو را بپذیرد مستلزم جمع دو نفس متغایر بالذات در بدن واحد خواهد شد، و این هر دو محال است، پس تناسخ هم محال است؛ که می‌توان آن را به صورت زیر تقریر کرد:

- ۱- نفس پس از ترک بدن بر اثر مرگ وارد بدن دیگری می‌شود (فرض تناسخ).
 - ۲- نفس حادث است.
 - ۳- علت نفس (عقل فعال) قدیم زمانی است.
 - ۴- علیت موجود قدیم نسبت به موجود حادث، موقوف به شرط حادث است.
 - ۵- شرط حادث در مورد علیت موجود قدیم برای نفس حادث، حدوث بدن است.
 - ۶- با حدوث بدن، شرط علیت علت حاصل بوده و لذا نفس به آن بدن اضافه می‌شود.
 - ۷- اگر نفس پس از ترک بدن در اثر مرگ به بدن دیگری تعلق گیرد آنگاه دو نفس بر یک بدن تعلق می‌گیرد (دلیل شرطی، ۶-۱).
 - ۸- تالی باطل است؛ زیرا در این صورت یا ترجیح بلامرغ یا اجتماع دو امر متغایر بالذات لازم می‌آید که هر دو باطل است و نیز هر کس درمی‌یابد که یک نفس بیشتر ندارد.
 - ۹- پس مقدم (تناسخ) هم باطل است.
- فخر رازی در کتاب المطالب العالیه (۱۲۲/۷) به استدلال فوق اشکالاتی وارد نموده است که در اینجا مجال پرداختن به آن نیست.
- ملاصدرا پس از شرح این دلیل می‌افزاید: این استدلال بر اساس مبانی حکمت متعالیه که نفسیت نفس، همان نحوه وجود آن است نه امری عارض بر آن، مستحکمتر می‌شود (ر.ک: صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۱۰: ۲/۹-۳).

برهان دوم

این استدلال مبتنی بر حرکت جوهری است و می‌توان آن را چنین تقریر کرد:

۱. نفس پس از مرگ به بدن دیگری تعلق می‌گیرد (فرض تناسخ).
۲. عالم ماده دارای حرکت جوهری است.
۳. نفس برآمده از حرکت جوهری بدن است.
۴. نفس در اثر حرکت اشتدادی جوهری از حالت ضعف و نقص بیرون آمده و تدریجاً وجودش قویتر می‌شود.
۵. قوت یافتن وجود نفس موجب استقلال نفس از بدن مادی می‌شود.
۶. تعلق نفس پس از جدایی از بدن اول به بدن دیگر به معنای حرکت رجوعی از شدید به ضعیف و از کامل به ناقص است.
۷. اگر نفس پس از مرگ به بدن دیگری تعلق گیرد، آنگاه حرکت رجوعی از شدید به ضعیف و از کامل به ناقص لازم می‌آید.
۸. تالی باطل است؛ زیرا حرکت رجوعی از شدید به ضعیف و از کامل به ناقص ذاتاً ممتنع و محال است.
۹. پس مقدم، یعنی تعلق نفس به بدن دیگر پس از مرگ (تناسخ) هم باطل است. مقدمات این استدلال نیازمند توضیح است:

در مقدمه اول فرض تناسخ پذیرفته شده است تا با ضمیمه کردن آن به مقدمات عقلی دیگر، تالی فاسد آن معلوم گردد و بطلان آن از طریق برهان خلف آشکار شود.

در مقدمه دوم حرکت جوهری در عالم طبیعت که یکی از مهمترین مباحث فلسفی در تاریخ فلسفه اسلامی است و به نام ملاصدرا معروف گشته، مسلم فرض شده است.

او با این نظریه، تفسیرهای فلسفی نوینی از حرکت ارائه داد که با تفسیرهای فلاسفه پیشین خصوصاً ارسطو و ابن سینا متفاوت است. حکمای مسلمان پیش از وی منکر حرکت در جوهر شدند، افرادی همچون ابن سینا و بهمنیار تصریح کرده‌اند

۱. تنها یک عبارت در رسائل اخوان الصفا دیده می‌شود که با استفاده از مثال آتش به صراحت از حرکت در جوهر یاد می‌کند (ر.ک: اخوان الصفا، ۱۳۷۶: ۱۵).

که حرکت در جوهر محال و ممتنع است (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۵: ۹۸/۱؛ بهمنیار، ۱۳۴۹: ۴۲۶). اما ملاصدرا حرکت را از خواص موجود مادی و جسمانی دانسته و معتقد است که هیچ موجود جسمانی ثابت و بی‌حرکت نیست و همه مادیات و عالم طبیعت به حسب جوهر ذات، متحرک‌اند و حرکت اعراض معلول حرکت و سیلان جوهر است؛ زیرا اعراض در شئون و اطوار وجودی تابع جوهر هستند. وی در دفاع از حرکت جوهری و اثبات ناآرامی و بی‌ثباتی ذاتی در بنیان همه موجودات مادی آنچنان عمیق سخن می‌گوید که هنوز هم جای پژوهش و ژرف‌اندیشی در زوایای مختلف آن وجود دارد (ر.ک: صدرالمتهلین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱۴۱/۳-۸۵/۱۰ و ۲۷۳/۴-۲۷۵؛ نیز همو، ۱۳۶۶: ۹۷). ملاصدرا در پرتو این اصل، تبیین فلسفی نوینی از مسائل طبیعی و مابعدالطبیعی خصوصاً از ارتباط نفس و بدن و معاد جسمانی و مسائل گوناگون مربوط به معاد ارائه می‌دهد.

بر اساس مقدمه سوم، نفس نیز مشمول حرکت جوهری است. ملاصدرا قائل

است بنا بر حرکت جوهری

نفس آدمی سفر خود را از ماده محض آغاز می‌کند و هنگامی که در رحم است درجه او درجه نفوس گیاهی است که همه مراحل جمادی را طی کرده است، به همین خاطر، جنین آدمی که حس و حرکت ارادی ندارد، گیاه بالفعل و حیوان بالقوه است. اما همین موجود با رسیدن به وجود استقلال در دنیا به درجه نفس حیوانی می‌رسد. در این مرحله نفس آدمی حیوان بالفعل و انسان نفسانی بالقوه می‌شود و سپس با رسیدن به مرتبه ادراک عقلی اشیا، انسان نفسانی بالفعل می‌گردد (صدرالمتهلین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱۳۶/۸-۱۳۷).

از نظر ملاصدرا نفس، جوهر مستقلاً است که از طریق حرکت جوهری مراحل مختلف را یکی پس از دیگری طی می‌کند تا آنکه یکسره از تعلق ماده و قوه آزاد می‌گردد و در عالم عقول مجرد به جاودانگی دست می‌یابد. لذا از نظر او نفس نتیجه حرکت جوهری بدن است (ر.ک: همان: ۳۹۳-۳۹۴). وی نفس را موجود خاصی می‌داند که در پیدایش و ظهور، نیازمند زمینه مادی است، اما در بقا و دوام مستقل از ماده و شرایط مادی است، اول به صورت جسم ظاهر می‌گردد، ولی سپس از طریق

حرکت جوهری به نفس نباتی و نفس حیوانی و سرانجام نفس ناطقه انسانی تبدیل می‌شود، به گونه‌ای که تمامی این مراحل در جوهر اولیه به نحو قوه تحقق دارد و سپس از طریق تحول ذاتی درونی و طی تمامی این مراحل وجودی، از تعلق ماده و قوه آزاد می‌شود. از همین رو ایشان قائل شده‌اند به اینکه نفس «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است (همان: ۳۴۵).

مقدمه چهارم بیانگر حرکت اشتدادی نفس است. از نظر ملاصدرا وجود دارای حرکت اشتدادی است و از مراتب ضعیف به مراتب قوی در حال تکامل است (همان: ۱۸۶/۹). نفس نیز از مراتب ضعیف و با حدوث برآمده از جسم، در یک مسیر استکمالی قرار می‌گیرد و در طول زمان کاملتر و کاملتر می‌شود و زمان مرگ طبیعی، زمان استکمال این نفس و استغناي کامل آن از بدن است. لذا ملاصدرا بر خلاف اطبا که معتقدند علت مرگ مختل شدن کار بدن و ضعف مزاج است، علت مرگ را اشتداد نفس در مسیر تکامل و استقلال تدریجی آن از بدن می‌داند. در این حال هر چه نفس قویتر شود به جانب حقیقتی دیگر رو می‌کند و این چنین است که تدبیر بدن به دست نفس به ضعف می‌گراید و هنگامی که نفس کاملاً استقلال وجودی یابد، تعلقش را به بدن کاملاً قطع می‌کند و مرگ رخ می‌دهد (به نقل از اکبری، ۱۳۸۲: ۱۸۵-۱۸۶). پس نفس در واقع از حیث حدوث، جسمانی است و از جهت بقا، روحانی است، مانند کودکی که در آغاز نیاز به رحم مادر دارد، ولی به جهت تبدل وجودش در پایان، از رحم مادر بی‌نیاز می‌شود (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۱۰: ۳۹۳/۸).

این تغییر و دگرگونی به صورت لبس بعد لبس است، نه به صورت خلع و لبس؛ یعنی در عین اینکه اجناس و فصول گذشته بر او صدق می‌کند، با حرکت جوهری دارای معنای جدیدی می‌شود. لذا انسان که در آغاز موجودی مادی است، وقتی از رهگذر حرکت جوهری به مرتبه تجرد می‌رسد در عین اینکه ناطق بر او صدق می‌کند، حیوان و جسم و جوهر نیز بر او صادق است.

بر اساس مقدمه پنجم، نفس پس از آنکه در اثر حرکت جوهری قوت یافت و به مرحله تجرد رسید، بی‌نیاز و مستقل از ماده می‌گردد، از اینجا تفاوت نفس با سایر صفات ماده آشکار می‌گردد. سایر صفات ماده، همواره قائم به ماده هستند، هم در

ماده به وجود می‌آیند و هم وابسته و متکی به آن هستند و با آن باقی می‌مانند و به محض از بین رفتن ماده، آنها نیز از بین می‌روند، ولی نفس چنین نیست؛ زیرا فقط زمینه ظهور آن مادی است و در بقا به دلیل تجردی که پیدا می‌کند نیاز به حامل مادی ندارد. لذا دو مرتبه مادی و تجرد درست در پی هم و به صورت ادامه طبیعی یکدیگر قرار می‌گیرند، به گونه‌ای که صورت انسانی مرحله نهایی کمال جسمانی و قدم اول کمال روحانی است (همان: ۳۳۰).

او در جایی دیگر می‌گوید:

حقیقت این است که نفس به واسطه استقلال پیدا کردن در وجود، از بدن به تدریج جدا می‌شود و کم کم از این مرحله طبیعی به مرحله دومی انقطاع می‌یابد. بنابراین نفس در ذاتش از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر تحول پیدا می‌کند و در جوهرش از ضعف به قوه اشتداد می‌یابد و هرگاه که نفس قوی شود و افاضه قوه از نفس به بدن (به خاطر انصراف نفس از بدن) کم شود، بدن و قوای بدن ضعیف می‌شود و نقص و پز مردگی طبیعی پیدا می‌کند، تا آنکه به کلی قطع تعلق از بدن و تدبیر آن می‌کند (همان: ۵۱/۹-۵۲).

باز در جای دیگر می‌گوید:

نفس به خاطر ترقی و کمالی که پیدا کرده است برتر از آن است که در وجودش بدن را دنبال کند، بلکه بدن از توابع وجود نفس است در برخی مراتب پایین (همان: ۴۹).

بر این اساس قوت یافتن وجود نفس باعث استقلال آن از بدن مادی می‌شود. بر اساس مقدمه‌های ۱، ۴ و ۵ اگر نفس پس از مرگ (یعنی پس از آنکه به کمال و فعلیت و تجرد رسیده است و از بدن مادی مستقل گردیده است) به بدن دیگری (که عین ضعف و نقص و قوه محض است) تعلق گیرد، حرکت رجوعی و نزولی از کامل و شدید به ناقص و ضعیف لازم می‌آید؛ زیرا بنا بر تناسخ اگر نفس بعد از مرگ به بدن دیگر تعلق گیرد باید پس از آنکه در اثر حرکت جوهری از حالت ضعف و نقص بیرون آمده و کامل و قوی شده است مجدداً به حالت نقص و ضعف درآید تا با بدن دیگری یک حرکت تکاملی جدیدی را شروع کند. این مطلب در مقدمه ششم ذکر شده است.

مقدمه هفتم بیانگر بطلان تالی مقدمه پیشین است و بیان می‌دارد که حرکت رجوعی و نزولی از کامل به ناقص محال و ممتنع است؛ زیرا همان طور که در تعریف حرکت آمده است، حرکت عبارت است از: خروج تدریجی شیء که از نقصی بیرون می‌آید و به کمال می‌رسد. شیء در اثر حرکت آنچه را که ندارد و می‌تواند داشته باشد طلب می‌کند، یعنی شیء دنبال فعلیت و کمال است نه قوه و نقص، لذا قبول حرکت رجوعی و نزولی، یعنی قبول حرکت از فعلیت به قوه و از کامل به ناقص و این سخن به معنای نفی خود حرکت است. پس همان طور که بازگشت از فعلیت به قوه محال است حرکت از شدت به ضعف و از کمال به نقص و در نتیجه، نزولی بودن حرکت نیز محال است و اصولاً حرکت نزولی بی‌معناست (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۱۲).

چنانکه گفته شد از یک سو نفس و بدن دارای حرکت ذاتی و جوهری هستند و از سوی دیگر نفس در آغاز پیدایش نسبت به همه حالاتش بالقوه می‌باشد و بدن نیز چنین است و در برابر هر یک از دورانه‌های کودکی، نوجوانی، جوانی، پیری، شأن و حالات خاصی دارد و آن دو با هم از قوه به فعلیت می‌رسند و تا وقتی نفس به یک بدن تعلق دارد درجات قوه و فعل آن، متناسب با درجات قوه و فعل در همان بدن خاص است، پس هنگامی که نفس در نوعی از انواع بالفعل باشد محال است که بار دیگر قوه محض گردد، همان گونه که محال است حیوان پس از کامل شدن خلقتش، نطفه و علقه شود؛ چون این حرکت جوهری، ذاتی بدن و نفس حیوانی است و امکان ندارد به طبع یا قسر و به اراده یا جبر یا اتفاق این حرکت ذاتی نابود یا دگرگون شود.

بنا بر حرکت جوهری، هر بدن نفسی دارد که در زمینه خود او وجود یافته است و متعلق به آن است و دنباله حرکت مادی همان بدن است، این چنین نیست که نفس به تنهایی حرکت کند و بدن ساکن باقی بماند یا به عکس، بلکه مجموع آن دو از رهگذر کمال تدریجی به مرتبه وجودی جدیدی می‌رسند و از آن جا که این حرکت غیر قابل برگشت است نامعقول خواهد بود که نفس رشد یافته پس از ترک بدن خودش بخواهد وارد بدن رشد نیافته جدیدی شود و از نو شروع به رشد کند،

این سیر قهقرایی که نتیجه اعتقاد به تناسخ است امری محال می‌باشد (صدرالمآلهین شیرازی، ۱۴۱۰: ۲۱/۹). پس اینگونه نیست که هر فردی نفسی داشته باشد که از ابتدا تا انتهای عمر ثابت و همراه فرد باشد و پس از مرگ آن نفس به بدن دیگری منتقل گردد، بلکه نفس به تدریج پا به پای بدن کمال و فعلیت می‌یابد و به کمک مکتسبات و افعالش ساخته می‌شود (همان: ۳۲۹/۸-۳۳۰).

اشکالات انکار تناسخ و پاسخ آنها

با این همه، انکار تناسخ اشکالاتی را به همراه دارد که برخی ناشی از بدفهمی متون دینی است. بنا بر پاره‌ای از آیات قرآن و روایات، خداوند گروهی از آدمیان را به خاطر کردار بدشان مسخ نموده و به شکل میمون (بقره/ ۶۵) و خوک (مائده/ ۶۰) درمی‌آورد (ر.ک: همان: ۵/۹). هم چنین بنا بر عقیده شیعه امامیه:

خداوند متعال در هنگام قیام حضرت مهدی علیه السلام گروهی از شیعیان آن حضرت را که قبلاً مرده‌اند به همان صورتی که بوده‌اند به دنیا برمی‌گرداند تا به ثواب یاری او و مساعدت وی و مشاهده دولت او رستگار گردند و نیز گروهی از دشمنان آن حضرت را نیز برمی‌گرداند تا از آنها انتقام گیرد و آنها نیز از مشاهده ظهور حق و بالا گرفتن دین و پیروان آن زجر بکشند (طبرسی، ۱۳۷۶: ۳۶۷/۷).

این مطلب، همان عقیده رجعت است.

برخی از اشکالات نیز ناشی از دیدگاههای خاص فلسفی درباره سرنوشت انسانهای گناهکار و رشد نیافته است. به نظر می‌رسد نفس انسانهای زشت کردار نه تنها رشد نیافته، بلکه ناقصتر و پستتر از آنچه در آغاز فطریشان بوده، شده است و لذا پس از مرگ، احتیاجشان به بدن بیشتر از آغاز خلقتشان می‌باشد. از آنجا که بدن قبلی آنها باقی نیست باید با بدنی از نوع دیگر اتحاد یابند و تناسخ هم به طور دقیق به معنای همین اتحاد نفس با بدنی دیگر است (ر.ک: صدرالمآلهین شیرازی، ۱۴۱۰: ۲۶/۹-۲۷).

ملاصدرا با استفاده از مبانی فلسفی خود در اسفار به برخی از این اشکالات پاسخ داده است (ر.ک: همان: ۲۶ به بعد).

از نظر صدرالمآلهین، نفوس رشد نیافته یا نفوسی که در این زندگی اعمال

زشتی انجام داده‌اند با تجسم اعمال و حالات روانی ذاتی که در این زندگی تحصیل کرده‌اند بدنی به صورت بدن مثالی خلق می‌کنند که در آن همه حالتها و طبایع روانی به صور عینی دگرگون می‌شوند؛ مثلاً نفسی که به حيله گری دچار است خود را به صورت یک روباه واقعی خواهد دید (ر.ک: همان: ۳۰). وی در جای دیگری می‌گوید: چنین افرادی حتی در این زندگی نیز می‌توانند به جایی برسند که در ظاهر مانند حیواناتی باشند که ویژگیهای درونی آنان همانند آنهاست (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۶: ۳۴۴). او می‌گوید:

حشر ارواح به صورتی که در آخرت مناسب با آن ارواح باشد موضوعی است که در تمام ادیان آمده است و از همین رو گفته‌اند: هیچ مذهبی نیست، مگر آنکه تناسخ در آن گامی محکم دارد (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۱۰: ۵/۹-۶).

از نظر وی نظریه معاد جسمانی متفاوت از نظریه تناسخ است؛ زیرا اولاً تناسخ درباره زندگی اخروی سخن نمی‌گوید، بلکه مربوط به همین جهان است. فرصت عمل و پیشرفت مربوط به این دنیاست که تنها یک بار به دست می‌آید. تحول در جهان دیگر هم می‌تواند باشد، اما نه بر اساس فعلیت استعدادها و کار کردن، بلکه از راه علل دیگر. کار کردن و کسب خیر و شر تنها از ویژگیهای زندگی این دنیاست (ر.ک: همان: ۲۷-۳۱)؛ ثانیاً بنا بر نظریه تناسخ، نفس پس از مرگ به بدن دیگری نقل می‌شود، در حالی که بر اساس نظریه معاد جسمانی تغییر تکاملی یا تغییر در شئون موجودات، تنها زمانی است که شخص یکسان باقی بماند یعنی یک شخص (وجود) است که از مرحله جنین تا مرحله انسان رشد می‌کند و پس از مرگ همه هویت خود را حفظ می‌کند (ر.ک: همان: ۳۲).

ممکن است اشکال شود که اگر حرکت، تکاملی باشد و هر فردی هویت خود را در مسیر حرکت حفظ کند لازم می‌آید که همه نفوس بد نیز سعادت‌مند شوند و کسی گرفتار شقاوت و عذاب نشود.

ملاصدرا به این اشکال پاسخ می‌دهد و می‌گوید: شقاوت نفسهای شر و ناقص در نتیجه تکامل است. از آنجا که نفسهای بدکار عادت به لذتهای جسمانی را در خود راسخ کرده‌اند و بدن مادی با مرگ از میان می‌رود این نفوس از تنها منشأ

لذتی که می‌شناخته‌اند، یعنی بدن، محروم خواهند شد (ر.ک: همان: ۱۷). رجعت نیز متفاوت از تناسخ است. رجعت جز این نیست که بار دیگر نفسی که از بدن جدا شده پیش از قیامت، دیگر بار به همان بدن سابق برگردد نه بدن دیگر، ولی بنا بر تناسخ، نفس به محض اینکه از یک بدن جدا شود به بدن دیگری انتقال می‌یابد و این سیر تبدل ابدان پیوسته ادامه دارد و هیچ دلیلی وجود ندارد بر اینکه این نفس به همان بدن اول رجوع کند.

نتیجه

تناسخ به لحاظ تاریخی از مسائل ریشه‌دار است به گونه‌ای که برخی گفته‌اند: هیچ مذهب و طریقه‌ای به ظهور نرسیده است، مگر آنکه جای پای تناسخ در آن قابل مشاهده است. شاید علت رسوخ این اندیشه در درون بسیاری از مکاتب و مذاهب قدیم، خلط میان مسئله معاد و تناسخ باشد؛ زیرا از طرفی اعتقاد به حیات پس از مرگ در میان بشر امری ریشه‌دار و سابقه‌دار است و از سوی دیگر فهم و ادراک چگونگی حیات پس از مرگ به علت غموض و پیچیدگی و غیر محسوس بودن آن برای بسیاری مشکل می‌نماید؛ لذا ممکن است همین امر باعث نوعی انحراف و کج‌فهمی از مسئله معاد شده و به شکل اعتقاد به تناسخ بروز نموده باشد.

اکثر فلاسفه اسلامی به مسئله تناسخ پرداخته و در رد و ابطال آن براهینی را اقامه نموده‌اند، خصوصاً صدرالمتألهین شیرازی در آثار خود به طور مفصل این مسئله را از زوایای مختلف نقد و بررسی کرده است و حتی براهین عامّ مشائیان را نیز توصیف کرده و بر اساس مبنای فلسفی خود به آنها استحکام بخشیده است؛ و خود نیز براهین ویژه‌ای در ابطال تناسخ اقامه نموده که برخی مانند برهان قوه و فعل مبطل همه اقسام تناسخ است.

ملاصدرا از طریق مسئله حرکت جوهری، تناسخ نزولی را نیز ابطال می‌کند؛ زیرا پذیرش تناسخ نزولی مستلزم پذیرش حرکت ارتجاعی در وجود از اشدّ به انقص است و این امر با سنت حاکم بر جهان آفرینش، یعنی سیر استکمالی موجودات از نقص به کمال و از قوه به فعل بر مبنای حرکت جوهری منافات دارد. وی تناسخ

صعودی را نیز باطل می‌داند؛ زیرا لازمه این نوع از تناسخ آن است که نفس حیوان صامت که منطبق در بدن است و زمینه و استعداد لازم برای ترقی به مرتبه انسانیت را ندارد دگرگون شود و به مرتبه بالاتر صعود کند و این مستلزم نوعی انقلاب در ذات شیء و ممتنع است.

ملاصدرا با توجه به تقسیمی که از تناسخ در برخی آثارش ارائه می‌دهد، قائل به نوعی از تناسخ صحیح می‌شود که غیر از معنای رایج آن بوده و با معاد منافاتی ندارد. در حقیقت او معاد جسمانی را قسمی از تناسخ، البته از نوع ملکوتی آن می‌شمارد که دلیل عقلی و نقلی، صحت آن را تأیید می‌کند. وی ادعا می‌کند مراد حکمای برجسته‌ای همچون افلاطون از اعتقاد به تناسخ، همین قسم از تناسخ بوده، یعنی آنها قائل به حشر جسمانی بوده‌اند، اما دیگران به علت کج‌فهمی آن اعتقاد را تناسخ پنداشته‌اند.

مسئله رجعت و بازگشت نفوس گروهی خاص از افراد بشر پس از مرگ به بدنهای دنیوی خود قبل از قیامت، غیر از تناسخ به معنای رایج آن است؛ زیرا در تناسخ، نفس به همان بدن اول باز نمی‌گردد، ولی در رجعت نفس به همان بدن رجوع می‌کند و از مصادیق رجوع کامل به ناقص و فعل به قوه نیست و نیز آنچه در قرآن به آن تصریح شده که در اتمهای پیشین مسخهایی صورت گرفته است و طی آن برخی از انسانها به صورت خوک و میمون درآمده‌اند، متفاوت با تناسخ می‌باشد؛ زیرا در تناسخ، نفس انسان پس از جدایی از بدن خویش به بدن دیگر تعلق می‌گیرد، اما در مسخ، نفس از بدن جدا نمی‌شود، بلکه تنها شکل و صورت بدن تغییر می‌کند، تا انسان بدکار، خود را به صورت میمون و خوک دیده و از آن رنج ببرد. پس در مسخ، انسان بدکار، از مقام انسانی به مقام حیوانی تنزل پیدا نمی‌کند، بلکه انسانهای مسخ شده انسانهایی هستند که با حفظ روح بشری، صورتاً مسخ شده‌اند.

بنابراین روشن می‌گردد که تناسخ به این معنا که نفس پس از مرگ وارد بدن دیگری در همین دنیا شود هیچ جایگاه محکم عقلی و نقلی ندارد و بر اساس مبانی حکمت متعالیه صدرایی، به هیچ وجه توجیه پذیر نیست.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۲. همو، *الشفاء الطبیعیات*، قم، مکتبه آیه‌الله العظمی مرعشی النجفی، ۱۴۰۵ ق.
۳. همو، *النجاه*، چاپ دوم، تهران، المکتبه المرتضویه، ۱۳۴۶ ش.
۴. اخوان الصفا، *رسائل*، لبنان، دار صادر، ۱۳۷۶ ق.
۵. اکبری، رضا، *جاودانگی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۲ ش.
۶. بهمنیار بن مرزبان آذربایجانی، *التحصیل*، به اهتمام مرتضی مطهری، تهران، دانشکده الهیات، ۱۳۴۹ ش.
۷. جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم*، تفسیر قرآن کریم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۴ ش.
۸. دیوانی، امیر، *حیات جاودانه*، پژوهشی در قلمرو معادشناسی، قم، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۹. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، چاپ دوم، تهران، المکتبه المرتضویه، ۱۳۶۲ ش.
۱۰. سبحانی، جعفر، *معاد انسان و جهان*، چاپ دوم، قم، مکتب اسلام، ۱۳۷۳ ش.
۱۱. سجادی، سیدجعفر، *فرهنگ معارف اسلامی*، چاپ دوم، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۶ ش.
۱۲. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، به تصحیح و مقدمه هنری کربن، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۱۳. شرتونی، سعید خوری، *اقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد*، قم، مکتبه آیه‌الله العظمی مرعشی النجفی، ۱۴۰۳ ق.
۱۴. شهرستانی، محمد بن احمد، *الملل و النحل*، تحقیق محمد سید کیلانی، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۱۵. شیرازی، قطب‌الدین، *درة التاج*، تهران، حکمت، ۱۳۶۹ ش.
۱۶. صدر المتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چاپ چهارم، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۱۷. همو، *الشواهد الربوبیة*، ترجمه و تفسیر به قلم جواد مصلح، تهران، سروش، ۱۳۶۶ ش.
۱۸. همو، *مبدأ و معاد*، ترجمه احمد بن الحسینی اردکانی به کوشش عبدالله نورانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ ش.
۱۹. طباطبایی، سید محمدحسین، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۲۰. طبرسی، ابوعلی الفضل بن الحسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، ناصر خسرو، ۱۴۱۸ ق.
۲۱. لطفی، محمدحسن (و رضا کاویانی)، *دوره آثار افلاطون*، چاپ سوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰ ش.
۲۲. مطهری، مرتضی، *مقالات فلسفی*، تهران، حکمت، ۱۳۶۶ ش.
۲۳. ناس، جان بی، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، چاپ نهم، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۷ ش.
۲۴. هیک، جان، *فلسفه دین*، ترجمه بهرام راد، ویراسته بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، الهدی، ۱۳۷۲ ش.