

تحلیل مبانی متافیزیکی ملاصدرا در ابطال تناسخ مُلکی

زهرا کاشانیها^۱

چکیده

تناسخ یکی از نظریه‌های رقیب معاد است. این عقیده در طول تاریخ با اشکال و اطوار متنوع مطرح بوده است. ملاصدرا با استناد به مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی خود نخست به مفهوم‌سازی درباره تناسخ پرداخته است و به مفاهیمی چون تناسخ باطل و تناسخ حق می‌رسد؛ تناسخ باطل همان تناسخ مُلکی و تناسخ حق، تناسخ ملکوتی است و سپس با تکیه بر نگرش وجودی‌اش، تناسخ مُلکی را ابطال و تناسخ ملکوتی را اثبات می‌کند. سؤال اصلی این جستار این است: ملاصدرا چگونه تناسخ مُلکی را ابطال کرد؟ و نتیجه بحث عبارت است از اینکه ملاصدرا بر پایه مبانی هستی‌شناختی مثل اصالت وجود، وحدت تشکیکی، اشتداد، تضعف و مبانی انسان‌شناختی همانند حدوث جسمانی نفس و بقای روحانی آن به ابطال تناسخ مُلکی می‌پردازد.

کلمات کلیدی: تناسخ، تناسخ ملکوتی، تناسخ مُلکی، حرکت جوهری، ملاصدرا.

طرح مسأله

تناسخ یکی از نظریه‌های رقیب معاد است. این عقیده در طول تاریخ با اشکال و اطوار متنوع مطرح بوده است. ملاصدرا معتقد است که: «هیچ مذهبی نبوده است، مگر اینکه رد پای تناسخ در آن قابل مشاهده است.» «ما من مذهب الا و لتناسخ فیه قدم راسخ» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۶) اما او همه تناسخ‌ها را حق یا همه تناسخ‌ها را باطل نمی‌داند. برای همین، ملاصدرا با استناد به مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی خود نخست به مفهوم‌سازی درباره تناسخ پرداخته است و به مفاهیمی چون تناسخ باطل (تناسخ مُلکی) و تناسخ حق (تناسخ ملکوتی) می‌رسد. پرسش اصلی این جستار عبارت است از اینکه ملاصدرا چگونه تناسخ مُلکی را ابطال کرد؟

۱- معناسازی تناسخ

در این بخش به دو تعریف لغوی و اصطلاحی تناسخ و سپس اقسام تناسخ می‌پردازیم:

۱-۱- معنای لغوی تناسخ

تناسخ از ماده «ن-س-خ» و به معنای جابه‌جایی، (الشرتونی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۳۹۱) زایل و باطل کردن (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۲، ص ۹۶) و از بین بردن چیزی با چیز دیگری است که در پی آن می‌آید. راغب اصفهانی نسخ را زائل ساختن و از بین بردن چیزی و تعبیر به چیز دیگر می‌داند و در ادامه قائلان به تناسخ را کسانی معرفی می‌کند که منکر بعث و برانگیخته شدن پس از مرگ آنطور که در شریعت اسلام ثابت شده است، هستند و گمان می‌کنند که ارواح الی الأبد از جسمی به جسم دیگری منتقل می‌گردند. (اصفهانی، ۱۳۸۲، ص ۴۹۰)

۱-۲- معنای اصطلاحی تناسخ

تناسخ در اصطلاح فلسفه به معنی انتقال روح از یک جسم به جسم دیگر است و به معنای تعلق روح و نفس آدمی بعد از مفارقت از بدنی به بدن دیگر بدون فاصله زمانی میان آن دو است. انتقال نفسی در این عالم از بدنی به بدن دیگر مباین و جدا از او بدین صورت که هرگاه حیوانی مرد؛ نفس او به بدن حیوانی دیگر و یا به بدنی غیر از حیوان منتقل شود (انتقال نفس از بدنی به بدن دیگری) و نیز در *اسفار* آمده است تناسخ یعنی انتقال نفس از بدن عنصری به بدن دیگری، غیر از بدن اول. (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۹، ص ۹) خواه انتقال از موجود اخس به موجود اشرف باشد مانند انتقال نفس اسب مثلاً به بدن انسان و یا بر عکس مانند انتقال نفس انسان به بدن اسب یا به جسم نباتی و یا جسم جمادی. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، صص ۳۴۱-۳۴۳) همچنین، ملاصدرا در موضع دیگری بیان می‌دارد: «انتقال نفس از بدن دنیوی به بدن اخروی، که متناسب با اوصاف و اخلاقی است که در دنیا کسب نموده است و چنین نفسی در آخرت به

صورت حیوانی که صفات وی در آن نفس غلبه نموده، ظاهر می‌گردد. این امری است که در نزد بزرگان اهل کشف و شهود ثابت و مسلم بوده و از ارباب شرایع و ادیان و ملل نیز نقل شده است. (همو، ص ۳۴۲)

۱-۳- اقسام تناسخ

گونه‌های مختلفی برای تناسخ مطرح کرده‌اند که از آن جمله‌اند:

یکم. تناسخ نامحدود

به نظر برخی، نفوس همه افراد انسان در تمام زمان‌ها به هنگام مرگ، از بدنی به بدن دیگر منتقل می‌شود، از آنجایی که این انتقال از نظر افراد و از نظر زمان، گسترش کامل داشته است و محدودیتی ندارد، از آن به تناسخ نامحدود یا مطلق تعبیر شده است. (ملاصدرا، ۱۳۹۱، ص ۴۷۶)

دوم. تناسخ محدود

نوع دیگر از تناسخ بحسب زمانی و بحسب افراد محدودیت دارد و به دو دسته نزولی و صعودی تقسیم می‌شود که به تفصیل بیشتر در تناسخ ملکی به بحث گذاشته شده است. ملاصدرا تقسیمات چهارگانه‌ای را در مورد تناسخ مطرح نموده است که می‌تواند زیر مجموعه تقسیمات تناسخ ملکی باشد. (همو، ۱۳۵۴، ص ۳۸۱)

سوم. تناسخ ملکوتی

ملاصدرا در موارد متعددی به تناسخ ملکوتی پرداخته است و به طور مبسوط مطرح کرده و آن را تمثیل انسان به صورت نیت و صفات درونیش می‌داند (همو، ۱۳۸۲، ص ۲۳۳) و آن را به تناسخ ملکوتی محض و تناسخ ملکوتی ملکی تقسیم کرده است. (همو، ۱۳۶۳، ص ۶۴۵) اما از آنجایی که در این جستار سخن از ابطال تناسخ ملکی است در مورد تناسخ ملکوتی به همین مقدار اکتفا می‌شود.

چهارم. تناسخ مُلکی

«تناسخ مُلکی»، که به آن تناسخ «منفصل»، «انفصالی»، «ظاهری» و «انتقالی» می‌گویند، دارای تعریف‌های متفاوت و متعددی است که تناسخ نزولی، تناسخ صعودی و تناسخ مطلق از اقسام آن است. حاصل همه تعاریف به طور اختصار این است که روح بعد از جدا شدن از بدنی به بدن دیگر در همین دنیا بر می‌گردد. (بطرس بستانی، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۲۴)

از آنجایی که این مقاله در صدد بحث در تناسخ ملکی است، در این قسمت به تفصیل بیشتری به اقسام تناسخ ملکی پرداخته می‌شود: ۱. تناسخ نزولی: انتقال روح از بدن اشرف به بدنی اُخس؛ ۲. تناسخ صعودی: انتقال روح از بدنی اُخس به بدنی اشرف؛ ۳. تناسخ مشابه: انتقال روح از بدنی به بدن هم عرض است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، صص ۴، ۸)

۲- ابطال تناسخ ملکی بر پایه مبانی صدرایی

در این بخش بر اساس مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی ملاصدرا به ابطال تناسخ ملکی می‌پردازیم:

۲-۱- مبانی هستی‌شناختی

برخی از مبانی هستی‌شناختی مرتبط با مسأله عبارتند از:

یکم. اصالت وجود

اصالت وجود مشهورترین چهره و محوری‌ترین استوانه حکمت صدرایی است. هر چند شواهدی مبنی بر بدیهی انگاشتن این اصل در آثار پیشینیان صدرا (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۸۶) و همچنین، خود وی (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۱۸۸) وجود دارد، اما برخی شمار ادله موافقان اصالت وجود را تا سی و شش دلیل برشمرده‌اند. (فیاضی، ۱۳۹۰، ص ۸۵)

صدرا بارها در آثار مختلف می‌گوید امور غیر از وجود- که در تقسیم هستی‌شناسانه موجودات به وجود و ماهیت که مبدعش فارابی است، (حکمت، ۱۳۸۹، ص ۲۶۷) همان ماهیات هستند- تحقیقشان به چیزی جز وجود نیست و بی‌گمان وجود از هر چیز دیگر، شایسته‌تر به حقیقت داشتن است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۶؛ همو، ۱۳۶۳ الف، ص ۹؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۱۸۲؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۶؛ همو، ۱۹۸۱، ص ۴۰) اگر حقیقی بودن وجود در خارج انکار شود، تفاوتی میان وجود ذهنی و وجود خارجی یک شیء نیست؛ حال آنکه پس از اثبات وجود ذهنی، اعتراف به تفاوتش با وجود خارجی، بدیهی است (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۲) صدق حمل شایع که در گروهی اتحاد مصداقی موضوع ماهیات با محمول وجود است نیز تنها با اصالت وجود سامان می‌یابد. (همان، ص ۱۳) پذیرش موجود بودن ماهیاتی که در اطراف خود می‌بینیم و در تحقق وجودشان شکی نداریم نیز ما را ناگزیر از پذیرش اصل وجود پیش از موجود شدن فروعش یعنی ماهیات می‌کند. (همان، ص ۱۴) تشخیص اشیاء، (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۰) نحوه ویژه عروض وجود بر ماهیت، عینیت وجود فی نفسه با وجود لغیره اعراض (همو، ۱۳۶۰، صص ۱۴-۱۸) و دلایل متعدد دیگری که در آثار دیگر صدرا و اتباع او در سال‌های بعد ارائه شده است همه در صدد اثبات این حقیقت هستند که آنچه به خودی خود، حقیقی، واقعی، عینی و موجود در خارج است چیزی جز وجود نیست و هر چیز دیگری که هست به تبع و در شعاع اصل وجود است که هست. اصالت‌الوجود نباید تنها یک بحث تفنی و ذهنی تلقی شود، بلکه آثار این بحث به لحاظ هستی‌شناسی آنجا مشخص می‌شود که به درستی بدانیم با چه چیز به عنوان واقعیت مواجه هستیم و این واقعیت چه ویژگی‌هایی دارد و به لحاظ معرفت‌شناسی چه مقدار می‌توانیم به درک آن واقعیت و احاطه بر آن نائل شویم.

دوم. وحدت تشکیکی وجود

واژه «تشکیک» به طریق خاصی برای تحقق تمایز و حصول کثرت در اشیاء اشاره دارد. (عبودیت، ۱۳۸۷، ص ۱۷) در حقیقت بازگرداندن کثرت به وحدت و توضیح کثرت در عین وحدت، مهم‌ترین کارکرد

تشکیک در نظام هستی‌شناسی است. هر چند مبحث تشکیک در منطق و فلسفه‌های ماقبل صدرا امری شناخته شده بود و حتی تشکیک در مفهوم وجود نیز پیش از این مطرح شده بود، (بهمنیار، ص ۲۸۱) اما تشکیک وجود در حکمت متعالیه، توضیح نحوه صدق مفهوم وجود نیست، بلکه توضیح یک واقعیت خارجی واحد به نام وجود و ارتباطش با گونه‌گونی و تکثری است که در نگاه اول به پیرامونمان می‌بینیم. تشکیک در واقع گام دومی است که صدرا پس از تثبیت اصالت وجود برای توضیح هستی بر می‌دارد. تشکیک یعنی مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز در موجودات یک چیز باشد و تشکیک وجود برای توضیح عالم یعنی آن یک چیز، وجود است. در نظام صدرايي مراد از تشکیک در وجود این است که حقیقت وجود اموری که نسبت به یکدیگر متفاضل‌اند از آن جهت که حقیقت وجود است، نه از آن جهت که مصداق مفهومی ماهوی یا غیرماهوی است، همان حقیقتی است که موصوف بالذات دو وصف کامل و ناقص است و در نتیجه به تنهایی مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز امور متفاضل است از آن جهت که متفاضل‌اند.

همانطور که اشاره شد، صدرا در آثارش، بیشتر تشکیک را مانند یک تنبیه به امری بدیهی و یک تئوری پذیرفته شده برای توضیح تکثر به کار می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۳۶، ۴۵، ۶۹؛ همو، ج ۲، صص ۶۲، ۲۳۵، ۳۵۳؛ همو، ج ۴، ص ۳، ۳۳، ۲۶۹؛ همو، ج ۶، صص ۱۷، ۶۰؛ همو، ج ۷، صص ۱۴۹، ۲۵۴؛ همو، ج ۹، ص ۲۵۷) و کمتر در مقام اثبات و استدلال در مورد تشکیک قرار می‌گیرد. (همان، ج ۶، ص ۱۱۷) شاید او تشکیک را مانند اصالت‌الوجود و شاید هم خیلی فراتر از آن، بدیهی و بی‌نیاز از اقامه برهان می‌داند.

صدرا با یادآوری کردن بعضی مواضع بوعلی سینا در شفاء که به منشأ انتزاع مفاهیم ماهوی و کلیات خمس منطقی می‌پردازد، سعی می‌کند تا فضای بحث از تشکیک را نیز از معقولات ثانیه منطقی به حقیقات خارجی برگرداند و یادآور شود که اگر تشکیک مفهومی از موجودات انتزاع می‌شود، لاجرم تشکیکی خارجی و حقیقی وجود دارد. (همان، ج ۱، ص ۳۹۳) او در جای دیگری تفاضل و کمال و نقص میان موجودات را با تکیه بر فصل اشتقاقی در اعراض و جواهر ثابت می‌کند (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۳۴) تا بتواند چهره شفاف‌تری از تشکیک در وجود ارائه کند.

وجود حقیقتی واحد و بسیط است که هیچ اختلافی در مصادیقش نیست و تنها اختلافش به کمال و نقص است. وجود امری بسیط است. زیرا در خارج نمی‌توان جزئی مثل ماده و صورت پرايش تصور کرد چون در این حالت باید جزء وجود پیش از وجود موجود باشد که این مستلزم تقدم شیء بر خودش است و محال است. وقتی وجود منشأ انتزاع خارجی منتفی شد، بالتبع نمی‌توان جزئی ماهوی و ذهنی مانند جنس و فصل پرايش در نظر گرفت. از سوی دیگر، همانطور که در بحث اصالت وجود گفته شد، تفاوت بدیهی وجود ذهنی و وجود خارجی پس از اعتراف به حقیقت داشتن وجودی در خارج، اینکه وجود یکی از کلیات خمس چه ذاتی (جنس، نوع و فصل) و چه عرضی (عرض خاص و عرض عام) باشد، باطل می‌کند. پس راهی نمی‌ماند جز اینکه اشتراک وجود میان موجودات چیزی غیر از کلیت و عموم مفهومی باشد و به

تعبیر صدرا بنحوی که راسخون در علم می‌دانند. (همو، بی‌تا، ص ۳۰۴ به نقل از عبودیت، ۱۳۸۷، ص ۲۳۶)

وقتی کثرتی که در موجودات پیرامون می‌بینیم یک حقیقت باشد و هنگامی که تمام توجیهاات ماهوی و مفهومی برای توجیه این کثرت نارسا نمایه شوند، نتیجه چیزی جز این نمی‌تواند باشد که تفاوت و تمایز موجودات به همان وجه اشتراکشان در حقیقت وجود است. تجلی واقعی اشتراک و امتیاز در یک امر یعنی شدت و ضعف مصادیق موجود در یک امر درجه‌دار که چیزی جز وجود نیست. انحصار تشکیک را پنج نوع دانسته‌اند؛ تفاضل به اولویت، تفاضل به اقدمیت، تفاضل به اشدیت یا همان اشتداد و تضعف، تفاضل به کوچکی و بزرگی و تفاضل به بیشی و کمی. (همان، ص ۳۰)

سوم. اشتداد و تضعف

به نظر می‌رسد که تقسیم پنج‌گانه ارائه شده بیشتر مبتنی بر نحوه استعمال واژگان زبانی است و اقسام یادشده با یکدیگر هم‌پوشانی دارند. تشکیک به اشدیت، قسمی است که شامل تر و دقیق‌تر از سایر اقسام می‌نماید و در تشکیک وجود، رساتر است. وجود، طبیعتی قابل شدت و ضعف است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۶) به عبارت دیگر: اشتداد و تضعف حقیقی تنها درباره اصل وجود حقیقی است و در مفاهیم کلی دیگر هم به واسطه وجود است؛ (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۳۵) چراکه اشتداد و تضعف حقیقی فرع بر اصل حقیقی بودن است، حال آنکه در اصالت وجود اثبات شد که اصل حقیقی بودن، تنها مختص به وجود است. پس ناگزیر تشکیک حقیقی نیز تنها در وجود، محقق است. صدرا موجودات متکثر عالم را تجلیات شدید و ضعیف حقیقت واحد وجود می‌داند؛ لذا باید اگر از حرکت و تغییر در موجودات حرف می‌زند این حرکت اشتدادی و یا تضعفی باشد.

چهارم. حرکت جوهری

شاید اصلی‌ترین مانعی که پیش از صدرا المتألهین برای طرح حرکت در جوهر بود، وجود این تلقی بود که حرکت یکی از مقولات عرضی است و چون عرض است لاجرم باید موضوعی داشته باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۸) و آن موضوع ثابت باشد و در هستی‌شناسی ماقبل صدرا، موضوعی جز جوهر که باید ثابت هم باشد، باقی نمی‌ماند. اما صدرا معتقد است که حرکت، اساساً عرض نیست تا به چنین موضوعی نیازمند باشد. بلکه نحوه وجود فرد مقوله‌ای است که حرکت در آن رخ می‌دهد؛ همان سیالان و تجدد فرد سیال مقوله است که در حین حرکت وجود می‌یابد. (عبودیت، ۱۳۹۲، ص ۱۱۷) بنابراین، کل وجود حقیقی جوهر، در امتداد یک بعد زمانی به نحو سیال موجود است، نه اینکه زمان (مقوله متی) بر جوهری ثابت و پایدار عارض شود.

پس از اینکه حرکت در ذات و جوهر همه اجسام در حکمت متعالیه اثبات می‌شود، (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۹۷) تفاوت تغییر و تغیر انسان به عنوان یکی از موجودات طبیعی با سایر طبیعیات به استكمال و ترقی بیان می‌گردد. (همان، ج ۹، ص ۹۶)

یکی از ادله حرکت در جوهر، برهان از طریق غایت موجودات است که ضمناً استکمالی و اشتدادی بودن این حرکت را نیز ثابت می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف، ص ۶۶)

وقتی صدرا برخلاف مشائیان، به جای اینکه تکامل نفس را تنها در مرحله اعراض بداند، تکامل نفس انسان را در جوهر و ذات نیز جاری و ساری می‌داند، (معلمی، ۱۳۸۷، ص ۳۸۷) یعنی حرکت انسان در نشئات مختلف را نیز اشتدادی و از پایین به بالا و از پست‌تر به شریف‌تر معرفی می‌کند. طبعاً در این سیر استکمالی، بازگشت به مرحله قبل و پله پایین‌تر اتفاق نمی‌افتد.

۲-۲- مبانی انسان‌شناختی

تجرد نفس، اشتداد و تضعف حقیقت مجرد انسانی و حدوث جسمانی نفس و بقای روحانی آن برخی از مبانی مرتبط با مسأله هستند. با توجه به اینکه مبانی اشتداد و تضعف در مبانی هستی‌شناختی توضیح داده شد و در حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس، مسأله تجرد هم مطرح است. در این بخش فقط به مبانی حدوث جسمانی نفس و بقای روحانی آن می‌پردازیم:

اگر گفته شود نفس از آغاز تعلق به بدن تا رسیدن به مراتب کمالش جوهری ثابت و لایتغیر دارد و تنها تفاوت نفوس در اعراض می‌باشد، از نظر ملاصدرا قابل قبول نیست او این دیدگاه بعضی از فلاسفه را مبنی بر این که همه افراد اعم از پیامبران تا سایر خلائق، در جوهریت، درجه واحد و ذات یکسانی دارند و تفاوت آنان فقط در عوارض خارجی است، نمی‌پذیرد؛ (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ب، ص ۵۸۱) لذا صدرالمتألهین با بهره بردن از مبانی نظام فلسفی خود، به خصوص حرکت در جوهر و با به‌کارگیری قاعده «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۷) معتقد است نفس محصول حرکت جوهری صورت نوعیه بدن است. نفس در پیدایش و ظهور در نشئه دنیوی و طبیعی، نیازمند زمینه مادی است، اما در بقا و دوام مستقل از ماده و شرایط مادی می‌باشد. (همو، ۱۳۶۰، ص ۲۷۲)

۳- ابطال تناسخ ملکی بر اساس مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی ملاصدرا

ملاصدرا بر اساس مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی خود به ابطال تناسخ پرداخته است. او با اصل حرکت جوهری و حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس، در ابطال مطلق تناسخ چنین استدلال می‌کند: «که تعلق به بدن یک تعلق ذاتی و ترکیب جسم و روح ترکیب طبیعی است و مصنوعی یا انضمامی نیست. از سوی دیگر، هر یک از جوهر نفس و بدن با یکدیگر در سیلان و حرکتند، یعنی هر دو در ابتدای پیدایش نسبت به کمالات خود بالقوه‌اند و روی به سوی فعلیت دارند؛ لذا مادامی که نفس به بدن عنصری تعلق دارد، درجات قوه و فعلیت او متناسب با درجات قوه و فعلیت بدن خاص اوست. حال نفسی که مدت حیات دنیوی‌اش با افعال و اعمال خود به فعلیت می‌رسد، سقوطش در حد قوه محض محال است، همانطور که بدن یک حیوان پس از کامل شدن، دیگر به مرحله نطفه بودن باز نمی‌گردد. زیرا

حرکت خروج از قوه به فعلیت ذاتی است و حرکت معکوس امری بالعرض است. بنابراین، اگر نفس پس از مفارقت از بدن بخواهد به بدن دیگری در مرتبه جنینی و مثل آن تعلق گیرد، ناچار بدن در مرتبه قوه و نفس در مرتبه فعلیت خواهد بود و چون ترکیب این دو طبیعی و اتحادی است - یعنی هر دو به یک وجود موجودند - ترکیب بین دو موجود بالقوه و بالفعل محال است. (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۰)

به بیان دیگر: ملاصدرا با توجه به نظریه حرکت جوهری خود، نحوه ایجاد و بقای نفس را به شکلی تبیین می‌کند که با تناسخ سازگاری ندارد. بر اساس نظر ملاصدرا، نفس در ابتدای حدوث خود، حالت بالقوه داشته و دارای حرکت ذاتی جوهری است. بدن نیز چنین است. بین نفس و بدن یک ترکیب اتحادی طبیعی وجود دارد که موجب می‌شود نفس و بدن با هم از قوه به فعل حرکت کنند. درجات قوه و فعل در هر نفس به ازای درجات قوه و فعل در بدن خاص آن است. همه نفوس در طول زمان حیات جسمانی خود از قوه به فعل می‌رسند و برحسب اعمال نیک یا بد خود، نوعی تحصیل و فعلیت در وجوب وجود می‌یابند، حال چه این تحصیل و فعلیت در نیکبختی و سعادت باشد و چه در بدبختی و شقاوت. بنابراین، وقتی نفس به فعلیت رسید چگونه ممکن است که بار دیگر به حالت قوه محض برگردد؛ هم‌چنانکه محال است حیوان پس از بلوغ به حالت نطفه بازگردد. حرکت جوهری به قسر یا به طبع، به اراده یا به اتفاق، بازگشت‌پذیر نیست. حال اگر نفس تناسخ یافته‌ای به بدنی تعلق بگیرد، چه آن بدن در حالت جنینی باشد چه غیر آن باشد، لازم است که نفس در مرتبه فعل و بدن در مرتبه قوه باشد که این امری محال است. چون ترکیب نفس و بدن، ترکیبی اتحادی و طبیعی است، درحالی‌که بین دو امری که یکی بالقوه و دیگری بالفعل باشد، ترکیب طبیعی محال است؛ چنانچه ملاحظه می‌شود به نظر ملاصدرا این، برهان عامی است که همه اقسام تناسخ را از جهت نزول یا صعود باطل می‌کند. به این ترتیب ملاصدرا مفهوم دینی مسخ و مفهوم عرفانی تجسم اعمال را در نظام فلسفی خود در می‌آمیزد و با تأویل سنتی دیرین در فلسفه غرب و حکمت شرق، تناسخ به معنای مشهور را نفی می‌کند. (آشتیانی، ۱۳۷۹، ج ۱، صص ۱۱۳-۱۱۵)

طبق حرکت جوهری اشتدادی، جهان به سوی کمال میل داشته و در حرکت است. تمام فعالیت‌هایی که طی این سیر تکاملی انجام می‌شوند، باید به صورت منطقی پشت سر گذاشته شوند؛ در غیر این صورت، نتیجه مورد نظر بدست نمی‌آید، یعنی هریک از موجودات باید در مسیر معینی حرکت کنند. سیر تکون نفس در عالم طبیعت از صورت نوعیه در جسم آغاز می‌شود و به عقل مجرد ختم می‌شود و مسیر معکوس از انسانی به انسانی یا از انسان به حیوان مطرح نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۷۲)

اصل «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» بودن و حرکت جوهری نفس در حکمت صدرالمآلهین، خود دلیلی کافی و روشن بر ابطال تناسخ است؛ چنانچه در پیش گفته شد او تناسخ را یک تناقض فلسفی دانسته و امکان وقوع برای آن قائل نیست. اگر نفس را ادامه حرکت طبیعی جسم بدانیم، اساساً معقول نیست که نفس کسی از آن دیگری شود؛ چراکه هر بدن جسمانی در حرکت جوهری خود، نفس متناسب

با خود را می‌جوید و در ارتباط طبیعی ذاتی با آن عمل می‌کند. چگونه ممکن است که بدن جسمانی، روح ساخته و پرداخته دیگری را که شکل گرفته و متناسب با بدن دیگری رشد کرده است، به خود بپذیرد و همگام با آن شود؟ منشأ تعلق نفس به بدن در دنیا، استعدادهای ماده است. حال آنکه بدن در آخرت منبعث از جهات فاعلی نفس است و حامل استعداد برای تعلق نفس جدیدی نیست تا محذور تناسخ را داشته باشد. (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۹۴)

افرادی خلط مبحث در مورد معاد جسمانی و تناسخ داشته‌اند و معاد جسمانی را با تناسخ یکی دانسته‌اند. این مطلب اشتباه است. توضیح اینکه برخی قائلان به تناسخ و منکران معاد جسمانی بر این نظرند که دلایل مخالفان تناسخ نشان می‌دهد که پس از جدایی نفس از بدن، نفس دیگر نمی‌تواند به جسم دیگری تعلق گیرد. اما خود آنان معتقدند که در معاد جسمانی، ارواح در جسم‌ها وارد می‌شوند. پس همه اشکالات بر تناسخ بر معاد جسمانی هم وارد است. از این رو، این افراد یا باید معتقد به تناسخ شوند و یا معاد جسمانی را انکار کرده و به معاد روحانی قایل شوند. با توجه به مطالب پیشین پاسخ این اشکال به طور اجمال این است که نفس در آخرت به واسطه فعلیات و ملکاتی که در دنیا به دست می‌آورد، بدنی ایجاد می‌کند که جسم خودش است، نه جسم دیگری که اشکالات اهل تناسخ و معتقدان به معاد روحانی را نمی‌تواند بپذیرد.

اشکال دیگری که در اینجا مطرح می‌شود، چنین است که اگر نفس در آخرت به بدن تعلق گیرد، پس لازم می‌آید که یک بدن دو نفس داشته باشد. زیرا همانطور که در ابطال تناسخ می‌آید، وقتی بدنی مستعد نفس شد، نفس بدون هیچ بخلی افزوده می‌شود. پس در آخرت هم نفس منتقل شده از دنیا و هم نفس جدید به یک بدن وارد می‌شوند و این را اشکالی بر تناسخ می‌دانند.

صدرالمآلهین یادآوری می‌کند که این ابدان اخروی همانطوری که در آفرینش با ابدان دنیوی تفاوت دارند، در نحوه تعلقشان به نفوس نیز اختلاف دارند. برای مثال بدن‌های دنیوی، وجود استعدادی دارند، مادی‌اند، از حرکات و استکمالات تدریجی برخوردارند و بر اساس حرکت جوهری، نفوس از ابدان دنیوی حادث شده‌اند و در تکامل به آن‌ها نیاز دارند. اما بدن‌های اخروی، استعداد، حرکات و قابلیت‌های دنیوی ندارند و تابعیت از نفس می‌کنند؛ بر خلاف بدن‌های دنیوی که منشأ صدور نفس به شمار می‌روند، تنها جهت وحدتی که این دو بدن دارند، همان صورت است و از آنجا که تمامیت و شئییت اشیاء به صورتشان است، می‌توان آن دو بدن را یکی شمرد. (همان، ج ۹، صص ۲۹-۳۲)

صدرای شیرازی غیر از حجت‌های ذکر شده در این مقاله بر ابطال تناسخ به حجت‌های دیگری نیز پرداخته است که برای جلوگیری از اطالۀ کلام به یک مورد پرداخته می‌شود:

زمانی که نفس از بدن مفارقت می‌نماید، زمان این جدا شدن از بدن اول با زمان اتصالش به بدن دوم فرق می‌کند و این جدایی و اتصال در یک زمان روی نمی‌دهد. بنابراین، در میان آن زمان که نفس در بدنی وجود ندارد، پس در حقیقت نفسی وجود ندارد. (همو، ۱۳۸۱، ج ۹، ص ۳) در زمان جدایی و اتصال،

زمانی باید وجود داشته باشد و لازمه این مطلب این است که اولاً: در این زمان، که نفس نه در بدن اول است و نه در بدن دوم، از امر تدبیر بدن برکنار شده و این یعنی معطل است، درحالی که تعطیل نفس از تدبیر؛ امری محال است.

ثانیاً: با توجه به این مطلب که ذات نفس و قوام آن، به این است که اتصال به بدنی داشته باشد، در این زمانی که نفس به علت فساد مزاج مادی از امر تدبیر بدن برکنار ماند، چهار احتمال در مورد آن وجود خواهد داشت؛ یا منتقل به عالم عقل می‌شود، یا به عالم اشباح اخروی می‌پیوندد، یا به بدن طبیعی دیگری تعلق می‌گیرد و یا معطل می‌ماند.

قسم اول مختص مقریین و انسان‌های کامل در جهت علم و عمل است. قسم دوم، به حسب تفاوت هر صنف برای اصحاب یمین و اصحاب شمال است و اما قسم چهارم تعطیل باطل است و علت بطلان تعطیل به جهت آن است که معطل ماندن نفس از امر تدبیر امری محال است و اما قسم سوم نیز که تناسخ نامیده می‌شود باطل است؛ بطلان این قسم نیز با چند مقدمه روشن می‌شود:

الف- نفس زمانی می‌تواند به تدبیر بدنی دیگر مشغول شود که در آن بدن استعداد خاصی حاصل شده باشد.

ب- نفوس حادث هستند و معلوم است که هر حادثی علتی باید داشته باشد.

ج- علت موجدۀ نفوس، نه جسم است، نه صور طبیعی، نه نفسی دیگر و نه اعراض. بنابراین، فقط یک امر می‌تواند علت آن باشد و آن چیزی نیست جز یک مؤثر از عالم عقل

د- فیض مؤثر عقلی دائمی است و عدم حصول این فیض در هر جا که حاصل نمی‌شود به علت عدم استعداد شیء قابل است و به محض حصول استعداد، فیض از مبدأ فیاض به آن موجود می‌رسد.

ه- آنچه سبب مهیا نمودن زمینه تأثیر مؤثر عقلی، برای حدوث و افاضۀ نفس است چیزی نیست، بجز کیفیات استعدادی که شامل مزاج‌ها و غیره می‌شود.

و- وقتی که در بدن مزاجی پدید آید که زمینه قبول نفس به آن را ایجاد کند حتماً و ضرورتاً از جوهر عقلی که بخشندۀ نفوس است، بدون هیچ فاصله زمانی، نفسی به او عطا خواهد شد.

با توجه به مقدمات فوق نتیجه گرفته می‌شود که وقتی بدنی حادث می‌شود و مستعد قبول نفس می‌شود، از جانب مبدأ فیاض، نفسی به آن تعلق می‌گیرد. پس اگر یک نفس هم به واسطۀ تناسخ به آن بدن حادث شده تعلق بگیرد، لازمه‌اش این می‌شود که بدن واحد دارای دو نفس باشد و این امر به چند دلیل باطل است:

اول: در جای خود ثابت است که یک بدن نمی‌تواند بیش از یک نفس داشته باشد.

دوم: ایراد دوم نیز این است که نفس، نحوه وجود بدن و شخصیت آن است، یعنی بدن‌ها به واسطۀ نفس و روح است که شخصی و از یکدیگر متمایز می‌شوند، درحالی که شخص واحد نمی‌تواند دارای دو ذات و دو وجود باشد. (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵، ص ۵۳۵)

نتیجه‌گیری

ملاصدرا با استناد به مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی خود نخست به مفهوم‌سازی دربارهٔ تناسخ پرداخته است و به مفاهیمی چون تناسخ باطل و تناسخ حق می‌رسد؛ تناسخ باطل همان تناسخ مُلکی و تناسخ حق، تناسخ ملکوتی است و سپس با تکیه بر نگرش وجودی‌اش، تناسخ مُلکی را ابطال و تناسخ ملکوتی را اثبات می‌کند. سؤال اصلی این جستار این است که ملاصدرا چگونه تناسخ مُلکی را ابطال کرد؟ و نتیجهٔ بحث عبارت است از اینکه ملاصدرا بر پایهٔ مبانی هستی‌شناختی مثل اصالت وجود و وحدت تشکیکی و اشتداد و تضعف و مبانی انسان‌شناختی همانند حدوث جسمانی نفس و بقای روحانی آن به ابطال تناسخ مُلکی می‌پردازد. از آنجایی که نفس، جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء است؛ لذا جسم و روح هماهنگ با هم رشد یافته و فعلیت و صورت پیدا می‌کنند و نفس در این دنیا هرگاه که به استکمال رسد، بدن را ترک کرده و به عالم برزخ وارد می‌شود؛ حال چگونه ممکن است نفس فعلیت‌یافته و به کمال رسیده مجدداً به حالت قوه باز گردد و به بدن دیگری تعلق یابد. نتیجهٔ تعلق دو نفس به یک بدن، داشتن دو شخصیت و دو تعین و دو ذات، در یک انسان است و در حقیقت لازمهٔ آن این است که واحد، متکثر و متکثر واحد گردد.

منابع و مآخذ

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴)، *الشفاء (المنطق)*، قم، مکتبة آية الله المرعشی.
- آشتیانی، جلال الدین، (۱۳۷۹)، *شرح بر زاد‌المسافر ملاصدرا*، تهران، امیرکبیر.
- بستنی، بطرس، (بی‌تا)، *دائرة المعارف*، بیروت.
- بهمنیار بن مرزبان، (۱۳۷۵)، *التحصیل*، تهران، دانشگاه تهران.
- حسینی اردکانی، احمد، (۱۳۷۵)، *مرآت‌الاکوان*، چاپ اول، تهران، میراث مکتوب.
- حکمت، نصرالله، (۱۳۸۹)، *متافیزیک ابن سینا*، تهران، الهام.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۸۳)، *مفردات‌الفاظ قرآن*، ترجمه و تحقیق: غلامرضا خسروی، تهران، مکتبة المرتضویة لاحیاء الآثار.
- الشرتونی، اللبنانی، (۱۴۱۶)، *اقرب‌الموارد*، تهران، دار الاسوة.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۹۹۰ / ۱۴۱۰، ۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة‌العقلیة*، ج ۱-۹، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیة*، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی.

- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۶۲)، *مبدأ و معاد*، ترجمه احمد حسینی اردکانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۶۳ الف)، *المشاعر*، تهران، کتابخانه طهوری.
- صدرالدین شیرازی، محمد، (۱۳۶۳ ب)، *مفاتیح الغیب*، با تصحیح و مقدمه محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی،
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی*، تحقیق: حامد ناجی، تهران، حکمت.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۸۷)، *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، تهران، بنیاد حکمت صدر.
- عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۹۲)، *خطوط کلی حکمت متعالیه*، قم، مؤسسه امام خمینی (ره) و انتشارات سمت.
- عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۷)، *نظام حکمت صدرایی*، تشکیک در وجود، قم، مؤسسه امام خمینی (ره).
- فیاضی، غلامرضا، (۱۳۹۰)، *هستی و چیستی در مکتب صدرایی*، تحقیق و نگارش: حسینعلی شیدان شید، قم، انتشارات حوزه و دانشگاه.
- مصطفوی، حسن، (۱۳۶۸)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، ج ۱۲، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- معلمی، حسن، (۱۳۸۷)، *حکمت متعالیه*، قم، مرکز نشر هاجر.