

دلایل عرفانی و کلامی در ابطال تناسخ

اسکندر اسفندیاری

عضو هیات علمی گروه معارف اسلامی و علوم انسانی دانشگاه صنعتی امیر کبیر

چکیده:

تناسخ، یکی از مهم ترین مباحث نظری و علمی است که از نخستین قرن هجری در اسلام مطرح شد. هرچند این موضوع مغایر با تعالیم اسلامی بود و امامان معصوم (ع) با آن مقابله کردند، اما به سرعت در میان عوام و حتی خواص گسترش یافت و موجب لغزش های بسیار در امت اسلامی گردید. از این رو، اندیشمندان مسلمان در خوزه های مختلف: عرفان، کلامی و فلسفی و با مبانی خاص خود، در صدد مقابله با آن برآمدند. این برخوردها به دو روش کلی تقسیم می شود. در روش اول، تلاش بر این است تا با تعریف تناسخ معلوم شود معتقدان واقعی به این آموزه، نظری برخلاف نظر تناسخیه داشتند، اما ناآگاهان به حقایق، تناسخ ملکوتی را به تناسخ ملکی فروکاستند. در روش دوم، با بررسی مبانی تناسخ ملکی، سعی می شود با مبانی عرفانی، کلامی و فلسفی، آموزه تناسخ ابطال گردد.

از آن جا که آموزه تناسخ بار دیگر در دوران معاصر به طور جدی مطرح شده است و مدعیان آن اعتقاد دارند که عرفان و کلام آن را می پذیرد، لذا در این مقاله سعی شده است پس از ارائه تعریفی دقیق از تناسخ و نظریات بزرگان عرفان و کلام اسلامی، نشان داده شود که تناسخ ملکی در این دو حوزه پذیرفتنی نیست و عرفا و متکلمان مسلمان با استفاده از مبانی خاص خود که تا حد زیادی با روش و مبانی فلسفی حکمای مسلمان متفاوت است، در صدد ابطال آن برآمدند. **واژگان کلیدی:** تناسخ، عرفان اسلامی، کلام اسلامی، شیعه، اسماعیلیه، اشاعره، معتزله.

۱-واژه شناسی

بحث از واژه شناسی تناسخ در دو تعریف لغوی و اصطلاحی مطرح می شود که به شرح ذیل خواهد آمد.

الف: تعریف لغوی

۱- برداشتن چیزی و گذاشتن چیزی دیگر به جای آن: هر چیزی که پشت سر چیز دیگری بیاید، گفته می‌شود که آن را نسخ کرده است، همچون خورشید که پس از سایه بیاید و جای آن را بگیرد، گفته می‌شود که خورشید سایه را نسخ کرد. نسخ آیه هم بدین معناست که آیه‌ای به جای آیه‌ای دیگر آید. از همین ریشه، «تناسخ ازمنه و قرون» به معنای پی در پی گذشتن زمانها آمده است. نسخ جوانی از سوی پیری، به این معناست پیری پس از جوانی آمد. تناسخ ورثه در فقه، که گاه با لفظ مناسخه به آن اشاره می‌شود. عبارت است از مردن وراثت یکی پس از دیگری، بی آنکه میراث تقسیم شود.^۲

۲- انتقال چیزی به چیزی دیگر: در این معنا، تغییر دادن و تحول چیزی به چیز دیگر مراد است.^۳

ب: تعریف اصطلاحی تناسخ

معنای اصطلاحی تناسخ با معانی و دلالت‌های لغوی ارتباط دارد و برای اشاره به این معنا، تعبیراتی همچون: عود، نقل، رجعت روح، انتقال، تمصص، تمثل، بروز، تولد ثانی، چرخه زایش، تجدید حیات دوباره و دون به دون شدن به کار رفته است.^۴

دانشمندان مسلمان اجماعی در باب معنای اصطلاحی تناسخ ندارند به طوری که علامه شعرانی بر این اعتقاد است که تحقیق معنای تناسخ آسان‌تر از استدلال بر صحت و بطلان آن نیست.^۵ در بررسی معنای اصطلاحی تناسخ، می‌توان چهار معنای اصلی را به دست آورد که پیرامون آنها، بحث تناسخ مطرح می‌شود.

۱- انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر پس از مرگ

این اصطلاح، مهمترین و رایج‌ترین اصطلاح تناسخ است که در کتابهای اندیشمندان مسلمان دیده می‌شود و دارای نکاتی چالشی است که در بررسی تناسخ به ویژه در این رساله، لازم است به آن توجه شود.

۱-۱- محوریت مرگ: در تناسخ، انتقال نفس پس از مرگ و مفارقت از بدن اول شرط است.^۶

۲-۱- تعدد ابدان: خروج نفس از بدنش و بازگشت به همان بدن، تناسخ نخواهد بود.^۷

۳-۱- مدت انتقال: اکثر تناسخیه، این انتقال را موقتی و متناهی دانسته‌اند و به نامتناهی و دائمی بودن آن رأی نداده‌اند.^۸

۴-۱- نوع بدن دوم: با توجه به اختلاف نظراتی که درباره انتقال نفس انسان به بدن دیگر مطرح می‌شود، صورتهای مختلفی ذکر گردیده است، که آنها را با چهار کلمه نسخ (انتقال روح انسان به جسم انسان دیگر)، مسخ (انتقال روح انسان به جسم حیوان)، رسخ (انتقال روح انسان به جسم گیاه) و فسخ (انتقال روح انسان به جسم جماد) بیان می‌کنند.^۹ در کنار تناسخ نزولی که این چهار

نوع را شامل می‌شود، به بدن غیر عنصری که در تناسخ صعودی مطرح می‌شود، اشاره شده است. عده‌ای معتقدند که در تناسخ صعودی، روح انسانی به بدن غیر عنصری مانند فرشته و جرم آسمانی منتقل می‌شود.^{۱۱}

۵-۱- فاصله انتقال: برخی بدون فاصله بودن انتقال و برخی نیز مطلق انتقال را در نظر دارند.^{۱۲}
 ۶-۱- علت تکون بدن دوم: اگر در انتقال نفس از بدن اول به بدن دوم، بدن دوم به دلیل اسباب طبیعی پدید آمده باشد، تناسخ است و اگر به سبب اسباب غیر طبیعی باشد، تناسخ باطل نیست زیرا بدن حادث دوم متمائل با نفس می‌باشد؛ مانند ابدان متکونه به اعجاز نبی در این دنیا و نیز ابدان حادثه در رجعت و قیامت.^{۱۳}

۷-۱- کیفیت تعلق: اگر در انتقال، نفس بتواند بر بدن دوم تعلق تدبیری داشته باشد به طوری که به حسب آن، بدن ملئذ یا متألم شود، تناسخ است ولی اگر این تعلق تدبیری نباشد، یا متعلق شود به بدن مثالی یا عینی سماوی، تناسخ به معنای حقیقی نخواهد بود.^{۱۴}

۸-۱- محدوده انتقال: محدوده این انتقال، عالم مادی است و لذا انتقال نفس در عالمهای دیگر مانند برزخ و آخرت تناسخ نیست.^{۱۵}

از آنجا که انتقال روح از عالم شهادت (جهانی که موجودات آن از طریق حواس ظاهره انسان قابل ادراک و بررسی است) به عالم غیب (عالمی که تنها از طریق حواس باطنی قابل ادراک و وصول است)، ملاک و ضابطه اساسی اصل معاد به شمار می‌آید، می‌توان با توجه به معنای اول تناسخ، چنین نتیجه گرفت:^{۱۶}

الف: در معاد انتقال نفس از یک عالم به عالم دیگر معتبر است؛ بر خلاف تناسخ که دو عالم وجود ندارد.

ب: در معاد عالم بعدی در طول عالم قبلی است؛ بر خلاف تناسخ که طولی بودن عوالم معتبر نمی‌باشد.

ج: در معاد انتقال نفس از یک بدن به همان بدن است؛ بر خلاف تناسخ که تعدد ابدان اعتبار دارد.

د: در معاد انتقال نفس انسان به بدن انسان است؛ بر خلاف تناسخ که انتقال نفس به بدن دیگر موجودات هم امکان دارد.

ه: در معاد انتقال نفس به بدن فقط یک بار صورت می‌گیرد؛ بر خلاف تناسخ که به طور دائمی یا موقتی و بیش از یک بار است.

۲- افاضه روح الهی بر کائنات در عالم دنیا

انتقال روح الهی در پیامبر اکرم (ص)، ائمه شیعه (ع)، بزرگان فرقه‌های مختلف، یکی از معانی

رایج تناسخ است. از این حیث، تناسخ به این معنا، گاه به حلول نزدیک می شود؛ به طوری که به فرقه های مختلف حلولیه، نسبت تناسخ هم داده اند و بر عکس.^۶ البته، اعتقاد به تناسخ روح انسانها علاوه بر تناسخ روح الهی، در غلات دیده می شود که در بخش بعد، درباره آن مطالبی خواهد آمد.

۳- تکرار بی نهایت ادوار

اعتقاد به ادوار و اکوار و انتقال از دوری به دور دیگر، معمولاً متصل به تناسخ و مرادف با تناسخ شمرده شده است؛ چنانکه اسماعیلیه که از دور و کور سخن گفته اند، به تناسخ متهم شده اند.^۷

۴- انتقال علم و عمل

در این معنا، آنچه منتقل می شود، علم و عمل است و نه روح انسان و نه روح الهی. محمدبن محمود دهمدار شیرازی در شرح مباحثه خود با جماعتی از برهمنان و نیز در بررسی عقاید نقطویان، آورده است: «این جماعت می گویند که به غیر از علم، هیچ چیز ثابت نمی نماید. پس اگر آدمی در این نشئه به علم رسید، کامل است و ثابت و اگر نرسیده، باز عود می کند به یکی از طرق اربعه: مسخ، رسخ، فسخ و نسخ. و به این نشئه می آید تا جزای عمل نشئه سابق بیابد. و همچنین، اعمال عود می کند تا وقتی که به صحبت کاملی برسد یا به جذبه ای او را علم حاصل شود، آنگاه عود نمی کند».^۸

۲- پیشینه تناسخ

الف: تاریخ و خاستگاه ظهور تناسخ

درباره تاریخ مشخصی برای ظهور تناسخ، در بین اندیشمندان اتفاق نظری وجود ندارد. برخی مدعی شده اند که برای تناسخ نمی توان تاریخی را ثبت کرد. به نظر این گروه، ریشه تناسخ به توتم پرستی و اعتقادات اقوام اولیه برمی گردد.^۹

ریشه پیدایش فکری تناسخ را باید حتی در میان قبایل استرالیای مرکزی و آفریقا جستجو کرد. تفکرات قبیله ای بر این است که روح برهنه پوشش برای خود می خواهد و جوای بدن است. همچون دیگر فرهنگهای کهن باور به تناسخ به طور مستقیم با بزرگداشت نیاکان و توتم پیوند دارد؛ به طور مثال، بر اساس باورهای دینی مردم بومی استرالیا، نیای مرده پس از اقامت در طول مدت نامعلومی در سرزمین مردگان، با ورود به بدن مادر در لحظه لقاح، به جهان زندگان برمی گردد. زنانی که آرزوی فرزند دارند، به قصد باروری به مرکز توتم مقدس مسافرت می کنند.

حتی اگر چنین قصدی هم نباشد اگر در جاهایی که ارواح نیاکان در آنها باشد بروند، باردار می‌شوند. معمولاً اعتقاد دارند که روابط قبیله‌ای بر ارتباطات خونی برتری دارد. لذا فرزند به قبیله‌ای تعلق دارد که در آنجا نطفه‌اش بسته شده باشد.^{۲۰}

برخی محققان معتقدند که از تمدنهای مصر، هند و یونان آثاری به دست آمده است که می‌توان قدمت و خاستگاه اندیشه تناسخ را به آنها نسبت داد.

در مورد تمدن مصر، هرودت آورده است که مصریان نخستین کسانی بودند که آموزه تناسخ را پذیرفتند. بر اساس منابع وی، مصریان معتقد بودند که روح جاودان است و پس از مرگ قابل نوزایی است، و از میان انواع گوناگون مخلوقات خاکی، دریایی و هوایی می‌گذرد و بار دیگر به صورت بشری متجسد می‌شود. این چرخه پس از پایان دوره سه هزار ساله‌ای تکمیل می‌گردد.^{۲۱} البته، برخی محققان نظر هرودت را باور ندارند و معتقدند که در کتاب مردگان که درباره نفس است، از تناسخ خبری نیست بلکه انسانها با همین بدنهایشان در عالمی دیگر زندگی می‌کنند. مومیایی کردن اجساد، دفن اموال، اشیا و حتی افرادی در کنار مرده نشان می‌دهد که مصریان به این مطلب اعتقاد داشتند که مرده پس از مرگ، مسافرتی را به سوی دنیایی آغاز می‌کنند که از انتهای علیای رود نیل و در سر راهی که به یک واحه منتهی می‌شود، قرار دارد. پس از پیمودن زمین، به زیر زمین و عالم ستارگان فرو می‌افتد.^{۲۲}

در مورد تمدن هندی و ظهور آموزه تناسخ، بحثهای فراوانی مطرح شده است. می‌توان چنین عنوان نمود که تا قبل از ورود آریایی‌ها در اواسط هزاره دوم پیش از میلاد، اطلاعات چندانی از عقاید بومیان اولیه هند (دراویدی) در دست نیست. اما می‌توان حدس زد که برخی اعتقادات مخصوص ادیان آریایی هندی که در دیگر اقوام آریایی دیده نمی‌شود، از همین دراویدی‌ها سرچشمه گرفته باشد. بنابراین می‌توان چنین حدس زد که اعتقاد به تناسخ، پیش از هزاره دوم قبل از میلاد در میان بومیان هند وجود داشته است. پس از پیدایی اولین مجموعه‌های کتابهای مقدس که به نام «وداها» شهره شده‌اند، مطالب مفصلی درباره عالم مردگان و زندگی پس از مرگ گفته شد که یا اصلاً نشانی از تناسخ در آنها دیده نمی‌شود و یا اینکه دلالت بر حشر جسمانی دارد که همین امر ممکن است بعدها موجب ظهور آموزه تناسخ شده باشد.^{۲۳}

محققان ادیان و هندشناسان بسیاری معتقدند که آموزه تناسخ از اوپانیشادها آغاز شده است. این مجموعه که نوشته‌های فلسفی برهمنان است در مدت حدود چهارصد سال و تا حدود قرن سوم پیش از میلاد، گردآوری شد و برای اولین بار و به طور صریح، از نظریه تناسخ در آن صحبت شد. از آن پس، بسیاری از آیینهای هندی متأثر از آن شدند، به طوری که به عنوان یکی از امور بدیهی و ضروری دین هندویی پذیرفته شد. از آنجا که اندیشه مکاتب برهمنی بسیار غامض و پیچیده می‌نمود، در دوره‌ای هزار ساله که تا حدود پانصد میلادی به طول انجامید، هجده پورانه

(داستانهای کهن) مشتمل بر چهارصد هزار بیت نگاشته شد و در آنها به تفصیل و با ذکر داستانها و مثالهایی، نظریه تناسخ توضیح داده شد.^{۳۳}

در اساطیر یونان که از سوی مورخانی همچون هومر و هرودت ثبت شده است، عالم ارواحی در نظر گرفته شده بود که مردگان زندگانی خود را در آنجا ادامه می دادند. گاهی به دلایلی همچون قهرمان بودن فرد مرده، همچون هرکول، او به خدایی تبدیل می شد. برخی محققان معتقدند که آموزه تناسخ ریشه یونانی ندارد زیرا کسنوفانس نه تنها گزارشی از معتقدان به این نظریه پیش از فیثاغورس بیان نکرده است، بلکه فیثاغورس را در این موضوع استهزاء نموده است. همچنین، محبت به حیوانات به عنوان یکی از دلایل اعتقاد به تناسخ هرگز در یونان بشدت برخی اقوام همچون هندوها نبوده و حیوانات مقدس نیز در یونان وجود نداشته است.^{۳۵}

بر اساس نگاشته های ارسطو و افلاطون، دین اورفهای و آرای امپدوکلس و فیثاغورس نخستین منابع اندیشه تناسخ می باشند. در آثار افلاطون به ویژه در رساله های فایدروس، کراتیلوس، مینون، تیمائوس، قوانین و جمهوریت، آموزه تناسخ به صراحت مطرح شده است. برخی معلم فیثاغورس (فره کودس اهل سوروس) را بانی این نظریه در یونان دانسته اند. هدف نهایی معتقدان به تناسخ آن بود که روحشان به درجات بسیار بالاتر و پاکتر وجود روحانی ارتقا یابد و بدین منظور، با انجام دادن اموری همچون: آیینهای دینی، ژرف اندیشی و گیاه خواری سعی می کردند از تناسخهای آینده رها شوند. امپدوکلس (انباذکلس) تحت تأثیر نگاشته های فیثاغورس معتقد بود که ارواح در اصل پاک هستند، ولی به سبب گناه ناپاک می شوند و محکومند که برای سه هزار سال از میان انواع بسیار تجسدها، دستخوش تناسخ شوند.^{۳۶} البته، در این میان افرادی همچون کاپلستون مدعی است که بین این نظریه و دیگر نظرات امپدوکلس تضادی نسبتاً آشکار به چشم می خورد.^{۳۷} برخی فلاسفه اسلامی نیز معتقدند که فیثاغورسیان و دیگر فلاسفه بزرگ یونان به حشر ارواح اعتقاد داشتند و تناسخ، نسبتی مجعول به آنان است.^{۳۸}

۵- روشهای ابطال تناسخ

روشهای مختلف: عرفانی، کلامی، عقلی و تجربی، در ابطال تناسخ مطرح شده که در میان دانشمندان مسلمان، سه روش اول بیشتر مطرح می باشد. دلیل تجربی را بیشتر غربیان مطرح کرده اند که به تدریج مباحث آن در میان اندیشمندان معاصر مسلمان وارد شده است. از این رو، در این قسمت به مهم ترین نظرات که از سوی اندیشمندان و صاحب نظران بیان گردیده است، اشاره می شود.

۵-۱- دلایل عرفانی

بحث تناسخ در معانی مختلف آن بویژه حلول روح الهی در افراد و نیز تجلی خداوند در مظاهر

مختلف، موجب شد که صوفیان و عارفان همواره با اتهام تناسخ روبرو گردند. از این رو، عارفان مسلمان بر اساس نظام فکری خود، با این اصطلاح و معانی مختلف آن آشنا بودند و در برخورد با تناسخ به معنای انتقال روح از بدنی به بدن دیگر پس از مرگ در این دنیا، دلایلی را یا به طور مستقیم در رد آن بیان کردند و یا با ارائه توضیحاتی درباره معاد و ماجرای بهشت و جهنم به طور غیر مستقیم به ابطال آن پرداختند.^{۲۹} در این قسمت، مناسب است با ارائه موضعگیری برخی از بزرگان عرفان، دلایل عرفانی ابطال تناسخ در نزد عارفان مسلمان معلوم شود.

ابونصر سراج (د. ۳۷۸ ق)، اهل تناسخ و گروه‌های دیگر را که درباره ماهیت و سرنوشت روح، حدوث و قدمت، عامه و خاصه، مرگ و عذاب و تعداد آنها در افراد، و نیز جنس و نوع آنها بحث و استدلال کردند بر خطا خواند و خطای آنان را این گونه تفسیر کرد که در کاری وارد شدند که خارج از علم بشری است و خداوند آنان را از تفکر و تعمق به آن منع کرده بود. سپس تصریح می‌کند که ارواح مخلوقند و از امر خداوندند، متناسخه نیستند که از جسم به جسم دیگر وارد شوند. مرگ را می‌چشند همان طور که بدن مرگ را می‌چشد و با تنعم و تعذب بدن، تنعم و تعذب دارند و با همان بدن دنیوی محسوس می‌شوند.^{۳۰}

مستملی بخاری (د. ۴۲۹ ق) تأکید کرد که بر اساس دلایل نقلی، باید به مخلوق و محدث بودن روح، ایمان بیاوریم و در کیفیت و ماهیت آن وارد نشویم. وی تأکید می‌کند که با فرض حادث بودن روح، نظر تناسخیان معتقد به قدم روح هم نفی می‌شود.^{۳۱} به نظر وی فقط در مورد روح باید گفت که آن موجود است و یکی از دلایل نبوت پیامبر (ص) این است که وی در پاسخ مشرکان مکه در مورد روح بر اساس آیه نازله فرمودند: «روح از امر پروردگار من است».

ابوالحسن علی بن عثمان هجویری (د. قرن ۵ ق) در بحث از قدیم نبودن نفس، چنین استدلال کرده که نفس صفت حق نیست و صفت قدیم حق نمی‌تواند صفت محدث خلق باشد. از این رو، به محاجه با اعتقاد تناسخیه در قدم روح پرداخته است.^{۳۲} ابن عربی (د. ۶۳۸ ق) تصریح می‌کند که معاد وجود دارد و بعد از مفارقت بدن، بهشت و جهنمی در انتظار ارواح است. به اعتقاد وی دوام عذاب واجب نیست، همین طور که دوام نعمت هم وجوبی ندارد؛ مگر خدا بخواهد. از این رو، در آخرت، خلود در عذاب لازم نیست، همچنانکه خلود در نعیم هم لزومی ندارد. به عبارت دیگر، پس از سپری شدن مدت موازنه از زمان اعمال، فضل و رحمت الهی دوزخیان را در می‌یابد به طوری که به واسطه ازاله روح حساس از اندامهای آنها، دیگر احساس درد نمی‌کنند. از آنجا که فضل و رحمت الهی شامل همگان است، پایان کار همه بندگان خداوند نجات و سعادت می‌باشد، اما درجات سعادت متفاوتند. اهل جهنم با اینکه بالاخره متنعم می‌شوند و سعادت می‌یابند، ولی در عین حال باز هم با آلام حجاب جهل متعذبند.

اهل بهشت نیز در بالاترین درجات نعمت و سعادت قرار دارند چرا که از معرفت کامل به خداوند بهره‌مندند.^{۳۳}

عزیز نسفی (د. پیش از قرن ۷ ق) پیرو و شارح ابن عربی، در بسیاری از فصل کتاب کشف الحقایق، در کتاب مباحث عرفانی، حکمی و فقهی، نظرات تناسخیه را مطرح نموده است و تلاش دارد نشان دهد که سخنان تناسخیه تا چه حد با اقوال دیگر اختلاف دارد، هر چند به طور مستقیم به رد آنان نمی‌پردازد.^{۳۴}

شیخ محمود شبستری (د. ۷۲۰ ق)، اعتقاد به تناسخ را به دلیل تنگ چشمی دانسته و آن را کفر و باطل شمرده است.^{۳۵} لاهیجی در شرح این شعر، معتقد است که منظور از تنگ چشمی، همان عقاید تناسخیان است. از جمله اینکه، بدن را منحصر به جسم مادی پنداشتند و از بدن مثالی برزخی غافل بودند. دیگر اینکه نفوس را قدیم و منحصر به تعدادی متناهی پنداشته‌اند در حالی که حق در هر لحظه شئون و ظهوری دارد و با تجلی تازه‌ای متجلی می‌گردد، یعنی، اینان از عموم فیض الهی که در هر لحظه به موجودات می‌رسد، غفلت کرده و این فیض را با فرض تناهی نفوس، محدود شمرده‌اند. همچنین، استقلال روح را نفی کرده و آن را مقید به جسم و در بقا محتاج به آن پنداشته‌اند.^{۳۵}

علاءالدوله سمنانی (د. ۷۳۶ ق) در بطلان تناسخ، این سؤال را در ابتدا مطرح می‌کند که نسخ یا نهایت دارد یا ندارد. اگر نهایت دارد، تناسخ باطل است زیرا تناسخیه عالم آخرت را نمی‌پذیرند و معتقدند که هر چه هست، این عالم شهادت است. و اگر نسخ نهایی ندارد، گفته می‌شود که کمال مطلوب از طریق نسخ یا به پادشاهی است یا دین یا هر دو یا هیچ کدام. وی بارده همه شقوق مدعی می‌شود که اگر کسی به همه کمال برسد، دیگر نسخ معنا ندارد و دیده نشده که اسکندر مقدونی، پیامبر اسلام (ص) و حضرت سلیمان با آن کمالات، در بدن دیگر ظاهر شده باشند. از این رو، باید گفت که نفوس کامل به بدن دنیوی تعلق دوباره نمی‌گیرند، زیرا شایسته نیست که پس از حصول کمال، نفس سیر قهقهرایی در پیش گیرد. از آنجا که کمال متناهی نیست و دایم نفس در ترقی است، اگر افق اعلائی ثابت شد که نفس با رسیدن به آن، سیر استکمال خود را به پایان برساند، پس در این صورت مسخ باید تمام شود و لذا تناسخ باطل می‌شود.

وی تأکید می‌کند که با پیروان شاکمونی بسیار بحث کرد و حتی خیلی از آنان را مسلمان نمود. سمنانی این گونه استدلال می‌کند که به نظر آنان نسخ نهایت دارد و نفوس همچون قطره‌های دریایند که از دریا آمده‌اند و با رسیدن به دریا با آن متحد می‌شوند.

وی می‌گوید اگر قطره‌ای از دریای حق بیرون آید تا کامل شود، پس دریا کمال ندارد. ولی، حق تعالی، منزله از نقص است. و اگر از دریای دیگری که ناقص بود، بیرون آمده، پس شرک است و شرک هم نزد آنان باطل است و توحید را قبول دارند.

همچنین، اگر قطره به کمال برسد چرا دوباره به دریا برگردد؟ اگر قطره از اول در درون دریا کمال داشت، پس بیرون آمدنش برای تحصیل کمال، تحصیل حاصل است و محال می‌باشد. و اگر قطره کمال نداشت، بعد از تحصیل کمال به دریای ناقص واصل شدن، خلاف حکمت است. پس چون شق اتحاد باطل است، شق تناسخ که ادنی آن است، باطل خواهد بود.

علاءالدوله سمنانی بر اساس طریقت اهل سلوک، در ابطال تناسخ چنین استدلال می‌کند که سالکان طریقت در بدن واحد بر همه صورتها غلبه می‌کنند. وقتی آنان صفات ناپسند می‌یابند مثلاً غضب بر آنان چیره شود، خود را به صورت حیوانی چون سگ می‌بینند و چون آن صفات ذمیمه بکلی از بین رفت و به صفات نیکو آراسته شدند، خود را به صورت ملائکه می‌بینند. پس، چه نیازی هست که با رفع هر صفتی از نفس، بدن هم مطابق عقیده تناسخیان تغییر کند.^{۳۶}

۲-۵- دلایل کلامی

متکلمان مسلمان، بحث از تناسخ را عمدتاً در بحث از آلام مطرح کرده‌اند و متکلمان بزرگ مسلمان در کتابهای خود، فصلی را به ردّ تناسخ اختصاص دادند.^{۳۷} مهمترین مکاتب کلامی اسلامی: شیعه، معتزله و اشاعره به رغم اختلاف در مبانی کلامی شان، تلاش کردند با مبانی خود، به ردّ آموزه تناسخ بپردازند.

الف. شیعه

متکلمان شیعه با توجه به حسن و قبح عقلی در مورد آلام، تصریح به حقیقی بودن جنت و نار، تکیه بر آیات قرآن و احادیث ائمه (ع) تناسخ را باطل شمرده‌اند.

شیخ صدوق (د. ۳۸۱ ق) در مورد آخرت، بحثهای مفصلی نموده و تصریح کرد که بهشت و جهنم حقیقت دارد. نفس آدمی برای بقا آفریده شده است و فنایی ندارد. وی از آن جهت اهل تناسخ را کافر دانست که لازمه تناسخ همانا ابطال بهشت و جهنم است.

هر چند شیخ صدوق ارواح را محدث می‌داند اما معتقد است که پیش از اجسام خلق شده‌اند، آنها که در آن هنگام با یکدیگر آشنایی پیدا کردند، متحدند و آنهایی که چنین نبودند، متفرق و پراکنده‌اند. از آنجا که صدوق معتقد است روح تنها یک بار به بدن تعلق می‌گیرد و تناسخ مستلزم انکار بهشت و جهنم است، لذا می‌توان گفت که آموزه وجود ارواح پیش از اجساد مشکل ساز نخواهد بود و موجب تناسخ نخواهد شد.^{۳۸}

شیخ مفید (د. ۴۱۳ ق) با تأکید بر اینکه روح پیش از جسم خلق نشده است و نفس جاودانه نیست، این عقاید را به تناسخیه نسبت داد و معتقد بود که چنین مطالبی ملازم تناسخ است و با الفاظ قرآن تضاد دارد. همچنین در بحث نبوت و امامت قائل به تفضلی بودن آنهاست و مدعی است که اعتقاد به استحقاقی بودن این دو، گفته اهل تناسخ است؛ زیرا چنین برداشت می‌شود که در نتیجه اعمال نیکی که انبیا و امامان در زندگی سابقه داشته‌اند، شایسته چنین مقامی شده

باشند.^{۳۹} اصرار شیخ مفید بر ابطال تناسخ به حدی است که به استاد خود، ابن بابویه، حمله می کند و او را در پذیرفتن احادیثی که به خلقت ارواح پیش از اجساد دلالت می کند، قدح می نماید. او این گونه احادیث را واحد می داند که قابل استناد نیست و این گونه توجیه می کند که خداوند طرح ارواح را در علم خود ریخت و پس از آن بالفعل بدنها را آفرید و سپس ارواح را برای آنها به وجود آورد. شیخ مفید «عالم ذر» را تعبیری از این می داند که خداوند عقل هر یک از فرزندان آدم (ع) را کامل کرد و در اثر کمال عقل همه اهل تکلیف، مخلوقات الهی و خالق را شناختند و او را سزاوار پرستش یافتند. از این رو گفتگوی ذریه آدم در عالم ذر را از اخبار اهل تناسخ برمی شمرد.^{۴۰}

سید مرتضی علم الهدی (د. ۴۳۶ ق) با رد این اعتقاد که پذیرش آلام در مورد اطفال و بهایم باید منحصر به استحقاق باشد، تأکید می کند که می توان آلام و مصائب را قبول داشت اما بنابر غیر استحقاق و نه بر وجه استحقاق. بدین منظور، وی شش دلیل را ذکر می کند و به برخی اشکالات هم پاسخ می دهد که قیح الم و مصیبت درباره اطفال و بهایم، عدم مذمت شداید و آلام وارده بر انبیا، نسیان در مورد گناهان گذشته، عدم وجوب صبر بر شداید استحقاقی، حسن تحمل شداید در طلب علم و ادب و تجارت، و حسن انجام تکلیف با وجود شاق بودن آن، از آن جمله است.^{۴۱} شیخ طوسی (د. ۴۶۰ ق) نیز با تأکید بر این مطلب که اهل تناسخ مشاهده رنجهای کودکان و جانوران بی گناه را که سزاوارش نیستند، دلیلی دانسته اند که این رنجها را کیفر گناهان گذشته شان در بدنی دیگر بدانند، چنین پاسخ می دهد که حسن آلام به سبب جلب منافع یا دفع ضرر، قول تناسخیه را باطل می کند. همچنین، وی در رد استحقاقی بودن رنجها، چنین استدلال می کند که هر عقوبتی مقارن توهین، تحقیر و استخفاف گناهکار است، ولی کسی فرد بیمار یا مصیبت دیده را مذمت و تحقیر نمی کند، و اهانت و تحقیر کودکان و حیوانات کاری غیر معقول است. علاوه بر این، رنجهای پیامبران را نمی توان پیامد گناهی دانست که در بدنی دیگر کردند، زیرا پیامبران هرگز مرتکب کبایر نمی شوند؛ چه پیش از بعثت و چه پس از آن.^{۴۲}

علامه حلی (د. ۷۲۶ ق)، پنج دلیل در رد تناسخیه مطرح کرد که برگرفته از مباحث علمای شیعی در بحث آلام بود. موضعگیری قاطعانه وی علیه تناسخیه که اقوال آنان را هذیان دانسته، به اختصار چنین است:

اولاً، اگر رنج به دلیل گناهی باشد که هیکل دیگری مرتکب شد، واجب می شود که احوال خود را در آن هیکل به یاد آوریم. اما تالی باطل است، پس مقدم هم مثل آن خواهد بود.

ثانیاً، پیامبران و ائمه معصوم (ع) نیز رنج می کشند و خداوند متعال آنان را بیمار می کند با اینکه آنان قبل و بعد از بعثت گناهی مرتکب نشدند. و اگر هم فرض شود که آنان بر گناه اصرار می ورزند، پس مستحق امراض خواهند بود. در حالی که به اجماع چنین فرضی باطل است.

ثالثاً، باید استخفاف بهایم و اطفال به هنگام بیماری آنان، به خاطر اینکه گناهکارند، واجب باشد. در حالی که به اجماع، تالی باطل است.

رابعاً، خوب است که نسبت به رنجهایی که بر اساس عقوبت است، بی تابی کرد، از آن گریخت و برای اسقاط آن به خداوند متعال تضرع و انابه نمود و درخواست عفو کرد. در حالی که بیماریها عکس آنند و ما وظیفه داریم که بر آنها صبر کنیم و از بی تابی و ناراحتی نسبت به آنها دوری نماییم. پس می فهمیم که اینها عقاب نیستند.

خامساً، چنانکه تبیین نمودیم، رنج بدون لحاظ جهت استحقاق، خوب است. این اعتقاد، تمامی گفته‌های تناسخیه و بگریه را باطل می کند، زیرا آنان اصول خود را بر همین اساس قرار دادند. همچنین، در خوب بودن تکلیف آغازین، هیچ اختلافی نیست که شاق و دشوار است و استحقاقی هم نیست، زیرا کلام ما در تکلیفی است که تکلیفی پیش از آن نیست.^{۳۳}

ب. اسماعیلیه

بیشتر داعیان اسماعیلی، تناسخ بویژه آرای رازی را رد کرده‌اند. ابویعقوب سجستانی (د. بعد از ۳۶۱ ق) در کتاب کشف المحجوب با تأکید بر اینکه انواع نه در ترکیب و نه پس از ترکیب، نمی توانند به هم بیامیزند، اعتقاد به تناسخ را گفته عده‌ای نادان دانسته و آن را از هذیان بدتر قلمداد کرده است. وی با اشاره به خلقت موجوداتی همچون سگ که از نطفه همچون خودشان پدید آمده‌اند، استدلال می کند که هر چه در نطفه سگ است، موجب خلقت سگ می شود و چگونه جایز است که گفته شود روح انسان در سگ باشد. سجستانی چنین نظریه‌ای را حکم باطل به حساب می آورد. وی سپس می گوید که چنین گفته‌ای چه فایده‌ای دارد؟ اگر منظور، عذاب گناهکار باشد، می گوئیم که اگر چنین ادعایی درست باشد، بهتر است در اجسام خود انسانها گناهکاران عذاب بینند زیرا بسیاری از مردمان بزرگتر و پلیدتر از سگان و گرگان و خوکان هستند. همچنین هر نوعی به فلکی مربوط است که اصل آن می باشد، و بر آن اثر می گذارد. هیچگاه از آن جدا نمی شود و حافظ آن نوع است.

همچنین وی معتقد است که نفس، جوهری است نورانی و باید در حد اجمال آن را شناخت چرا که حقیقت آن زیر حجابهاست و فقط خداوند است که نفس را می شناسد. و هر که ادعای شناخت نفس کند، در بی راهیها خواهند ماند و هلاک خواهد شد. به اعتقاد وی کسانی که به تناسخ معتقدند، خداوند را همچون عاجزان و جاهلان دانسته‌اند. از آنجا که خداوند به بزرگواری قدرت خود و لطیفی علم خویش از عاجزی و جاهلی دور است، نظریه تناسخیه باطل می باشد.^{۳۴}

حمیدالدین احمد کرمانی (د. ۴۱۱ ق) از کتابهای ریاض، نیران العقل و المقاییس نام می برد که در رد سخنان رازی و غلات پیرامون تناسخ نوشته است. وی در بحث تناسخ، واژه تقمص را به

کار می برد و اثبات می کند که نه خود ذات و نه چیز دیگر خارج از ذات، چه حکیم باشد یا غیر حکیم، نمی تواند نفس را به جسم دوم پیوند دهد و از طرف دیگر، نفس از عالم ابداع نمی تواند بر نفس موجود در جسم وارد شود. وی جزا را امری ثابت و واجب بر شمرده است و تأکید می کند چون تناسخیه به عقل و استدلال‌هایشان بسنده کردند، گرفتار این نظریه شده‌اند؛ در صورتی که جزا متعلق به بعث است، که آن فعل خداوند است.^{۴۵}

ناصر خسرو (د. ۴۸۱ ق) از متکلمان برجسته اسماعیلی با تأکید بر معاد روحانی، تمام بودن نفس به عقل، تمام بودن جسم به نفس، بازگشت نفس ناطقه به نفس کلی، ساخته شدن جهان بزرگ به واسطه نفس کلی و تدبیر و تصرف نفس کلی در جهان با تأیید عقل کلی،^{۴۶} در ابطال تناسخ به معنای «باز آمدن نفس مردم بدین عالم از بهر جزای افعال خویش»، این گونه اقامه می کند که پیروان این مذهب از دو حال بیرون نیستند یا متدین هستند بی دین هستند یا دیندار. اگر بی دین باشند، لازم است برهان عقلی اقامه کنند. در صورتی که در کتابهای قدما برهانی بر صحت این قول نیامده است. و اگر پیرو این مذهب، دیندار و به کتابهای الهی مقرر است، باید دانست که در کتاب خدا نیامده که ثواب و عقاب، زمان مشخص و سپری شونده‌ای دارد، بلکه نعمت اهل ثواب و عذاب اهل عقاب، ابدی شمرده شده است. وی سپس به اصلی کلامی اشاره می کند و مدعی می شود که اگر ظاهر کتاب خدا بر امری محال دلالت کند، لازم است بر اساس حجت عقلی، ردی بر آن اقامه شود، اما در مورد تناسخ باید گفت که نه ظاهر و نه باطن کتاب و نه برهان عقلی، درستی آن را اثبات نمی کند. این ثابت نشدن، مهمترین برهان بر رد آن است. نکته‌ای که ناصر خسرو در باب تناسخ مطرح کرده، یکی شمردن معاد جسمانی تناسخ است. به نظر وی، تناسخ همان بازگشت دوباره نفس به بدن است؛ خواه در این دنیا باشد یا در آخرت. وی با پنج دلیل معاد جسمانی را باطل می کند که چنین ردی، همانا رد بر تناسخ نیز می باشد.^{۴۷}

ج. اشاعره

اشاعره به دلیل اینکه حسن و قبح عقلی امور را نمی پذیرند، به رد تناسخیه که به حسن و قبح عقلی در آلام معتقدند، نظر داده‌اند.^{۴۸}

عبدالقاهر بغدادی (د. ۴۲۹ ق) در ابطال تناسخ دو مطلب را مطرح می کند. اول اینکه اگر معتقدان به تناسخ آغازی برای وجود روح در بدن نپذیرند و روح را قدیم فرض کنند، رأیشان با ادله نفی قدم باطل می شود. اما اگر آن را حادث بشمرند و بپذیرند که ورود روح به بدن آغازی داشته که جزای عمل قبلی نبوده است، همین را در مورد بدن فعلی هم می توان گفت و وجهی برای فرض تناسخ نمی ماند.^{۴۹}

ابن حزم (د. ۴۵۶ ق) در ابطال تناسخ، مدعی است که علاوه بر رد این نظر در شریعت اسلام و اجماع مسلمانان بر جزای ارواح در آخرت و حق بودن بهشت و جهنم، آنان هیچ گونه برهان

عقلی و حسی در اثبات نظرشان ندارند. از این رو، نظریه‌ای که چنین باشد، باطل می‌باشد. سپس علیه آنان چندین برهان می‌آورد.

خداوند انواع را تحت اجناس و فصولی مرتب کرده است و اصل انسان و حیوانات همانا نفس آنهاست که جنس و فصل مخصوص به خود دارند که استحاله نمی‌شوند چنانکه نفس انسان همان حی ناطق و نفس حیوان همان حی غیر ناطق است. ممکن نیست که غیر ناطق، ناطق و ناطق، غیر ناطق شود. اگر چنین چیزی صورت پذیرد، همه مشاهدات و نیز انقسام اشیا بر اساس حدودشان که واجب حسی، بدیهی عقلی و امری ضروری است، باطل خواهد شد.

همچنین، وی در ابطال نظریه مسخ، چنین استدلال می‌کند که در عالم دو چیز کاملاً شبیه یکدیگر نیستند، و این امر ضروری و بدیهی است که هیچ انسانی کاملاً شبیه دیگری نیست و لذا می‌توان گفت که نفس هر صاحب نفسی که جسدی دارد از هر نوع که باشد، غیر از نفسی است که در جسد دیگر است.

همچنین، در استحقاقی بودن آلام که تناسخیه آن را به عدالت، حکمت، رحمت و کرم خداوند نسبت می‌دهند، چنین استدلال می‌کند که همین صفاتی که برای خداوند قائل هستید، علیه شماست زیرا خداوند حکیم، عادل و رحیم بر اساس اصول خودتان، کسی را نمی‌آفریند که در معرض معصیت قرار گیرد تا با عذاب آن را از بین ببرد. خداوند قادر است هر نفسی را طاهر بیافریند و به او لطف کند، او را در معرض فتنه‌ها قرار ندهد و او را مستحق احسان و خلود در بهشت گرداند. چنین کاری قدرت او را نمی‌کاهد. و اگر خداوند از چنین کاری عاجز باشد، این صفت نقص خواهد بود و لذا باید یا خدا محدث و مخلوق باشد که چنین امری محال است و اگر این اصل را نپذیرند، گفته مانویه را باید بپذیرند که برای اشیاء دو فاعل معتقدند که آن هم باطل است.^{۵۰}

غزالی (د. ۵۰۵ق) از معدود متکلمانی است که با جدیت تمام بحث قیامت و معاد را در آثارش مطرح کرد. وی در مقابل منکران بعث اجساد و بهشت و جهنم و اهل تناسخ موضع گرفت. وی از نظرات منکران بعث تعجب می‌کند که چگونه بیشتر آنان تناسخ را که به ارتباط نفس با جسد دیگری معتقد است، جایز دانسته‌اند. لذا می‌پرسد که چرا جایز نباشد نفس به جسدش برگردد؟ پس اگر مزاج فاسد جسدی، درست شود، آن علاقه نفس به جسد برمی‌گردد و مراد از اعاده همین است که شبیه به بیداری بعد از خواب می‌باشد به طوری که حرکت حواس را برمی‌گرداند و امور گذشته را به یاد می‌آورد. وی در توضیح این مطلب به قدرت خدا استدلال می‌کند که در مقدرات خداوند عجائبی است که بشری به آن دست نیافته است. پس، خداوند می‌تواند اسجام و مزاج آنها را به سبب منفردی که فقط خودش می‌داند، اعاده کند. همچنین وی در پاسخ به کسانی که منکر استدلال عقلی اما معتقد به اسلام می‌باشند، از ادله نقلی استفاده می‌کند و مدعی

می شود که دو سوم قرآن در وصف بهشت و جهنم و حشر و نشر است که به قسم و سوگند مؤکد شده است.^{۵۱}

غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه، با صراحت تمام، تناسخ را در دنیای دیگر پذیرفت و امتناع آن را فقط به این دنیا محدود کرد. او تأکید کرد که در روز محشر، نفس می تواند به هر بدنی اعم از بدن اول، بدن دیگر یا بدن جدید تعلق گیرد. آنچه انسان را انسان می کند، نفس او است نه بدن. وی با استناد به آیات و روایات دو نکته را ثابت می کند؛ اول اینکه نفس بقا دارد، و دوم اینکه بعث و نشور حق است. از این رو، تناسخ در این دنیا را باطل می داند ولی با رد نامتناهی بودن نفوس، قدم عالم و تعاقب و توالی دائمی ادوار و در نتیجه رد معاد روحانی، معتقد می شود که باید شرع را تصدیق نمود و به بعث اعتقاد داشت چه تناسخ نام گیرد یا نگیرد.^{۵۲}

البته، وی در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد مدعی می شود که آنچه را در کتاب تهافت الفلاسفه گفت، در جهت ابطال عقاید فلاسفه بود و نوعی الزام به شمار می رفت که با معتقداتش همسو نبود. اما در این کتاب به صراحت از همسانی حشر و اعاده خلق بحث می کند و مدعی می شود که دلایل شرعی بر آن دلالت دارند و به دلیل خلق اول، خلق دوم که همان اعاده است و از جهت نسبت و اضافه به خلق اول، دوم خوانده می شود، از سوی خداوند قادر امکان دارد. در خلق دوم اعاده جوهر و اعراض، هم در حالی که هر دو آنها نابود شده باشند یا اعاده در صورتی که اعراض از بین رفته باشند، ممکن است. سپس اعاده را در هر یک از اشکال آن مطرح می کند و نتیجه می گیرد که اعاده همانا هستی عدمی است که پیش از این وجود داشت و مثل به معنای اختراع وجود از عدمی است که پیش از این وجود نداشت.^{۵۳}

شهرستانی (د. ۵۴۸ق) در مورد فعل و جزای ادعایی تناسخیه چنین استدلال می کند که بنا به گفته آنان هر فعلی جزایی دارد. سؤال می شود که آیا افعال به جزای محض منتهی می شوند که دیگر فعلی بعد از آن نباشد و آیا جزاها از فعل محض شروع می شوند؟ پس اگر به تسلسل حکم کردید، دور محض حاصل می شود، زیرا اگر بنا به نظر شما هر فعلی، جزایی داشته باشد و هر جزایی بر فعلی استوار باشد، نتیجه می شود که اصلاً فعل و جزایی نیست، چرا که جزا وقتی جزاست که فعلی قبل از آن باشد و فعل وقتی فعل است که جزایی قبل از آن باشد. پس وجود هر کدام از آن دو، متوقف بر وجود دیگری است و حکم آن، حکمت توقف معلول بر علت و توقف علت بر معلول خواهد بود؛ که این محال است. پس، به ناچار باید فعل اولی باشد که جزا نباشد و جزایی در آخر باشد که فعل نباشد.

دلیل دومی که شهرستانی مطرح می کند، این است که اگر وضع فعلی هر کس حاصل کارهای گذشته او باشد و افراد بر حسب اعمال خود به درجات پایین تر یا بالاتر می روند، پس در مورد عالی ترین درجه خیر و پایین ترین مرتبه شر، این مشکل پیش می آید که امکان فرا رفتن یا فرود

آمدن سلب می شود. یعنی، اگر پیامبر یا فرشته که در عالی ترین مرتبه خیر قرار دارد، ثوابی کنند، درجه بالاتری وجود ندارد که به خاطر پاداش عملشان به آن برسند. و اگر شیطان و جن که در پایین ترین مرتبه شر هستند، مرتکب گناهی شوند، مرتبه فروتری وجود ندارد که کیفر گناهانشان باشد.^{۵۴}

دلیل سوم اینکه، اگر مزاج مستعد قبول صورت مناسب با آن شود، از طرف واهب صور، صورتی به مزاج تعلق می گیرد. حال اگر نفس مستنسخه‌ای بر بدن صاحب مزاج وارد شود، بدن دو نفس خواهد داشت، که محال است.

فخر رازی (د. ۶۰۶ق) با برشمردن طوایف و مذاهب اهل تناسخ، تأکید کرد که قائلان به تناسخ علاوه بر اختلاف در قدم یا حدوث نفس، در جهات تناسخ اختلاف دارند. وی در ابطال این عقیده، بیشتر به ادله متکلمان توجه دارد.^{۵۵} مجموعه مباحث وی در بحث تناسخ، تأکید بر سه دلیل است.

در دلیل اول، فخر رازی نظر مشائیان را. که خود به آن ایرادهایی وارد کرده است. ذکر می کند و تأکید می نماید که قول به تناسخ، به این معناست که معتقد شویم که دو نفس در یک بدن باشد؛ که چنین چیزی محال است.

در دلیل دوم، وی به اختلاف تناسخیه در انتقال نفوس اشاره می کند و آنان را به دو گروه تقسیم می نماید. گروه اول، تعطیل را محال می دانند و معتقدند که نفس همواره از بدنی به بدن دیگر منتقل می شود و این یا همیشگی است یا تا هنگامی می باشد که نفس به کمال برسد. گروه دوم نیز معتقدند که لازم نیست نفس بلافاصله به بدن تعلق گیرد. فخر رازی علیه گروه اول چنین استدلال می کند که در این صورت، باید عدد هالکین مساوی عدد موجودین باشد به طوری که با فساد بدن نفس به بدن دیگری تعلق گیرد؛ در صورتی که چنین نیست. به طور مثال، در طوفانهای بزرگ که نسل منقطع می شود و تعداد کمی می مانند، عدد هالکین بیشتر از عدد کائین می باشند. در مورد گروه دوم نیز فخر رازی چنین می گوید که چنین ادعایی باعث تعطل می شود. از آنجا که تعطل در طبیعت نیست، نظر آنان باطل خواهد بود.

در دلیل سوم، فخر رازی چنین استدلال می کند که اگر نفس پیش از این، در بدن دیگری بود، هم اکنون به یاد می آورد که قبلاً در بدن دیگری بود، چرا که ثابت شده است که جوهر نفس، محل علم، حفظ، تذکر و صفات قائم به ذاتش است که با اختلاف احوال بدن گوناگون نمی شود. نفس در صفات و ذاتش مجرد از بدن است. از این رو، واجب است که علوم نفس بعد از مفارقت از بدن، بماند به طوری که در این بدون دوم، کیفیت احوالش را در بدن قبلی به یاد آورد. پس، چون چیزی را به یاد نمی آورد، می فهمیم که نفس در بدن دیگری موجود نبوده است.^{۵۶}

همچنین فخر رازی در تفسیر کبیر خود، آیاتی را که اهل تناسخ برای اثبات عقیده شان به آنها

تمسک کرده‌اند، بررسی نموده و پاسخ هر یک را بر اساس مبانی خود داده است.^{۵۷} چنین امری نشان می‌دهد که اندیشه تناسخی در اوایل قرن هفتم و اواخر قرن ششم چگونه تلاش می‌کرد با بهره‌گیری از قرآن، مدعایش را اثبات کند و این اندیشمند مسلمان با مطرح کردن آنها در تفسیرش به پاسخگویی آنها پرداخت.

د. معتزله

هر چند معتزله به حسن و قبح عقلی در مورد آلام اعتقاد دارند، ولی اینکه حسن آلام منحصر به استحقاق باشد را رد می‌کند؛ بر خلاف اهل تناسخ که این رأی را می‌پذیرند. از آنجا که قاضی عبدالجابر (د. ۴۱۵ ق) بحث مفصلی را در مورد ابطال تناسخ مطرح کرده است، مناسب دیده شد که در دلایل کلامی معتزله به سخنان وی اکتفا شود. وی پس از توضیح اعتقادات تناسخیه، ادله ابطال این نظریه را به دو قسم تقسیم می‌کند. قسم اول، نشان می‌دهد که رنجها الزاماً استحقاقی نیستند. قسم دوم دلالت دارد که خداوند می‌تواند رنجها را برای نفعی مترتب بر آنها یا برای دفع ضرر به واسطه آنها پدید آورد.

نفی استحقاقی بودن رنجها به این دلیل است که هر عقوبتی مقارن توهین، تحقیر و استخفاف گناهکار است، در حالی که فرد بیمار یا مصیبت‌دیده را کسی مذمت و تحقیر نمی‌کند، و اهانت و تحقیر کودکان و حیوانات کاری غیر معقول است، و همه بر آن اتفاق دارند و به گروه خاصی، محدود نمی‌شود. اگر هم گاهی اضرار به غیر حسن شمرده می‌شود از جهت حسنی است که به تفصیل یا به اجمال شناخته شده است.

همچنین، رنجهای پیامبران را نمی‌تواند پیامد گناهانی دانست که در بدن دیگری کرده‌اند، زیرا خداوند پیامبرانی را که مرتکب صغایر و کبایر شوند، به پیامبری بر نمی‌گزیند. و چگونه ممکن است پیامبران اهل عقوبت و مجازات باشند و با این حال مردم راضی شوند که آنان را بپذیرند. و اگر بنابر فرض اهل تناسخ، پیامبران گناهکار بودند، نبوت از آنان ساقط می‌شد و نباید آنان اطاعت می‌شدند. از این رو، عقلاً بزرگداشت و مدح آنان از طرف مانیکو است و ذم و لعن آنان قبیح شمرده می‌شود. همچنین، مشکلات و رنجهایی که به پیامبران رسید مانند بیرون راندن آدم(ع) از بهشت و ماندگاری یونس در شکم ماهی، به جهت امتحان بود نه عقوبت.^{۵۸}

همچنین، بسیاری از انبیا مشکلات جسمانی و بدنی داشتند. اگر این آفات، عقوبتی و کیفری برای آنان قلمداد شود، لازم بود که به انبیا محلق نشوند. از طرفی، بسیاری از کفار و فاسقان، چه پادشاه و چه غیر آنان، چهره‌هایی نیکو دارند و در راحتی و نعمت به سر می‌برند و به آرزوها و خواسته‌هایشان می‌رسند. پس مطابق ادعای تناسخیه اگر آنان پاداش نیکی‌های گذشته خود را می‌بینند، از اهل ثواب خواهند بود و مدح و بزرگداشت آنان واجب می‌باشد. حال آنکه، چنین چیزی باطل است و چنین مواهبی از سوی خداوند به آنان از جهت تفضل است؛ نه به لحاظ اثابه و استحقاق.

دلیل دیگر، نفی کیفر بودن رنج برای گناهان است. به عقیده قاضی، اگر رنج کیفر گناهان باشد، توبه که ساقط کننده کیفر است باید موجب رفع رنج شود. در صورتی که گاه پس از توبه و تغییر حال از فسق به صلاح، باز هم آلام و رنجهای یکسان مانند سابق به انسان می رسد، گاهی فقط بعد از توبه، آلام انسان را فراموش می گیرد و گاهی نیز رنجهای انسان پس از توبه بیشتر می شود. همچنین، بیمار با توبه باید بهبود یابد، در صورتی که در مورد بسیاری از مکلفان، اطفال و بهایم چنین چیزی نیست و آنان نمی دانند که قبیحی مرتکب شده یا واجبی را ترک نموده بودند؛ زیرا توبه و ازاله کیفر وقتی تحقق می یابد که به تفصیل یا به اجمال دانسته شود که مکلف خلافی انجام داده یا واجبی را ترک کرده است. از این رو، وقتی توبه واجب می شود که عاقلان گناهان قبلی خود را که موجب آلام آنان شده است، بدانند. پس در صورت فقدان چنین آگاهی، توبه هم ساقط خواهد شد.^{۵۹}

دلیل دیگر، این است که اگر رنجها کیفر جرم قبلی باشند، باید عقلا که رنجهای سنگین دوران کودکی خود را می دانند، احوال گذشته شان را به خاطر آورند. عادت عقلا بر این امر استوار شده است که آنان میان امور مهم و امور جزئی تفاوت می گذارند. به نظر آنان امور جزئی هر چند فراموش می شوند اما امور بسیار مهم و بزرگ فراموش نمی شوند. گناهان بزرگ از مواردی است که نمی شود فراموش کرد و طول مدت زمان تأثیر در آن ندارد. چنانکه اهل آخرت احوال خود را در دنیا به یاد می آورند. اگر بپذیریم که ما گناهان سابق را فراموش کرده ایم، باید این را جایز بدانیم که ممکن است یکی از ما، پیش از این فردی فقیه بود و مدتها در طلب و تدریس آن فعالیت داشت و سپس همه را از یاد برد. چنین چیزی به این نکته منجر می شود که این امور برای برای خودمان هم بپذیریم و به خلاف آنها یقین نکنیم. چنین ادعایی منجر به جهالات خواهد شد. و اگر بگویند که عده ای گذشته شان را می دانند، باید بگوییم که همه ما خلاف ادعاهای آنان را می دانیم و چنین ادعایی مانند ادعای کسی است که تأکید می کند ما در سابق پادشاه بودیم که مدتها پادشاهی کردیم و با پادشاهان جنگیدیم. چنین سخنی، بزرگترین تجاهر خواهد بود. بر فرض که ادعای تناسخیه در مورد فراموشی گناهان پیشین در مورد یک فرد عاقل جایز باشد، چنین چیزی بر جمیع عقلا جایز نخواهد بود، زیرا هر چند بسیاری از امور را ممکن است به یاد نیاوریم، اما هنگامی که در جمع کسانی قرار گرفتیم که احوالی همچون ما داشته اند به ناچار باید اموری از گذشته را به یاد آوریم. اما در این مورد هم، چیزی به یادمان نمی آید.^{۶۰}

دلیل دیگر، واجب نبودن صبر و رضا بر رنجها و آلام در صورت استحقاقی بودن آنهاست؛ بلکه خوب است انسان رنج دیده از آنها بگریزد و بی تابی کند و به هر نحو ممکن آنها را دفع نماید. در صورتی که در بیماریها، صبر، رضا و اطمینان لازم است و قبیح می باشد که بی تابی نمود. چنین چیزی دلالت دارد که این آلام برای نفعی ایجاد شده اند و همچون نعمتها می باشند که شکر بر آنها و رضا به آنها، بر ما لازم می باشد. این امر نشان می دهد که این گونه رنجها، امتحان می باشند و نه

کیفر و عقوبت. بر این اساس معلوم می‌گردد اگر تکلیف نفع عظیمی به همراه داشته باشد، صبر و تسلیم در آن لازم است. اما اگر همین تکلیف الزام به کار شاق و سخت باشد و نفعی هم نداشته باشد، صبر در آن واجب نیست. یعنی، صبر به خاطر رنج و الم نیست بلکه به خاطر نفعی است که در آن می‌باشد.

دلیل دیگر اینکه، اگر آلام، کیفر گناهان باشد، دیگر خوب نیست کسی خودش را در طلب علوم، آداب، تجارت و مداوای بیماریها به رنج اندازد، زیرا خوب نیست که مستحق مجازات و عقوبت، خودش را مجازات کند بلکه خوب است دیگری او را کیفر دهد؛ همچنانکه خوب نیست کسی خودش را نکوهش کند و خوب است دیگری این کار را بکند؛ و نیز خوب نیست کسانی را که ما سرپرستی‌شان می‌کنیم، از سوی ما سزاوار عقوبت و کیفر شوند. فساد و اشتباه همه این موارد، نشان می‌دهد که این رنجها گاهی به دلیل دیگری غیر از استحقاق، خوب هستند. دلیل دیگر اینکه، خوب نیست خداوند حکیم گناهکار مستحق را عذاب کند مگر به شرط اینکه او را آگاه کند یا او را راهنمایی نماید. اگر خداوند این کار را نکند، گناهکار را به کار قبیح و ادا کرده است، به طوری که گناهکار معتقد است که این درد قبیح است. از آنجا که اغرا به قبیح از حکیم خوب نیست و منع این اغرا بدین گونه است که گناهکار بداند یا راهنمایی شود که این رنج و درد او عقوبت است، پس بر خداوند واجب است که چنین کند. از آنجا که در حال تکلیف ما نمی‌دانیم و دلالتی نیز نیست که این آلام، عقوبت باشند، پس باید حکم کرد که این رنجها عقوبت و کیفر نیستند.^۶

دلیل دیگر اینکه: اگر آلام، کیفر گناهان قبلی باشند و دنیا سرای ثواب و عقاب باشد، واجب می‌شود که تکلیف از جانب خداوند، حسن و خوب نباشد، زیرا تکلیف از آن جهت از جانب خداوند خوب است که ثواب و منزلت بسیار بزرگی به مکلف عرضه می‌دارد که با لذتهایی که مکلف به آن رسیده است، تفاوت دارد و در این دنیا به آن نمی‌رسد. پس هنگامی که مستحق تکلیف نباشد، واجب خواهد بود که به دلیل اخلال در واجب، مستحق عقاب باشد. چنین امری موجب ابطال تناسخ است زیرا تناسخ مبنی بر استحقاق ثواب و عقاب می‌باشد. به عبارت دیگر، اگر مکلف بداند که ثواب طاعات و عقاب گناهانش معجل و فوری است، در حکم فرد مجبور می‌شود که باید اطاعت کند و از معصیت دوری نماید و گرنه فوراً مجازات می‌شود. چنین چیزی، حسن تکلیف را نقص می‌کند زیرا غرض از تکلیف، تعریض ثواب است. و هنگامی که وقت ثواب بدون درنگ و فوری باشد و مکلف مجبور به انجام دادن تکلیف شود، با اطاعت کردن، مستحق ثوابی نمی‌شود. پس تکلیف قبیح خواهد بود.

دلیل دیگر، آن است که خداوند اگر به سمعیات تکلیف کرده از آن جهت است که لطف در واجبات عقل می‌باشد. پس ممتنع نیست که خداوند امراض را به منزله عبادات شریعه بداند از آن

لحاظ که عقل پی می برد که امراض از قبیح جلوگیری می کنند و واجبی را برمی انگیزاند. و هنگامی که چنین چیزی از سوی خدا ممتنع نباشد و بر مکلف هم واجب باشد که تکلیف اصلح را انجام دهد، پس می توان گفت که خداوند آلام و رنجها را به این دلیل و نه به دلیل عقوبات، روا داشته است.^{۶۲}

دلیل دیگر اینکه، ابتدا به تکلیف از سوی خداوند که متضمن الزام سختی و مشقت است، از آن جهت نیکو و حسن می باشد که نفعی را به همراه دارد و به این جهت نیست که گناهی قبل از آن بوده است. پس واجب است از سوی خدا خوب باشد تا به خاطر منافی که بعد از این سزاوار آن خواهند شد، خداوند آلام و رنجهایی را به آنان روا دارد، بدون اینکه چنین آلامی مربوط به گناهان قبلی بوده باشند. قاضی عبدالجبار در این مبحث، بحث مفصلی را درباره تکلیف و مکلف مطرح می کند و ثابت می کند سختیهای تکلیف نه از بابت گناهان قبلی بلکه از آن جهت است تا مکلف مستحق پاداش شود.^{۶۳}

در خاتمه، قاضی عبدالجبار چنین نتیجه می گیرد که برخی اعتقادات تناسخیه با اسلام و شریعت پیامبر اسلام (ص) منافات دارد که عبارتند از: انتقال مکلف از صورتی به صورتی و قالبی به قالبی، متفاوت بودن ثواب دیده و کیفر دیده با شخص متصرف، مکلف بودن حیوانات و روح داشتن آنها، سرای ثواب و عقاب بودن دنیا. سپس، وی به توجیه روایاتی می پردازد که بیان می کنند که ارواح شهدا در سنگدانهای پرنندگان هستند و ارواح لشکریانی هستند و تعدادی از آنها که با یکدیگر آشنا بودند با یکدیگر متحدند و گروهی که چنین نبودند، متفرق و پراکنده اند. وی مدعی می شود این روایات دلالتی بر تناسخ ندارند. همچنین در مورد زنده بودن شهدا در نزد پروردگارشان، تصریح می کند که ظاهر آیه دلالت نمی کند که شهدا در حالی که مرده اند، زنده اند بلکه آیه می گوید که خداوند آنان را زنده کرد و در آسمانها و بهشتهایشان روزی می خورند.^{۶۴}

پی نوشت ها

۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۵ ق. کتاب العین، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم، مؤسسه دارالهجره، ج ۴، ص ۲۰۱؛ ابن فارس، احمد، بی تا، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، دارالکتب العلمیه، ج ۵، صص ۴۲۴-۴۲۵؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، بی تا، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق محمد سید کیلانی، بیروت، دارالمعرفة، ص ۴۹۰.
۲. شهید ثانی، زین الدین بن علی، ۱۴۰۳ ق، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، تصحیح سید محمد کلاتر، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ج ۸، صص ۲۵۲-۲۵۲۳؛ زحیلی، وهبه مصطفی، بی تا، الفقه الاسلامی وادلته، بیروت، دارالفکر، ج ۸، ص ۴۳۳.
۳. ابن فارس، احمد، ۱۴۰۵ ق، مجمل اللغة، تحقیق هادی حسن حمودی، کویت، منشورات معهد المخطوطات، ج ۴، ص ۴۰۰.
۱. بستانی، بطرس، بی تا، دایرة المعارف، بیروت، دارالمعرفة، ج ۶، صص ۲۲۴-۲۲۵؛ زکاوئی قراگزلو، علیرضا، ۱۳۷۷، «تاویل و تناسخ و بقایای آیین نطوی»، معارف، دوره پانزدهم، شماره ۱ و ۲، فروردین. آبان، ص ۱۷۴.
۴. شعرانی، ابوالحسن، ۱۳۹۸ ق، کشف المراد شرح تجرید الاعتقاد، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ص ۲۶۴.
۵. جرجانی، علی بن محمد، بی تا، کتاب التعریفات، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ص ۳۱.
۶. احسانی، احمد، بی تا، شرح عرشیه، کرمان، چاپخانه سعادت، ج ۲، ص ۲۶۳؛ سبحانی، جعفر، ۱۴۱۱ ق، الالهیات، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة، ج ۲، ص ۸۰۷.
۷. میرک بخاری، محمدین مبارک شاه، ۱۳۵۳ ش، شرح حکمة العین، تصحیح جعفر زاهدی، مشهد، دانشگاه فردوسی، ص ۳۷۴؛ ملطی، محمدین احمد، ۱۴۱۸ ق، التنبیه و الرد علی اهل الاهواء و البدع، تصحیح محمد زاهد بن حسن کوشی، قاهره، المكتبة الازهریة للتراث، ص ۲۲؛ مهدی لدین الله، احمدین یحیی، ۱۹۸۸ م، کتاب المینة و الامل فی شرح الملل و النحل، تصحیح محمدجواد مشکور، بیروت، مؤسسة الکتاب الثقافیة، صص ۷۳-۷۴.
۸. ایچی، عضدالدین، بی تا، الموافق فی علم الکلام، بیروت، عالم الکتب، ص ۳۷۴؛ تهانوی، محمد اعلی بن علی، ۱۹۹۶ م، موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، تصحیح رفیق العجم و علی دحروج، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، صص ۵۱۱-۵۱۲؛ علامه حلّی، حسن بن یوسف، ۱۳۷۹ ش، الاسرار الخفیة فی العلوم العقلیة، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ص ۳۹۹.
۹. شهرستانی، محمدین عبدالکریم، ۱۹۳۴ م، نهاية الاقدام فی علم الکلام، تصحیح آلفرد جیوم، لندن، انتشارات دانشگاه آکسفورد، ص ۳۷۸؛ آشتیانی، سید جلال الدین، ۱۳۵۹ ش، شرح زادالمسافر ملاصدرا، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم، صص ۱۲۴-۱۲۷.
۱۰. حسینی طهرانی، سید هاشم، ۱۳۶۵ ش، توضیح المراد، تهران، انتشارات مفید، ص ۶۰۵؛ علوی عاملی، سیدمحمد اشرف، ۱۳۸۱، علاقة التجرید، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ج ۱، ص ۴۳۸.
۱۱. قرچغای خان، علیقلی، ۱۳۷۷ ش، احیای حکمت، تصحیح فاطمه فنا، تهران، احیاء کتاب، ج ۱، صص ۳۴۵-۳۴۶.
۱۲. علامه حلّی، حسن بن یوسف، ۱۳۳۷ ش، ایضاح المقاصد من حکمة عین القواعد، تصحیح علینقی منزوی، تهران، ص ۲۳۹؛ احیای حکمت، ج ۱، ص ۶۸۹؛ کشف المراد، ص ۲۶۳.
۱۳. ملاصدرا، محمدین ابراهیم، ۱۳۷۹ ق، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة، قم، منشورات مصطفوی، ج ۹، ص ۲۰۷.
۱۴. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۶۴، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، انتشارات حکمت، صص ۵۲۹-۵۳۰.
۱۵. اشعری، سعیدبن عبدالله، ۱۳۶۱ ش، المقالات و الفرق، تصحیح محمدجواد مشکور، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، صص ۲۶، ۳۹ و ۵۹؛ بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، بی تا، الفرق بین الفرق، تصحیح محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، دارالمعرفة، صص ۲۷۲-۲۷۳؛ التنبیه و الرد علی اهل الاهواء و البدع، ص ۲۹.
۱۶. منهاهی اسویطی، محمدین احمد، ۱۴۱۷ ق، جواهر العقود و معین القضاة و الموقعین و الشهود، تصحیح مسعد عبدالحمید محمد سعدنی، بیروت، ج ۲، ص ۲۷۴؛ شهرستانی، محمدین عبدالکریم، بی تا، الملل و النحل، تصحیح محمدین فتح الله بدران، قم، منشورات الشریف الرضی، ج ۲، ص ۵۹.
۱۷. دهدار شیرازی، محمدین محمود، ۱۳۷۵ ش، رسائل دهدار، تصحیح محمدحسین اکبری ساوی، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب و نشر نقطه، ص ۱۳۳.
۱۸. بریه، امیل، ۱۳۷۴ ش، تاریخ فلسفه، ترجمه علی مراد داودی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، صص ۸۳-۸۸؛ فاخوری، حنا، ۱۳۵۸ ش، تاریخ فلسفه، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، کتاب زمان، چاپ دوم، صص ۲۰-۲۱.
۱۹. یاده، میرچا، ۱۹۸۶ م، دایرة المعارف دین، نیویورک، مؤسسه نشر مک میلان، ج ۱۲، ص ۲۶۶.

۲۰. دایرة المعارف دین، ج ۱۲، ص ۲۶۸.
۲۱. ناس، جان، ۱۳۷۵ ش، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، صص ۵۷-۶۰؛ دوران، ویل، ۱۳۶۵ ش، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، صص ۲۴۱-۲۴۴.
۲۲. شریف، ام، م، ۱۳۶۲ ش، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه جمعی از نویسندگان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱، صص ۲۹-۳۲.
۲۳. تاریخ ادیان، ص ۲۷۷؛ تاریخ تمدن، ج ۱، صص ۵۸۵-۵۸۹.
۲۴. گمپرتس، تئودور، ۱۳۷۵ ش، متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ج ۱، صص ۱۴۷-۱۴۸؛ خراسانی، شرف الدین، ۱۳۷۰ ش، نخستین فیلسوفان یونان، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، صص ۱۷۳-۲۰۸.
۲۵. دایرة المعارف دین، ج ۱۲، ص ۲۶۸.
۲۶. کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۵ ش، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال الدین مجتبیوی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ج ۱، صص ۴۰-۴۳ و ۸۹-۹۱.
۲۷. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة، ج ۹، ص ۶.
۲۸. برای نمونه، رک: رازی، نجم الدین ابوبکر بن محمد، ۱۳۶۵ ش، مرصاد العباد، به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، صص ۶۵-۹۹، ۱۱۱-۱۲۶، ۱۸۷-۲۱۰ و ۳۴۱-۴۰۷.
۲۹. سراج، ابونصر، ۱۹۱۴ م، اللمع فی التصوف، تصحیح نرولد آلن نیکلسون، لیدن، چاپ افست تهران، انتشارات جهان، صص ۴۳۴-۴۳۵.
۳۰. مستملی، اسماعیل بن محمد، ۱۳۶۳ ش، شرح التعرف لمذهب التصوف، تصحیح محمد روشن، تهران، انتشارات اساطیر، ج ۲، صص ۸۳۵ و ۸۳۸.
۳۱. هجویری، علی بن عثمان، ۱۳۷۱ ش، کشف المحجوب، تصحیح و ژوکوفسکی، تهران، کتابخانه طهوری، ص ۳۳۸.
۳۲. ابن عربی، محمدبن علی، ۱۳۶۶ ش، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، تهران، المكتبة الزهراء (س)، ص ۹۴؛ همو، ۱۹۸۵ م، الفتوحات المکیة، تحقیق عثمان یحیی، مصر، المكتبة العربیة، ج ۳، صص ۶۷-۶۸؛ قیصری، داوود بن محمود، ۱۴۱۶ ق، شرح فصوص الحکم، تصحیح محمدحسن ساعدی، قم، انوار الهدی للطباعة و النشر، صص ۴۳۳-۴۳۶.
۳۳. نسفی، عزیزبن محمد، ۱۳۵۹ ش، کشف الحقایق، تصحیح احمد مهدوی دامغانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، صص ۱۶-۱۹، ۴۹-۵۱، ۹۴-۹۸، ۱۱۴، ۱۸۷-۱۹۰، ۱۹۳ و ۲۰۹.
۳۴. شبستری، محمودبن عبدالکریم، ۱۳۶۵ ش، مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، تصحیح صمد موحد، تهران، کتابخانه طهوری، ص ۷۱.
۳۵. لاهیجی، محمدبن یحیی، ۱۳۷۲ ش، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه کیوان سمیعی، تهران، کتابفروشی محمودی، صص ۸۰-۸۱.
۳۶. سمنانی، احمدبن محمد، ۱۳۶۹ ش، مصنفات فارسی، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، صص ۲۲۲-۲۲۵.
۳۷. آقا بزرگ تهرانی، محمدحسن، ۱۹۸۳ م، الذریعة، تصحیح علی نقی منزوی و احمد منزوی، بیروت، دارالاضواء، ج ۱، صص ۶۷-۶۸؛ ج ۴، صص ۱۷۵ و ۳۶۴؛ ج ۱۰، ص ۱۸۴؛ ج ۱۱، صص ۶ و ۱۵۷؛ ج ۲۴، ص ۲۴ و ج ۲۵، ص ۵۷.
۳۸. صدوق، ابوجعفر محمدبن بابویه، ۱۴۱۳ ق، الاعتقادات، قم، المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید، ص ۶۳-۷۰-۸۱.
۳۹. مفید، محمدبن محمد، ۱۴۱۳ ق، مصنفات الشیخ المفید، قم، المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید، ج ۶ (تصحیح اعتقادات الامامیة)، صص ۸۰-۸۹؛ ج ۸ (اوائل المقالات)، صص ۶۳-۶۴؛ ج ۴۶ (المسائل السوریة)، صص ۴۴-۵۴؛ ج ۴۹ (المسائل العکبریة)، صص ۲۶-۲۹.
۴۰. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۷ ش، نیایش فیلسوف، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، صص ۲۰۴-۲۱۰.
۴۱. علم الهدی، علی بن الحسین، ۱۴۱۱ ق، الذخیرة فی علم الکلام، تحقیق احمد الحسینی، قم، النشر الاسلامی، ص ۲۳۲؛ همو، ۱۴۰۹ ق، تنزیة الانبیاء، بیروت، دارالاضواء، صص ۲۳۴.
۴۲. طوسی، محمدبن حسن، ۱۳۵۸ ش، تمهید الاصول فی علم الکلام، تصحیح عبدالمحسن مشکوة الدینی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، صص ۵۰۱-۵۰۵؛ همو، ۱۴۰۰ ق، الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، تهران، مکتبه جامع جهلستون، صص ۸۳-۸۹.
۴۳. حلی، علامه حسن بن یوسف، ۱۳۳۸ ش، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تصحیح محمد نجمی، زنجانی، تهران، انتشارات

- دانشگاه تهران، ۱۲۵-۱۲۷.
۴۴. سجستانی، ابویعقوب اسحاق بن احمد، ۱۳۶۷ ش، کشف المحجوب، تصحیح هنری کرین، تهران، کتابخانه طهوری، صص ۶۱-۶۰ و ۸۸.
۴۵. کرمانی، احمد بن عبدالله، ۱۹۷۷ م، الاقوال الذهبية، تصحیح مصطفی غالب، بیروت، منشورات دار محبو للنشر و الطباعة، صص ۸۱-۸۵؛ همو، ۱۹۶۷ م، راحة العقل، تصحیح مصطفی غالب، بیروت، دارالاندلس للطباعة و النشر، ص ۵۱۱.
۴۶. قبادیانی، ناصر خسرو، بی تا، ۱۳۷۳ ش، روشنائی نامه، تصحیح تحسین یازیجی، تهران، انتشارات توس، صص ۵۵-۶۷.
۴۷. قبادیانی، ناصر خسرو، بی تا، زادالمسافرین، تهران، کتابفروشی محمودی، صص ۴۲۰-۴۳۰؛ ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۰ ش، دفتر عقل و آیت عشق، تهران، طرح نو، صص ۴۰۷-۴۱۱.
۴۸. جوینی، عبدالملک بن عبدالله، ۱۳۶۹ ق، کتاب الارشاد، تصحیح و تعلیق محمدیوسف موسی و علی بن عبدالمنعم عبدالحمید، مصر، مکتبه الخانجی، ص ۲۸۶.
۴۹. بغدادی، عبدالقاهر، ۱۳۴۶ ق، کتاب اصول الدین، استانبول، بیروت، صص ۵۹-۶۰.
۵۰. الفصل فی الملل و الالهواء والنحل، ج ۱، صص ۹۱-۹۴.
۵۱. غزالی، محمد بن محمد، ۱۳۸۳ ق، فضائح الباطنية، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قاهره، دارالقوسیه للطباعة و النشر، صص ۴۵-۴۶، ۴۸-۴۹ و ۵۱-۵۴.
۵۲. غزالی، محمد بن محمد، بی تا، تهافت الفلاسفه، تصحیح سلیمان دنیا، مصر، درالمعارف، صص ۲۹۷-۲۹۸؛ ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۰ ش، منطق و معرفت در نظر غزالی، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، صص ۲۴۴-۲۴۸.
۵۳. غزالی، محمد بن محمد، ۱۹۶۲ م، الاقتصاد فی الاعتقاد، تصحیح حسین آتای، آنکارا، انتشارات نورمتماسی، صص ۲۱۳-۲۱۵.
۵۴. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، بی تا، نهاية الاقدام فی علم الکلام، تصحیح آفرید جیوم، قاهره، مکتبه المتنبی، صص ۳۹۵-۳۹۶.
۵۵. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۳۴۱-۱۳۴۲ ش، البراهین در علم کلام، تصحیح سید محمدباقر سزواری، تهران، دانشگاه تهران، ج ۱، صص ۳۲۳-۳۲۴؛ همو، ۱۴۱۱ ق، محصل افکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء و الحكماء و المتکلمین، تصحیح حسین آتای، قاهره. مکتبه دارالتراث، صص ۵۴۶-۵۴۸.
۵۶. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۰۷ ق، المطالب العالیة العلم الالهی، تصحیح احمد حجازی سقا، بیروت، دارالکتب العربیة، ج ۱، صص ۲۰۱-۲۰۶؛ همو، ۱۹۶۶ م، المباحث المشرقیة، تهران، مکتبه الاسدی، ج ۲، صص ۳۸۹-۳۹۰ و ۳۹۷-۳۹۸.
۵۷. همو، ۱۴۱۱ ق، التفسیر الکبیر، بیروت، دارالکتب العلمیة، ج ۱۲، صص ۱۷۶-۱۷۷؛ ج ۱۴، ص ۶۴ و ج ۲۷، ص ۱۴۸.
۵۸. قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲ ق، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، تصحیح ابراهیم مدکور، قاهره، مطبعة دارالکتب المصریة، ج ۱۳، صص ۴۰۵-۴۰۸.
۵۹. المغنی، ج ۱۳، صص ۴۰۸-۴۱۰.
۶۰. همان، ج ۱۳، صص ۴۱۱-۴۱۳.
۶۱. المغنی، ج ۱۳، صص ۴۱۳-۴۱۶.
۶۲. همان، ج ۱۳، صص ۴۱۶-۴۱۸.
۶۳. همان، ج ۱۳، صص ۴۱۹-۴۲۹.
۶۴. المغنی، ج ۱۳، صص ۴۲۹-۴۳۰.