

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و پنجم، شماره پیاپی ۹۱،  
پاییز و زمستان ۱۳۹۲، ص ۳۰-۹

## تناسخ و معاد جسمانی در حکمت متعالیه

دکتر علی ارشد ریاحی

دانشیار دانشگاه اصفهان

Email: arshad@ltr.ui.ac.ir

افسانه صباغان

دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه اصفهان

Email: esettraining520@yahoo.com

### چکیده

در این مقاله سازگاری قول به استحاله تناسخ و اعتقاد به معاد جسمانی در حکمت متعالیه مورد بررسی قرار گرفته است. به این منظور ضمن تعریف و ذکر اقسام تناسخ، محذوراتی که موجب شده است فلاسفه حکمت متعالیه تناسخ را محال بدانند، جمع آوری شده است و سپس با توجه به آراء این حکماء در مورد چگونگی معاد جسمانی، مشخص شده است که هیچ یک از آن محذورات در معاد جسمانی وجود ندارد و در نتیجه قول به استحاله تناسخ با اعتقاد به معاد جسمانی کاملاً سازگار است.

**کلید واژه‌ها:** تناسخ، معاد جسمانی، بدن دنیوی، بدن اخروی، قیام صدوری.

### طرح مسئله

معاد جسمانی از مسائلی است که فلاسفه اسلامی عموماً آن را بر اساس قبول شریعت اسلام پذیرفته‌اند. ملاصدرا نوعی از معاد جسمانی را مطرح می‌کند که بر اصول و مقدمات مخصوصی استوار است و بر اساس آن مبانی، معاد جسمانی را از نظر فلسفی نیز قابل اثبات نموده است.

در معاد جسمانی نفس انسان پس از مرگ و جدایی از بدن، در عالم برزخ و قیامت بار دیگر به بدن انسانی تعلق خواهد گرفت، زیرا در این نوع معاد سعادت و شقاوت افراد بر اساس لذات و آلام حسی استوار است، پس نفس برای درک آن‌ها به ابزار و آلات بدنی نیازمند می‌باشد. از سوی دیگر در نظریه تناسخ نیز نفس انسان پس از مرگ و جدایی از بدن، متناسب با اعمال و ملکاتی که در دنیا کسب کرده است، به بدن دیگری منتقل می‌گردد. با توجه به مباحث مذکور این سؤال مطرح می‌شود که آیا اعتقاد به معاد جسمانی مستلزم اعتقاد به تناسخ نمی‌باشد.

چگونه در معاد جسمانی، تعلق دگر باره نفس به بدنی دیگر به منظور درک لذات و آلام برزخی و اخروی پذیرفته شده است، اما در تناسخ، تعلق نفوس به ابدان جدید رد و انکار شده است؟

برای پاسخ به سؤال مذکور لازم است که ابتدا هر یک از مفاهیم تناسخ و معاد جسمانی به طور جداگانه تبیین گردد. بنابراین، عناوین این مقاله در سه قسمت تنظیم شده است: در قسمت اول تعریف، اقسام و ادله استحاله تناسخ و در قسمت دوم معاد جسمانی و ادله اثبات آن در حکمت متعالیه و در قسمت سوم سازگاری اعتقاد به معاد جسمانی و استحاله تناسخ مطرح گردیده است.

### الف - تناسخ

#### ۱- تعریف تناسخ

تناسخ مشتق از ماده «نسخ» و از نظر لغوی به معنای نقل یا زائل کردن شیء ای به وسیله شیء دیگری است که به دنبال شیء اول می‌آید. در اصطلاح حکما به این معناست که روح که مبدأ شخصیت و موجودیت انسان است، به بدن دیگری منتقل شود و اساس موجودیت آن را تشکیل دهد (سبحانی، ۲۸۹/۴).

نظریه تناسخ هر چند مسبق به روزگاران کهن است، ولی در خلال دو قرن پنجم و ششم

قبل از میلاد آشکار شد و شکل واضحی به خود گرفت (فاخوری، ۲۰).

## ۲- تاریخچه نظریه تناسخ

در میان جوامع متمدن، هند از قدیمی‌ترین جوامعی است که اعتقاد به تناسخ در آیین‌های مختلف آن؛ از قبیل، بودایی، هندو، سیک و ... رایج بوده (دورانت، ۱/ ۵۸۵) و از آنجا به یونان باستان و مصر منتقل شده است. گفته شده است که حکیم یونانی، فیثاغورث، در حدود شش قرن قبل از میلاد، این نظریه را از هندیان فراگرفته است (محبی، ۵/ ۹۵). آریایی‌ها نیز اعتقاد به تناسخ را از بومیان قدیم هندوستان فرا گرفته‌اند (ناس، ۱۵۴).

بودا بر این باور بوده است که زندگی به هیچ وجه با مرگ به پایان نمی‌رسد و مرگ انسانی که به رهائی راه نیافته است، زندگی دیگری را به دنبال دارد. دایره وجود در واقع همین مرگ‌ها و تولدهای دوباره است که «سمسارا» نام دارد (رنجبر، ۱۱۶). از نظر بودا وجود کنونی ما نتیجه مستقیم کردارهایی است که در قالب‌های وجودی پیشین، از ما سرزده است و شکل آینده ما را نیز کردارهای کنونی ما معین می‌کند (همان، ۱۱۸).

در جهان اسلام نیز، از نخستین سده‌های هجری، با رواج اعتقاد به تناسخ در میان غالیان، روایات و احادیث ناظر به تناسخ نیز پدید آمده است. غالیان نخستین معتقدان به تناسخ در میان مسلمانان بودند و تناسخ را بیشتر به معنای انتقال روح الهی در ائمه (ع) می‌دانستند و می‌گفتند: روح الهی در وجود پیامبر اکرم (ص) حلول کرده است و از پیامبر (ص) به حضرت علی (ع)، امام حسن (ع) و امام حسین (ع) منتقل شده است. البته اعتقاد به تناسخ به معنای متداول آن نیز در میان غالیان دیده می‌شود (اشعری، ۴۶ و ۶)، همچنین در اثر رواج فلسفه یونان و نیز تأثیر مانویت، افرادی از قبیل، محمد بن زکریای رازی نظریه تناسخ را پذیرفته‌اند (رازی، ۶۲ و ۱۲).

با وجود این که اعتقاد به تناسخ چنانکه گذشت، به طور گسترده‌ای رواج داشته است، این نظریه از همان ابتدا در میان فلاسفه یونان مورد انکار قرار گرفته است؛ برای مثال، ارسطو به شدت تناسخ را رد و ادله‌ای چند بر ابطال آن اقامه کرده است (شریف، ۱/ ۱۴۳). مشهور فیلسوفان مسلمان نیز به بحث تناسخ توجه و اهتمام تامی داشته و آن را رد نموده‌اند (ابن سینا، ۳۸۶). تنها شیخ اشراق با این که در اکثر کتب خود تناسخ را ابطال نموده است (سهروردی، ۹/ ۴۹۳-۱۷۰/۳؛ همان، ۲۳۶/۴)، در کتاب حکمت الاشراق خود در مورد محال بودن تناسخ اظهار تردید می‌نماید و تا اندازه‌ای تناسخ نزولی را می‌پذیرد (همان، ۲/ ۲۱۶).

در جهان اسلام، علاوه بر فلاسفه، عرفاء نیز تناسخ را رد نموده‌اند (قیصری، ۴۶۸، ۴۹۰،

۹۸۲). مرحوم سبزواری گفتار عرفائی را که به ظاهر قائل به تناسخ بوده‌اند، بر تناسخ ملکوتی حمل نموده است (سبزواری، شرح المنظومه، ۱۹۱/۵). همچنین متکلمین و دیگر دانشمندان مسلمان نیز یک صدا تناسخ را انکار کرده‌اند. علامه مجلسی می‌گوید: بطلان تناسخ به معنای انتقال نفس از بدنی به بدن (غیر مثالی) دیگر، مورد اتفاق همه مسلمین است (مجلسی، ۳۳۰/۴)

### ۳- اقسام تناسخ

مرحوم سبزواری در یک تقسیم بندی کلی تناسخ را به تناسخ ملکی و ملکوتی تقسیم می‌کند: تناسخ ملکوتی عبارت است از متمثل شدن نفس مفارق به صورت‌های برزخی‌ای که مناسب با ملکات و اخلاق دنیوی اوست. تناسخ ملکی عبارت است از تعلق گرفتن نفس مفارق به بدن دیگری در عالم طبیعت. این نوع از تناسخ را تناسخ نقلی، طبیعی، اتصالی، و محال نیز می‌نامند (سبزواری، اسرارالحکم، ۳۷۵). همچنین آن را به اقسام مختلفی تقسیم کرده‌اند که متداول‌ترین آن به شرح ذیل است:

- تناسخ مطلق: قائلین به این نوع از تناسخ تعداد بسیار کمی از حکما می‌باشند که به «تناسخیه» معروفند. ملاصدرا این طبقه را از حیث تحصیل پایین‌ترین طبقه حکما و از جهت رأی و نظر، سست‌ترین و سخیف‌ترین آنان می‌داند، چرا که ایشان معتقدند: تجرد نفوس پس از جدائی از ابدان ممتنع است و این نفوس همواره در بدن حیوانات و غیر حیوانات در تردد و رفت آمد می‌باشند (ملاصدرا، المبدأ و المعاد فی الحکمه المتعالیه، ۵۴۱/۲).

- تناسخ محدود: در تناسخ محدود، نفس برای همیشه در بند ابدان نیست و سرانجام پس از طی مراحل تکامل از قید بدن رها و مجرد می‌گردد. تناسخ محدود به دو قسم تناسخ صعودی و تناسخ نزولی تقسیم می‌گردد (همان، ۳۸۴).

- تناسخ صعودی: در تناسخ صعودی، نفس به پایین‌ترین درجه وجودی حیات تعلق پیدا کرده، در هر دوره از تناسخ به مرحله بالاتری راه می‌یابد. معتقدین به این نوع از تناسخ می‌پندارند که پایین‌ترین درجه حیات، حیات نباتی است و فقط نبات سزاوار قبول فیض جدید است. نفس پس از طی این دوره و حرکت از گیاهی به گیاه کامل‌تری، به مرتبه‌ای می‌رسد که نزدیک‌ترین مرتبه به عالم حیوانیت است (مانند درخت خرما) سپس به پایین‌ترین مرتبه از مراتب حیوان (مانند کرم‌ها که یک حس بیشتر ندارند) انتقال می‌یابد و از آن مرتبه به مراتب بالاتر ترقی می‌کند، تا آنکه به مرتبه انسان برسد و از آن مرتبه نیز رهایی یابد (همان).

- تناسخ نزولی: در تناسخ نزولی قضیه کاملاً به عکس است. معتقدین به این نوع از تناسخ بر این باورند که نخستین منزل نور اسپهبد ابدان و اجساد انسانی است که آن را باب الابواب

می‌نامند. این نظریه مربوط به اشراقیون است. آن‌ها می‌گویند: نفوس نیکبختان کامل پس از مفارقت از بدن به عالم عقلی و فرشتگان عالم بالا متصل گردیده، به سعادت می‌رسند که نه چشمی دیده، نه گوشی شنیده و نه به قلب بشری خطور کرده است، اما غیر نیکبختان کامل؛ مانند، متوسطان آنان و ناقصان (در نهایت نقص) و نیز اشقیاء (بنا بر طبقاتشان) نفوسشان از این بدن به بدن دیگری (با توجه به اختلاف نظری که در مورد نقل و انتقال در بین قائلین به این نوع از تناسخ وجود دارد)، منتقل می‌شود: برخی از تناسخیان تنها انتقال به بدن انسانی دیگر را جایز می‌دانند (نسخ) و برخی دیگر انتقال به غیر بدن انسان را جایز می‌شمارند، ولی شرط می‌کنند که به بدن حیوان باشد (مسخ) و بعضی از آن‌ها انتقال از بدن انسان به بدن نبات را نیز جایز می‌شمرند (فسخ) و بعضی دیگر انتقال به جسم جمادی را نیز تجویز نموده‌اند (رسخ) (همان).

#### ۴- ادله استحاله تناسخ در حکمت متعالیه

در بین حکمای حکمت متعالیه، ملاصدرا به گونه‌ای کاملاً مبسوط در این زمینه بحث نموده است. او با تکیه بر اصل حرکت جوهری، و نظریه جسمانی بودن حدوث و روحانی بودن بقاء نفس، چندین دلیل بر ابطال تناسخ اقامه کرده است:

- دلیل اول: تعلق نفس به بدن یک تعلق ذاتی و ترکیب آن دو ترکیب طبیعی و اتحادی است، نه صناعی و یا انضمامی. از سوی دیگر جوهر هر یک از 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، بنابراین تا هنگامی که نفس به بدن عنصری تعلق دارد، درجات قوه و فعل هر یک متناسب با درجات قوه و فعل دیگری است و هر نفسی در مدت حیات دنیوی‌اش با افعال و اعمال خود به فعلیت می‌رسد، به همین خاطر سقوط او به حد قوه محال است. چنانکه حیوان، پس از رسیدن به کمال خلقت، محال است بار دیگر نطفه و یا علقه گردد، چون این حرکت، حرکت جوهری ذاتی است و بر عکس شدنش به جبر، یا طبع، و یا اراده و اتفاق، امکان پذیر نیست، زیرا اگر نفس جدا شده از بدنی به بدنی دیگر (هنگامی که جنین و یا غیر جنین است) تعلق بگیرد، لازم می‌آید که یکی از آن دو بالقوه باشد و دیگری بالفعل (ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ۲/۹-۲؛ سبزواری، *اسرارالحکم*، ۳۷۹؛ طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ۲۰۶/۱)

- دلیل دوم: از دیگر براهین ملاصدرا این است که بدن هرگاه استعدادش به کمال برسد، آمادگی پذیرفتن روح را پیدا خواهد کرد و اگر به این بدن که به محض مستعد شدن، دارای

روح گردیده است، روح دیگری بواسطه تناسخ تعلق گیرد، لازم می آید که یک بدن دو روح داشته باشد، در صورتی که هیچ انسانی نیست، جز آنکه با علم حضوری درک می کند که یک انسان است. لازم به ذکر است که این دو استدلال را ملا هادی سبزواری و علامه طباطبایی نیز با بیاناتی دیگر مطرح کرده اند (همان، ۹ و ۳۸۰).

- دلیل سوم: لازمه تناسخ این است که نفس در فاصله بین انتقال از بدن قبلی به بدن بعدی برای مدتی، هر چند کوتاه معطل و سرگشته بماند و در عالم وجود، تعطیل و سرگشتگی راه ندارد (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ۱۲/۹).

- دلیل چهارم: ملاصدرا برای ابطال تناسخ مطلق می گوید: نفس یا مجرد است و یا مادی و در هر دو صورت تناسخ مطلق ممتنع است، زیرا اگر نفس مادی باشد، منطبع در بدن خواهد بود و انتقال منطباعات محال است. اگر قائل به تجرد نفس شویم، در این صورت عنایت الهی از تناسخ مطلق ابراء دارد، زیرا عنایت او در رسانیدن هر موجودی به غایت و کمال خود می باشد و اگر نفس پیوسته در بدن ها متردد باشد، از کمالی که شایسته آن است، برای همیشه باز داشته می شود و چنین امری بر خلاف حکمت و اقتضای عنایت الهی است (ملاصدرا، المبدأ و المعاد فی الحکمه المتعالیه، ۵۴۱/۲).

- دلیل پنجم: ملاصدرا برای ابطال تناسخ نزولی می گوید: اگر این نوع تناسخ صحیح باشد، لازم می آید که در زمان مرگ هر انسانی بدن حیوانی ایجاد شود که تازه متولد گردیده است و چنین امری در خارج واقع نمی شود. مرحوم سبزواری نیز متذکر این استدلال گردیده است (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ۱۵/۹؛ سبزواری، اسرار الحکم، ۳۸۱).

- دلیل ششم: ملاصدرا دلیل عمده بطلان تناسخ نزولی را این امر می داند که نفوس انسان ها همواره به سوی غایات وجودی خویش در سیلان و حرکتند و نفس مادام که در بدن است، تدریجاً از حیث وجود شدیدتر می گردد و چنین تناسخی موجب حرکت قهقرایی در طبیعت می شود و محال می باشد (همان).

- دلیل هفتم: ملاصدرا برای ابطال تناسخ صعودی می گوید: نفس حیوانی که به بدن انسان منتقل می شود، از دو حال خارج نیست: یا منطبع در بدن است، که در این صورت انتقال آن از بدنی به بدن دیگر از آن جهت که جوهر ناعتی انطباعی است، محال می باشد و یا این که مجرد است. در این صورت چگونه برای او نیل به مقام و رتبه انسانی حاصل گردیده است؟! در صورتی که برای حیوانات از جهت آلات و قوا، جز آنچه که مبادی آثار و افعال هیولائی و علاقه های زمینی که عبارتند از شهوت و انتقام (که هر دو کمال نفوس جنبندگان و چهارپایان

است)، چیز دیگری نمی‌باشد و این دو، دو اصل بزرگ برای جرم داشتن و فرو رفتن در اجساد می‌باشد، زیرا چیزی از این دو (شهوت و انتقام) وقتی بر انسان که اشرف مخلوقات است، غلبه یابد، موجب می‌شود که درجه‌اش به نوع نازل حیوانی که با آن خو مناسبت دارد، پایین آورده شود و انحطاط یابد، خواه در این نشاء دنیایی باشد، البته اگر انتقال (آن گونه که طرفداران این نظریه می‌پندارند) درست باشد، و یا در نشاء آخرت باشد و نزد اهل حقیقت بطلان انتقال واضح است، چون مقتضای غلبه شهوت و غضب، شقاوت نفس و منحط شدنش به مراتب حیوانات صامتی است که کمالشان در کمال یکی از این دو قوه است، بنابراین محال و ممتنع است که وجود این دو قوه و افعال آن دو منشأ بالا رفتن نفوس از درجه حیوانیت و درندگی‌شان به درجه انسانی که کمال نفسش در شکست این دو قوه است باشد (همان، ۱۶).

- دلیل هشتم: مرحوم سبزواری علاوه برای موارد ذکر شده، برای ابطال مطلق تناسخ می‌گوید: هیچ کس علوم و یا ملکات نشاء قبل را به یاد نمی‌آورد، در حالی که برخی از آن‌ها غیر قابل زوال اند، پس تناسخ قطعاً محال می‌باشد (سبزواری، اسرارالحکم، ۳۸۳).

#### ۵- نقد و بررسی ادله استحاله تناسخ

دلیل اول بر فرض صحت، استحاله تعلق مجدد نفس انسان کاملی را که به وسیله حرکت جوهری واجد کمالات بسیاری شده است، به بدن انسانی که در ابتدای حرکت قرار دارد و از بسیاری جهات بالقوه است، اثبات می‌کند، نه تعلق مجدد آن را به بدن انسانی کامل، از این رو این دلیل به مسئله معاد جسمانی که بازگشت نفس انسان به بدن انسانی است کامل، ارتباطی ندارد.

دلیل دوم در صورتی تمام خواهد بود که تعدد نفوس اثبات شود و به این منظور باید بر این نکته تأکید شود که بدن طفل، مستعد نفسی است که با آن بدن تناسب داشته باشد و در نتیجه واهب الصور به چنین بدنی نفسی مناسب با آن افزوده می‌کند و این نفس نمی‌تواند همان نفس تناسخ یافته باشد، زیرا آن نفس مدت‌ها در دنیا بوده است و با بدن طفل مناسبت ندارد. چنانکه مشاهده می‌شود، این مطلب در صورتی تمام خواهد بود که نفس تناسخ یافته بخواهد به بدن طفل تعلق بگیرد، از این رو این دلیل نمی‌تواند معاد جسمانی را ابطال نماید، زیرا در معاد جسمانی نفس به بدن انسانی که مدت‌ها از عمر آن گذشته است، تعلق می‌گیرد. حتی در همین دنیا، چنانچه (به طریق اعجاز) بدن انسانی که برای مثال، هفتاد ساله بوده است، پس از آن که سال‌ها از مرگ وی گذشته است، دوباره بازسازی شود، به طوری که آن بدن مستعد قبول نفس گردد، هیچ مخدوری ندارد که همان نفس هفتاد ساله بار دیگر به این بدن هفتاد

ساله تعلق گیرد، زیرا بدنی که مستعد پذیرش نفس است، بدنی است هفتاد ساله، پس همان نفس هفتاد ساله بدون این که فعلیت‌های خود را از دست بدهد، می‌تواند بار دیگر به آن تعلق بگیرد.

در نقد دلیل سوم می‌توان گفت: اولاً، نفس ممکن است در همان لحظه ای که از بدن اول جدا می‌شود، به بدن دوم تعلق گیرد و در نتیجه هیچ زمانی از تدبیر بدن معطل نباشد. بنابراین، تناسخ مستلزم تعطیل نفس در مدتی از زمان نیست، بلکه تنها مستلزم تعطیل در لحظه است و چنین لازمه ای محال نیست. در مورد موجودات زمانی آنچه محال است، این است که آن موجود در این عالم مدتی از زمان معطل باشد، تا بتوان گفت: خلقت آن در آن مدت خلاف حکمت است. اگر نفس تنها در یک لحظه (آن دقیق فلسفی) معطل باشد، (با توجه به این که لحظه هیچ گونه بعد و امتدادی ندارد) می‌توان گفت: آن نفس در تمام طول عمر خود به تدبیر بدن پرداخته و در نتیجه خلقت آن هرگز بیهوده نبوده است.

ثانیاً، بر فرض که لازم باشد لحظه مفارقت نفس از بدن اول غیر از لحظه تعلق آن به بدن دوم باشد و در نتیجه نفس در فاصله زمانی بین این دو لحظه از تدبیر بدن معطل باشد، نفس در این فاصله زمانی چون به بدن تعلق ندارد، موجود مجرد تام (عقل) است و عدم تدبیر بدن باعث تعطیل وجود عقل نمی‌شود. نفسیت نفس نحوه وجود نفس است؛ یعنی، نفس مادامی که نفس است، ضرورتاً در بدن تصرف دارد، ولی در صورتی که عقل گردد، دیگر نفسیت نحوه وجود خاص آن نیست و به دلیل عدم تصرف در بدن نمی‌توان گفت: وجود آن لغو و بیهوده است، بلکه عقل مادامی که عقل است، محال است در بدن تصرف کند، هر چند ممکن است دوباره نفس گردد و در این صورت، باز نفسیت نحوه وجود خاص آن خواهد شد. تدبیر بدن فعلی است که از موجود مجرد صادر می‌شود، نه عرضی که عارض آن گردد. صدور این فعل (تدبیر بدن) مشروط به شرائطی است از قبیل تحقق بدن مستعد و در صورت تحقق آن شرایط، این فعل از موجود مجرد صادر و در نتیجه عقل به نفس تبدیل می‌گردد و این بازگشت و تبدیل مبطل تجرد نفس و مستلزم رجوع از فعلیت به قوه نیست، زیرا نفس قبل از قطع ارتباطش از بدن مجرد بوده است و بنابراین تعلق دوباره آن به بدن منافاتی با تجردش ندارد. نفس می‌تواند برگردد و روابطی را که با بدن داشته است، دوباره به دست آورد، بدون این که سیر نزولی از فعل به قوه انجام داده باشد. تخلف ذاتیات نیز لازم نمی‌آید، زیرا عقل مادامی که عقل است، ذاتی آن عدم تعلق به بدن است و نفس مادامی که نفس است، ذاتی آن تدبیر و تعلق به بدن است، ولی وقتی عقل تبدیل به نفس می‌شود، دیگر عدم تعلق به بدن ذاتی آن



نخواهد بود، چنانکه وقتی نفس به عقل تبدیل می‌شود، دیگر به بدن تعلق نخواهد داشت. دلیل چهارم دلیل صحیحی است و به خوبی تناسخ مطلق را ابطال می‌کند. تناسخ مطلق در مقابل معاد قرار دارد. این دلیل اثبات می‌کند که محال است نفس انسانی دائماً در این عالم از بدنی به بدن دیگر منتقل شود و ضرورتاً از زندان دنیا خارج و به کمال لایق خود در عالمی دیگر نائل می‌شود. بنابراین، دلیل مذکور نه تنها معاد جسمانی را ابطال نمی‌کند، بلکه اثبات‌کننده اصل معاد است.

در نقد دلیل پنجم می‌توان گفت: اولاً، لازم است عبارت ملاصدرا به این صورت اصلاح شود: «لازمه تناسخ نزولی این است که همزمان با به دنیا آمدن هر حیوانی، انسانی فوت کند.» زیرا در نظریه تناسخ نزولی نفوس انسان‌های کامل تناسخ نمی‌کنند و به بدن‌های حیوانی تعلق نمی‌گیرند. بنابراین، تعداد انسان‌های فوت شده باید از تعداد حیوانات به دنیا آمده بیشتر باشد و در نتیجه می‌توان گفت: همزمان با مرگ هر انسانی، باید حیوانی به وجود آید.

ثانیاً، این دلیل پس از اصلاح فوق‌الذکر، تنها نظریه کسانی را ابطال می‌کند که بدن انسان را باب الابواب برای حیات تمام بدن‌های حیوانی و نباتی می‌دانند و می‌گویند: نفوس ابتدا وارد بدن‌های انسانی و از آنجا به حیوانات و گیاهان منتقل می‌شوند. بنابراین، هر حیوانی و یا گیاهی که به وجود می‌آید، نفس آن قبلاً در بدن انسانی بوده است. این دلیل به خوبی این نظریه را ابطال می‌کند، زیرا طبق این نظریه تعداد حیوانات و گیاهان به وجود آمده باید از تعداد انسان‌های فوت شده کمتر باشد و حال آن که نه تنها از آن کمتر نیست، بلکه همواره میلیون‌ها برابر آن است. اما این دلیل هرگز نمی‌تواند نظریه آن دسته از قائلین به نظریه تناسخ نزولی را ابطال کند که می‌گویند: نفوس غیر کامل بعد از مرگ تنها به بدن‌های انسانی منتقل می‌شوند (ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ۸/۹)؛ و یا می‌گویند: نفوس غیر کامل به حیوانات و گیاهان نیز منتقل می‌شوند، ولی بدن انسان باب الابواب برای حیات حیوانات و گیاهان نیست، بلکه نفوس حیوانی و گیاهی از طرق دیگری هم به وجود می‌آیند و به عبارت دیگر، نفوس برخی از حیوانات و گیاهان از طریق تناسخ به آن‌ها منتقل می‌شوند. واضح است که دلیل مذکور این دو نظریه را نمی‌تواند ابطال کند.

ثالثاً، این دلیل بر فرض صحت ارتباطی با بحث معاد جسمانی ندارد، زیرا در معاد جسمانی نفس به بدن انسانی تعلق می‌گیرد، نه به بدن حیوانی و یا گیاهی.

در نقد دلیل ششم می‌توان گفت: اولاً، صحت این دلیل بر این نظریه مبتنی است که بالضروره تمام حرکات نفوس و طبایع عالم مادی اشتدادی و تمام تغییرات آن‌ها از ضعف به

شدت است و محال است تغییری از قوت به ضعف باشد. این نظریه قابل خدشه است، زیرا درست است که در حرکت، شیء از قوه خارج و به فعلیت نائل می‌شود و فعلیت از قوه قوی‌تر و شدیدتر است، ولی در موارد بسیاری، نائل شدن به فعلیت مذکور بدون از دست دادن فعلیت قبلی ممکن نیست و چه بسا فعلیت قبلی از فعلیتی که در اثر حرکت به آن نائل می‌شود، قوی‌تر و شدیدتر باشد و در نتیجه متحرک در اثر حرکت ضعیف‌تر شود؛ برای مثال، گیاهی که به خاکستر تبدیل می‌شود، هر چند صورت جمادی برای آن فعلیت می‌یابد و فعلیت صورت جمادی از قوه صورت جمادی قوی‌تر و شدیدتر است، ولی فعلیت صورت جمادی مستلزم از دست دادن صورت گیاهی است و چون صورت گیاهی از صورت جمادی بالاتر است، حرکت مذکور تضعیفی است.

ثانیاً، این دلیل بر فرض صحت ارتباطی با بحث معاد جسمانی ندارد، زیرا معاد جسمانی مستلزم حرکت تضعیفی نیست. در معاد جسمانی نفس به بدن انسانی تعلق می‌گیرد.

در نقد دلیل هفتم می‌توان گفت: درست است که حیوان قوایی برتر از دو قوه مذکور ندارد و این دو قوه انسان را از انسانیت ساقط می‌کنند و تنها با تسلط بر این دو قوه است که انسان در انسانیت باقی می‌ماند، ولی حیوان دارای علت هستی بخش مباحثی است که از نظر قائلان به نظریه مثل همان رب‌النوع حیوان است و از نظر دیگران، عقل فعال. این موجود مجرد تام که فاعل الهی حیوان است، می‌تواند عامل ترقی آن باشد و موجب شود حیوان به مرتبه انسانیت نائل گردد؛ یعنی، دارای قوای برتری گردد که بر دو قوه مذکور تسلط دارند.

واضح است که این دلیل بر فرض صحت، ارتباطی با مسئله معاد جسمانی ندارد، زیرا در معاد جسمانی، نفس انسانی به همان بدن باز می‌گردد، نه این که نفس حیوانی به بدن انسانی منتقل گردد.

در نقد دلیل هشتم می‌توان گفت: اولاً، این دلیل تنها بر مبنای نظریه اتحاد عاقل و معقول صحیح است، زیرا بر این مبنا علوم با نفس متحد می‌شوند و در نتیجه زوال آن‌ها از نفس و فراموش کردن آن‌ها محال خواهد بود، ولی طبق نظر مشهور که ادراکات را اعراض مفارق می‌دانند، زوال آن‌ها از نفس ممکن است، هر چند در نفس رسوخ کرده باشند. رسوخ علوم در نفس، هر قدر هم عمیق باشد، موجب نمی‌شود که زوال آن‌ها از نفس محال باشد.

ثانیاً، این دلیل مطلق تناسخ را ابطال نمی‌کند، بلکه به مواردی اختصاص دارد که نفس تناسخ یافته به بدن انسانی تعلق گیرد. از این رو، تناسخ نزولی را که طبق آن نفس از بدن انسانی به بدن حیوانی منتقل می‌شود، ابطال نمی‌کند، زیرا در مورد حیوانات نمی‌توان گفت که

خاطره ای از حیات قبلی ندارند.

ثالثاً، این دلیل هرگز معاد جسمانی را ابطال نمی‌کند، زیرا در روز قیامت انسان‌های محشور شده می‌دانند که قبلاً در دنیا زندگی کرده‌اند و یا لاقلاً در مورد آن‌ها نمی‌توان گفت که خاطره ای از حیات قبلی ندارند.

### ۶- نیم‌نگاهی به تفاوت آراء ملاصدرا با ابن‌سینا و شیخ اشراق در مورد تناسخ

با این که بسیاری از ادله اقامه شده توسط ابن‌سینا بر استحاله تناسخ، توسط شیخ اشراق و ملاصدرا تکرار شده است، ولی هر کدام از این دو دانشمند سعی کرده‌اند دلائل ابتکاری و جدیدی اقامه نمایند؛ برای مثال، شیخ اشراق می‌گوید:

نوری که بدن انسان را تدبیر می‌کند، پس از جدائی از بدن، به سبب آن که تحت تسخیر عقل فعال است، لذا نمی‌تواند به تدبیر بدن دیگری پردازد و بر اساس سیر صعودی عالم وجود، از عالم ناسوت به سوی عالم اشراف که همان عالم مثال است، سیر خواهد کرد (سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱/۸۹). همچنین ملاصدرا بر اساس نظریه حرکت جوهری خود عمده دلیل بطلان تناسخ نزولی را تنافی تناسخ با حرکت اشتدادی جوهری نفس می‌داند (که تحت عنوان دلیل ششم گذشت).

ملاصدرا در مباحث مفصل خود در مورد تناسخ، به آراء فلاسفه قبل از خود به خصوص ابن‌سینا و شیخ اشراق توجه کامل دارد. او هم نظریه شیخ اشراق را مبنی بر تعلق نفس بعد از مرگ به بدن مثالی‌ای که از بدن دنیوی جداست، نمی‌پذیرد (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ۴۱/۹)، و هم تعلق نفس به اجرام فلکی مورد نظر ابن‌سینا را نفی می‌کند (همان، ۱۴۹). از نظر وی نفس انسانی با طی مدارج کمال، مراتب تجرد (حس، خیال و عقل) را می‌پیماید و با رسیدن به هر درجه از تجرد، مراتب مادون را از دست نمی‌دهد (همان، ۹۸).

ملاصدرا در شرح حکمت الاشراق خود نقدهای جدی بر شیخ اشراق وارد کرده است. او در مورد این گفته سهروردی که ادله تناسخیان و مخالفان آنان هر دو ضعیف است، می‌گوید: ظاهر عبارت شیخ اشراق بر این مطلب دلالت دارد که وی در بطلان تناسخ شک دارد (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ۵۱۱).

برخی در دفاع از شیخ اشراق گفته‌اند: شیخ اشراق ادله تناسخیان و مشائیان را غیر برهانی دانسته و درصدد اقامه دلیلی اشراقی بر ابطال تناسخ برآمده است. پس کلام او بر شک و تردید در بطلان تناسخ دلالت ندارد، بلکه مقصود او این است که اشقیاء مایل نیستند از علاقه‌های طبیعی و جسمانی رهائی یابند (ابراهیمی دینانی، منطق و معرفت در نظر غزالی، ۵۴۷).

لازم به ذکر است که شارحین شیخ اشراق او را قائل به تناسخ دانسته‌اند (شهرزوری، شرح حکمت الاشراق، ۵۳۰).

### ب- معاد جسمانی

منظور از معاد جسمانی بازگشت نفس و بدن عنصری در عالم آخرت است. برای روشن شدن نحوه وجود بدن اخروی در حکمت متعالیه به بررسی نظر مهم‌ترین فلاسفه حکمت متعالیه در این زمینه می‌پردازیم:

#### ۱- ملاصدرا

از نظر ملاصدرا آنچه در روز رستاخیز محشور می‌شود، از لحاظ نفس و بدن عیناً همان شخصی است که در دنیا بوده است، اگر چه خصوصیات بدنی از جهت مقدار، وضع و غیره دچار تغییر و تبدیل شده باشد، زیرا این تبدیل به بقای شخصیت بدن آسیبی وارد نمی‌آورد، چون تشخص هر بدنی در اثر بقای نفس همراه با ماده ای مبهم و نامعین می‌باشد. منظور از همراهی نفس با ماده مبهم آن است که نفس با ماده ای همراه باشد و مهم نباشد که آن ماده دارای چه خصوصیتی باشد. به طور مثال اگر شخصی را پس از گذشت مدت‌ها، دوباره ملاقات کنیم، با این که از لحاظ جسمی این شخص دچار تغییرات زیادی شده است (مثلاً کودک پنج ساله ای اکنون مرد شصت ساله ای شده است)، اما باز هم قبول می‌کنیم که او همان شخص است و توجهی به تغییرات بدنی او نمی‌کنیم. بنابراین با بقای صورت نفسانی، تبدیلات بدنی اهمیتی ندارد. تک تک اعضا و اندام‌های انسان نیز همین گونه است، مثلاً اگر یکی از انگشتان انسان را در نظر بگیریم، این انگشت را به دو صورت می‌توان تصور کرد: یکی از آن جهت که انگشت این انسان معین است و دیگر این که دارای چه خصوصیات و ویژگی‌هایی است. بدیهی است که آنچه مهم است انگشت بودن آن برای این شخص است، نه خصوصیات آن.

بنا بر آنچه توضیح داده شد، اگر نفوس بشری در روز رستاخیز به اجساد و بدن‌های دیگری تعلق یابند که از لحاظ خصوصیات، غیر از بدن‌های این جهان باشند، نمی‌توان گفت که این بدن‌های اخروی، غیر از بدن‌های دنیوی‌اند و نیز نباید گفت که این بدن‌ها عین همان بدن‌هاست، زیرا این بدن‌ها بدن‌های طلایی است و آن بدن‌ها مسی. اما به لحاظی می‌توان گفت که این عیناً همان بدن است، هر چند آن بدن مسی در کوره دوزخ به وسیله کیمیا تبدیل به این بدن طلایی شده باشد. پس جوهر و اصل و اساس هستی انسان در هر دو جهان یکی است و

روحش با وجود تبدیل صورت‌ها همچنان باقی است؛ به عبارت دیگر، تشخیص بدن هر انسانی به نفس اوست و مادامی که نفس باقی است، می‌توان گفت همان بدن است، هر چند مواد آن عوض شده باشد. بنابراین بدن اخروی از نظر مواد غیر از بدن دنیوی است، ولی از نظر تشخیص همان بدن است؛ یعنی، همان فرد و شخص بدن است. به گفته مرحوم سبزواری: نفسی که بدن اخروی و یا برزخی را تدبیر خواهد کرد. همان نفسی است که بدن دنیوی را تدبیر کرده است و چون تشخیص انسان به نفس اوست، بنابراین سه بدن در کار نیست، بلکه سه مرتبه از یک بدن است، هر چند از نظر مواد با یکدیگر تفاوت دارند. یکی دنیوی است. دیگری برزخی و سومی اخروی. یک شخص بدن است که دارای سه مرتبه است. در دنیا نیز یک فرد بدن است که از مرحله طفولیت تا کهنسالی باقی است (همان، ۳-۳۳۲). در توضیح کلام اخیر مرحوم سبزواری می‌توان گفت: تقریباً هر هشت سال یک‌بار تمام مواد بدن عوض می‌شود، ولی به طور حقیقی و بدون هیچ‌گونه مجازی می‌گوییم که بیست سال پیش با همین دست خودم فلان عمل را انجام دادم.

-دلیل ملاصدرا برای اثبات معاد جسمانی:

ملاصدرا مدعی است که معاد جسمانی را توانسته است با دلیل فلسفی اثبات کند. وی برای اثبات معاد جسمانی اصولی را مطرح کرده است. برخی از این اصول مهم و اساسی‌اند و برخی دیگر تأییدی و غیر لازم، لذا وی در تمام آثار خود تمام این اصول را ذکر نکرده است؛ برای مثال، در *مفاتیح الغیب* تنها ۶ اصل را ذکر کرده (ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، ۹-۵۹۵)؛ و حال آن که در کتاب اسفار از ۱۱ اصل نام برده است که به اختصار ذکر می‌شود:

- ۱- وجود اصیل است و واقعیت خارجی را حقیقت وجود تشکیل داده است، نه ماهیات.
- ۲- تشخیص به وجود است، نه به عوارض مشخصه. عوارض مذکور تنها علامت تشخیص‌اند.
- ۳- وجود حقیقت واحد دارای مراتب است. اختلاف وجودات اختلاف تشکیکی است؛ یعنی، مراتب وجود در همان امری اختلاف دارند که مشترکند.
- ۴- جوهر موجودات مادی در حرکت است و تمام عالم مادی در حال تغییر تدریجی است.
- ۵- فعلیت هر شیء ای به صورت آن است، نه به ماده آن.
- ۶- قوای نفس مراتب نفسند. نفس در عین وحدت تمام قواست. نفس و قوا یک حقیقت‌اند و اختلاف آن‌ها به مرتبه است.

۷- تشخیص بدن به نفس است و مادام که نفس باقی است، همان شخص و فرد بدن باقی است، هر چند مواد آن عوض شده باشد.

۸- قوه خیال مجرد است، نه مادی.

۹- صور خیالی و ادراکی عارض بر نفس نیستند، بلکه از نفس صادر می‌شوند و قیام صدوری به نفس دارند.

۱۰- مجرد دارای دو قسم تام و مثالی است. مجرد مثالی هر چند از ماده عاری است، ولی دارای برخی از خواص مادی است، به خلاف مجرد تام که از عوارض و خواص مادی نیز مجرد است.

۱۱- نفس ناطقه شامل هر سه عالم (مادی، مثالی و مجرد تام) است و هر سه عالم در آن تحقق دارد (ملاصدرا، *الاستغفار الاربعه*، ۹۵/۹-۱۸۵).

ملاصدرا پس از ذکر اصول فوق، این گونه نتیجه می‌گیرد:

با تأمل در این اصول معلوم می‌شود که همین بدن دنیوی در روز قیامت محشور می‌شود، در غیر صورت، بیشتر قوای نفس از رسیدن به غایت خود باز خواهند ماند، چرا که برای هر یک از قوای نفس کمالی است مخصوص به آن قوه و لذت و المی (ملایمت و منافرتی) است لایق به آن. در طبیعت تعطیل و سکون راه ندارد، لذا کل عالم طبیعت به سمت غایت خود در حرکت است و هر موجودی به گونه ای مناسب محشور می‌شود (همان، ۹-۱۹۷).

صدرا در کتاب *زاد المسافر* با تفصیل بیشتری، از اصول مذکور این گونه نتیجه می‌گیرد: نفس و بدن انسانی در اثر حرکت جوهری به سوی آخرت در حرکت است. تبدلاتی که در بدن انسان رخ می‌دهد، با بقاء اصل و شخص بدن منافات ندارد، چرا که تشخیص بدن به نفس است. از آنجائی که وجود اصیل و قابل تشکیک است، در تمام مراحل اشتداد باقی است و تنها حدود آن تغییر می‌کند. تفاوت عالم دنیا با عالم برزخ و قیامت به مراتب است و در تمام این مراتب شخص بدن باقی است. نفس حیوانی و قوه خیال مجردند و لذات و المهائی که انسان در آخرت مشاهده می‌کند، از ذات وجودش خارج نیست و مبدأ آنها نیات، ملکات و صور حاصل در ذات نفس است. آنچه را نفس به آن اشتیاق دارد و تصور می‌کند، در نزدش حاضر می‌شود (ملاصدرا، *زاد المسافر*، ۹-۲۲۷).

علامه رفیعی قزوینی بایبانی واضح نتیجه گیری ملاصدرا را این گونه توضیح می‌دهد:

نفس بعد از مفارقت از بدن عنصری، همیشه بدن دنیوی خود را تخیل می‌کند، زیرا قوه خیال مجرد است و در نتیجه بعد از مرگ باقی است. به محض این که نفس بدن را تخیل کند،

بدنی مطابق با بدن دنیوی از نفس صادر می‌شود و نفس با چنین بدنی که از قدرت خیال بر ایجاد بدن به وجود آمده است، محشور می‌شود. بدن اخروی در حقیقت رقیقه نفس و به منزله سایه و پرتو آن است (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷، ص ۸۳).

- اشکالات ملاصدرا به امام محمد غزالی:

غزالی از جمله متکلمانی است که در زمینه معاد جسمانی منکر بازگشت عینی اجزای بدن اول می‌باشد. او در این زمینه می‌گوید: «شخص زید بعینه همان زیدی است که جوان بوده است و بعینه همانی است که کودک و جنین بوده است، با وجود این که اجزاء بدنش باقی نمانده است. بنابراین در حشر هم همین گونه خواهد بود. پس کسانی که ملتزم به بازگشت اجزائند مقلدان بدون آگاهی و فهم می‌باشند.» (ابراهیمی دینانی، منطق و معرفت در نظر غزالی، ۲۴۳).

ملاصدرا در نقد این نظریه می‌فرماید: این سخن در نهایت اجمال و ابهام است و از آن تفاوت بین تناسخ و حشر آشکار نمی‌شود، زیرا اگر اجزای بدن دنیوی بعینها عودت داده شوند و فقط نفسی که از آن‌ها قطع علاقه نموده است، مجدداً به همان اجزا تعلق گیرد، این عبارت از حشر است و اگر نفس جدیدی به انضمام نفس رها شده از بدن دنیوی به آن اجزاء تعلق گیرد، این تناسخ است، زیرا بدن دوم هم بالذات مستحق افاضه نفس دیگری است و هم از نظر غزالی مصداق حشر می‌باشد و معلوم نیست که آیا این معاد بدین گونه تناسخ است و یا اینکه حشر می‌باشد. علاوه بر اینکه اگر این بدن، چنانکه او معتقد است، بدن دیگری باشد، مغایر با بدن دنیوی، تناسخ خواهد بود، نه حشر و اگر همین بدن دنیوی باشد، او منکر این ادعاست. در صورتی که ما روشن ساختیم که بدن عیناً و شخصاً به سرای آخرت باز می‌گردد. همان طور که آیات قرآن و شرع بدون هیچ تأویلی بر این مطلب صراحت دارد و عقل سالم بدون اهمال و معطلی بر آن حکم می‌کند (ملاصدرا، المبدأ و المعاد فی الحکمه المتعالیه، ۶۶۵/۲).

غزالی در ادامه می‌گوید: این عقیده و نظریه ما تناسخ نیست، زیرا انسانی که عودت داده شده است، همان شخص اول است، با بدن دیگری نظیر بدن دنیوی و حال آن که محکوم به تناسخ شخص دیگری است. پس فرق بین شخص معاد و شخص محکوم به تناسخ این است که هرگاه نفس پس از مرگ به بدن دیگری تعلق گیرد، در این صورت اگر از تعلق نفس به این بدن همان شخص اول به وجود آید، حشر خواهد بود، نه تناسخ و این همان نظریه ماست (ابراهیمی دینانی، منطق و معرفت در نظر غزالی، ۲۴۳).

ملاصدرا در نقد سخن غزالی می‌گوید: تقریر او در باره معاد جسمانی مبنی بر این که معاد جسمانی عبارت از عودت شخص بدون بازگشت بدن دنیوی اوست، با تصریح او به این که انسان عبارت از مجموع نفس و بدن است، ناسازگار و متناقض می‌باشد. تفاوتی هم که وی بین حشر و تناسخ، بیان نموده است، به این که شخص معاد در صورت حشر، عین اول است، صحیح نیست، زیرا به اعتراف او این بدن محشور غیر از بدن دنیوی است، بنا بر این از کجا می‌توان فهمید که این بدن، بدن همان شخص است و یا این که بدن شخص دیگری می‌باشد (ملاصدرا، المبدأ و المعاد فی الحکمه المتعالیه، ۶۶۶/۲).

غزالی در موضع دیگری از کتاب خود می‌گوید: در محشر، روح به بدن دیگری غیر از بدن اول بازگشت می‌کند و این بدن با هیچ جزئی از اجزای بدن اول مشارکت ندارد. حال اگر گفته شود که این تناسخ است، جواب گوییم: اطلاق اسم تناسخ را بر این مورد می‌پذیریم، زیرا نزاع در الفاظ و اسماء نیست و شریعت اسلام این قسم از تناسخ را تجویز و سایر اقسام را منع نموده است (غزالی، تهافت الفلاسفه، ۱۰۰).

ملاصدرا می‌گوید: غزالی و پیروان او گمان کرده‌اند که محذور در این مقام، فقط اطلاق لفظ تناسخ است، تا بتوان به این محذور این گونه پاسخ داد که شریعت اسلام این قسم از تناسخ را تجویز و ما سواى آن را منع کرده است. ولی اشکال در مجرد اطلاق لفظ تناسخ نیست، بلکه اشکال، لزوم محذوری است که لازمه تناسخ است. توضیح آن که حکما در بطلان تناسخ بیان کرده‌اند که تناسخ مستلزم این است که یک بدن دارای دو نفس باشد و این اشکال عیناً در هر موردی که نفس پس از رهایی از بدن اول به بدن دیگر تعلق یابد، وارد خواهد بود، خواه مجموع حاصل از آن نفس و بدن عین شخص اول باشد (چنانکه غزالی گفته است)، یا غیر او و خواه این تحول و انتقال، تناسخ نامیده شود و یا حشر (ملاصدرا، المبدأ و المعاد فی الحکمه المتعالیه، ۶۶۶/۲).

-ردّ ادله منکرین معاد جسمانی توسط ملاصدرا:

ملاصدرا به تفصیل شبهات منکرین معاد جسمانی را بیان و سپس ردّ کرده است. در اینجا به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

- ۱- شبهه اکل و مأكول: اگر انسانی انسان دیگری را بخورد، انسان محشور در روز قیامت یک انسان خواهد بود، زیرا انسان دومی جزء بدن انسان اولی شده است. اگر برای مثال، انسان اولی کافر و انسان دومی مؤمن باشد، معاد جسمانی یکی از سه مخدور ذیل را در پی دارد:
  - عذاب شدن انسان مؤمن، در صورتی که شخص محشور عقاب شود.



- ثواب بردن کافر، در صورتی که شخص محشور از نعمت‌های بهشتی برخوردار گردد.  
- اجتماع نقیضین، در صورتی که شخص محشور هم عقاب شود و هم متنعم گردد  
(ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ۹/۲۰۰-۱۹۹).

- پاسخ صدرا: تشخص هر انسانی به نفس اوست، نه به بدنش. بدن در انسان به صورت امری مبهم معتبر است و انسان تنها به وسیله نفس تحصیل می‌یابد (همان، ص ۲۰۰). برای حشر بدن زید مؤمن لازم نیست جسم او که برای مثال، خوراک حیوان درنده و یا انسان کافری شده است، محشور شود، بلکه نفس زید به هر بدنی که تعلق گیرد، همان بدن زید است (ملاصدرا، المبدأ و المعاد فی الحکمه المتعالیه، ۲/۶۵۸).

۲- بهشت و جهنم طبق آیات و روایات، در حال حاضر موجود است، لذا این سؤال مطرح می‌شود که مکان آن‌ها کجاست. اگر مکان آن‌ها فوق محدد الجهات باشد، لازم می‌آید که در لامکان، مکانی و در لا جهت، جهتی وجود داشته باشد، زیرا محدد الجهات محیط بر تمام امکانه و جهات است و فوق آن مکان و جهتی وجود ندارد. اگر مکان آن‌ها تحت محدد الجهات باشد، لازم می‌آید آن‌ها در افلاک و اجرام سماوی تداخل کنند و حال آن که تداخل اجسام محال است (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ۹/۲۰۱).

- پاسخ صدرا: مکان بهشت و جهنم از جنس مکان‌های دنیوی نیست. علاوه بر این، عالم آخرت عالم تمام و کاملی است و شامل همه اشیاء است و هر عالمی که این‌گونه باشد، در مکان قرار ندارد، همان‌طور که کل عالم مادی نیز مکان ندارد (همان، ۳-۲۰۲).

۳- ایجاد انسان نیاز به علت‌های ارضی و طبیعی؛ مانند، پدر، مادر و نطفه دارد و برای حدوث این امور حرکات فلکی و تغییرات و انقلابات زمانی و مکانی ضروری است و احتیاج به زمان‌های طولانی دارد، در حالی که در معاد جسمانی تمام انسان‌ها بدون این علل در یک زمان زنده می‌شوند (ملاصدرا، المبدأ و المعاد فی الحکمه المتعالیه، ۲/۶۹۸).

- پاسخ صدرا: این شبهه در اثر جهل به اسباب الهی است. آن‌ها تنها به اسباب طبیعی توجه و در نتیجه ایجاد به وسیله علل غیرطبیعی را انکار کرده‌اند (همان، ۴۲۲).

۴- جرم زمین مقدار محدود و مشخصی است، ولی تعداد نفوس نامتناهی است، لذا مواد زمین برای به وجود آمدن بدن‌های نامتناهی کفایت نمی‌کند (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ۹/۲۰۰).

- پاسخ صدرا: اولاً، لازم نیست در قیامت بدن انسان دارای خصوصیات بدن دنیوی باشد، بلکه کافی است روح به جسمی تعلق بگیرد. علاوه بر این، بدن اخروی از نفس و به حسب

صفات آن پدید می‌آید. ثانیاً، هیولا قوه ای است که قابل و پذیرنده صور است و بالذات دارای مقدار مشخص و معینی نیست. بنابراین، هیولای زمین ممکن است پس از خلع صورت بدن‌های دنیوی، مقادیر و انقسامات نامتناهی را بپذیرد (همان، ۱-۲۰۰).

۵- معاد جسمانی اگر برای بعضی از انسان‌ها باشد، ترجیح بدون مرجح لازم می‌آید و اگر همه برانگیخته شوند، تراحم و تداخل بدن‌ها در یک مکان لازم می‌آید، زیرا بدن‌ها بی‌نهایت و مکان (سطح زمین) محدود است (ملاصدرا، المبدأ و المعاد فی الحکمه المتعالیه، ۲/۶۹۹).  
- پاسخ صدرا: بین اجساد اخروی مزاحمت و تداخلی نیست، زیرا بدن‌های اخروی مادی نیستند، بلکه از تصورات نفسانی پدید می‌آیند، همان‌طور که در این دنیا مزاحمتی بین صورت‌های ذهنی وجود ندارد (همان).

۶- اعاده بدن‌ها اگر بدون قصد و غرض باشد، لغو و عبث خواهد بود و اگر قصد و غرضی در کار باشد، این غرض اگر به خداوند باز گردد، مستلزم احتیاج و نقص واجب تبارک و تعالی خواهد بود و اگر غرض به بندگان عائد شود، آن غرض یا رساندن درد و رنج است که چنین امری از حکیم عادل محال است و یا رساندن لذت است. در صورت اخیر، با توجه به این که لذت همان رفع درد است، لازم می‌آید که خداوند ابتداء بنده را دچار درد سازد، تا باریع آن، به لذت برساند و چنین امری شایسته حکیم عادل نیست (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ۹/۲۱۱).

- پاسخ صدرا: لذت و عقاب اخروی از سنخ لذت و رنج دنیوی نیست؛ به عبارت دیگر، لذت اخروی رفع درد نیست (همان، ۲۱۲).

## ۲- حکیم ملاهادی سبزواری

مرحوم سبزواری در مورد بدن محشور در معاد جسمانی می‌گوید: جسم اخروی در تمام اجزاء عین جسم دنیوی نیست، بلکه مقصود کسانی که به عینیت جسم اخروی با جسم دنیوی قائل شده‌اند، عینیت در مجموع اعضاء است و این عینیت در مجموع به اعتبار تعلق نفس به بدن است، یعنی چون نفس به آن تعلق گرفته است، عین آن است. پس مقصود از عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی این نیست که عین همین اجزاء بدن در آخرت می‌آید مثلاً اگر کسی در پیری بمیرد، بدن محشور وی عین همان بدن پیری باشد، ممکن است سؤال شود که اگر عین آن بدن در قیامت نیاید، در این صورت لازم می‌آید که عقاب بر غیر ظالم وارد و یا ثواب به غیر مطیع داده شود، زیرا بدنی که در قیامت محشور می‌گردد، اگر عین همان بدن دنیوی ظالم یا مطیع نباشد، ثواب و عقاب به کسی داده می‌شود که نه مطیع بوده و نه عاصی. مرحوم

سبزواری این شبهه را در تقدیر گرفته و در پاسخ آن می‌گوید: اگر کسی در جوانی جنایتی کرده باشد و بعد در پیری مجازات شود، آیا قصاص او بر خلاف عدالت است؟ مگر جز این است که بدن آن جنایتکار بعد از گذشت سالیان طولانی تغییر کرده و اجزای آن به تدریج عوض شده است و دیگر همان بدن نیست. آنچه که عقل به آن حکم می‌کند، این است که اجرای قصاص در حق او بی‌عدالتی نیست، زیرا شخص همان شخص است و وحدت شخصی، اگرچه بدن تغییر کرده است، همچنان محفوظ است. پس ملاک، عینیت اجزاء بدن دنیوی و بدن اخروی نیست، بلکه ملاک، وحدت شخصیت است، یعنی شخص همان شخص باشد و این همانی به تعلق نفس است. پس ابدان عنصری، برزخی و اخروی عیناً مانند یکدیگرند، زیرا دارای نفس واحدی می‌باشند. در واقع این بدن‌ها سه مرتبه از بدن واحدند، نه اینکه سه بدن مماثل با یکدیگر باشند. چون در صورت مثلث، هر یک نفسی جداگانه خواهند داشت و دیگر عینیت محفوظ نخواهد بود (سبزواری، شرح منظومه، ۳۳۶).

نکته ای که توجه به آن ضروری است، این است که عینیت و این همانی در صورتی محقق خواهد شد که صورت بدن انسانی در عالم آخرت محفوظ باشد. چون قبلاً ثابت شده است که شیئیت شیء به صورت است نه به ماده آن. پس اگر در نشأه آخرت صورت بدن اخروی همان صورت بدن دنیوی و نفس متعلق به آن، همان نفس متعلق به بدن دنیوی باشد، عینیت حاصل خواهد بود و لازم نیست که ماده بدن دنیوی در بدن اخروی باشد (همان، ۳۴۱).

مرحوم سبزواری در کتاب *اسرار الحکم* می‌گوید: در معاد جسمانی بدن اخروی منبعث از نفس است و به آن قیام صدوری دارد، همچنین حامل استعداد برای تعلق نفس جدید نیست تا محذور اجتماع دو نفس بر یک بدن لازم آید، بلکه همه صور اخروی از نفس ناشی می‌شوند، زیرا نفس بسته به ملکاتی که در عالم دنیا کسب کرده است، دارای صور گوناگونی مانند ملک، شیطان و حیوان می‌باشد (سبزواری، *اسرار الحکم*، ۳۳۶).

### ج - سازگاری اعتقاد به معاد جسمانی و استحاله تناسخ

با توجه به مطالب مذکور در تناسخ و معاد جسمانی می‌توان چنین استنباط نمود که: اولاً، معاد جسمانی عبارت از انتقال نفس از بدن دنیوی به بدن اخروی در جهانی دیگر است، در صورتی که تناسخ انتقال نفس از بدنی به بدنی دیگر در همین دنیا است. ثانیاً، اگر چه نفس در عالم آخرت به همان بدن عنصری و مادی تعلق نمی‌گیرد (زیرا شیء مجرد ممکن نیست از فعلیت به قوه رجوع نماید)، بلکه نفس به بدن برزخی و سپس

اخروی منتقل می‌گردد، اما بدن مثالی و یا اخروی نیز در واقع همان بدن دنیوی می‌باشند، تا جایی که می‌توان گفت: این سه بدن تفاوتی با یکدیگر ندارند، اگر چه بدن مثالی نسبت به بدن مادی لطیف‌تر می‌باشد. پس در معاد جسمانی تعدد بدن مطرح نیست و بدن محشور همان بدن دنیوی می‌باشد. در صورتی که در تناسخ دو بدن موجود است و نفس بعد از مفارقت از بدن طبیعی به بدن طبیعی دیگری تعلق می‌گیرد و رابطه این دو بدن مابینت و مغایرت می‌باشد.

ثالثاً، نحوه تعلق نفس به بدن اخروی با نحوه تعلق آن به بدن تناسخ یافته متفاوت می‌باشد، زیرا در معاد جسمانی بدن‌های اخروی دارای وجود استعدادی برای کسب نفس جدید نیستند و تعلق نفس به آن‌ها به خاطر استعداد آن‌ها نمی‌باشد، بلکه آن بدن‌ها لوازم آن نفوس اند و قیام آن‌ها به نفوس قیام صدوری است اما در تناسخ، تعلق نفس به بدن جدید از سنخ تعلق آن به همان بدن اولی است. در واقع در تناسخ، نفس مجرد که در کمالات خود فعلیت یافته است، در دنیا، به بدنی که در نهایت قوه و نقص است، تعلق می‌گیرد. اما در معاد جسمانی نفس با فعلیت و کمالی که دارد، در عالم دیگر، به همان بدن دنیوی خود که در معاد به بدنی کامل تبدیل شده است، تعلق می‌گیرد.

رابعاً، هیچ یک از مخدوراتی که موجب شده است فلاسفه اسلامی تناسخ را محال بدانند، در معاد جسمانی وجود ندارد، لذا می‌توان از یک طرف تناسخ را محال دانست و از طرف دیگر به معاد جسمانی اعتقاد داشت.

با توجه به مقایسه بین تناسخ و معاد جسمانی می‌توان نتیجه گرفت که این دو کاملاً از یکدیگر متفاوتند و هیچ رابطه استلزامی بین آن دو وجود ندارد، لذا حکمای اسلامی معاد جسمانی را اثبات کرده و تناسخ را امری محال و غیر قابل وقوع دانسته‌اند.

## منابع

قرآن مجید، با ترجمه استاد محی‌الدین مهدی الهی قمشه‌ای.  
ابراهیمی دینانی، غلامحسین، منطق و معرفت در نظر غزالی، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۰، چاپ اول.

\_\_\_\_\_ شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۴.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، النجاة، المكتبة المرتضوی، مصر، ۱۳۵۷ ه. ق.  
اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین و اختلافات المصلین، تحقیق: محمد محی‌الدین عبدالحمید، دار احیاء الکتب، بیروت، ۱۴۱۶ ه. ق.

- جبران، مسعود، فرهنگ الفبائی الراءد، ج ۲، ترجمه دکتر رضا انزابی نژاد، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۶، چاپ دوم.
- دورانت، ویل، تاریخ تمدن، ترجمه: احمد آرام و امیرحسین آرمان پور، نشر سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۶۷، چاپ دوم
- رازی، ابوحاتم، اعلام النبوه، تصحیح: صلاح صاوی و غلامرضا اعوانی، انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۶
- رفیعی قزوینی، ابوالحسن، مجموعه رسائل و مقالات فلسفی، مقدمه و تصحیح: غلامحسین رضانژاد، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۶۷
- رنجبر، امیرحسین، بودا (در جستجوی ریشه‌های آسمان)، انتشارات مروارید، تهران، ۱۳۸۴، چاپ سوم.
- سبحانی، جعفر، الالهیات، ج ۴، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، قم، ۱۴۱۳ ه. ق.
- سبزواری، هادی بن محمد، اسرارالحکم، انتشارات قدس، قم، ۱۳۸۳، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_، شرح المنظومه، ج ۵، تصحیح: حسن حسن‌زاده املی، نشر ناب، تهران، ۱۴۲۲ ه. ق.
- \_\_\_\_\_، شرح منظومه، انتشارات علمیه اسلامی، تهران، ۱۳۶۷.
- سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، ج ۴ - ۱، به کوشش هانری کربن و سید حسین نصر و نجف‌قلی حبیبی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰ ه. ش.
- شریف، میان محمد، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ترجمه زیر نظر نصرالله پورجوادی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲ ه. ش.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد، شرح حکمت الاشراق، به کوشش حسین ضیایی تربتی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲ ه. ش.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الاسفار الاربعه، ج ۹، انتشارات دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۳۵، چاپ چهارم.
- \_\_\_\_\_، الشواهد الربوبیه، تصحیح مصطفی محقق داماد، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۲، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_، المبدأ و المعاد فی الحکمه المتعالیه، مقدمه و تصحیح: دکتر محمد ذبیحی و دکتر جعفر شاه نظری، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۱، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_، مفاتیح الغیب، تعلیق: مولی علی نوری، تصحیح: محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۶۳

\_\_\_\_\_، *زاد المسافر*، شرح و توضیح: سید جلال الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۹.

\_\_\_\_\_، *تعلیقات علی شرح حکمة الاشراق*، انتشارات بیدار، قم، بی تا.  
 طباطبائی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۷، چاپ پنجم.

غزالی، ابوحامد، *تهافت الفلاسفه*، انتشارات خیریه، مصر، ۱۳۱۹ ه. ق.  
 فاخوری، حنا و خلیل جر، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمدآیتی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳.

قیصری رومی، داوود، *شرح فصوص الحکم*، تعلیقه: جلال الدین آشتیانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.

مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، ج ۴، مؤسسه الوفاء، بیروت، ۱۴۰۴ ه. ق.

محبی، سعید، *دائرة المعارف تشیع*، تهران، ۱۳۸۰.

ناس، جان، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه: علی اصغر حکمت، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰، چاپ یازدهم