

## تناسخ و رجعت از دیدگاه مولانا

محمد رضا نجاریان\*

چکیده

از نظر عموم عرفا و حکما و متکلمان مسلمان، به استثنای معدودی، تناسخ از نوع حقیقی، باطل و از نوع مجازی است. ابیاتی چون «گر ز صندوقی به صندوقی رود»، «پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است»، شبهه تناسخ را در اذهان برمی‌انگیزد. تعبیر مولانا از «آن یار همان است اگر جامه دگر شد» به وحدت وجود است. مولانا به مسخ باطن عقیده دارد و مسخ ظاهر را قبل از عهد رسول (ص) می‌داند؛ مثل «پس خدا آن قوم را بوزینه کرده». بعضی از ابیات بر قاعده حقیقت نوعیه و برخی بر تبدل امثال مبتنی است. این مقاله، در کنار دیدگاه مولانا درباره تناسخ، به ادله عقلی و نقلی در رد یا اثبات آن می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی: مولانا، تناسخ، رجعت، تجدد امثال، حقیقت نوعیه، مسخ.

مقدمه

رجعت آن است که شخص از دنیا رفته، دوباره با همان جسد عنصری و همان صورت و قیافه و خصوصیات ظاهر و باطن که داشت، زنده شود و به این جهان بازگشت کند. تناسخ آن است که بازگشت با تغییر و تبدیل صورت و حلیه و شمایل باشد. پس، اگر در مراجعت باز به صورت انسان برگردد، آن را نسخ گویند. اگر به صورت

حیوان مثل سگ و خوک باشد، مسخ خوانند. تناسخ جمادی را رسخ و نباتی را فسرخ نامیده‌اند. جماعت اخوان الصفا انتقال روح را به جمادات و نباتات نیز جایز شمرده‌اند. شیخ اشراق بر این عقیده است که پس از مدّت ۲۵۲۰۰ سال شمسی، که مقدار یک دور حرکت خاصّه فلک اعلیٰ یا فلک اطلس است، جمیع اوضاع جهان و کاینات تجدید می‌شود. البتّه، در اصل مقصود که تجدید اوضاع و احوال کاینات باشد، همه اتّفاق دارند. امّا، باید توجه داشت تجدید بر سبیل رجعت نیست؛ بلکه تجدید فصول سال، و تکرار گل و میوه درختان است (شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۱۲۰)

اهل تناسخ به سه قسم قیامت معتقدند:

۱. قیامت صغری پایان هر دوره هزارساله است. قیامت کبری پایان هر دوره هفت هزار ساله و قیامت عظمی پایان هر دوره چهل و نه هزار ساله که متعلّق به هفت کوكب باشد. چه گویند که هر هفت هزار سال، متعلّق است به کوكبی از کواکب سبعة، سیاره‌ای که هزار سالش اختصاصی آن کوكب است و شش هزار سالش به شرکت شش کوكب سیاره دیگر؛ چنان که هفت هزار سال دوره اول منسوب است به زحل، هزار سال خاصّ و شش هزار سال به شرکت، و دوره هفت هزار سال دوم منسوب است به مشتری، و همچنان تا قمر که مجموعاً دوره‌های هفت هزار ساله هفت کوكب، چهل و نه هزار سال می‌شود. پس گویند که در قیامت صغری رسوم و عادات مردم تغییر کند و شریعت‌های قبل منسوخ گردد و شریعتی از نو پیدا آید و هر پیغمبری که در دوره هزار ساله ظهور کند، کارش پیشرفت دارد و گرنه به رنج و زحمت مبتلا گردد. و بسا که کشته شود و کار او نتیجه ندهد.

۲. در قیامت کبری طوفان آب با باد و آتش حادث شود و نباتات و حیوانات روی زمین را نابود کند. باز در اول دوره دیگر به تدریج پیدا آیند و به کمال رسند و چون به هفت هزار سال رسید، همه چیز به حال اول عود کرده باشد.

۳. در قیامت عظمی زمین یک بار در آب فرو می‌رود و بعد از مدّتی آن نیمه دیگرش ظاهر شود و باز به تدریج مخلوقات ظاهر شوند و انبیا به دعوت برخیزند تا در هزاره هفتم همه چیز به کمال خود رسیده باشد (نسفی، ۱۳۵۹، ص ۴۱۵).

### عقاید گوناگون در تناسخ

همان‌طور که از آیات قرآن برمی‌آید، برگشتن انسان به دنیای کنونی، بعد از مفارقت روح، در اسلام مردود و غیرقابل قبول خواهد بود؛ ولی بعضی از مذاهب، مانند مذهب بودا، معتقدند که روح انسان پس از مرگ به جسم دیگری که مناسب با روحیه و افعال و کردار اوست، حلول می‌نماید. فرضیه تناسخ از سرزمین هند سرچشمه گرفته و کم‌کم به صورت حقیقت مسلم در آیین بودا و در فلسفه پدیدار گشته است (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۴۵، ص ۱۵۹).

در تفسیر نمونه، ذیل آیات ۹۹ و ۱۰۰ سوره مؤمنون، آمده است که: روح انسان بعد از پایان زندگی این جهان در اجساد لطیفی قرار می‌گیرد که از بسیاری عوارض این ماده کثیف برکنار است و چون از هر نظر شبیه این جسم است، به آن قالب مثالی یا بدن مثالی می‌گویند که نه به کلی مجرد است و نه مادی محض؛ بلکه دارای یک نوع تجرد برزخی است. بعضی می‌گویند اعتقاد به جسد مثالی مستلزم اعتقاد به مسأله تناسخ است، چرا که تناسخ چیزی جز این نیست که روح واحد، منتقل به جسم‌های متعدد گردد. مرحوم شیخ بهایی می‌گوید: تناسخی که همه مسلمانان اتفاق بر بطلان آن دارند این است که روح بعد از ویرانی این بدن، به بدن دیگر در همین عالم بازگردد. اما، تعلق روح به بدن مثالی در جهان برزخ تا قیام قیامت، که باز به بدن‌های نخستین به فرمان خدا برمی‌گردد، هیچ‌گونه ارتباطی به تناسخ ندارد. ما معتقدان به تناسخ را تکفیر می‌کنیم، زیرا آنها قائل به ازلی بودن ارواح و انتقال دائمی آنها از بدنی به بدن دیگرند و معاد جسمانی را در جهان دیگر به کلی منکرند. اگر بگوئیم قالب مثالی در باطن همین بدن مادی باشد، پاسخ مسأله تناسخ روشن‌تر می‌شود، زیرا روح از قالب خود به قالب دیگری منتقل نشده؛ بلکه بعضی از قالب‌های خود را رها ساخته و با دیگری، به حیات برزخی ادامه داده است (مکارم شیرازی، ۱۳۶۱، ج ۱۴، ص ۳۲۳). درباره کیفیت حشر، چهار نظریه است که آنکه مورد تأیید آیات و روایات است اینکه روح و جسم با همان شکل مجازی و هیئت هر دو اعاده می‌شوند (حسینی طهرانی، ۱۳۶۱، ج ۳، ص ۱۹۶).

### مجارى ورود تناسخ در اندیشه اسلامی

۱. مذهب هندو و بعد از آن مذهب بودائی. هندوان به دو اصل بنیادین عقیده دارند: یکی کارما (جواب عمل) و دیگری سنسارا (تناسخ). بودا نیز همان دو اصل را با اندکی اصلاح پذیرفت، زیرا او خود صریحاً گفته است که در باب روح و بقای آن حرفی ندارد.

۲. اندیشه فلسفی و اشراقی یونانیان؛ که از اوایل دوره عباسی (تقریباً هشتاد سال پس از سقوط امویان) به سریانی و عربی ترجمه شده و بدین سان امواج فکری متفاوت به گستره تفکر اسلامی درآمد. حکما و فلاسفه یونان نظیر سقراط، افلاطون، ارسطو و نوافلاطونیان به تناسخ عقیده داشتند.

۳. مذهب مانوی و صابئی؛ که از مذهب کهن ایرانی و بین‌النهرین است و آثار اینان نیز در دوره نهضت ترجمه، به سریانی و عربی برگردانده شد. مانویان و صابئیان نیز به تناسخ اعتقاد داشتند. تأثیر این اندیشه تا بدان پایه است که شیخ شهاب‌الدین سهروردی صریحاً باور خود را به تناسخ اظهار می‌دارد. شیخ عزیزالدین نسفی، عارف هم‌روزگار مولانا، نیز به نوعی تناسخ، که بدان تناسخ تکمیلی یا تناسخ کملان گویند، باور داشت. جز او، اخوان‌الصفا را نیز به تناسخ نسبت داده‌اند. برخی از فرقه‌های صوفیه، مانند اهل حق، تناسخی هستند که بدان «دون به دون» یا «جامه به جامه» گویند. جز آنها دروزی‌ها هم، که بیشتر در سوریه و لبنان سکونت دارند و عقایدی همچون اسماعیلیه و باطنیه دارند، در شمار تناسخیان‌اند. آنان تناسخ را تقمص گویند که لفظاً به معنای پیراهن به تن کردن است. گویی که روح به جامه‌های مختلف درمی‌آید (زمانی، ۱۳۸۲، ص ۲۶۵).

یهودی‌ها معتقدند در کتاب مقدس آمده است، چون نمی‌توانی خود را با ۶۱۳ وصیت، مقدس کنی محکوم هستی که بارها به زندگی دنیائیت برگردی؛ مسیحی‌ها گویند عیسی در انجیل می‌گوید: در تورات است که ایلپای نبی بار دوم به عالم برمی‌گردد. عیسی فرمود او همان یحیای پیامبر بود که برگشت و شما او را کشتید (عثمان‌بک، ۱۴۲۳، ص ۱۹).

## اقسام تناسخ

تناسخ به دو قسم حقیقی و مجازی تقسیم می‌شود. تناسخ حقیقی که جدا شدن روح از کالبدی و انتقال بی‌درنگ آن به کالبدی دیگر است. این نوع تناسخ را انفصالی و مُلکی و ناسوتی گویند که همه آنها بر یک مفهوم دلالت می‌کند. نوع دیگر تناسخ حقیقی آن است که به عزالدین نسفی نسبت داده‌اند و آن تناسخ، مختصّ ارواح عارفان کامل است؛ بدین معنی که روح عارفان بزرگ بعد از مفارقت از این پیکر خاکی ممکن است دوباره در پوشش و حلیه پیکری دیگری بازگشت کند و به سخنی دیگر، شمس جان او از کرانه کالبد عارفی دیگر سر برآورد. این گونه تناسخ را، تناسخ تکمیلی ارادی نام نهاده‌اند. نسفی جز این تناسخ، به تناسخ بروز نیز عقیده داشته که مراد از آن پیوند روح مرده با موادی است که درخور حیات‌اند، اما هنوز رایحه حیات را نشمیده‌اند.

تناسخ مجازی بدین معناست که وقتی روح در آغاز پیدایش کالبد عنصری، بدان تعلق می‌گیرد، همان روح، منازل مختلف استکمال را منزل به منزل می‌نوردد تا آنکه از کالبد خاکی مفارقت می‌جوید و بی‌آنکه دوباره به دنیا بازگردد، به عالم برزخ می‌رود و در پیکر برزخی خود درمی‌آید. این تناسخ را تناسخ اتّصالی نیز گویند. نوع دیگر از تناسخ مجازی، تناسخ ملکوتی است و مراد از آن آشکاری و ظهور بواطن آدمیان بر گونه حیوانی، انسانی یا فرشتگی است. بدین شرح که هر صفتی که بر آدمی چیره آید، صورت باطنی شخص به همان هیأت درآید. از نظر عموم عرفا و حکما و متکلمان مسلمان به استثنای معدودی، تناسخ از نوع حقیقی مردود است. اما تناسخ از نوع مجازی آن را صحیح می‌دانند (زمانی، ۱۳۸۵، ص ۲۶۷).

جماعتی از صوفیه معتقدند که مرگ و عود و رجعت، همه در تحت اختیار و وابسته به میل و اراده خود اولیاست؛ یعنی با اراده خود می‌میرند و با خواست خود رجعت می‌کنند، و بازگشت ایشان وقتی است که به میل و رغبت، طالب اصلاح جامعه و تعلیم و تربیت روحانی بشر باشند. در این صورت، دوباره در هیکل و اندام و قیافه دیگر به این نشأه باز می‌گردند. به اعتقاد این طایفه، انتخاب قالب جسم عنصری نیز در تحت اختیار همان روح است. ملاًصدرا و پیروان او متمایل به این عقیده شده‌اند که نفس انسانی خلاق بدن است؛ یعنی طبیعت و جسم طبیعی هم از مرا تب نفس است.

مولوی نیز معتقد است که بدن سایه و پرتو روح، و به یک اعتبار، مصنوع روح است.  
 جسم، سایه سایه دل است      جسم کی اندر خور پایه دل است  
 باده از ما مست شد نی ما از او      قالب از ما هست شد نی ما از او  
 ما چو زنبوریم و قالب‌ها چو موم      خانه خانه کرده قالب را چو موم

(مولوی، دفتر اول، بیت ۱۸۱۳)

استاد جلال‌الدین همائی معتقد است که اتحاد نفس و بدن، به مشابه‌ای است که گویی هر دو در حقیقت یکی است؛ یعنی بدن عنصری ظهور نفس است در عالم شهود جسمانی و نفس جلوه‌تر است در نشأه روحانی. این نفس بعد از مفارقت از این جهان، جامه‌یی از بدن مثالی، که متناسب با نشأه ملکوتی برزخی باشد، می‌پوشد و بدان صورت متمثل می‌گردد. و آن خود جسم برزخی صعودی است که از صفات و ملکات نفسانی متکوّن می‌شود (همائی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۸۶۴).

اهل تناسخ، بنا بر نظر شیخ عزیز نسفی، می‌گویند نفوس جزوی از عالم علوی به این عالم سفلی به طلب کمال آمده‌اند و کمال بی‌آلت نمی‌توانند حاصل کنند. آلت نفوس جزوی قالب است، پس قالب را خود به قدر استعداد و کمال خود می‌سازند. نفس جزوی، اول صورت نباتات و اشجار پیدا می‌کند. بعد صورت حیوان و سپس صورت انسان. اول صورت انسان، صورت زنگیان است به نام نفس انسانی تا به درجه حکما برسد. در این مرتبه، نامش نفس ناطقه است تا به درجه اولیا برسد که نام وی نفس قدسی است. باز به درجه انبیا برسد به نام نفس مطمئنه. چون به درجه کمال رسید، از دوزخ خلاص یافت و به درجات بهشت رسید. چون به درجه اولیا رسید، از درجات بهشت درگذشت و به نفس کلّ و عقل کلّ که بهشت خاصّ است، رسید. چون به درجه انبیا رسید، به خدا رسید و دیگر محتاج آلت نماند. برخی، تناسخ جسمی را عرضی و تناسخ روحانی را طولی نامیده‌اند و دومی را عبارت می‌دانند از تعلق روح در عالم برزخ به بدن برزخی مناسب با اخلاق و اعمال فرد و تجسم اعمال او در نشئه دیگر، یعنی عالم برزخ. اخبار بسیاری راجع به تجسم اعمال خلائق از پیامبر (ص) و ائمه (ع) وارد است که می‌توان گفت این قسم تناسخ صعودی از مذهب اسلام است. رسول (ص) فرموده است: «یحشر ائمتی علی صور یحسن عنده القردة والخنازیر. یا «متکبران

به صورت مورچه محشور می‌شوند». بسیاری از متکلمان و محدثان مانند شیخ مفید به این تناسخ قائلند و در کتب بزرگان حکمای اسلام چون محقق طوسی و شیخ بهاء‌الدین و ملاًصدرا و مرحوم فیض کاشانی و ... به صحّت آن قائلند. در صورتی که همه بالعقل والضروره والاجماع، تناسخ دنیوی، یعنی تعلق روح به بدن دیگر در همین دنیا را باطل می‌دانند (الهی قمشه‌ای، ۱۳۳۵، ص ۳۱۵).

### موجبات تناسخ

دو نوع عقیده درباره موجبات وقوع تناسخ می‌توان تشخیص داد: یکی اینکه تناسخ کیفر بدکاران است و روح با عذاب دیدن در بدن‌های پست تطهیر می‌شود. نوع دوم، که می‌تواند تعبیر پیچیده‌تری از نوع اول باشد، مبتنی بر فرض روح مجرد و عمدتاً نفی مدخلیت جسم انسان در هویت اوست (ملطی، ۱۳۶۹، ص ۲۷). طبق این عقیده، روح یا نفس اگر پس از مرگ به تجرد کامل و قطع پیوند با جهان مادی نرسیده باشد، ناگزیر در اجساد می‌ماند تا این تجرد حاصل شود. همین نوع دوم است که نزد فیلسوفان معتقد به تناسخ دیده می‌شود. مطابق با تناهی یا عدم تناهی سیر تناسخ، معتقدان به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ دسته‌ای فقط وجود جهان مادی را تأیید می‌کنند و دسته دیگر به معاد مطابق تعالیم ادیان نیز معتقدند (بغدادی، ۱۴۰۸، ص ۱۱۶).

### پیشینه تناسخ

عقیده به انتقال روح مجرد یا جزئی مادی از یک فرد به جسم دیگر، در تاریخ بشر سابقه دیرینه دارد و حضور آن را از اساطیر تا حکایات عامیانه و از کتب دینی تا ادبیات و شعر و علوم نظری می‌توان سراغ کرد. جدا از اینکه اعتقاد به تناسخ در میان اقوام گوناگون علل و انگیزه‌های متفاوتی دارد، می‌توان از زمینه‌های روانی این اعتقاد برای تبیین قدمت آن بهره برد. از جمله این زمینه‌ها درک شباهت نسل‌ها بدون داشتن علم وراثت است که در میان اقوام بدوی مشاهده می‌شود؛ هم‌چنین، میل به جاودانگی و غلبه بر مرگ نزد کسانی که هویت را در حضور دنیوی می‌دانند که این امر را به خصوص در فرقه‌هایی که در پی جبران مرگ رهبر خود هستند مشاهده می‌کنیم؛ نیاز به دیدن

پاداش و کیفر اعمال در دنیا و توجیه تفاوت‌های نوع‌زندگی انسان‌ها و شرور و مصائب زندگی انسان و حیوانات (دایرة‌المعارف دین، ذیل "reincarnation" و "transmigration").

سخن ابوریحان بیرونی که تناسخ را در مقایسه با یوم‌السبت یهودیان و تثلیث مسیحیان و شهادت بر توحید مسلمانان، نشانه و مشخصه هندوان می‌خواند حاکی از شناخت مسلمانان از این امر است. یونانیان باستان نیز تناسخ را می‌شناختند و آن را به مصریان نسبت می‌دادند. افلاطون احتمالاً به پیروی از سنت اورف‌ای - فیثاغوری فرض تناسخ را مطرح کرده است (دایرة‌المعارف فلسفه، ذیل "reincarnation"). همین سنت از افلاطون به نوافلاطونیان و غنوسیان منتقل شده است تا جایی که بسیاری از فرقه‌های غنوسی از جمله مانویان - که ظاهراً تحت تأثیر آیین‌های هند هم بوده‌اند - به نوعی تناسخ اعتقاد داشته‌اند (فلوطين، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۵۱۱). با ترجمه آثار فلسفی یونان و رواج عقاید مانویان در عصر عباسی این سنت به جهان اسلام رسیده است. علاوه بر اینها، باید به مفهوم مسخ اشاره کرد که در ادیان ابراهیمی وجود دارد. احتمالاً آشنایی بعضی اعراب جاهلی با تناسخ از همین مقوله مسخ بوده است (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۱۹). فرض تناسخ به تمامی با اعتقادات دینی سنت ابراهیمی به خصوص معاد اخروی مغایرت دارد. آنچه در قرآن و احادیث درباره سرنوشت انسان پس از مرگ آمده مؤید این معناست که روح پس از مرگ به نحوی باقی می‌ماند تا در روز قیامت، که خدا دوباره جسم را زنده می‌کند، به پاداش و کیفر اعمال خود برسد. در قرآن واژه تناسخ یا واژه‌ای مترادف با آن نیامده است. اما آیاتی دال بر مسخ شدن اقوام گناه‌کار به صورت بوزینه و خوک وجود دارد که بعضی معتقدان به تناسخ به آنها متوسل شده‌اند (بقره/ ۶۵، اعراف/ ۱۶۶)؛ هرچند در تفاسیر، تناسخ مطلقاً نفی شده است. آیات دیگری هم مورد استناد اهل تناسخ است از جمله آیات ۴۰ سوره اعراف، ۶۱ سوره واقعه، ۳۸ سوره انعام، ۸ سوره انفطار، ۲۲ سوره ملک. هم‌چنین، اهل تناسخ از روایاتی در تأیید نظر خود استفاده کرده‌اند به ویژه روایات دال بر وجود ارواح پیش از اجساد (مفید، ۱۴۱۳، ص ۵۲ - ۵۳).

در میان مسلمانان نخستین، معتقدان به تناسخ در میان مسلمانان غلات هستند که تناسخ را بیشتر به معنای خاص انتقال روح الاهی در ائمه در نظر داشته‌اند. چنان‌که



کیسایتیه یا مختاریه، پیروان مختاربن ابوعبیده ثقفی، تصوّر می‌کردند روح خدا در پیامبر حلول کرده و از پیامبر به حضرت علی و امام حسن و امام حسین علیهم‌السلام منتقل شده و سپس به محمدبن حنفیه، فرزند امام علی، رسیده است. فرقه‌های مختلف منشعب از اینان مثل حارثیه و حربیه و بیانیّه و دیگر فرقه‌های غلات مثل خطابیّه و راوندیه و جناحیه و مخمسیّه و علبانیه نیز به تناسخ روح الاهی در امام خود اعتقاد داشته‌اند؛ از این حیث، تناسخ نزد اینان گاه به حلول نزدیک می‌شود و تفکیک دقیق این دو را دشوار می‌کند، چنان‌که به فرقه‌های مختلف حلولیه مثل پیروان عبدالله بن سبا، که قائل به الوهیت امام علی شمرده شده است، نسبت تناسخ هم داده‌اند (بغدادی، ۱۳۶۷، ص ۲۷۲). نویسنده التّبیّه و الردّ علی اهل الاهواء و البدع، اصحاب تناسخ را فرقه‌ای از حلولیه خوانده است (ملطی، ۱۳۶۹، ص ۲۹). اعتقاد به ادوار و اکوار، به خصوص در دوره‌های بعدی، معمولاً متّصل به تناسخ شمرده شده است؛ چنان‌که اسماعیلیّه را — که از دور و کور سخن می‌گویند — متّهم به تناسخ کرده‌اند (منهاجی آسیوطی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۷). «الفرق» تناسخ را در زمره اعتقاداتی می‌آورد که موجب خروج فرد از اسلام می‌شود. نیز به اشتراک بعضی عقاید میان اهل تناسخ و مسیحیان و یهودیان اشاره شده است مثل تشبیه یهود و تجسّد مسیحیان که شباهت‌هایی با تناسخ نزد غلات دارد. تأثیر پذیرفتن بعضی از تناسخیان از ادیان دیگر و داشتن عقاید التقاطی، از دیگر اسباب این انتساب بوده است؛ مثلاً گفته شده که احمدبن خابط به دو خدا، الله و مسیح، اعتقاد داشته است. البتّه، مسلمانان از تناسخ در میان یهودیان و مسیحیان شناخت نسبی داشته‌اند. «الفرق» اشاره کرده است که بعضی از یهود، اهل تناسخ‌اند و داستان مسخ بخت نصر در هفت صورت از درندگان را که در کتاب دانیال آمده ذکر کرده است (بغدادی، ۱۳۷۶، ص ۲۷۷).

### اختلاف میان اهل تناسخ و اهل حکمت

۱. اهل تناسخ می‌گویند: نفس جزوی در عالم علوی پیش از آنکه به عالم سفلی بیاید، بالفعل موجود بود و سایر اهل حکمت این سخن را نمی‌گویند. ملاًصدرا و بسیاری از عرفا بر این عقیده‌اند که نفس جزوی انسانی، جسمانیّه‌الحدوث و

روحانیت البقاء است، امّا، اکثر اهل تناسخ می‌گویند روحانی الحدوث و جسمانی البقاء است.

۲. اهل تناسخ می‌گویند: نفوس جزوی چون از مرتبه نبات به حیوان و از حیوان به انسان رسید، اگر در این منزل کمال حاصل کرد، پس از مفارقت از بدن، به عالم افلاک و انجم و عالم عقول و نفوس می‌پیوندد؛ و اگر کمال حاصل نکرد، باز به مرتبه حیوان غیر ناطق باز می‌گردد تا در وقت مفارقت کدام صفت بر ایشان غالب باشد، در صورت همان صفت حشر شوند. این جمله هم خلاف اهل حکمت است. اگر این مسأله که نفوس انسانی بعد از مفارقت از این عالم، کمال خود را حاصل کرده باشند به عالم علوی، که عالم افلاک و انجم و عالم عقول و نفوس است، پیوندند، هر دو طایفه در این خصوص اتفاق دارند.

۳. اهل تناسخ می‌گویند که جسم آلت نفس است و این آلت را خود به قدر استعداد خود، همچون آهنگر و درودگر، می‌سازد و این خلاف اهل حکمت است. مولوی در این مسأله به ظاهر با تناسخیان موافق بوده که گفته است: جسم سایه سایه دل است.

۴. اهل تناسخ می‌گویند که شاید یک نفس یا زیاده چون در یک مرتبه باشند، به یکی قالب تعلق سازند و این سخن هم خلاف اهل حکمت است. استاد جلال‌الدین همائی می‌گوید: آن قسمت که مربوط به سیر تکاملی و تطوّر و تحوّل تدریجی موجودات از جمادی به نبات و از نباتی به حیوان و از حیوان به انسان، «از جمادی مردم و نامی شدم»، باشد مورد اتفاق بسیاری از اهل حکمت و عرفان است و این مسأله ربطی به تناسخ مردود ندارد. امّا قسمتی که مربوط به بازگشتن انسان در همین نشأه عالم عنصری به مرتبه حیوان غیر ناطق و انتقال نفوس جزوی در همین دنیا به ابدال حیوانات از قبیل دد و دام باشد، تناسخ مصطلح است که اکثر حکما و عرفای اسلامی آن را باطل دانسته‌اند (همائی، ۱۳۵۶، صص ۸۶۷-۸۶۹).

تناسخ مردود به ظنّ قوی، بیشتر مأخوذ از حکمت و عرفان هندی است که از اوایل دولت بنی عباس، کم‌کم داخل حوزه اسلام شد. اخوان الصفا، حکیم عمر خیّام را جزو تناسخی مذهب قلمداد کرده‌اند. شیخ اشراق به تناسخ حیوانی و انتقال روح انسان

به حیوانات سخت معتقد بود (همان، ص ۸۷۴). شیخ اشراق می‌گوید: نفوس انسانی بعد از مفارقت از بدن سه حالت دارد:

۱. آن که به درجهٔ سعادت کامل رسیده، به عالم نور صعود می‌کند.
۲. آن که در سعادت متوسط است، به عالم انجم و افلاک می‌پیوندد.
۳. آن که در شقاوت مانده باشد به اجسام عنصری حیوانی منتقل می‌شود. برحسب تناسب و مشاکلت و مشابهت صفات و ملکات نفس مستنسخ با آن حیوان که به صورت، متمم و متشکل شده است (شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۱۵۰).

### ابطال تناسخ

در حکمت متعالیه در ردّ تناسخ آمده است: نفس، تعلق ذاتی به بدن عنصری دارد و مابین آنها ترکیب طبیعی اتّحادی است، و نفس و بدن هر دو با هم به حرکت جوهری استکمالی، از مقام قوه و استعداد به مرتبهٔ فعلیت و کمال لایق به حال خود می‌رسند و همهٔ نفوس جزوی در همین نشأهٔ حیات جسمانی، درجات استکمال را می‌پیمایند؛ خواه به طرف سعادت باشد یا به جانب شقاوت. هر چیزی که به مقام فعلیت و کمال نوعی خود رسید محال است که دیگر بار به مرتبهٔ قوه و نقص ذاتی برگشت داشته باشد. پس، اگر نفس مستنسخ از بدنی به بدن دیگر حلول کرد؛ خواه در حال نطفه و جنین و خواه برتر از آن باشد، مستلزم این است که از یک طرف که نفس است، مرتبهٔ فعلیت و از آن طرف که بدن است، مرتبهٔ قویّت داشته باشد. و ترکیب اتّحادی طبیعی مابین این دو امر که یکی بالقوه و یکی بالفعل است، محال است و از قواعد مسلم حکمت است که گویند حکم هر یک از دو طرف اتّحاد، حکم آن دیگر است (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۷۵).

البته، برهان صدرالمتألهین بر اساس آراء و عقاید خاصّ او مبتنی بر سه مقدمه است: ۱- حرکت جوهریه. ۲- نفس ناطقهٔ انسانی، جسمانیّه الحدوث و روحانیّه البقاء ۳- مابین بدن عنصری و نفس علوی، ترکیب طبیعی اتّحادی است و بدن طبیعی، ظلّ نفس مجرد ملکوتی است (همای، ۱۳۵۶، ص ۸۸۰).

ملاصدرا بر این باور است که جان آدمی پیش از این تن رسوا کینونتی داشته

است. این کینونت قبلی، مستلزم تناسخ نیست؛ یعنی بر این فرض لازم نمی‌آید که برای کینونت پیشین، جان و تنی بوده باشد و از پس جانش بدین تن درآید تا موجب تناسخ شود. قدم جان هم، چنان که افلاطون پنداشته است، لازم نمی‌آید. نیز لازم نمی‌آید که جان‌ها پیش از تن‌ها، بدون ماده و استعداد، با وصف تجرد از یکدیگر جدا باشند، و هم نمی‌توان گفت بنا بر این سخن، باید جان با وصف وحدت مانند مقادیر متصل به جان‌ها قسمت پذیرد و هر جانی به یک تن روی نماید. از این سخن، تعطیل جان‌ها هم لازم نمی‌آید؛ یعنی نمی‌توان گفت بر فرض کینونت پیشین، جان‌ها جدا از تن موجودند و بی تن فروگذارده شده‌اند. در نامه آسمانی گفته خدای بزرگ «و إذا أخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریبتهم...» (اعراف / ۱۷۱)، دلیل بر این است که پیش از تن مادی، کینوناتی برای جان‌ها بوده است (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۵۱). دلایل عقلی ردّ تناسخ را می‌توان چنین ذکر کرد:

۱. نسبت روح به بدن، فعلیت کامل نسبت به قابلیت است و در نظام آفرینش هرگز چیزی که از قوه به فعلیت رسید، محال است بازگردد و به ماده که حامل قوه است تعلق گیرد؛ و لازمه تعلق گرفتن روح به ماده نطفه دیگر، با آنکه با این ماده سیر و تکامل کرده و به حدّ عقل و فعلیت ادراک کلی رسیده، برگشتن از فعلیت به قابلیت است و این محال است.

۲. عقل این کار را باطل و بدون غایت می‌داند که نفوسی که در این جهان بوده و اطوار و حوادث این عالم را دیده و لذات و آلام آن را چشیده‌اند، مکرّر به این جهان باز آیند و همین محسوسات و مدرکات را مشاهده کنند.

۳. تناسخ اجتماع دو نفس است بر بدن واحد، یکی نفس مستنسخه و دوم نفس مستقله که بر حسب استعداد ماده نطفه از حق بر او افاضه خواهد شد به حکم ضرورت استحقاق قابلیت؛ و توارد دو نفس بالوجدان و بالبداهه بر بدن واحد باطل است. پس تناسخ باطل است (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۳۱۳).

تناسخ عمدتاً در بحث از آلام مطرح شده است. معتقدان به تناسخ، همانند معتزله و به‌خلاف اشاعره، جزو گروهی قرار می‌گیرند که به حسن و قبح عقلی درمورد آلام معتقدند. اما، مشخصه رأی ایشان آن است که رنج‌ها را منحصراً وقتی خوب می‌دانند که

فرد سزاوار آن باشد. از همین جاست که مشاهده رنج کودکان و جانوران بی‌گناه دلیلی شده است تا این رنج را کیفر گناهان گذشته آنان در بدنی دیگر بشمارند. مطابق موضع اشاعره، از آنجا که اصولاً تعیین عقلانی حسن و قبح امور پذیرفته نیست خودبه‌خود نتایج مترتب بر چنین عقیده‌ای نفی می‌شود. عبدالقاهر بغدادی در محاجّه با تناسخیان دو شقّ را مطرح کرده است: اگر معتقدان به تناسخ آغازی برای وجود روح در بدن نپذیرند، یعنی روح را قدیم فرض کنند، رأیشان با ادلّه نفی قدم باطل می‌شود. اما، اگر آن را حادث بشمارند و بپذیرند که ورود روح به بدن آغازی داشته که جزای عمل قبلی نبوده است، همین را در مورد بدن فعلی هم می‌توان گفت و وجهی برای فرض تناسخ نمی‌ماند. دلیل مهمتری که معتزله و شیعه نیز آورده‌اند و صورتی از آن در احادیث شیعی مشاهده می‌شود (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶، ج ۱۳، ص ۴۱۹)، مبتنی بر توجّه به عامل نخستین تناسخ است. مطابق این دلیل — که قاضی عبدالجبار آن را قویترین دلیل در ردّ تناسخ می‌خواند — اگر هر رنجی فقط کیفر گناهی باشد، تکلیف اولی، که گناهکاران با تن زدن از آن دچار معصیت شده‌اند، توجیه پذیر نخواهد بود؛ چون در هر حال، تکلیف همراه با رنج و مشقّت است (بغدادی، ۱۴۰۸، ص ۵۹).

قاضی عبدالجبار معتزلی ادلّه بطلان آن را به دو قسم می‌کند: یک قسم دلیل، نشان می‌دهد که رنج‌ها الزاماً استحقاقی نیستند و قسم دیگر دلالت دارد بر اینکه خدا می‌تواند رنج‌ها را برای نفعی مترتب بر آنها یا برای دفع ضرر به واسطه آنها پدید بیاورد. متکلمان شیعه نیز بر همین مبنا تناسخ را ردّ می‌کنند؛ چنان‌که شیخ طوسی در الاقتصاد (ص ۸۷-۸۸)، آورده است که حسن آلام به سبب جلب منافع یا دفع ضرر، قول تناسخیّه را باطل می‌کند. نفی استحقاقی بودن رنج‌ها از آنجا ممکن است که هر عقوبتی مقارن توهین و تحقیر و استخفاف گناهکار است، درحالی که مثلاً فرد بیمار یا مصیبت دیده را کسی مذمّت و تحقیر نمی‌کند و اهانت و تحقیر کودکان و حیوانات کاری غیرمعقول است. علاوه بر این، رنج‌های پیامبران را نمی‌توان پیامد گناهانی دانست که در بدنی دیگر کرده‌اند، زیرا پیامبران هرگز مرتکب کبایر نمی‌شوند چه پیش از بعثت و چه پس از آن. هم‌چنین، اگر رنج کیفر گناه است، توبه که ساقط‌کننده کیفر است باید موجب رفع رنج شود، مثلاً بیمار با توبه بهبود یابد که در عمل چنین نیست. رنجی هم که انسان برای

سود خود یا دفع ضرری از خود متحمل می‌شود هرگز نمی‌تواند کیفر محسوب شود، مثلاً انسان خود را در طلب علم و ادب یا در تجارت یا درمان به زحمت می‌افکند، اما این کار را برای سود نهایی‌اش می‌کند. دلیل کلامی دیگری که قاضی عبدالجبار، به نقل از ابوهاشم جبائی، می‌آورد این است که رنج، اگر عقوبت باشد، صبر و رضا به آن درست نیست بلکه انسان از آن می‌گریزد، اما در بیماری‌ها صبر و رضا لازم است و به آن سفارش شده است که این امر نشان می‌دهد این‌گونه رنج‌ها امتحان‌اند نه عقوبت. دو دلیل دیگر در ردّ تناسخ این است که بسیاری از کفار و فاسقان در راحت و نعمت به سر می‌برند، پس، اگر مطابق سخن تناسخیان این افراد پاداش نیکی‌های گذشته خود را می‌بینند، مدح و بزرگداشت ایشان واجب خواهد بود حال آنکه این امر باطل است. هم‌چنین، در صورت قبول تناسخ لازم می‌آید که دست‌کم یک تن بتواند گذشته خود را در بدن سابق به یاد آورد. در این مورد طول مدّت یا وقفه در کار عقل، که ضمن انتقال روح به بدن بعدی پیش می‌آید، نمی‌تواند عذری برای فراموشی باشد چون در یادآوری امور مهم — مثل مصیبت والدین یا ریاست و تدریس — که در زندگی هر کسی پیش می‌آید طول مدّت یا زوال عقل هیچ اثری ندارد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶، ج ۱۳، ص ۴۱۰ - ۴۱۵). از دلایل کلامی دیگری که در ردّ تناسخ آورده‌اند می‌توان به دلیلی اشاره کرد که در رساله هفتاد و سه ملت، از موضع اهل سنت و جماعت بیان شده است، به این مضمون که خداوند قادر است برای هر قالبی جانی تازه بیافریند و نیازی به انتقال جان‌ها در قالب‌های قبلی نیست. همین تأکید بر قدرت الاهی مبنای استدلال غزالی در برابر فیلسوفان تناسخی بوده است (غزالی، ۱۳۸۳، ص ۴۸ - ۴۹).

بحث دیگر در مورد تناسخ مسئله تکلیف حیوانات است. بعضی از معتقدان به تناسخ مثل احمد بن خابط و فضل حدّثی، حیوانات را مکلف و مورد امر و نهی دانسته‌اند (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲، ج ۱۳، ص ۴۲۹). ابن خابط معتقد بوده است که موجودات در جهانی غیر از جهان فعلی آفریده شده‌اند و همه مکلف بوده‌اند. موجودات مطیع به دارالتعمیم و موجودات عاصی به دوزخ رفته‌اند، اما، موجوداتی که نه عاصی تمام‌اند و نه مطیع تمام به دنیا منتقل شده‌اند و برحسب افزونتر بودن گناهان یا طاعاتشان که به بدنی متناسب حال خود تعلق یافته‌اند. حیوانات فعلی همه چنین وضعی دارند تا اینکه یا اعمالشان به

طاعت محض برسد و به دارالنعیم بازگردند یا اعمالشان همه معصیت شود و به دوزخ بروند (بغدادی، ۱۴۰۸، ص ۲۷۴-۲۷۵). این گروه در تأیید سخن خود به آیاتی چون آیه ۳۸ سوره انعام، متوسل شده و برای هر نوع موجودی معتقد به رسولی از آن نوع شده‌اند. در این آیه آمده است که «و ما من دابة فی الأرض و لا طائر یطیر یجناحیه إلاّ أمم أمثالکم» (ابن حزم، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۴۹). این نوع اعتقاد می‌تواند منجر به یکی دانستن موجودات شود؛ هم چنان‌که ابن خابط همه حیوانات را از جنس واحد می‌دانست (بغدادی، ۱۴۰۸، ص ۲۷۴). به طور کلی باید گفت اصولاً نظام فکری صوفیان مسلمان از پذیرفتن چنین عقیده‌ای مانع می‌شود؛ حبّ الاهی و عشق صوفی به فناء فی الله یا اندیشه ترک دنیا و زهدورزی جایی برای تصوّر بازگشت روح به جسم و تعلق دوباره به دنیای مادی باقی نمی‌گذارد. از سوی دیگر، صوفیّه متشرّع، که به ظاهر شرع پایبند بوده و معمولاً تعقل در امور را نفی کرده‌اند، اصل محاجّات اهل کلام یا فلسفه را نپذیرفته‌اند. اللمع فی التّصوّف اهل تناسخ و گروه‌های دیگر را که درباره ماهیّت و سرنوشت روح استدلال کرده‌اند، بر خطا خوانده و خطای آنان را این دانسته که در امری بری از کیفیّت و احاطه علم بشری وارد شده‌اند. (سراج، ۱۳۸۲، ص ۴۳۴). از دلایل عرفانی ردّ تناسخ می‌توان به سخن شیخ محمود شبستری در گلشن راز اشاره کرد:

«تناسخ زان جهت شد کفر و باطل که آن از تنگ چشمی گشت حاصل»  
 در شرح این بیت آمده که منظور از تنگ چشمی، عقاید تناسخیان است از جمله اینکه بدن را منحصر به جسم مادی پنداشته و از بدن مثالی برزخی غافل بوده‌اند؛ دیگر اینکه نفوس را قدیم و منحصر به تعدادی متناهی پنداشته‌اند، درحالی که حق در هر لحظه شئون و ظهوری دارد و با تجلّی تازه‌ای متجلّی می‌گردد؛ یعنی اینان از عموم فیض الاهی، که در هر لحظه به موجودات می‌رسد، غفلت کرده و این فیض را با فرض تناهی نفوس محدود شمرده‌اند، هم چنین استقلال روح را نفی کرده و آن را مقید به جسم و در بقا محتاج به آن پنداشته‌اند (لاهیجی، ۱۳۷۴، ص ۸۰).

تناسخ در تاریخ فلسفه اسلامی چهره دیگری به خود می‌گیرد. وجود فیلسوفان معتقد یا متمایل به تناسخ از سویی به عمق بحث و ادلّه آن می‌افزاید و از سوی دیگر به رونق ادلّه نقض آن کمک می‌کند؛ چنان‌که هر فیلسوفی مطابق نظام فلسفی خاصّ خود

استدلال‌هایی در ردّ آن می‌آورد. هم‌چنین، به سبب دادوستدهای فلسفه و کلام مباحثات فلاسفه بر دیدگاه‌های متکلمان هم اثر می‌گذارد.

احتمالاً نخستین فیلسوف معتقد به تناسخ در جهان اسلام محمد بن زکریای رازی است. تناسخ در بطن جهان بینی خاصّ رازی و نظریّه او دربارهٔ قدم نفس و هیولا قرار دارد. به عقیده او، علّت آفرینش جهان این است که نفس از سر نادانی شیفته هیولا شد و خواست با آن متحد شود و به آن صورت دهد تا از لذّات جسمانی برخوردار گردد. امّا، هیولا به طبع گریزان از صورت بود و از این رو، خداوند به نفس یاری رساند و جهان را آفرید تا نفس در صورت‌های مادّی به لذّات جسمانی دست یابد. انسان به این ترتیب آفریده شد و خداوند از جوهر الوهیت خود عقل را به سوی او فرستاد تا نفس را در بدن انسان بیدار کند و به یادش بیاورد که این جهان جای او نیست. به نظر رازی، تنها راه رسیدن انسان به عالم علوی آموختن فلسفه است. هر نفسی که از این راه از عالم مادّی رهایی نیابد به ناچار در اینجا می‌ماند تا آنکه سرانجام همهٔ نفوس در بدن انسان‌های مختلف با فلسفه آشنا شوند و به عالم اصلی خود بازگردند. در این وقت، هیولا از قید نفس آزاد می‌شود، جهان مادّی، که حاصل اتّحاد نفس و هیولاست، از بین می‌رود و این دو به حالت جدایی کامل خود در ازل بازمی‌گردند.

استدلال عمدهٔ ابن‌سینا در ردّ تناسخ چنین است: حدوث نفس زمانی رخ می‌دهد که بدن به آمادگی کامل رسیده باشد. آمادگی بدن بلافاصله موجب فیضان نفس از جانب عقل فعال می‌گردد. این امر هرگز بر سبیل بخت و اتّفاق نیست؛ یعنی همواره به محض حدوث، مزاج بدن مستحق و مستعد دریافت نفس می‌شود. حال، اگر تناسخ را بپذیریم، لازم می‌آید که یک بدن دو نفس داشته باشد، یکی نفسی که به سبب استحقاق بدن به آن تعلق یافته و دیگر نفسی که از راه تناسخ وارد آن شده است. چنین وضعی را نمی‌توان پذیرفت، چون هر موجود زنده‌ای نفس خود را واحد احساس می‌کند. این فرض را هم نمی‌توان کرد که نفس دومی در کار باشد که موجود زنده نسبت به آن آگاهی نداشته باشد و خود آن نفس هم به خود آگاه نباشد و اشتغالی هم به بدن نداشته باشد؛ چون پیوند نفس و بدن فقط به صورت علاقهٔ اشتغالی ممکن است، یعنی نوع پیوند و علاقه میان نفس و بدن به گونه‌ای است که نفس در بدن تصرف و آن را تدبیر می‌کند و



بدن از نفس اثر می پذیرد؛ بنابراین، موجود زنده همواره به نفس مدبّر و متصرّف خود آگاه است (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۰۸-۱۰۹). دلیل دیگر ابن سینا این است که در صورت درستی تناسخ باید تعداد بدن‌های حادث شده با تعداد نفس‌هایی که بدن را ترک کرده‌اند برابر باشد و مطابق هر نابودی‌ای هست شدنی وجود داشته باشد (همان، ص ۱۰۹).

مشائیان عموماً این دلایل به‌ویژه دلیل اوّل را پذیرفته‌اند و در ردّ تناسخ تکرار کرده‌اند. سهروردی در آثار مشائی خود، مانند لمحات و الواح عمادی و پرتونامه و کلمة التصوف، ادلّه ابن سینا در ردّ تناسخ را تکرار کرده است، به اضافه این نکته که در صورت صحّت تناسخ باید زمان کون و فساد بدن‌ها هم، علاوه بر تعداد بدن‌ها در نفس‌ها مطابق باشد و نیز فرض انتقال روح انسان به حیوانات، که به دلیل دوم مشائیان افزوده است، یعنی تعداد بدن‌های حیوانات بسیار بیشتر از تعداد نفس انسان‌هاست. او در این آثار، تناسخ را بدترین مذهب و حشو مطلق خوانده است. سهروردی، در حکمة الاشراق ابتدا تناسخ را با زبان رمزی اشراقی شرح می‌دهد و سپس اشکالات مشائیان را پاسخ می‌گوید. به زبان اشراقی، علّت تناسخ این است که مزاج برزخی (مادّه) به واسطه استعداد خود خواهان نور اسپهبدی (نفس) است و آن را از عالم نور محض به جهان مادّی می‌آورد. اگر نفس به ظلمات مادّی تعلق خاطر بیابد و اصل خود را از یاد ببرد، پس از مرگ جذب کالدهای ظلمانی، یعنی جسم حیوانات، می‌شود. در جهان به تعداد و مطابق شدّت و ضعف هر خلق و خویی حیوانی وجود دارد. مطابق هر خلقی که بر نفس غلبه یابد انتقال آن به جسم حیوان مناسب آن خلق خواهد بود امّا، این انتقال فقط می‌تواند در جهت نزول باشد. سهروردی برای اثبات این سخن از همان سنخ استدلالی استفاده می‌کند که مشائیان برای ردّ تناسخ به کار می‌برند: جسم انسان، که مزاج اشرف و باب‌الابواب جمیع جسم‌هاست، در قبول فیض جدید سزاوارتر از جسم حیوان است؛ بنابراین، اگر نفس دیگری از جانب حیوانات به بدن انسان برسد، لازم می‌آید که دو نفس و دو انانیّت در انسان پیدا شود - که امری است محال - زیرا جسم همین که به آن حد از اعتدال مزاج برسد که نفسی به آن تعلق بگیرد، نفسی از جانب نور قاهر به آن می‌رسد.

دلیل دیگر سهروردی در رد تناسخ صعودی این است که، اگر جسم انسان خواهان نور اسپهبدی است، از اینجا، به خلاف نظر مشائیان، لازم نمی آید که اجسام صامت، یعنی بدن حیوانات، هم مستدعی این نور باشند؛ امّا، از سوی دیگر بدن حیوانات هم نور مدبری می طلبد، پس ضرورتاً انوار اسپهبدی از بدن انسان به بدن حیوانات منتقل می شود. حال این مشکل پیش می آید که تعداد بدن های موجود از تعداد بدن های نابود شده انسان ها بیشتر است. سهروردی این وضع را نفی می کند و می گوید انوار مدبر در طول زمان فراوانند و نزول آنها به بدن های مناسبشان به نحو تدریجی صورت می گیرد؛ ابتدا از بدن های بزرگ شروع می شود تا به خردترین جانوران برسد، مثلاً نفس آزمند فقط پس از طی بدن های بسیار به بدن مورچه تعلق خواهد گرفت. مشکل دیگر این است که زمان نابودی بدن انسان باید با زمان به وجود آمدن بدن حیوانی که نفس انسان به آن منتقل می شود پیوسته باشد، حال آنکه عملاً چنین نیست. تنها پاسخ سهروردی این است که امور این عالم مطابق قوانینی است که ما از اسرار آن بی خبریم. سهروردی در حکمة الاشراف تناسخ را مذهب مشرقیین می خواند و آن را به افلاطون و حکمای پیش از او نسبت می دهد. هم چنین به آیات مسخ و آیات دیگری اشاره می کند که بعضی حکمای اسلامی در تأیید تناسخ به آنها متمسک شده اند البته، وی نامی از این حکما نمی برد. وی هم چنین به احادیثی که بیان می دارند مردم در روز قیامت به صورت خلق و خوی خود برانگیخته می شوند، در تأیید تناسخ اشاره می کند؛ این معنا که موجب و غایت تناسخ همان تطهیر و تزکیه نفس از ظلمات مادی است، به خوبی با آنچه از فیثاغورس و افلاطون نقل شده است هماهنگی دارد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۷۴).

قطب الدین شیرازی دیگر شارح حکمة الاشراف ظاهراً هم خود درباره درستی تناسخ تردید دارد و هم به سهروردی نسبت تردید می دهد. او، پس از تکرار گفته های شهرزوری درباره انواع تناسخ و گروه های تناسخی، اظهار می دارد که سهروردی، آن طور که از ظاهر گفتارش برمی آید، معتقد به انتقال نفوس اشقیاء به اجساد حیوانی است. او اظهار تردید سهروردی در اثبات یا نفی تناسخ را هم ذکر می کند (قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۰، بخش ۱، ص ۷۴۹). در این میان جالب توجه است که سهروردی قائل به

حدوث نفس و قطب‌الدین شیرازی احتمالاً معتقد به قدم نفس است، اما، هر دو، نظریه تناسخ را با نظام خود سازگار یافته‌اند. قبول تناسخ را به اثیرالدین ابهری نیز نسبت داده‌اند. نجم‌الدین کاتبی قزوینی، مشهور به دبیران، شاگرد ابهری از قول او نقل کرده است که پس از مرگ، نفس کامل و مجرد از هیئت‌های پست جسمانی به عالم قدس می‌رود؛ نفس کامل، اما، مجرد نشده، مدتی عذاب می‌کشد تا این هیئت‌ها از بین برود، اما، نفس ناقص محتاج به بدن دیگری است، زیرا کمالات نفس وابسته به بدن است و نفس اصلاً برای تحصیل کمالات به بدن تعلق می‌گیرد. نفس ناقص خالی از هیئت‌های پست ممکن است در عذاب بماند تا تصفیه شود و هم ممکن است که به بدن انسانی دیگر تعلق بگیرد. نفس ناقص آلوده به رذایل ممکن است در عذاب بماند و هم ممکن است که به یک بدن حیوانی تعلق یابد. البته، نهایتاً سرّ این امور مخفی است و خدا بهتر از آن خبر دارد (علامه حلّی، ۱۳۳۷، ص ۲۴۵). ملاًصدرا در حکمت متعالیه، نخست با وضع یک اصطلاح‌شناسی جدید به واژه تناسخ سه معنا می‌دهد: ۱- انتقال نفس در این جهان از بدنی به بدن دیگر، خواه انتقال از موجود اخس به موجود اشرف باشد خواه بالعکس؛ ۲- انتقال نفس از بدن دنیوی به بدن اخروی مناسب با اوصاف و اخلاقی که در دنیا کسب کرده است؛ ۳- مسخ شدن باطن انسان و انتقال ظاهر او از صورت انسانی خود به صورت باطنی. تناسخ در معنای اول، همان معنای متداول و مشهور تناسخ است. قسم دوم را ملاًصدرا در حلّ مسئله معاد جسمانی مطرح کرده است. او در تلاش برای اثبات معاد جسمانی چنین استدلالی دارد: نفس صورت بدن است و تشخص بدن به نفس است، بنابراین، لازم نیست در آخرت عین همین ماده دنیوی اعاده شود تا مشکل اعاده معدوم پیش بیاید، بلکه تشخص هر بدنی مرهون بقای نفس آن با ماده عام و نامعلومی است و تبدل خصوصیات بدن در نحوه وجود و مقدار و وضع و سایر امور، ضرری به بقای بدن نمی‌رساند. بدنی که در قیامت محشور می‌شود غیر از بدنی نیست که در دنیا از آن قطع علاقه کرده، هر چند عین آن هم نیست. این حشر، مناسب با اوصاف غالب بر هر نفس، به صورتی درمی‌آید. ظهور نفس متناسب با اوصاف و اعمال خود در این جهان نیز هست. به نظر ملاًصدرا، حکمایی مثل افلاطون که تأکید بر تناسخ داشته‌اند، نظرشان به این امر بوده است؛ زیرا با دیده ملکوتی خویش دیده‌اند که اعمال در نظرشان مجسم

می‌گردد. به نظر مَلَّاصدرا، آیات و روایات بسیاری در مورد این قسم تناسخ، یعنی مسخ باطنی، آمده است. وی این قسم را تناسخ ملکوتی در برابر تناسخ ملکی می‌نامد. امّا، در قسم سوم، علاوه بر باطن، ظاهر فرد هم مسخ می‌شود، هم‌چنان‌که مطابق آیات قرآن بنی‌اسرائیل به صورت بوزینه و خوک درآمدند. این مسخ به علت غلبه قوه نفسانی است تا جایی که مزاج و شکل فرد از صورت انسان به صورت حیوان تبدیل می‌شود. مَلَّاصدرا تناسخ به معنای مشهور را به دو صورت ردّ می‌کند؛ یکی با ردّ ادلّه آن و دیگری با اثبات رأی خاصّ خود درباره نفس. یک دلیل معتقدان به تناسخ این است که، اگر بدکاران پس از مرگ از بدن و هر قوه جسمانی که سبب یادآوری کردارهای زشت و خطاهای ایشان است جدا شوند، چگونه عذاب ببینند. دلیل دیگر این است که نفس بدکاران در همین دنیا هم ممکن است به عللی چون ریاضت یا بیماری یا خلل در هوشیاری، پیوند با بدن را کم کند و با اتّصال به عالم ملکوت از اموری آگاه شود؛ پس وقتی همه موانع جسمانی با مرگ از میان برود اینان به ملکوت می‌روند که هیچ کیفری در آنجا نیست. پاسخ مَلَّاصدرا به هر دو اشکال این است که اینان بدن‌هایی اخروی خواهند داشت و با همان بدن‌ها عذاب خواهند دید. دلیل دیگر که در دفاع از تناسخ صعودی مطرح شده این است که حیوانات هم مثل انسان‌ها، در عین تغییر اجزای جسمشان در طول زندگی، یکی باقی می‌مانند، پس باید نفس مجردی داشته باشند که حافظ حقیقت و هویتشان باشد. هم‌چنین حیوانات حرکات و اعمالی دارند که داشتن نفس مجرد را برای آنها مسلّم می‌کند مثل کندوسازی زنبور عسل یا تقلید طوطی و میمون از انسان یا وفاداری سگ به صاحبش؛ بنابراین روا نیست که چنین نفس مجردی پس از مرگ حیوان بدون ارتقا به مرتبه انسانی رها شود. مَلَّاصدرا چنین پاسخ می‌دهد که صدور این اعمال از حیوانات به معنای داشتن نفس مجرد نیست بلکه حیوانات فرشته‌ای دارند که آنها را به این اعمال راهنمایی می‌کند؛ علاوه بر این، برخی حیوانات که به اوایل مرتبه انسانی نزدیک‌اند در آخرت محسور خواهند شد (مَلَّاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۳۲). تناسخ بی‌پایان را که لازمه جسمانی بودن نفس است با این دلیل ردّ می‌کند که منافی روش حکماست، زیرا طبق اصول حکما انتقال صور و اعراض منطبع در جسم فرض شده، در صورت تناسخ باید انتقال بیابد. در اشکال بر دلیل ابن‌سینا می‌توان گفت

بدن پس از حصول مزاج نیازی به افاضه نفس از مبدأ فیاض ندارد، بلکه ممکن است نفسی که مرتبه نباتی و حیوانی را طی کرده از بدن دیگری به آن منتقل شود و به مرتبه نفس انسانی برسد. اگر در مخالفت با این سخن گفته شود که مزاج انسان برای افاضه نفس انسانی سزاوارتر است، می توان گفت درست به همین سبب نفسی که به بدن انسان منتقل می شود درجات نباتی و حیوانی را طی کرده و به مرتبه انسانی رسیده است. این سخن را ملاًصدرا با مثال اجسام فلکی تقض می کند. اجسام فلکی شریف اند بی آنکه از نبات و حیوان نفسی به آنها رسیده باشد. اما، اصل سخن که مزاج انسانی حاصل نمی شود مگر بعد از مزاج حیوانی و مزاج حیوانی حاصل نمی شود مگر بعد از مزاج نباتی مورد قبول ملاًصدراست. منتها بر اساس نظریه حرکت جوهری هر نفس انسانی مراتب نباتی و حیوانی را طی می کند تا به درجه انسانی برسد و به گفته ملاًصدرا، اگر کسی بخواهد این تحولات و استکمالات جوهری را تناسخ بنامد مشکلی پیش نمی آید (ملاًصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۳۶). ملاًصدرا بر اساس نظریه حرکت جوهری نحوه ایجاد و بقای نفس را به گونه ای تعریف می کند که تناسخ مطلقاً ناممکن می شود. طبق این نظریه، نفس در ابتدای حدوث خود امری بالقوه است دارای حرکت ذاتی جوهری. بدن نیز چنین است. بین نفس و بدن یک ترکیب اتحادی طبیعی وجود دارد که موجب می شود هر دو با هم از قوه به فعل برسند. درجات قوه و فعل در هر نفس به ازای درجات قوه و فعل در بدن خاص آن است. همه نفوس در مدت حیات جسمانی خود از قوه به فعل می رسند و بر حسب اعمال نیک یا بد خود نوعی تحصیل و فعلیت در وجود می یابند چه این تحصیل و فعلیت در نیک بختی باشد چه در بدبختی. بنابراین، وقتی نفس بالفعل شد محال است که بار دیگر در حد قوه محض شود، همان طور که محال است حیوان پس از بلوغ به نطفه بازگردد. حرکت جوهری به قسر یا به طبع، به اراده یا به اتفاق بازگشت پذیر نیست. حال اگر نفس تناسخ یافته ای به بدنی تعلق بگیرد چه آن بدن در حالت جنینی باشد چه غیر آن، لازم می آید که نفس در مرتبه فعل و بدن در مرتبه قوه باشد. این امر محال است چون ترکیب نفس و بدن ترکیبی اتحادی و طبیعی است، در حالی که بین دو امری که یکی بالقوه و دیگری بالفعل باشد ترکیب طبیعی محال است (ملاًصدرا، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳).

### شبهه رجعت و تناسخ در آثار مولوی

در مثنوی شریف و فیه مافیہ و دیوان کبیر و دیگر سخنان منسوب به مولانا و در آثار مولویه، مانند ولدنامه، عباراتی دیده می‌شود که موهم عقیده رجعت و تناسخ است. استاد همائی می‌گوید: هیچ‌کدام از سخنان، حتی آنچه به شیخ نسفی نسبت داده‌اند؛ دلیل قاطع بر رجعت و تناسخ مصطلح نیست و آنچه از مقوله تعاقب افراد انسان کامل، و ظهور اولیا در هر عصر و زمان و اتحاد جان‌های شیران خدا گفته‌اند، محمول است بر ظواهر و سریان هویت واحد در مظاهر مختلف و وحدت نورانی و روحانی، همچون اقتباس کواکب گوناگون از نور یک خورشید و اشتعال شمع‌های مختلف شکل از یک مشعل، نه بر سبیل تناسخ و رجعت؛ و نیز پاره‌ای از سخنان تناسخ‌نمای آن طایفه ممکن است ناظر به تطوّر اشکال و هیأت و اقتضای ذاتی صفات و ملکات روحانی باشد که بر حسب موطن و مقامات در قوس صعود و نزول و برزخ صعودی و نزولی، عارض روح انسان می‌شود و از این قبیل است آنچه در عالم ملکوت و برزخ صعودی به صور جهنمی و بهستی و اشکال دیوی و ملکی متشکل می‌گردد. گاهی هم مبتنی بر تفنّن ادبی و تصنّفات شاعرانه است؛ چنان‌که در بیان مشابهت اخلاقی و فکری دو تن که یکی زنده و یکی از گذشتگان باشند، گوییم روح او در تن این حلول کرده و مقصود ما مبالغه در هم‌خویی و همانندی آنها در صفات و ملکات و احوال و عادت است، نه تناسخ و انتقال روح بدن شخص گذشته به قالب حاضر (همائی، ۱۳۵۶، ص ۸۸۱). مولوی معتقد به آن نوع رجعت است که مربوط به تجدد امثال و حرکت جوهری است: «پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است» اما، درباره رجعت مصطلح در دفتر سوم مثنوی شریف، از قول حضرت موسی (ع) در جواب حق تعالی که اگر بخواهی به دعای تو مردگان را زنده کنم، چنین می‌گوید:

گفت موسی این جهان مردن است      آن جهان انگیز کانجا روشن است  
این فنا چو جهان بود نیست      بازگشت عاریت را سود نیست

(مولوی، دفتر سوم، بیت ۲۳۴۲-۲۳۴۳)

یعنی چون این جهان دار فنا و زوال است، بازگشت به این دنیا و حیات عاریت

را از سر گرفتن سود نمی‌بخشد؛ چرا که به حکم طبیعت، باز منتهی به مرگ و فنا خواهد شد (همائی، ۱۳۶۰، ص ۶۸).

### بوی تناسخ در سخنان مولوی

۱. در دفتر پنجم، تحت عنوان «پاک کردن آب همه پلیدی‌ها را و باز پاک کردن خدای تعالی آب را از پلیدی»، تحقیق عرفانی دقیق دارد.

آب چون پیکار کرد و شد نجس	تا چنان شد کاب را رد کرد حس
حق ببردش باز در بحر صواب	تا بشستش از کرم آن آب آب
سال دیگر آمد او دامن کشان	هی کجا بودی به دریای خوشان

(مولوی، دفتر پنجم، بیت ۹۸۶)

حاج مآلهادی سبزواری در شرح این ابیات می‌نویسد: تلوث در جان اولیا فی‌الجمله پرده‌ای است که از اشتغال به هدایت خلق حاصل شود و به اتصال بی تکلیف و بی‌قیاس به حق تعالی منجبر و محو می‌شود. این ابیات به مضمون «و السَّمَاءُ ذَاتُ الرَّجْعِ»، اشاره به رجعت در ادوار و اکوار دارد که طریقهٔ اهل اشراق است، ولی نه به تناسخ، بلکه به فیض جدید، لیکن به مقتضای توحید که «کلّ شیء فیہ» معنای کلّ شیء گویا همان آمد دامن‌کشان (سبزواری، ۱۲۸۵، ص ۳۴۴). استاد همائی در شرح این ابیات می‌گوید: منظور مولوی رجعت تناسخی نیست؛ بلکه مقصود، بیان مضمون «الی مع الله حالات» و اشاره به معاملهٔ سفر خلق به حق و بازگشت از حق به خلق است که در اصطلاح عرفا آن را وحدت و جمعیت، غیبت و حضور، محو و صحو، تجلی و استتار می‌گویند و از این معنی به مرگ و رجعت نیز تعبیر می‌شود، اما نه به آن معنی که مصطلح ارباب تناسخ است (همائی، ۱۳۶۰، ص ۸۸۴).

۲. غزل مستزاد که بنا بر نظر استاد همائی از مولوی نیست و از غزلیات الحاقی دیوان شمس است و دلیل واضح آن تخلّص رومی است که هرگز مولوی با این تخلّص شعری نمی‌ساخته است.

هر لحظه به شکل آن بت عیار برآمد	دل بُرد و نهان شد
رومی سخن کفر نگفته است و نگوید	منکر مشویدش (غزل ۱۰۲).

۳. غزلی که بابا رکن الدین بیضاوی اصفهانی در شرح فصوص فارسی به وسیله آن، رفع تهمت تناسخ از مولوی کرده است. استاد همائی می نویسد: اگرچه مقطع (این نیست تناسخ) را دیگران الحاق کرده اند، ولی در اصل موضوع موافقم که مقصود مولانا تناسخ مصطلح نیست؛ بلکه سخن محمول است بر اتحاد نورانی و وحدت متجلی و کثرت مظاهر و مجالی، با غایت سنخیت و تجانس ذاتی و کمال مشابهت در خصایص فطری و احوال و مقامات و معارف روحانی.

آن یار همان است اگر جامه دگر شد      آن جامه بدل کرد و دگر بار برآمد  
 آن باده همان است اگر شیشه دگر شد      بنگر که چه خوش بر سر خماری برآمد  
 این نیست تناسخ سخن وحدت محض است      کز جوشش آن قلزم زخار برآمد  
 (غزل ۲۴۷)

سلطان ولد می گوید: مولوی معتقد به یک نوع تناسخ است که آن را تناسخ ملکوتی یا تشابه و اتحاد ارواح گویند. معقول نیست که او معتقد باشد به تناسخ ملکی یا جسمانی که از مذهب هندوان و جماعتی از فلاسفه گرفته شده است. خلاصه تناسخ ملکوتی یا وحدت در تجلی و ظهور، آیه ۱۳۶ سوره بقره است: «و ما أوتی النبیین من ربهم لا نفرق بین احد منهم (سلطان ولد، ۱۳۶۷، ص ۱۰۷).

۴. سلطان ولد از زبان مولوی می گوید، آنگاه که تازه رحلت کرده بود: (همان، ص ۱۲۴).

چون که پنهان شدم کجا بینند      آوه این قوم چون خطا بینند  
 مگر آیم به صورت دیگر      باز من در جهان به شکل بشر  
 ۶. سلطان ولد می گوید: اولیای خدا همه یک نور و یک حقیقت اند که در هر دور به شکلی و هیأتی ظهور می کنند. شیخ صلاح الدین همان شمس الدین تبریزی بود که جامه بدل کرد و به صورت صلاح الدین باز آمد؛ چنان که به صورت مولانا آمده بود (همان، ص ۶۷).

۷. سلطان ولد می گوید: مولانا عین شمس الدین بود و باز شمس الدین جامه بدل کرد و به صورت صلاح الدین باز آمد و سپس در پیکر حسام الدین چلبی ظهور کرد. اولیای خدا همه مراتب ظهور یک نورند (همان، ص ۷۶). استاد همائی می نویسد اگر



مولانا به راستی معتقد به مذهب تناسخ بود، دیگر آن همه آه و زاری و بی تابی و بی قراری و خون جگری و بی ناخنی از عشق و درد هجران و فراق که سر تا پای مثنوی و دیوان کبیر را فرا گرفته چه بود؟ (همائی، ۱۳۵۶، ص ۸۹۱)

۸. صورت تن گو برو من کیستم      نقش کم ناید چو من باقیستم

(مولوی، دفتر سوم، بیت ۳۹۳)

در داستان مسجد مهمان کش، مقصود مولانا تناسخ تمثلی و ملکوتی است که از نوع مجازی و از نظر شرع امری مقبول است.

۹. ساعتی گرگی در آید در بشر      ساعتی یوسف رخی همچون قمر

(همان، دفتر دوم، بیت ۱۴۲۰)

در ثواب الاعمال است که تکذیب کنندگان قدر الهی از گورهای خود میمون و خوک برخیزند. از رسول (ص) معنای آن پرسیدند فرمود: از امت من ده صنف محشور شود برخی بر صورت بوزینه‌ها، برخی بر صورت خوک‌ها و... (شهیدی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۸۰).

۱۰. داستان قاضی و صندوق جوحی، در دفتر ششم مثنوی، اشاره‌ای به تناسخ ابدان دارد، اما به صورت قضیه شرطیه که با امتناع نیز سازش دارد و به این سبب دلیل بر اعتقاد گوینده نمی‌شود.

گر ز صندوقی به صندوقی رود      او سمایی نیست صندوقی بود

(همان، دفتر ششم، بیت ۴۵۱)

یعنی روح‌های ناپاک جهنمی، هر قدر که تغییر شکل بدهند و بر فرض که به طور تناسخ از صندوق جسمی به صندوق جسم دیگر منتقل شوند، باز همان صندوقی‌اند، آسمانی نیستند. مولوی به مسأله تبدل و تجدد امثال، که به حرکت جوهریه معروف است، اشاره دارد (همائی، ۱۳۶۰، ص ۱۷۴).

پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است      مصطفی فرمود دنیا ساعتی است  
هر نفس نو می‌شود دنیا و ما      بی‌خبر از نو شدن اندر بقا

(همان، دفتر اول، بیت ۱۳۱۳)

تجدد امثال یا تبدل امثال در اصطلاح عرفان بدین معنی است که همه هستی از

جمله حیات انسانی و هم چنین جمیع موجودات و ممکنات پیوسته و آن به آن در تحوّل و تبدل به سر می‌برند. فیض هستی به نحو استمرار و نوبه‌نو می‌رسد، و ظاهراً مأخوذ از آیه ۶۱ سوره بقره و آیه ۱۵ سوره ق است (زمانی، ۱۳۸۲، ص ۷۷). این ابیات، وحدت وجود مولانا را که دیدگاهی عرفانی است ثابت می‌کند؛ بدین معنی که جزوهای هستند که یک «کل» را می‌سازند و پیوسته در حال شدن می‌باشند (بیانی، ۱۳۸۴، ص ۳۰۱). البته، بین وحدت وجود و تجدد امثال تفاوت‌های زیر است:

الف) موضوع تجدد امثال نفس وجود است، اما موضوع حرکت جوهری ملاصدرا هیولی یا ماده است که به صورت جوهری متحصل شده است.

ب) تجدد امثال شامل همه عالم وجود است، اعم از مجردات و مادیات، اما حرکت جوهری در عالم مجردات و مفارقات از ماده راه ندارد.

ج) تجدد امثال مستقیماً شامل جواهر و اعراض هر دو می‌شود، اما حرکت جوهری مستقیماً به جواهر تعلق می‌گیرد و اعراض تابع جواهرند.

د) موافق عقیده حرکت جوهری وجود، طبیعت که موضوع حرکت است دو اعتبار دارد، یکی اعتبار اینکه وجود است، دیگر اعتبار آنکه تجدد است؛ پس به اعتبار و ملاحظه جنبه وجودش مجعول است، اما به لحاظ جنبه تجددش مجعول نیست؛ چرا که تجدد و سیلان ذاتی طبیعت جوهری است. اما، در تجدد امثال موضوع و متعلق تجدد یک امر بیش نیست که همان وجود نفسی است که آن هم متعلق جعل بسیط است نه جعل تألیفی ترکیبی (همائی، ۱۳۵۶، ۱۶۸).

۱۱. پس خدا آن قوم را بوزینه کرد چون که عهد حق شکستند از نبرد

اندر این امت نبد مسخ بدن لیک مسخ دل بود ای ذولمنن

(همان، دفتر پنجم، بیت ۲۵۹۵)

عرفا و صوفیه می‌گویند باطن و ملکوت انسان نیز ممکن است مسخ شود. مسئله مسخ از طریق قاعده اتحاد عاقل و معقول نیز قابل تفسیر است. ابونصر سراج می‌گوید: مسخ خاص رانده شدن از درگاه الهی است. طبق آیه ۶۰ سوره مائده، غالب مفسران مسخ یهودیان پیمان شکن در صید ماهی را ظاهری و جسمانی دانسته‌اند، یعنی به هیأت خوک و بوزینه درآمدند. مولانا به مسخ باطن عقیده دارد؛ ولی مطابق با نظر اکثر

مفسران، مسخ یهودیان را ظاهری می‌داند. مولانا قائل است که از عهد رسول (ص) به بعد مسخ جسمانی برداشته شد، اما مسخ روحی و باطنی همچنان برقرار است (زمانی، ۱۳۸۵، ص ۲۷۲).

۱۲. چون زنی از کار بد شد روی زرد مسخ کرد او را خدا و زهره کرد  
(مولوی، دفتر اول، بیت ۵۳۵)

بنا به اعتقاد اهل تناسخ نفسی که متوسط بین کمال و نقص باشد به اجرام سماوی یا اشباح مثالی پیوسته می‌شود. مولانا مسخ را به معنای عام استعمال کرده است و پس از بیان مسخ صورت، مسخ باطن را شرح داده است (فروزانفر، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۳۵).

۱۳. در مذهب اسلام، تناسخ ملکوتی (تجسم اعمال) در صور برزخی و قیامتی و تناسخ تمثلی پذیرفته است. تناسخ تمثلی آن است که روح به صورت جسمانی متمثل گردد، نظیر اینکه جبرئیل به صورت «دحیه کلبی» بر حضرت رسول (ص) نازل می‌گشت. هم‌چنان که به صورت بشر تمام بر حضرت مریم نمودار شد.

دید مریم صورتی بس جان فزا جان فزایی، دل‌ربایی در خلا

(مولوی، دفتر سوم، بیت ۳۷۰۱)

۱۴. عرفا تجسم اعمال و ملکات انسانی در برزخ صعودی را پذیرفته‌اند که همان تناسخ ملکوتی است. در مقابل برزخ نزولی یا تناسخ ملکی که به معنای انتقال نفوس انسانی در صور حیوانی است. البته، اولیا و بندگان خاص خدا ممکن است چشم ملکوت بین و دیده قیامتی آنها باز شود که در همین دنیا شهود روحانی کنند و صور برزخی و قیامتی اشخاص را ببینند. حکایت حضرت سجاد (ع) و سخن صادقانه «ما اکثر الضجیح و أقل الحجیح» و داستان زید با حضرت ختمی مرتبت (ص) در دفتر اول مثنوی از این نوع است:

هین بگویم یا فرو بندم نفس لب گزیدش مصطفی یعنی که بس

(همان، دفتر اول، بیت ۶۵۸)

۱۵. ای بسا اصحاب کهف اندر جهان پهلوی تو پیش تو هست این زمان

(همان، بیت ۴۰۵)

انبیا و اولیا مرتبه‌ای از مراتب ظهور حق هستند و در هر عهده‌ی به رنگی و

صورتی تجلی می‌کنند (زمانی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۵).

۱۶. پس سلیمان هست اندر دور ما کو دهد صلح و نماید جور ما

(مولوی، دفتر دوم، بیت ۳۷۰)

حقیقت نوعیّه حضرت سلیمان (ع) و همه انبیا در هر عصری و دوره‌ای در انسان کامل به صورت ولایت شمسیه تجلی می‌کند و در سایر افراد به صورت ولایت قمریه (زمانی، ۱۳۵۸، ص ۸۸۲)

۱۷. آن توی که بی بدن داری بدن پس مترس از جسم جان بیرون شدن

(مولوی، دفتر سوم، بیت ۱۶۱۳)

بنا به قول حکمای اشراقی و متصوفه انسان به جز این بدن عنصری بدنی دیگر دارد که از جنس عالم مثل است. این بدن نامرئی است و از درهای بسته عبور می‌کند. البته، این عقیده از مواریث حکمای فهلوی ایرانی است. آن را جسد هورقلیایی نیز نامیده‌اند. این کالبد، جوهر و ملکوت کالبد عنصری است (زمانی، ۱۳۸۲، ص ۷۷)

### نتیجه

۱. اهل تناسخ به ۳ قیامت معتقدند: قیامت صغری پایان هر دوره هزار ساله است. قیامت کبری پایان هر دوره هفت هزار ساله و قیامت عظمی پایان هر دوره چهل و نه هزار ساله که متعلق به هفت کوكب باشد.

۲. در تناسخ حقیقی انفصالی، جدا شدن روح از کالبدی و انتقال بی‌درنگ آن به کالبدی دیگر است. در تناسخ حقیقی از تکمیلی ارادی، که به عزیزالدین نسفی نسبت داده‌اند، اینکه روح عارفان بزرگ بعد از مفارقت از این پیکر خاکی ممکن است دوباره در پوشش و حلیه پیکری دیگر بازگشت کند. نسفی جز این تناسخ، به تناسخ بروز نیز عقیده داشته که مراد از آن پیوند روح مرده با موادی است که در خور حیات‌اند، اما هنوز رایحه حیات را نشمیده‌اند.

۳. در تناسخ مجازی اتّصالی، روح بعد از استکمال بی‌آنکه دوباره به دنیا بازگردد، به عالم برزخ می‌رود و در پیکر برزخی خود درمی‌آید؛ اما مراد از تناسخ مجازی ملکوتی، آشکاری و ظهور بواطن آدمیان بر گونه حیوانی، انسانی یا فرشتگی

است. از نظر عموم عرفا و حکما و متکلمان مسلمان به استثنای معدودی، تناسخ از نوع حقیقی مردود است، اما تناسخ از نوع مجازی آن را صحیح می‌دانند.

۴. مولوی نیز معتقد است که بدن سایه و پرتو روح و به یک اعتبار مصنوع روح است.

۵. مولوی معتقد به آن نوع رجعت است که مربوط به تجدد امثال و حرکت جوهری است.

۶. مولوی معتقد به یک نوع تناسخ است که آن را تناسخ ملکوتی یا تشابه و اتحاد ارواح گویند.

۷. مولوی تناسخ تمثلی را می‌پذیرد یعنی که روح به صورت جسمانی متمثل گردد، نظیر اینکه جبرئیل به صورت «دحیه کلبی» بر حضرت رسول (ص) نازل می‌گشت. هم‌چنان که به صورت بشر تمام بر حضرت مریم نمودار شد.

۸. مولانا به نوعی تناسخ که بدان تناسخ تکمیلی یا تناسخ کمالان گویند، باور داشت.

۹. مولانا قائل به بدن نامرئی است که آن را جسد هورقلیایی نیز نامیده‌اند و از درهای بسته عبور می‌کند. البته، این عقیده از موارث حکمای فهلوی ایرانی است. این کالبد، جوهر و ملکوت کالبد عنصری است.

۱۰. مولانا قائل است که از عهد رسول‌الله (ص) به بعد مسخ جسمانی برداشته شد، اما مسخ روحی و باطنی همچنان برقرار است.

### منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، قاهره، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، ۱۳۸۷.
۳. ابن حزم، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، بیروت، چاپ محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمن عمیره، ۱۴۰۵.
۴. ابن سینا، حسین، الاشارات و التنبیهات مع الشرح لنصیرالدین طوسی، تهران، ۱۴۰۳.
۵. —، رساله اضحویه فی امر المعاد، چاپ سلیمان دنیا، مصر، ۱۳۶۸.
۶. —، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه

- تهران، ۱۳۸۳.
۷. الھی قمشه ای، مهدی، حکمت الھی عام و خاص، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۳۵.
۸. بغدادی، عبدالقاهر، اصول الدّین، علم الهدی، ۱۴۰۸.
۹. —، الفرق بین الفرق، القاهرة، ۱۳۶۷.
۱۰. بی آزار شیرازی، عبدالکریم، جهان دیگر، مؤسسه انتشارات فراهانی، ۱۳۴۵.
۱۱. بیانی، شیرین، دمساز دو صد کیش، تهران، جامی، ۱۳۸۴.
۱۲. حسینی طهرانی، محمّد حسین، معادشناسی، انتشارات حکمت، چاپ دوم، ۱۳۶۱.
۱۳. حلّی، حسن بن یوسف، ایضاح المقاصد من حکمة عین القواعد، تهران، چاپ علینقی منزوی، ۱۳۳۷.
۱۴. رازی، محمّد بن زکریا، رسائل فلسفیّة، ج ۱، چاپ پل رواس، قاهره، ۱۹۳۹.
۱۵. —، السیرة الفلسفیّة، تهران، چاپ پل کراوس، ترجمه عباس اقبال، ۱۳۷۱.
۱۶. زمانی، کریم، شرح جامع مشوی معنوی، تهران، انتشارات اطلاعات، چاپ دهم، ۱۳۸۵.
۱۷. —، میناگر عشق، تهران، نشر نی، ۱۳۸۲.
۱۸. سبزواری، ملاحادی، مشوی اسرار، ۱۲۸۵.
۱۹. سراج طوسی، ابونصر، اللمع فی التّصوّف، تصحیح رینولد نیکلسون، ترجمه مهدی مجبّتی، نشر اساطیر، چاپ اول، ۱۳۸۲.
۲۰. سلطان ولد، محمّد بن محمّد، ولدنامه، به تصحیح جلال الدّین همائی، تهران، مؤسسه نشر هما، ۱۳۶۷.
۲۱. سهروردی، یحیی بن حبش، مجموعه مصنّفات شیخ اشراق، تهران، ۱۳۸۰.
۲۲. شهرزوری، محمّد بن محمود، شرح حکمة الاشراق، چاپ حسین ضیائی تربتی، تهران، ۱۳۸۰.
۲۳. شهیدی، سیّد جعفر، شرح مشوی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۲۴. صدرالمتألّهین، محمّد: الحکمة المتعالیة، قم، مکتب مصطفوی، ۱۳۸۰.
۲۵. —، عرشیه، به تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۱.
۲۶. عثمان بک، کمال، تناسخ الارواح و الحاسة السادسة، صیدا، بیروت، المکتبة العصرية، ۱۴۲۳.
۲۷. علاء الدوله سمنانی، احمد بن محمّد، بیان الاحسان لاهل العرفان، تهران، ۱۳۶۹.
۲۸. غزالی، محمّد بن محمّد، تهافت الفلاسفة، قاهره، چاپ سلیمان دنیا، ۱۳۸۳.
۲۹. فارابی، محمّد بن محمّد، آراء اهل المدينة الفاضلة، بیروت، چاپ البیر نصری نادر، ۱۹۸۲.
۳۰. فروزانفر، بدیع الزّمان، شرح مشوی شریف، تهران، انتشارات زوّار، ۱۳۷۳.
۳۱. فلوطین، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمّد حسن لطفی، تهران، ۱۳۶۶.

۳۲. قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، قاهره، چاپ عبدالکریم عثمان، ۱۴۱۶.
۳۳. قطب‌الدین شیرازی، محمد بن مسعود، شرح حکمة الاشراق سهروردی، تهران، چاپ عبدالله نورانی، ۱۳۸۰.
۳۴. قیصری، داوود بن محمود، شرح فصوص الحکم، تهران، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، ۱۳۷۵.
۳۵. لاهیجی، محمد بن یحیی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تهران، چاپ کیوان سمیعی، ۱۳۷۴.
۳۶. مستملی بخاری، شرح التعرّف لمذهب التصوّف، تصحیح محمد روشن، نشر اساطیر، ۱۳۷۴.
۳۷. مفید، محمد بن محمد، اوائل المقالات فی المذاهب والمختارات، تهران، چاپ مهدی محقق، ۱۴۱۳.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دررالکتاب الاسلامیة، ۱۳۶۱.
۳۹. ملطی، محمد بن احمد، التنبیه و الردّ علی اهل الاهواء و البدع، قاهره، چاپ محمد زاهد بن حسن کوثری، ۱۳۶۹.
۴۰. منهاجی آسیوطی، محمد بن احمد، جواهر العقود و... بیروت، چاپ مسعود عبدالحمید، ۱۴۱۷.
۴۱. مولوی، جلال‌الدین، مشوی (۶ دفتر)، چاپ نیکلسون، تهران، چاپ هشتم، ۱۳۶۱.
۴۲. ناصر خسرو، زاد‌المسافرین، علوی، تهران، ۱۳۴۱.
۴۳. نسفی، عزیزالدین، الانسان الکامل، به تصحیح فرانسوی ماریژان موله، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۵۹.
۴۴. همائی، جلال‌الدین، تفسیر مشوی مولوی، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۶۰.
۴۵. ———، مولوی نامه، تهران، انتشارات آگاه، چاپ دوم، ۱۳۵۶.
۴۶. ———، یادنامه مولوی، تهران، انتشارات یونسکو، ۱۳۳۷.