

براهین ابطال تناسخ در حکمت متعالیه در بوته نقد

رحیم قربانی*

چکیده

انتقال ارواح از بدن‌های مادی به بدن‌های مادی دیگر به هنگام مرگ، که «تناسخ» نامیده می‌شود، از سوی برخی از اندیشمندان مطرح شده است تا مسئله کمال نفس انسانی را توجیه کنند. این توجیه دلایل گوناگونی داشته است و خاستگاه‌ها و نتایج متفاوتی دارد که نوشتار حاضر به بررسی برخی از جنبه‌های آن می‌پردازد. این مقاله پس از تعریف «تناسخ»، به ذکر اقسام آن می‌پردازد و تناسخ روح انسان‌های تکامل یافته، روح انسان‌های متوسط و روح انسان‌های پست را بر اساس مبانی «حکمت متعالیه» به نقد و بحث گذاشته است. ملاحظه‌ها بر این ابطال تناسخ را، که توسط گذشتگان ارائه شده‌اند، ناقص و در برخی موارد، نادرست دانسته و به این دلیل، استدلال‌های ویژه‌ای را بر پایه فلسفه خودش مطرح کرده است. این در حالی است که برخی از براهین خود ملاحظه‌ها نیز به دلیل ابتنای آنها بر طبیعیات قدیم، نادرست می‌نماید. با توجه به بررسی‌های این نوشتار، موارد درست و نادرست تناسخ، وضوح بیشتری می‌یابند.

کلیدواژه‌ها: تناسخ، نفس، بدن، عوالم، انتقال، تکامل، تطوّر، تحوّل.

مقدمه

مسئله «تناسخ» از دیرباز مورد بحث و بررسی و اعتقاد برخی از دانشمندان، حکما و متکلمان بوده و بسیاری از علمای اسلامی و غیراسلامی به نقد و رد آن پرداخته‌اند. از این‌رو، اختلاف‌نظرها و مباحث فراوانی در باب تناسخ پدید آمده است. همه این اختلافات از اختلاف در مبانی هستی‌شناختی در باب مخلوقات (از لحاظ مراتب خلقت و رابطه موجودات با یکدیگر)، به ویژه نفس انسانی، ناشی شده است. عده‌ای بر اساس مبانی فلسفی خود، قایل به تناسخ شده‌اند و دیگران با مبانی متفاوت به رد آن پرداخته‌اند. برای روشن شدن این مسئله، بهتر است از موضع فلسفی قایلان به تناسخ شروع کنیم و سپس به نقد و بررسی مسائل مربوط بدان بپردازیم. آنچه موجب تصویر بهتر مسئله می‌شود این است که اقسام مطرح شده در این باب به نقد کشیده و نقدها و استدلال‌های ملاحظه‌شده در ذیل این بررسی، ارائه شود.

معنای «تناسخ»

«تناسخ» در بیان کسانی که بدان قایلند، عبارت است از: انتقال نفس از بدنی عنصری یا طبیعی به بدنی غیر اولی.^(۱) روشن است که این تعریف فقط تناسخ در روح انسانی را شامل نمی‌شود، بلکه روح سایر حیوانات و حتی گیاهان را هم شامل می‌شود. از این‌رو، تعریف مزبور نظر کسانی است که هر نوع تناسخی را ممکن و قابل قبول می‌دانند.

اما کسانی که تناسخ را فقط در دایره روح انسانی پذیرفته‌اند آن را این‌گونه تعریف کرده‌اند: انتقال نفس انسانی، که مبدأ پیدایش صورت یک انسان خاص مثل «زید» بوده (پس از مردن زید)، به بدن انسان دیگری به عنوان مبدأ پیدایش آن انسان دوم.^(۲) با توجه به این دو تعریف، باید گفت: همه قایلان، تناسخ قسم دوم را قبول دارند، ولی بر سر قسم نخست اختلاف است؛ یعنی انتقال روح انسانی به بدن انسان دیگر برای همه آنها مقبول و مسلم است،^(۳) اما انتقال آن به جمادات و نباتات محل اختلاف است که آیا این نوع انتقال نیز جایز است یا نه؟^(۴)

این دو تعریف دارای یک پیام و نتیجه‌اند: جابه‌جایی روح انسان در بدن‌های متعدد بدون انتقال به عوالم مجرد از ماده.

ملاصدرا برای تناسخ اقسامی ذکر کرده و هر یک را با بیان و برهانی متفاوت ابطال نموده است. تناسخ با توجه به فرض عقلی، می‌تواند یکی از این اقسام باشد:

۱. تناسخ انسان‌های کامل

عبدالعزیز نسفی (از علمای قرن هفتم ه.ق) معتقد است: (۵) روح انسان‌های کامل و وارسته پس از مفارقت از بدن خود، در بدن یا بدن‌های انسانی دیگر بروز می‌کند تا آنها را به کمال لایقشان برساند. (۶) عده‌ای از عرفا مثل عبدالرزاق کاشانی نیز تناسخ انسان کامل به بدن انسان کامل دیگر را مطرح کرده‌اند؛ (۷) بدین بیان که روح انسان‌های کامل پس از مفارقت از بدن مادی، به بدن انسان‌های دیگری که در تقدیر الهی انسان کامل به شمار می‌روند، منتقل می‌شود. بر این اساس، انتقال روح حضرت الیاس علیه السلام به بدن حضرت ادریس علیه السلام را ادعا کرده‌اند. (۸)

فرق میان این دو رویکرد روشن است؛ زیرا اولی ناظر به تناسخ روح کامل در هر بدنی از انسان‌ها (پست، متوسط و کامل) است، و دومی نسخ روح کامل در بدن انسانی کامل.

در نقد این نظریه، باید گفت: تناسخ در بیان عرفا، به دو معنا قابل حمل است: یکی تطوّر و تحوّل در مراتب هستی و تجلّی در مظاهر اعیان عالم، که اگر این معنا مراد قایلان باشد، می‌توان آن را تصحیح کرد و از قسم تناسخ محال و باطل ندانست. (۹) این در حقیقت، به ظهور مخلوق نخست در مراتب هستی جهان ملک و ملکوت باز می‌گردد و در مسیر تحقّق امر الهی بر عقل نخستین (که فرمود: «أقبل»^(۱۰)) صورت می‌پذیرد. بنابراین، چنین مقامی در انسان‌های کامل وجود دارد و در نظر عارفان والامقام، تناسخ به شمار نمی‌آید.

معنای دیگر همان تناسخ مشهوری است که روح انسانی با تعین و تشخّص خودش در حد و قالب بدن دوم منحصر و محدود می‌شود که اگر این معنا مراد گوینده باشد، (۱۱) همان تناسخ

باطل است که قیصری نیز آن را موهوم و باطل دانسته و رد کرده است.^(۱۲) عده‌ای از قایلان به تناسخ، نزول حضرت الیاس و عیسی علیهما السلام در آخرالزمان یا در زمان‌های پیشین را دلیلی بر صحت تناسخ گرفته‌اند. البته باید یادآوری کرد که عده‌ای از عرفای شیعه هر دو نوع تناسخ را باطل دانسته‌اند.^(۱۳)

۲. تناسخ انسان‌های متوسط

ابن‌سینا^(۱۴) و به تبع وی، شیخ اشراق^(۱۵) و دیگران^(۱۶) دربارهٔ نفوس متوسط مثل اطفال و ابلهان، که به کمال لایق جسمی نرسیده‌اند تا روحشان نیز به سعادت یا شقاوت برسد، نظریه‌ای دارند که در تحلیل خودشان، دارای دو شق است و در یک شق، تناسخ محال بوده و در شق دیگری قابل قبول است. شرح این نظریه چنین است:

اجرام فلکی^(۱۷) موضوع تخیل چنین انسان‌هایی قرار می‌گیرند. پس از مردن، به دلیل آنکه نفوس اینان به ماده تعلق ندارند ولی به صورت جسمی تعلق یافته‌اند، به جرم فلکی و سماوی می‌پیوندند.^(۱۸) این سخن را در دو بخش می‌توان تحلیل کرد: این نفوس یا به عنوان تدبیرکنندهٔ اجرام فلکی در آنها جای می‌گیرند که همان تناسخ باطل است، یا به عنوان تدبیرگر آن اجرام که فقط از لحاظ تعلق صورت، موضوع تخیل این نفوس قرار می‌گیرند که این امر نه تناسخ باطل، بلکه امری صادق و صحیح است.^(۱۹)

ابن‌سینا در *الهیات شفاء* و سایر کتاب‌هایش، این مسئله را به خوبی توضیح داده است. بیان وی در *الهیات شفاء* به طور خلاصه چنین آمده است: نفس انسان‌های ضعیف، مثل ابلهان، پس از مردن و جدایی از بدن مادی، به دلیل مساوی بودن حالت روحی سعادت و شقاوت، که نه می‌تواند به سمت عالم سعادت (بهشت) برود و نه به سمت عالم شقاوت (دوزخ)، به سمت عالم پایین دست یعنی عالم اجسام جذب می‌شود. اما به دلیل بطلان تناسخ، نمی‌تواند به اجسام (اجرام زمینی) بپیوندد. از این رو، اشکال و منعی وجود ندارد که اجرام آسمانی (جرم فلکی)

موضوع و جایگاه ظهور فعل این‌گونه نفوس قرار گیرد.^(۲۰)

مبنای فکری مشائیان و اشراقیان و حتی حکمای صدرایی دربارهٔ افلاک - که به نقد آن خواهیم پرداخت - این است که اولاً، افلاک جسم هستند و جسمشان هم جسمی غیر از سه قسم شناخته شدهٔ زمینی است که به آن جرم «فلکی» یا «اثیری» می‌گفتند. این جسم در نظر آنان، از لحاظ شدت وجودی و شرافت جسمی، بالاترین و با فضیلت‌ترین جسم به شمار می‌رفت.^(۲۱) ثانیاً، این جسم اعلا و پراج دارای روح و نفس ابدی است که به آن «روح کلی فلکی»^(۲۲) و «نفس فلکی»^(۲۳) می‌گویند و اساساً «نفس» را به گونه‌ای تعریف می‌کنند که علاوه بر شمول نفس انسانی و سایر نفوس زمینی (حیوانی و نباتی)، نفس فلکی را هم شامل شود و در غیر این صورت، تعریف آن را ناقص می‌دانند.^(۲۴)

ثالثاً، به این دلیل، اجرام آسمانی را دارای نفوس ناطق می‌دانند که قدرت انجام افعال شدیدالتأثیر در عالم ماده را دارند و بلکه علاوه بر نفس، از قوهٔ عاقله‌ای بسیار قوی و طبیعت ساری در عالم ماده نیز برخوردارند^(۲۵) که دارای ارادهٔ قوی نفسانی است.^(۲۶)

حکما از طریق این احکام، بسیاری از مسائل نادرست و بی‌اساس را نتیجه گرفته و وارد مباحث فلسفه کرده‌اند که تفصیل آن در منابع فلسفی و کلامی موجود است.^(۲۷) همین مطالب است که موجب اعتراض عده‌ای از فقها و اهل دقت بر فلاسفه شده و زبان و قلم بر تکفیر قایلان آن گشوده‌اند.^(۲۸)

مهم‌ترین دلیلی که قایلان به نظریهٔ «تناسخ اطفال و ابلهان به اجرام فلکی»، بر صحّت این نظریه ارائه می‌کنند، ضرورت کمال یافتن این نفس هاست. توضیح آنکه نفس این انسان‌ها در این دنیا به ظهور نرسیده است تا مشخص شود که اهل سعادت (بهشت) هستند یا اهل شقاوت (جهنم). از این رو، باید به وسیلهٔ جرم فلکی استعدادهای خود را به ظهور برسانند تا معلوم گردد که از چه سنجی هستند.^(۲۹)

نقد: با صرف نظر از تفصیل و توضیح این نظریه، توجه به نقد آن ضروری است:

۱. اولین اشکال وارد بر این نظریه آن است که پایه‌ی اساسی‌اش همان مبنای قایلان به تناسخ است.^(۳۰) این پایه‌ی اساسی عبارت است از: امتناع جدایی نفس از بدن. از این رو، همان دلیل ابطال تناسخ، این نظریه را هم باطل می‌گرداند. مهم‌ترین دلیل ابطال آن هم ادله‌ی تجرّد نفس است.^(۳۱)

۲. اشکال دیگری که به تبع اشکال اول بر این نظریه وارد است، بطلان مبنای دیگر آن است که عبارت است از: به کمال رسیدن نفوس متوسط (متوسط بین فعلیت سعادت و فعلیت شقاوت) در تقارن با ماده. ادعای نظریه این است که نفوس متوسط هنگام موت به درجه‌ی فعلیت کمال نرسیده‌اند تا در عالم آخرت و برزخ، به یکی از عوالم سعادت یا شقاوت ملحق شوند. بنابراین، باید به جرمی پایین‌تر از آن عوالم تعلّق یابند تا قوه و استعداد خود نسبت به هر یک از آن دو عالم را به فعلیت برسانند و از این طریق، لایق سعادت یا شقاوت گردند. می‌گویند: تا زمانی که نفس به آن فعلیت نرسیده باشد، همچنان باید به جرمی تعلّق یابد و چون تعلّق به اجسام و اجرام زمینی بنا به اقتضای ادله‌ی ابطال تناسخ، نادرست و ممتنع است، پس باید به اجرام آسمانی تعلّق یابد. با فعلیت یافتن یکی از دو حالت سعادت و شقاوت، این نفوس نیز به عالم مناسب خود می‌پیوندند. این مبنا همان مبنای تناسخ است که مبنایی باطل و نادرست است؛^(۳۲) زیرا نفوس متوسط فعلیتی از سعادت دارند که عبارت است از: ادراکات عقلی. اینکه نفس اطفال و ابلهان دارای کمال عقلی نیست، مبنای فلاسفه‌ی مشائی یونان است که ابن‌سینا نیز آن را پذیرفته.^(۳۳) فرق ابن‌سینا با یونانیان این است که فلاسفه‌ی یونان به هلاکت نفوس آنها به محض مرگشان قایل بودند،^(۳۴) اما ابن‌سینا به عدم هلاکت نفوس آنها و اتصال به اجرام آسمانی قایل بود.^(۳۵)

در ردّ این مبنا، دو پاسخ می‌توان ارائه کرد: یکی اینکه اساساً انکار ادراک عقلی این نفوس قابل قبول نیست؛ زیرا این نفوس از بسیاری ادراکات اولی و بدیهی آگاه هستند و بر این اساس، نمی‌توان آنها را نسبت به حقایق عقلی جاهل مطلق دانست. بنابراین، با تحقق چنین ادراکی، تناسب آنها با عالم عقلی، که دار سعادت یا شقاوت است، محقق می‌شود. پس تعلّق به عالم پایین

دست نسبت به عالم عقلی ضرورتی ندارد. (۳۶)

پاسخ دوم را می‌توان به عنوان اشکال سوم بر نظریه مزبور ذکر کرد:

۳. مبنای مشائیان نسبت به تقسیم و طبقه‌بندی عوالم، صحیح و حقیقی نیست؛ زیرا مبنای آنها این است که عوالم هستی منحصر در دو عالم است: عالم مادی و عالم عقلی. چون نفوس مزبور دارای مقام فعلیت برای تعلق به عالم عقلی نیستند، پس باید به عالم پایین دست یعنی عالم ماده تعلق بگیرند. و چون تعلق آنها به اجرام زمینی به اقتضای ادله تناسخ مردود و ممنوع است، بنابراین، به اجرام آسمانی تعلق می‌گیرند تا به کمال لایق برسند.

مبنای ارائه این استدلال آن است که آنها عالم واسط بین عقل و ماده را مورد توجه قرار نداده یا انکار کرده‌اند. (۳۷) این عالم واسط همان عالم «خیال» است که در حکمت ملامت‌را اثبات شده و به شدت مورد تأکید قرار گرفته است. (۳۸) بنابراین، بر فرض جدا شدن نفوس از بدن مادی (هنگام مرگ)، به عالم «مثال» می‌پیوندند و صورت‌های کمالی آنها نسبت به سعادت یا شقاوت در آن دنیا (عالم مثال) تحقق و فعلیت می‌یابد. بنابراین، اتصال به (جوف فلک و) اجرام آسمانی ضرورتی ندارد و به هر توجیهی تحت شمول امتناع تناسخ است.

۴. اگر اجرام آسمانی موضوع تخیل این نفوس قرار گیرند، براساس ادعای قایلان این نظریه، که می‌گویند به دلیل عدم فعلیت کمال لایق در این نفوس، باید به جسمی تعلق گیرند که به نوعی ظهور یابد، رابطه نفس با اجرام مزبور باید رابطه و علاقه‌علی و معلولی باشد؛ زیرا نفس بدون این رابطه نمی‌تواند در آنها تصرف خیالی کند و کمال خود را از طریق خیال نفس فلکی به فعلیت برساند. حال فرقی نمی‌کند که این رابطه، علاقه ذاتی باشد یا عرضی (به واسطه برخی از قوایش که در اینجا قوه خیال است). تصرف نفس در هر یک از حالات مزبور (علاقه ذاتی و عرضی - قوای ذاتی و عرضی - علی و معلولی مستقیم یا با واسطه)، تصرفی است که در تناسخ مطرح است و مشکلات آن را در پی دارد. (۳۹)

۵. اگر فرض بر صحّت تعلق اجرام آسمانی به تخیلات این نفوس باشد، اشکال دیگری به

دنبال دارد که عبارت است از: نقض قاعده خود قایلان به این نظریه درباره عدم تأثیرپذیری اجرام آسمانی از موجودات پایین دست. توضیح آنکه اجرام آسمانی فقط از مبادی عالی هستی تأثیر پذیرفته و از موجوداتی غیر مبادی عقلی خودشان (علت‌های مجرد از ماده که فوق نفوس هستند و عالم «عقول» نامیده می‌شوند) تأثیر نگرفته و در آنها منطبع نمی‌گردند. بنابراین، اسباب اتفاقی مثل نفوس متوسط مزبور و علت‌های قسری، نمی‌توانند در آنها مؤثر گردند. اگر این مسئله به عنوان قاعده اخذ شود - که قداما آن را قبول دارند - مجالی برای موضوع قرار گرفتن افلاک (اجرام آسمانی) برای تخیل این نفوس باقی نمی‌ماند.^(۴۰)

۶. اشکال دیگر این است که با فرض صحت اصل مطلب و حل مشکلات پیشین، تناقض دیگری در مبانی قایلان آن پدید می‌آید. این تناقض به تعلق تخیلات و صورت‌های متمثل در افلاک به نفوس مزبور، مربوط می‌شود. چون افلاک در نظر ایشان دارای نفس کلی‌اند، صورت‌های تخیل یافته در آنها متعلق به ذات (نفس) خودشان (نفس فلکی) است و متخیلات یک نفس در نفس دیگر متمثل و منخیل نمی‌گردد.^(۴۱)

حال فرقی نمی‌کند که این دو نفس را جدا از هم در نظر بگیریم - که مسلماً جدا هستند - یا اتحاد یافته و یک نفس. اگر جدا باشند، محال است که نسبت جرم آسمانی به نفوس متوسط، نسبت دماغ یا محل تخیلات باشد؛ زیرا تخیلات افلاک از نفوس شریف عالی خودشان نشأت می‌گیرند. و اگر نفوس کثیر با نفس کلی فلکی، که محدود در صورت جرمی فلک است و مجرد از آن نیست، متحد گردند، مفسده‌اش این است که دیگر نفوسی باقی نمی‌ماند و یک نفس است، که این هم محال است. بنابراین، صورت‌های تخیل یافته در اجرام آسمانی به هیچ روی نمی‌توانند صورت خیالی برای نفوس متوسط زمینی گشته، با فعلیت یافتن این صورت‌ها، به کمال لایقی خود برسند.^(۴۲)

به نظر می‌رسد این اشکال هنگامی واضح تر می‌شود که به مبنای مشائیان و به ویژه ابن‌سینا درباره خیال توجه شود؛ زیرا آنان «خیال» را مادی می‌دانند و هیچ تجردی برای آن قایل نیستند. با

این فرض، باید همه فلک‌ها به عنوان دماغ نفس تلقی شوند که امری غیرممکن است؛ زیرا جایگاه خیال فقط بخشی از بدن است، نه کل بدن.

۷. مفسده دیگری که بر این نظریه مترتب است، مسئله تعلق ذاتی نفوس مزبور به ماده و فاصله میان تعلق به بدن زمینی و جرم آسمانی است. اگر این نفوس به دلیل نرسیدن به کمال لایق خود، ذاتاً نیازمند تعلق به ماده و بدن باشند، هنگام مرگ، در حد فاصل جدایی از بدن زمینی و اتصال به جرم آسمانی، به کدام ماده تعلق دارند؟ به دلیل عدم تجرد، نمی‌توان فاقد ماده بودن آنها را پذیرفت. بنابراین، یا باید به یک ماده تعلق داشته باشند، و یا تعلقشان را انکار کرد. در هر صورت، نظریه مزبور مخدوش می‌گردد.

۸. از سوی دیگر، در صورت بقای تعلق در آنها، چه عامل و دلیلی برای جدایی نفس از بدن زمینی وجود دارد؟ هر دلیل و توجیهی که بر این فرض ذکر شود، در مورد تعلق به جرم آسمانی هم صادق است و بدین سان، تعلق به جرم دوم نیز منتفی می‌شود؛ زیرا تعلق به جرم دوم، فرع بر بقای تعلق ذاتی آنها به جرم نخست است. و با فرض بقای تعلق به جرم نخست، دیگر جایی برای تعلق به جرم دوم باقی نمی‌ماند.^(۴۳) بنابراین، نمی‌توان به راحتی، به این نظریه عقل و دل سپرد.

۹. علاوه بر این اشکالات، اشکال مهم دیگری بر آن وارد است که حتی بر ملاحظه‌ها نیز وارد است و آن عبارت است از: پیش فرض نادرست فلاسفه گذشته درباره افلاک. آنان مدعی بودند که افلاک جرم و طبیعتی مجزا از جرم و طبیعت زمینی دارند و علاوه بر اینکه دارای جرمند، نفس فلکی نیز دارند. این در حالی است که اساساً جرم داشتن افلاک امری نادرست است، چه رسد به نفس داشتن آنها؛ زیرا «فلک» در اصطلاح علمای هیئت (نجوم) قدیم، امری انتزاعی و مجرد^(۴۴) است. دانشمندان این امر انتزاعی را به صورت آموزشی درآورده بودند تا از طریق آن بتوانند زیج‌ها و اسطرلاب‌ها را برای طالبان دانش نجوم به خوبی آموزش دهند؛^(۴۵) زیرا فلک امری فرضی و ریاضی است که برای سهولت محاسبات نجومی، به صورت امری خارجی و مادی

فرض شده است، در حالی که هیچ امر خارجی با این مشخصات وجود ندارد. منجمان، خود بر این مسئله تصریح داشته و دلیل فرض فلک مجسم را تبیین کرده‌اند.^(۴۶) اما بسیاری از متکلمان و فلاسفه بدون در نظر گرفتن این مسائل، فلک مجسم و هیئت مجسم را امری حقیقی پنداشته و بسیاری از مسائل فلسفی و مباحث دیگر را بر آن بار کرده‌اند.^(۴۷) به هر حال، بحث افلاک در دانش‌های کهن، بحثی انتزاعی و اعتباری است و ارتباطی با حقایق خارجی و موجودات مادی ندارد و تطبیق حقایق عالم هستی با هیئت مجسم، بر پایه تصور نادرست این مسئله بوده^(۴۸) و موجب مغالطات فراوانی در مباحث فلسفه گشته است.^(۴۹)

با این رویکرد، مسئله مورد بحث از اساس باطل بوده و پاسخ‌های ملامصدرا نیز، که براساس پیش‌فرض‌های نادرست مزبور است، از پشتوانه فلسفی برخوردار نیست.

با توجه به همه این اشکالات، روشن است که توجیه مشائیان از مسئله، که آن را دو شق کرده و با باطل دانستن شق اول (که تناسخ است)، بر شق دوم صحه گذاشته‌اند،^(۵۰) توجیه نادرستی است؛ زیرا روشن شد که در هر دو فرض، تناسخ محال پیش می‌آید.^(۵۱)

بنابراین این بخش از مباحث «حکمت متعالیه»، که از مهم‌ترین مسائل مربوط به تناسخ بوده و خود ملامصدرا بخش عمده‌ای از مباحث تناسخ را به نقد نظریه تناسخ نفوس متوسط اختصاص داده، با تکیه بر اشکالات مزبور، باطل و نادرست است. نکته حایز اهمیت درباره بطلان این نظریه، آن است که عرفای والامقام بر پایه نصوص شرعی و مبانی نظری عرفان، بطلان آن را یک اصل اساسی می‌شمارند.^(۵۲)

در نظریه مشائیان گفته شد که نفوس متوسط (اعم از اینکه با تناسخ در جرم آسمانی، سعادتشان به فعلیت برسد یا شقاوتشان) به اجرام فلکی ملحق می‌شوند. اما شیخ اشراق می‌گوید: اجرام فلکی دارای شرافتی ویژه‌اند و نمی‌توان تصور کرد که نفوس اشقیاء در آنها به ظهور برسند. بنابراین، نفس اشقیاء و بلکه نفوس صالحان و سعادت‌مندان از انسان‌های متوسط (مثل اطفال و ابلهان) به جرم دخانی تحت فلک قمر^(۵۳) منتقل می‌شود؛ زیرا اجرام آسمانی فوق کره ماه (فلک

قمر) اجرامی شریف بوده و از نفوس نورانی برخوردارند که با نفوس اشقیاء هم‌سنخ نیستند. از این رو، نه اجرام زمینی و نه اجرام آسمانی (اثیری)، بلکه اجرام میان این دو عالم (زمین و عالم اثیری) موضوع تخیلات اشقیاء قرار می‌گیرند. (۵۴)

ملاصدرا نظریه شیخ اشراق را نقل کرده و با نقد و بررسی، به ابطال و رد آن پرداخته است. (۵۵) اما اشکالات نظریه شیخ اشراق به تریب ذیل است:

۱. همه اشکالات پیشین بر این نظریه وارد است (۵۶) و نمی‌توان با مقید کردن جرم آسمانی در اجرام پایین دست کره ماه، از اشکال تناسخ، که در نظریه پیشین مطرح بود، فرار کرد؛ زیرا خود همین نظریه نیز مشمول اشکالات تناسخ است. (۵۷)

۲. اینکه جرم مرکب دخانی موضوع تخیل نفوس اشقیاء واقع شود، دارای ناسازگاری‌های دیگری است که به هیچ روی نمی‌توان از آنها خلاصی یافت. توضیح آنکه جرم دخانی دارای اعتدال مناسب برای پذیرش نفس تدبیرگر (مدبر بدن) نیست تا نفوس مزبور بدان متصل گردد؛ زیرا فلک قمر حد فاصل فلک شمس و کره هواست. از این رو، با نزدیک شدن جرم دخانی (جرمی که نفس در آن تناسخ یافته است) به فلک شمس، به وسیله یکی از دو سبب از میان می‌رود و به نور و خاکستر (آتش) تبدیل می‌گردد؛ یا آتش بسیار قوی کره شمس آن را می‌سوزاند و یا سرعت بسیار زیاد فلک شمس آن را به آتش تبدیل می‌کند و با نزدیک شدن به محدوده کره هوا، یا در آن تخلخل راه می‌یابد (از تراکمش کاسته می‌شود) و با گرمای کره هوا، به سمت بالا صعود می‌کند و یا متراکم‌تر می‌شود و با سردی هوا، به فرودست (یعنی به سمت زمین) می‌رود. (۵۸)

بنابراین، جرم دخانی طبیعت حافظه‌ای برای بدن حاصل از اتصال نفس بدان ندارد تا آن را از تفرق (از هم‌پاشیده شدن) و تحلیل رفتن (تبدیل شدن به آتش) محافظت کند. لازمه این دو امر (تبدیل شدن به آتش و تبدل به جرم زمینی) همان تناسخ است که نمی‌توان از مفسده آن گریخت. (۵۹)

۳. اشکال دیگری که ملاًصدرا در پی اشکال پیشین بر این نظریه وارد کرده است، مربوط به قیدی است که در نظریه ابن‌سینا نیز تعبیه شده بود، و آن هم عبارت است از: قید «تستعمله من غیر أن تصویر نفساً لها». قایلان هر دو نظریه می‌گویند: نفس بدون اینکه مدبّر آن اجرام قرار گیرد، به تدبیر آنها می‌پردازد. ملاًصدرا می‌گوید: این امر امکان ندارد؛ زیرا حقیقت نفس در ارتباطش با بدن - چه بدن اصلی و چه بدلی در مراحل تناسخ یا تخیل پس از مرگ - دارای حقیقت تدبیری و جوهر ادراکی است و بدون این حقیقت، نه علاقه‌ای بین آن و جسم برقرار می‌گردد و نه ادراکی حاصل می‌شود، به ویژه آنکه موضع تخیلش جرمی از اجرام غیر زمینی است.^(۶۰)

علاوه بر این اشکالات، اشکال‌های دیگری نیز به نظریه فلاسفه اشراقی وارد است که برخی از مهم‌ترین آنها چنین است:

۴. عقیده اشراقیان به دلیل اشکال عدم تناهی نفوس در نظریه مشائیان، به این صورت درآمده است، در حالی که عدم تناهی نفوس بنابر نظریه مشائیان^(۶۱) و حتی خود اشراقیان^(۶۲) مورد قبول نیست و اگر هم مورد قبول باشد، تداخل و تضاد نفوس در آنجا مورد قبول نیست؛ زیرا آن عالم (عالم افلاک) اساساً از احکام متضاد عالم خاکی به دور است.

۵. عالم مجردات، عالمی است که از فیض مدام الهی بهره‌مند است و نیازی به وابستگی آن به عالم انسانی نیست تا از رجوع نفوس انسان‌ها به آنجا، به دلیل عدم تناهی نفوس بشری، با کمبود جا و مکان مواجه شود.^(۶۳)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
مجموعه علمی و پژوهشی
مجله علمی و پژوهشی
مجموعه علمی و پژوهشی

۳. تناسخ انسان‌های پست

تناسخ روح انسان‌های پست در نظر قایلان به امکان تناسخ، به دو طریق امکان می‌پذیرد: تناسخ نزولی و تناسخ صعودی.

الف. تناسخ نزولی

«تناسخ نزولی» بنا به تعریف، عبارت است از: انتقال نفس انسانی در هنگام مرگ، از بدن مادی به

- ماده دیگر؛ فرقی نمی‌کند که بدن دوم در این انتقال، بدن انسانی باشد یا غیر انسان.
- «نزول» در اینجا بدین صورت است که قایلان تناسخ ادعا می‌کنند: روح انسان‌های خبیث و معصیت‌کار پس از جدایی از بدنشان، به بدن‌های موجودات پست و فرومایه منتقل می‌شود و انتقال به بدن فرومایه، به روش‌های ذیل تحقق می‌یابد:
۱. انتقال به بدن انسانی پست که «نسخ» نامیده می‌شود.
 ۲. انتقال به بدن حیوانی که «مسخ» نامیده می‌شود.
 ۳. انتقال به جسم گیاهی که «فسخ» نامیده می‌شود.
 ۴. انتقال به جسم جمادی که «رسخ» نامیده می‌شود. (۶۴)

(۱) نسخ

توضیحی که درباره اقسام تناسخ نزولی قابل ذکر است، رویکرد اهل تناسخ به آن است. در نظر اهل تناسخ، فرقی نمی‌کند که انسان، صالح باشد یا پست؛ در هر دو صورت، روحش پس از مرگ، به طور اتفاقی با یکی از این روش‌ها منتقل می‌شود. اما عده‌ای از اهل تناسخ معتقدند: روح انسان تا زمانی که عشق و تعلق خود به ماده و بدن را از دست نداده باشد، همچنان در این فرایند گرفتار است و اگر بدان حد از کمال رسیده باشد (از دست دادن تعلق به ماده)، به ماده و جسم انتقال نمی‌یابد و به عالمی ماورایی تعلق می‌یابد؛ یعنی انسان‌های کامل به ملأ اعلا می‌پیوندند و انسان‌های ناقص و متوسط در دام و دور تناسخ گرفتار می‌شوند. (۶۵)

به هر حال، انتقال در همه این صورت‌ها از بالا به پایین است و آنچه نظریه قایلان به سیر نزولی در تناسخ مورد تأکید قرار می‌دهند، فروافتادن از مقام انسانی است. بنابراین، در این رویکرد، فقط روح انسان‌های پست و معصیت‌کار است که یا به انسانی پست منتقل می‌شود و یا به مراتب پایین‌تر از انسان؛ مثل گیاهان و حیوانات. اما روح انسان‌های وارسته و نیکوکار به هیچ روی به بدن انسان‌های فرومایه و یا غیر انسان منتقل نمی‌شود، بلکه یا به بدن انسان‌هایی وارسته راه می‌یابد و یا به جهانی ماورایی.

در تحلیل و نقد این نظریه، پاسخ‌های متعددی داده شده که برخی از آنها به شرح ذیل است:
الف. اشکال اول به تعدد نفوس (دست‌کم دو نفس) در یک بدن مربوط می‌شود. توضیح آنکه در صورت انتقال روح یک انسان از بدن خود در هنگام مرگ به بدن انسانی دیگر، حالت وجودی بدن دوم مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد. آیا این بدن به آن حد از کمال وجودی رسیده است که نفس بدان تعلق گیرد یا نه؟

اگر نرسیده باشد، انتقال نفس به آن، امری لغو و بی‌فایده است و هیچ نتیجه هستی‌شناختی به دنبال نخواهد داشت؛ زیرا نفس، قدرت تدبیر آن را ندارد و در آن بدن، معطل خواهد ماند؛ زیرا آمادگی برای تحت تأثیر قرار گرفتن از جانب نفس را ندارد. اگر بدن به حد کمال مطلوب رسیده، از دو حال خارج نیست: یا پیش از اینکه نفس از بدن اول خارج شود، بدان حد رسیده، که در این صورت، نفسی پیش از این نفس به آن تعلق یافته و به تدبیر آن مشغول است و دیگر نیازی به نفس دوم نیست؛ یا همزمان با خروج نفس از بدن اول بدان حد رسیده است که در این صورت، چندین اشکال به همراه دارد: یکی اینکه اگر انسان‌هایی همزمان بمیرند، باید نفسشان همزمان در یک بدن جمع شود و این غیرممکن است؛ زیرا بدن تحت تدبیر دو نفس در نمی‌آید. دیگر اینکه فاصله زمانی تعلق نفس به دو بدن به طور تناقض‌آمیز صورت می‌پذیرد، به گونه‌ای که تا وقتی تعلقش را از بدن قبلی به طور کامل از دست نداده باشد، نمی‌تواند به بدن دوم منتقل شود، و این خلاف فرض است و موجب می‌گردد که بدن مستعد تدبیر، بدون نفس بماند و این خلاف روند تکامل هستی‌شناختی بدن است. و اگر منتقل شود، یک نفس در واقع، به تدبیر دو بدن متفاوت مشغول خواهد بود که امری محال است.

ب. با توجه به شق دوم در اشکال قبل، اگر نفس به بدن دوم منتقل شود در حالی که بدن دوم به خودی خود دارای نفس حادث است (روشن است که از این جهت نیازی به نفس دوم نیست)، محذورات پیشین را به دنبال دارد؛ زیرا با رسیدن بدن به استعداد مطلوب، نفس از سوی مبدأ مجرد به صورت فیض تام بر آن افاضه می‌گردد و حضور نفس دوم در کنار نفس نخست،

براهین ابطال تناسخ در حکمت متعالیه: در بوته نقد □ ۶۷

محال است؛ زیرا نفس، که تدبیرگر بدن است، با حصول نفس حادث، تحقق یافته و حضور تدبیرگر دوم لغو است؛ چراکه نفس انسانی با بدهت و صراحت تمام، فقط بر حضور یک نفس در وجود خود، آگاهی دارد. (۶۶)

ابوحامد غزالی به این استدلال مشائیان پاسخ داده و آن را جوابی صحیح تلقی نکرده است. پاسخ او این‌گونه است: با توجه به فرایند تکامل جوهری نفس، جایز است که نفس به استعدادهایی دست یابد که به وسیله آنها، توانایی جدایی از بدن اول را با برخی از مراتبش پیش از جدایی کامل داشته و با همان مراتب، به تدبیر بدن دوم، که مستعد تعلق نفس شده است، پردازد؛ یعنی با اینکه نفس به تدبیر بدن نخست مشغول است، در برخی مراتب خود، به تدبیر بدن دیگری نیز اشتغال یابد تا به افاضه نفس جدید از سوی مبدأ مفارق نیازی نباشد. با تعلق به بدن دوم، به تدریج، تعلقش از بدن اول کاسته می‌شود و در بدن اول، مر حاصل می‌گردد. در این فرض، که براساس مبانی مشائی هیچ منعی وجود ندارد، دیگر دو نفس در یک بدن نیست، بلکه یک نفس است و حتی یک نفس در دو بدن هم نیست؛ زیرا یک نفس با برخی از شئون و مراتبش به تدبیر یک بدن، و با شئون دیگرش به تدبیر بدن دیگر و در نهایت، به تدبیر یک بدن (بدن دوم پس از مفارقت بدن اول) می‌پردازد. (۶۷)

فلاسفه نیز پاسخ‌های متعددی به این اشکال داده‌اند؛ از جمله اینکه تناسخ، انتقال نفس از بدن مرده به بدن زنده نیست تا اجتماع دو نفس حاصل آید، بلکه انتقال نفس از بدن مرده به ماده‌ای است که استعداد بدن انسانی شدن را دارد؛ مثل نطفه. (۶۸) این اشکال در واقع، به هر دو نظریه وارد است، هم به نظریه ابن سینا و هم نظریه غزالی. با این حساب، اشکال ایشان نمی‌تواند تناسخ نزولی درباره انسان را رد کند.

اشکال دیگر بر نظریه غزالی این است که تفکیک مراتب و شئون نفس و تعلق برخی از این مراتب به تدبیر مراتب مستعد بدن دوم نادرست است؛ زیرا بدن دوم با تمام مراتب و اجزایش، مستعد نفسی است که با تمام قوا و مراتبش به تدبیرشان پردازد و چنین تفکیکی خلاف مبانی فلسفی است. (۶۹)

اما با این حال، علی‌رغم اشکالی که مَلَّاصدرا بر غزالی وارد کرده است، که نمی‌توان با تمسک به «دو نفس در یک بدن» تناسخ را باطل کرد، خود مَلَّاصدرا در برخی موارد، بر همین مبنا پیش رفته، و روشن است که در چنین مواردی بر مبنای خودش سخن نمی‌گوید، بلکه بر مبنای قوم و مشهور سخن می‌گوید؛^(۷۰) زیرا بر اساس مبانی «حکمت متعالیه»، پاسخ وی به گونه‌ای است که همه اقسام تناسخ را باطل می‌گرداند.^(۷۱) البته همان‌گونه که حکیم سبزواری بر اساس مبانی «حکمت متعالیه» یادآوری کرده، منع نفس مستنسخ (نسخ شده در بدن جدید) از تعلّق نفس حادث در آن صحیح نیست.^(۷۲)

نتیجه آنکه اشکال دو نفسی بودن یک بدن در جای خود، باقی بوده و از جهتی وارد است.^(۷۳)

ج. پاسخی که مَلَّاصدرا به قایلان تناسخ (قسم نسخ) می‌دهد بر نظریه «حرکت جوهری» مبتنی است. بر اساس این نظریه، نفس پس از طی مراحل کمالی در مسیر حرکت جوهری خود، نمی‌تواند در روند حرکت قسری قرار گیرد و دوباره به سمت قوه حرکت کند؛ زیرا نفس بنا بر نظریه خود مَلَّاصدرا در باب حدوث جوهری‌اش با بدن، به صورتی حادث شده است که مجردالذات و مادی‌الفعل باشد و با طی مراتب فعل خود در بستر ماده، همه قوای لازم به فعلیت می‌رسند و هنگام مفارقت از بدن، هم از جهت ذاتش غیرمادی است و هم از جهت فعلش غیرمادی می‌گردد. اما اگر قایل به نقل آن به بدن دیگری باشیم، آن‌گاه لازم می‌آید که هم فعلیتش تبدیل به قوه شود - در حالی که این تبدیل محال است - و هم از لحاظ ذات و فعلش مادی گردد - که این هم محال است.^(۷۴)

د. علاوه بر این، پاسخ دیگر مَلَّاصدرا آن است که غایت ذاتی اشیا رسیدن به کمال مطلوب است. از سوی دیگر، غایت ذاتی بدن نیز رسیدن به نفسی است که قوه همه مراتب کمالی تجرّدی را دارا باشد تا بتواند در بستر آن، به کمالات مجرد از ماده نایل گردد و این امر بدون نفس حادثی که ذاتاً غیرمادی و فعلاً مادی بوده و همه مراتبش را به طور بالقوه دارا باشد تحقق

نمی‌یابد. از سوی دیگر، نفس با رسیدن به کمال و غایت ذاتی‌اش، که عبارت است از: فعلیتِ مجرد از ماده، دیگر نمی‌تواند به طور قسری از حرکت کمال‌طلبانه‌اش برگردد و از مراتب قوی و شدید به سوی مراتب ضعیف و ناقص تنزّل یابد و حرکت کند. (۷۵)

ه. پاسخ دیگری که ملاً صدر را برای این نوع تناسخ ارائه می‌کند، بر نفس‌شناسی «حکمت متعالیه» مبتنی است. نفس در این رویکرد، فاعلیتِ بدن را بر عهده دارد، نه بدن فاعلیتِ نفس را. با فرض تعلقِ نفس به بدن دوم انسانی، لزوماً باید از مرحله فعلیت به مرحله قوه بازگردد. حال فرقی نمی‌کند که این بازگشت را به صورت تدریجی فرض کنیم یا به صورت آنی. بر فرضِ تحققِ چنین بازگشتی، نفس تحت تأثیر فاعلیتِ بدن خواهد بود؛ زیرا بدن بالقوه محض است و نفس بالفعل محض، و برای اینکه نفس به چنین بدنی تعلق یابد، باید به نفس بالقوه تبدیل گردد که در این صورت، بدن بر نفس فاعلیت خواهد داشت و این امر محال است. (۷۶)

و. اشکال دیگری هم که از سوی متکلمان بر این نوع تناسخ مطرح شده این است که می‌گویند: اگر قرار بر انتقالِ نفس از بدنی به بدن یا بدن‌های دیگر باشد، باید اطلاعات و معلومات مربوط به بدن‌های پیشین در حافظه و ذهن ما انسان‌ها حاضر باشد، در حالی که چنین خاطراتی در ذهن هیچ انسانی وجود ندارد. (۷۷)

این پاسخ دارای اشکالاتی است که ملاً صدر را به برخی از آنها اشاره کرده است:

۱. فراموش کردن خاطرات و معلومات پیشین، دلیل بر نبودن زندگی پیشین نیست؛ زیرا بسیاری از امور در همین زندگی امروزی از ذهن انسان زایل می‌شود و به طور کلی، فراموش می‌گردد و این فراموشی دلیل بر عدم اتفاق و عدم تحقق آن امور نیست. (۷۸)
۲. اطلاعات انسان بنابر نظر متکلمان، که قایلند مشاعر انسان مادی است و به تجرد ادراکات و معلومات ذهنی قایل نیستند، با از بین رفتن بدن مادی از بین می‌رود و با انتقال روح به بدن جدید، اطلاعات پیشین از ذهن او پاک می‌گردند. (۷۹)

۲) مسخ

عده‌ای از طرف‌داران نظریه «تناسخ» چنین عقیده دارند که انسان‌ها در طول زندگی، از دو حال خارج نیستند؛ یا به کمالات اخلاقی و عقلی و سعادت شایسته انسانی می‌رسند، یا از این کمالات و سعادات دور شده، مسیر شقاوت و فرومایگی را طی می‌کنند. روح انسان‌های سعادت‌مند پس از مرگ، به بدن‌های غیرمادی ملائکه و یا با روح خود و بدون انتقال به بدن دیگر، به عالم ملائکه منتقل می‌شود. این دسته از اهل تناسخ قایل به تناسخ ازلی و ابدی نیستند، بلکه فقط به تناسخ انسان‌های فرومایه قایلند و چنین عقیده دارند که روح انسانی تا زمانی که در بدن مادی قرار دارد، اگر انسان به فراخور استعداد و تلاش خود به هم‌سنخی با عالم مجردات دست یابد، از دام تناسخ می‌گریزد و به آن عالم می‌پیوندد. اما اگر به آن مرتبه از کمالات و سعادت راه نیافت، پس از مردن، به بدن حیوانی از حیوانات فرو می‌افتد. فروافتادن روح انسانی از مقام انسانی به مقام حیوانی، با توجه به ضعف و شدت خود و خصلت‌های حیوانی در خودش، به حیوانی ویژه، متناسب با آن خصلت‌ها منتقل می‌شود. برای مثال، روح انسانی که دارای خصلت تکبر یا تهوّر است به بدن شیر، روح انسانی که دارای خبثت و حيله‌گری باشد به بدن روباه، و روح انسانی که دارای خصلت مسخره‌بازی و تقلید کارهای دیگران باشد به بدن میمون منتقل می‌شود.^(۸۰) این انتقال در نظر آنان، بدین دلیل است که انتقال نفس به بدن حیوانات را به عنوان عذاب و انتقام الهی در قبال شقاوت چنین انسان‌هایی تلقی می‌کنند.^(۸۱) این طایفه از قایلان تناسخ، معتقد به تجرّد روح هستند و اتصال روح به عالم مجردات را قبول دارند و معاد را نیز انکار نمی‌کنند. اما عده‌ای از قایلان تناسخ، که انتقال به بدن حیوانات را قبول دارند، با اینکه در بین خود، دارای گرایش‌ها و اختلافات فراوانی درباره جزئیات نقل و انتقالات نفس هستند، در یک نقطه با هم توافق و تفاهم دارند و آن هم عبارت است از اینکه نفس را جرمانی و مادی می‌دانند و آن را دایم در دایره ماده گرفتار می‌شمارند. بنابراین، انتقال به عالم مجردات را قبول ندارند و همه عذاب‌ها و ثواب‌ها (بهشت و جهنم) را در بستر تناسخ معنا می‌کنند.^(۸۲)

به هر حال، «مسخ» در معنایی که گفته شد، در نظر اهل تناسخ، انتقال روح انسانی از بدن انسان در هنگام مرگ، به بدن (نطفه) حیوانی از حیوانات است که موارد متعددی از استدلال و استشهاد را برای اثبات آن ذکر کرده‌اند.

نقد: ملاحظه فرمایید دو اشکال عمده بر این نوع تناسخ یادآور شده است. این دو اشکال به شرح ذیل است:

الف. اگر نظریه مزبور را درست فرض کنیم، آن‌گاه لازم می‌آید به ازای هر انسانی که می‌میرد، حیوانی متولد شود، و با تولد هر حیوانی انسانی باید بمیرد.^(۸۳)

با وجود چنین ملازمه‌ای در جهان خارج، مفسده‌های اساسی پدید می‌آیند که برخی از این مفسده‌ها را مورد توجه قرار می‌دهیم. نزد آنان، انسان باب الابواب حیات همه موجودات زنده است؛ زیرا به تناسب خلق و خوی انسانی که در روح او وجود دارد، به حیوانی مناسب با آن اخلاق منتقل می‌شود و در واقع، اختلاف حیوانات از اختلاف انسان‌ها در اخلاق نیک و زشت پدید می‌آید و حیوانات در واقع، از مسخ انسانی پدید آمده‌اند.

اشکالات عمده این مسئله این است که تقارن زمانی مطرح شده صرفاً بر مبنای احتمال و گمان است و هیچ دلیل قطعی و عقلی بر این علاقه ذاتی و لزومی وجود ندارد تا بتوان انسان را باب الابواب حیات حیوانی دانست.^(۸۴)

ب. اگر چنین تقارن و ملازمه‌ای وجود داشته باشد، لازم می‌آید به طور دایم، عدد تکون حیوانات با فساد بدن انسان‌ها (مردن آنها) منطبق و برابر باشد؛ زیرا اگر انطباق دایمی برقرار نباشد، یا ارواح انسانی پس از مرگ معطل و معلق می‌مانند که بطلان آن برهانی شده است، و یا تجمع و تعدد ارواح در بدن واحد پدید می‌آید که این هم باطل است. اگر بدن حیوانات رو به ازدیاد گذاشت، از سه حال خارج نیست: یا یک نفس به بدن‌های متعدد تعلق می‌گیرد که لازمه اش اتحاد چندین بدن است که این هم محال است؛ یا به هر بدنی یک نفس تعلق گرفته و به بدن‌های بی‌نفس، نفس جدید تعلق می‌گیرد که لازمه این هم ترجیح بلامرجح است؛ یا برای

بدن‌های باقی‌مانده نفسی خلق نمی‌شود و بدون نفس باقی می‌مانند تا نفوسی از انسان‌ها به آنها منتقل گردند که لازمه‌اش بقای بدن مستعد برای نفس بدون نفس است، که این هم محال است. بطلان هر سه قسم از این حالات بر امتناع ترجیح بلامرجح استوار است، مگر اینکه قایلان تناسخ مثل بوریدان^(۸۵) یا شیخ عبداللّه قزوینی^(۸۶) قایل به ترجیح بلامرجح بوده باشند که آن هم باید در محل خود، مورد ملاحظه و بررسی قرار گیرد.

از سوی دیگر، وجدان و تجربه انسانی برخلاف این ملازمه و انطباق عددی کائنات و فاسدات گواهی می‌دهد؛ زیرا روزانه میلیون‌ها و میلیارد‌ها حیوان از انواع گوناگون در خشکی‌ها و دریاها متولد می‌شوند، در حالی که تعداد مردگان انسان‌ها به آن ارقام نمی‌رسد.^(۸۷)

علاوه بر دو اشکال ملاحظه‌شده، اشکالات دیگری نیز به نظر می‌رسد که توجه به آنها مهم است:

۱. اگر ملازمه مزبور را صحیح تلقی کنیم، آن‌گاه باید کثرت تعلق نفس به بدن‌های متعدد را هم بپذیریم؛ زیرا اخلاق و ملکات اخلاقی انسان فراوان هستند و هیچ ترجیح و ملاکی در تقدّم یا تأخر یکی از آنها وجود ندارد، به ویژه در نظر آن عده از اهل تناسخ که نفس را جرمانی می‌دانند و آن را همیشه در دام تناسخ می‌بینند؛ چراکه خلق و خواهی‌های انسان نیز مادی و جرمانی هستند - و تحقق مستقلی می‌طلبند - در حالی که نه اهل تناسخ چنین تعلق متعددی را مطرح می‌کنند و نه مبانی عقلی پذیرای آن است.

۲. از سوی دیگر، اگر ادعای اهل تناسخ صحیح فرض شود، در خصوص اولین حیوانات پدید آمده دچار مشکل می‌شوند؛ زیرا از آنها می‌پرسیم: بدن اولین حیوان چگونه متولد شده است؟ پاسخ احتمالی این پرسش می‌تواند به دو صورت ذکر شود: یا بگویند: خداوند آنها را خلق کرده است که در این صورت، مبانی خود را درباره جهان، که آن را ازلی می‌دانند، نقض کرده‌اند. همچنین به آنها پاسخ می‌دهیم: اگر خدا بدن نخستین را خلق کرده، پس روحش را نیز خلق کرده است؛ یعنی همان خدا توانایی دادن فیض نفس تدبیرگر را دارد و شما دلیلی بر منع فیض خداوند ندارید. در این صورت، نفس حیوانات نیز استقلال می‌یابد و انسان از باب الابواب

حیات بودن ساقط می‌گردد. یا می‌گویند: حیواناتِ نخستین از ازل بوده‌اند و تولّد حیواناتِ واپسین از طریق آنها بوده است. در این صورت، می‌گوییم: باز هم فرض خود دربارهٔ باب الابواب بودن را نقض کرده و دلیلی بر امکان تحقق حیوانات با نفس مستقل حیوانی ذکر کرده‌اند. ۳. دلیل دیگری که ملاًصدرا نیز دو دلیل نخست را بر آن مبتنی کرده عبارت است از اینکه تکیهٔ اصلی ابطال تناسخ نزولی بر امتناع تحقق حرکت معکوس جوهری (حرکت قهقرائی) است؛ یعنی قسر در حرکت جوهری، که محال است. حرکت جوهری از سوی نقص به سوی کمال است که اتفاق می‌افتد، نه از سوی کمال به نقص. سیر کمالی (یعنی رو به تکامل رفتن برای انسان)، لابد منه است؛ یعنی به طور طبیعی و ذاتی، ضروری و گریزناپذیر است. به این معنا که انسان با حرکت جوهری و تکامل جوهری، رو به تجرّدمی‌رود این برای او قهری و ذاتی است. (۸۸)

اگر کسی حرکت قسری در ذات و جوهر نفس را مطرح کند و بگوید: شاید این تناسخ از طریق حرکت قسری تحقق می‌یابد، دو اشکال بر او وارد است: اول اینکه امور قسری نه دائمی است و نه اکثری؛ یعنی نه دوام در آن مطرح است که بتوان چنین تناسخی را با این گستردگی ادعا کرد، و نه فراوانی دارد که بتوان بدان تمسک جست و تناسخ را اثبات کرد.

از جهت دیگر، حرکت جوهری حرکتی است که به استکمال و غایت وجودی می‌رساند و موانعی مثل قسر قاسر، اجبار اجبارگر و اتفاق نمی‌تواند آن را از این روند باز دارد و اگر مانعی پدید آید، موجب هلاک و انقطاع و معدوم شدن نفس می‌گردد. در این صورت، چیزی باقی نمی‌ماند تا حرکت قسری انجام دهد و تناسخ نزولی را تحقق بخشد. (۸۹)

از سوی دیگر، اگر هم قسر را قبول کنیم، باز هم نمی‌توانیم تناسخ را بپذیریم؛ زیرا در این صورت، انقلاب ذات پدید می‌آید که با برهان قطعی، مردود و محال شمرده شده است.

۳) فسخ

انتقال نفس انسانی به مراتب گیاهی در نظر اهل تناسخ، «فسخ» نامیده می‌شود. این فسخ به دو

صورت تحقق می‌پذیرد: یا به طور مستقیم و یا به طور غیرمستقیم و با واسطه. فسخ مستقیم روشن است و نیازی به توضیح اضافی ندارد. اما فسخ غیرمستقیم اندکی دقیق است و نیاز به توضیح دارد. اگر انسانی در طول مدت حیات انسانی خود، نتوانسته باشد به مقامات و کمالات والای انسانی دست یابد تا در انسانی دیگر تناسخ یابد و یا به عالم مجردات راه پیدا کند، به ناچار پس از مردن، روحش به بدن حیوانی که با آن تناسب دارد، فرو می‌افتد و تنزل می‌یابد. حال اگر در مقام نفس حیوانی، توانسته باشد به رشد و تعالی قابل ملاحظه‌ای دست یابد که بتواند به حدّ انسانی برسد و پس از مردن، نفسش به بدن انسانی راه یابد، در مسیر تناسخ صعودی قرار می‌گیرد. اما اگر در رتبه حیوانی نیز به کمال قابل توجهی دست نیابد، با مردنش، یا به حیوانات فرودست تناسخ می‌یابد و یا ابدان و اجسام گیاهی.

۴) رسخ

«رسخ» نیز تنزل از رتبه گیاهی به مرتبه جمادات مثل سنگ و خاک و آب است. همه ادله ابطال تناسخ از طریق نسخ و مسخ، دو طریق فسخ و رسخ را نیز باطل می‌کنند و از این نظر، نیاز به طول و تفصیل‌های فلسفی برای اقامه برهان نیست.

ب. تناسخ صعودی

روند تکامل موجودات در همه مراحل و مراتب هستی، به گونه‌ای است که با تکون یافتن عناصر بسیط و ذرات بنیادی و ترکیب آنها، فرایندی از فعل و انفعالات مادی صورت می‌گیرد که شرایط تولّد یافتن و به وجود آمدن عناصر مرکب فراهم می‌گردد. بنا به عقیده قدما، با پدیدار شدن صورت جمادی از فرایندهای به عمل آمده در بین عناصر بسیط، استحکام و مقاومت صورت‌های جدید در برابر فساد و دگرگونی بیشتر می‌شود. بنابراین، جمادات در نظر آنان (از نظر مرتبه وجودی)، اشرف و افضل از عناصر بسیط هستند.^(۹۰) این فرایند تکامل به گونه‌ای

پیش می‌رود که جمادات به عالی‌ترین مرحله تکامل طبیعی برسند و شرایط پدیدار شدن گیاهان را فراهم کنند، تا حدّی که مانند مرجان‌ها در مرز گیاهان و جمادات قرار می‌گیرند. این روند در گیاهان نیز وجود دارد و تا حدّ قرار گرفتن در مرز گیاهان و حیوانات و بلکه گیاهان و انسان‌ها تکامل یافته و پیش می‌رود. به همین سان، در حیوانات نیز جریان می‌یابد.^(۹۱)

اما اهل تناسخ می‌گویند: در روند تکامل موجودات، روح‌ها و نفس‌هایی وجود دارند که در مراتب طبیعت، در گردش هستند. با متلاشی شدن یک جماد، مثل سنگ، روح محدود شده در آن، به شرط حفظ شرایط کمالی در همان سنگ، مستحقّ تحسین و تشویق می‌گردد و به عنوان روح یک گیاه، به تکامل می‌رسد. همین روند تکامل و تشویق در گیاهان و نفس‌های گیاهی نیز جریان دارد و به سر حدّ حیوانی و انسانی می‌رسد. این نوع از انتقال نفس را «تناسخ صعودی» می‌نامند.

همه حرکت‌های استکمالی و کمالات وجودی به انسان و کمالات ویژه او ختم می‌شوند.^(۹۲) حال، هر موجودی که توفیق رسیدن به مرتبه این کمال را داشته باشد، در مرتبه انسانی تناسخ می‌یابد، وگرنه در مرتبه خود باقی می‌ماند، و یا به مراتب پایین‌تر تنزل می‌یابد.

البته برخی از اهل تناسخ معتقدند که روح انسان‌ها نیز از حیوانات تناسخ یافته است؛ یعنی تناسخ همیشه صعودی است، نه نزولی.^(۹۳) عده‌ای نیز بر این باورند که اولویت در قبول فیض نفس (در فرایند تکامل طبیعی)، با گیاهان است و از گیاهان به بدن حیوانات و انسان‌ها منتقل می‌شود، نه به صورت عکس.^(۹۴)

اشکالات متعددی بر این نظریه وارد است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. اصحاب تناسخ صعودی معتقدند: بدن انسانی اشرف عناصر مرکب است که در منتهی‌الیه جهان مادی قرار دارد و همه نفوس گیاهی و حیوانی با قصد و هدف نهایی رسیدن به بدن انسانی در تکاپو هستند. این در حالی است که بنابر نظر قدما (با اتفاق نظر و اجماع فلاسفه)، اجرام و جسدهای فلکی و آسمانی از لحاظ غایت بودن، شریف‌تر از بدن انسانی هستند، و اگر قرار باشد

نفوس گیاهی و حیوانی به بدن اشرف موجودات منتقل شوند، لزوماً باید به اجساد فلکی و اجرام آسمانی هم منتقل شوند، در حالی که چنین نظری نه از سوی فلاسفه مطرح شده است و نه از سوی طرف‌داران تناسخ صعودی. وانگهی، دلیل مطرح نشدن این نظریه، باطل و سخیف بودن آن است؛ زیرا انتقال نفس مرتبه پایین‌تر بدون طی مراحل طبیعی تکامل، که اقتضای حرکت جوهری است - که امتناعی ندارد و «تناسخ» به معنای انتقال هم نیست - به بدن‌های مراتب بالاتر، محال است. (۹۵)

نقد: اشکال اصلی قایلان به تناسخ و حکمایی که این پاسخ را به تناسخ صعودی مطرح کرده‌اند این است که اشرفیت موجودات را در مواد آن می‌جویند، در حالی که بنابر مبانی هستی‌شناختی «حکمت متعالیه»، حقیقت و شیئیت اشیا، با صورت آنها مشخص می‌شود، نه ماده آنها. هر چه در جسم تعیین دارد با صورتش دارای ارزش و شرافت است. (۹۶) حقیقت و ارزش وجودی همه موجودات دارای نفس نیز نه با بدن آنها، بلکه با مرتبه روحی و نفس آنها مشخص می‌شود. بنابراین، شرافت انسان به خاطر دارا بودن جوهر نطقی، بالاتر از همه موجودات امکانی است؛ زیرا در این مرحله از بحث، روشن است که افلاک جسمی موهوم هستند، چه رسد به اینکه نفسی داشته باشند و با نفس انسانی مقایسه شوند.

در این رویکرد، در واقع هم اشکال ملاحظه‌مردود شمرده می‌شود و هم اصل ادعای اهل تناسخ نقض می‌گردد؛ زیرا نفس دارای شرافت است، نه بدن؛ و بدن انسان با رسیدن به مرحله نباتی و حیوانی، در روند تکامل طبیعی هیچ تفاوتی با آن دو ندارد، جز هنگامی که فصل حقیقی انسان در نفس (مرتبه انسانی نفس) تعیین یابد؛ زیرا حقیقت شیء با فصول حقیقی آن تعیین و تشخیص می‌یابد. (۹۷) بنابراین، نفس گیاهی و حیوانی با همان مرتبه از فعلیت نفسشان (یعنی نفس گیاهی یا حیوانی) نمی‌توانند به بدن انسان انتقال یابند. و اگر امر دیگری به عنوان فصل اخیر انسانی بدان ملحق شود، دیگر نفس گیاهی و حیوانی نیست، بلکه حقیقت سومی است. و این چیزی غیر تناسخ است؛ همان حدود جسمانی نفس در فرایند حرکت جوهری است.

۲. ملاحظه را برای ردّ تناسخ صعودی برهانی اقامه کرده است که به این بیان تقریر می‌شود: نفس حیوانی که پست‌تر از نفس انسانی بوده و از ویژگی‌های نفس انسانی بی‌بهره است، از دو حال خارج نیست: یا غیرمجرد است و یا مجرد. اگر مجرد نباشد، که نظریه بسیاری از حکمای گذشته بر این امر معطوف است، امر مادی (نفس مادی)، که انطباق یافته در بدن حیوانی است، نمی‌تواند به عنوان نفس انسانی از بدن حیوان به بدن انسان انتقال یابد. اگر مجرد باشد، باید پرسید: نفسی که هیچ‌یک از قوای انسانی (قوای تکامل یافته) را ندارد و هنوز در مرتبه حیوانی (قوای ناقص حیوانی) است یکباره و به طور آنی، چگونه همه قوای انسانی را دارا شده و به بدن انسانی انتقال یافته؟^(۹۸) در هیچ‌یک از دو فرض مزبور، طریق فلسفی و عینی برای انتقال نفس گیاهی یا حیوانی به بدن انسانی وجود ندارد.

براهین عام ابطال تناسخ

علاوه بر براهین مزبور، ملاحظه را برای ابطال تناسخ، براهین عام و کلی نیز اقامه کرده است که تناسخ را از بیخ و بن و با همه فرض‌ها و اقسامش باطل می‌کند. این براهین به شرح ذیل هستند:

الف. طرح قضیه فصلی برای تجرد یا عدم تجرد نفس تناسخ یافته

این قضیه که در بحث پیشین مطرح شد، در ردّ همه انواع تناسخ مطرح است؛^(۹۹) اما با این فرق که در شقّ دوم تحلیل، یعنی اگر نفس تناسخ یافته مجرد باشد، اشکال دیگری مطرح است. اگر نفس مزبور مجرد باشد، عنایت الهی اقتضا می‌کند که به کمال مطلوبش برسد. کمال علمی نفس مجرد عبارت است از: رسیدن به عقل بالفعل و تبدیل به عقل مستفاد که صورت همه حقایق در آن وجود دارد. کمال عملی آن نیز عبارت است از: تهذیب اخلاق از پلیدی‌ها، و زینت یافتن به مکارم اخلاقی. حال اگر چنین نفسی به طور دایم در اجساد مادی در گردش باشد، بدون اینکه به عالم انوار و عقول متصل گردد، به هیچ‌یک از کمال‌های علمی و عملی دست نمی‌یابد و به طور

ازلی و ابدی، از رسیدن به کمال مطلوبش محروم و ممنوع می‌ماند و این امر مخالف عنایت و عدالت ازلی الهی است. (۱۰۰)

همان‌گونه که گفته شد، رسیدن به کمال مزبور، فقط در فرایند حرکت جوهری به ظهور می‌رسد و انتقال نفس به مراتب بالا، فقط در این فرایند توجیه و تبیین می‌شود که اشکالات مزبور را در پی نداشته باشد؛ زیرا انتقال در این فرایند، به صورت اتصالی اتفاق می‌افتد و این امر محال نیست، بلکه امری هستی‌شناختی و برهانی است، در حالی که این امر در تناسخ، به صورت انفصالی اتفاق می‌افتد و محال است. (۱۰۱)

ب. اقسام فرض‌های انتقال نفس

اگر نفس با فاسد شدن مزاج طبیعی بدن، از آن جداگشته و قرار باشد به امری خارج از بدن انتقال یابد، از چهار فرض بیرون نیست و یکی از این حالات را خواهد داشت: ۱. انتقال به عالم عقول؛ ۲. انتقال به عالم مثال (مثال منفصل)؛ ۳. انتقال به بدنی مادی در این عالم؛ ۴. معطل ماندن از تدبیر بدن، بدون تحقق انتقالی از موارد مزبور.

قسم چهارم باطل است؛ به این دلیل که قاعده فلسفی اثبات شده «لامعطل فی الوجود» (۱۰۲) آن را رد می‌کند. قسم سوم نیز تناسخ بوده و باطل است؛ زیرا نفس، تدبیر بدن و نطفه‌ای را به عهده می‌گیرد که مستعد قبول تأثیر و تدبیر باشد و مستحق افاضه نفس از جانب واهب عقلی و مبدأ فیاض است. این استحقاق و استعداد هم به طور طبیعی است، نه گزارف و اتفاق. اگر، هم نفس جدید و هم نفس تناسخ یافته در بدن جدید حضور به هم برسانند، در این صورت، دو نفس در یک بدن تدبیر می‌کنند و این امری محال است. اجتماع دو نفس در این فرض، غیرقابل اجتناب است؛ زیرا بنا به فرض، از یک سو، باید انتقال صورت پذیرد، و از سوی دیگر، استعداد نطفه نیز فیض مبدأ فعال بر نفس جدید را اقتضا می‌کند و حضور نفس تناسخ یافته نیز توان منع فیضان نفس جدید را ندارد.

محال بودن اجتماع دو نفس در یک بدن، به این دلیل است که در صورت اجتماع آن دو، یک بدن (یک موجود زنده)، دارای دو ذات مستقل می‌گردد که هر کدام به طور استقلالی یک بدن را تدبیر می‌کنند. و این امر محال است که یک شخص دو تدبیرگر داشته باشد؛ زیرا هم وجدان ما وجود دو نفس را رد می‌کند - زیرا وجدان به وجود یک نفس آگاهی و شعور دارد - و هم دو تدبیرگر مستقل با هم تنافی دارند و در به کار بستن قوای بدنی دچار تضاد می‌گردند.^(۱۰۳)

وانگهی، حدوث نفس جدید بدین دلیل ضروری است که بدن مستعد برای قبول نفس، در آن حد از کمال طبیعی نیست که نفس کامل را پذیرا باشد. بنابراین، باید نفس ضعیفی در حد قوه (نفس هیولانی) به آن افاضه شود که این نفس از جانب مبدأ عقلی افاضه می‌شود. از این رو، یک بدن دارای دو نفس کاملاً متضاد (یکی بالقوه و دیگری بالفعل) می‌گردد. از سوی دیگر، با حادث شدن نفس از عنایت و فیض مبدأ فیاض، دیگر دلیلی بر تعلق نفس دوم به بدن وجود ندارد. با باطل شدن دو قسم اخیر، روشن است که دو قسم نخست ممکن است و این در حالی است که دو قسم نخست، «تناسخ» به شمار نمی‌آیند، نه اینکه تناسخ بوده و در عین حال، ممکن باشند.^(۱۰۴)

ج. تعطیل آنی نفس

بنابر فرض صحیح انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر، به دلیل انفصال دو بدن از یکدیگر، نفس در حد فاصل دو بدن معطل می‌گردد، و این امری محال است. البته روشن است که چون نفس در مبنای طرفداران تناسخ مادی است و از مجردات به شمار نمی‌آید، این اشکال قوت می‌گیرد. اما اگر مبنای تجردی نفس پذیرفته شود، این اشکال وارد نمی‌شود و بلکه اشکالی مبنایی تر مطرح می‌گردد که عبارت است از: اتصال نفس به عالم مثال.^(۱۰۵) در این مبنای، نفس جدا شده از بدن، بدون هیچ وقفه زمانی و مکانی و بی هیچ تعلق زایدی بر ماده، به عالم مثال یا عقول متصل می‌شود.

د. تجرّد نفس

با توجه به مبنای تجرّد نفس و اینکه نفس و بدن از جهت کمال و نقص با هم متفاوت بوده و بین آنها اتحاد بر قرار است،^(۱۰۶) و اینکه بدن به نفس وابسته است نه نفس به بدن،^(۱۰۷) مر هنگامی اتفاق می‌افتد که نفس به کمال تجرّدی و فعلیت تمام خود رسیده و تعلق خود به ماده را از دست داده باشد.

بنابراین، با مردن انسان، نفس او تعلقش را به بدن به طور کامل از دست می‌دهد. به این دلیل، حتی به بدن‌های دیگر هم تعلق پیدا نمی‌کند؛ زیرا اگر تعلق نفس به ماده باقی مانده بود، در همان بدن اول باقی می‌ماند و اساساً مرگی اتفاق نمی‌افتاد.^(۱۰۸)

نقد: آنچه در نقد برهان دوم شایان توجه به نظر می‌رسد عبارت است از اینکه مبنای فلاسفه درباره عالم ماده، وحدت آن است؛ یعنی می‌گویند: عالم ماده فقط یک عالم است و تعدّد در آن راه ندارد.^(۱۰۹) حتی بر اساس این مبنا، برهانی برای اثبات وحدانیت خدا اقامه کرده‌اند. اما باید گفت: این مبنا، مبنایی نادرست و قابل‌خداشه است.^(۱۱۰)

ملاصدرا در نقد برهان ابوالبرکات بغدادی برای ابطال تناسخ، که همان برهان متکلمان است،^(۱۱۱) این نکته را یادآور شده که دایره براهین ابطال تناسخ، تنها انتقال نفوس به بدن‌های مادی در این عالم ماده و طبیعت را شامل می‌شود و با فرض عالم مادی دیگری غیر این عالم، یعنی با ابطال نظریه «وحدت عالم ماده»، امکان انتقال نفس به بدن مادی دیگری در عالمی دیگر که آن هم مادی است، باقی می‌ماند؛ زیرا براهین ابطال تناسخ بیش از امتناع انتقال در همین عالم را رد نمی‌کنند.^(۱۱۲) با اینکه گفتار ملاصدرا درباره عوالم طبیعی ناسازگار است و باید این ناسازگاری به گونه‌ای حل گردد که با مبانی «حکمت متعالیه» سازگار باشد،^(۱۱۳) اما به هر حال، با فرض صحّت تعدّد عوالم و تحلیل ملاصدرا از دامنه و برد براهین ابطال تناسخ، فرض پنجم نیز بر فرض‌های ملاصدرا اضافه شده و صحّت آن مورد تأیید و تأکید است و این عین تناسخ بوده و در عین حال، صحیح است.

با توجه به این نکته بسیار مهم، باید صحت تناسخ حاصل آمده را به گونه‌ای تبیین کرد که با مبانی «حکمت متعالیه» سازگار باشد. آنچه در این مجال صحیح به نظر می‌رسد عبارت است از اینکه اجسام و بدن‌های عوالم طبیعی دیگر باید به گونه‌ای متکامل تر از بدن‌های این عالم باشند تا بتوانند نفس به تکامل رسیده و دارای ملکات فراوان بالفعل را به خود بگیرند. به هر حال، این نظریه از جهات گوناگون قابل بررسی است و در صورت پذیرش آن، تناسخی با معنا و مصداق متفاوت از آنچه مطرح بوده، ارائه می‌شود که با مبانی ویژه فلسفی ارائه شده و از جهات گوناگونی دارای قوت و مقبولیت است.

با توجه به بررسی‌های به عمل آمده در این نوشتار، سه نکته روشن است: اول اینکه ادله ابطال تناسخ فقط تناسخ در این عالم طبیعی را ابطال می‌کنند و توان ابطال انتقال نفس به عوالم دیگری مثل عالم عقول، عالم مثال و عالم طبیعی دیگری غیر این عالم را ندارند. البته باید توجه داشت که برخی شارحان حکمت متعالیه، این تعبیر ملامت‌دار را به معنای انتقال نفس به عالم «مثال» گرفته‌اند که از جهاتی صحیح به نظر می‌رسد. اما عبارات ملامت‌دار به گونه‌ای عام است که انتقال نفس به همه عوالم هستی، اعم از جهان ارواح، جهان عقول، جهان مثال و جهانی مادی غیر عالم طبیعی خودمان را شامل می‌شود و به هر حال، توضیح مطلب ملامت‌دار با توجه به بیان مزبور، صحیح به نظر می‌رسد.

دوم اینکه ملامت‌دار با توجه به مبانی فلسفه خود درباره تشکیک وجود، نفس‌شناسی، و هستی‌شناسی عوالم هستی، ادله دیگران را ناقص و نادرست، و نظریه خود را صحیح دانسته است.^(۱۱۴) در توضیح این نکته باید گفت: اشکالات متعددی مثل دوری بودن برهان تناسخ،^(۱۱۵) جدلی بودن قیاس‌های مربوط به ابطال تناسخ،^(۱۱۶) و باطل بودن مفروضات براهین مزبور، موجب شده است که عده‌ای از متکلمان قایل به تناسخ شوند؛^(۱۱۷) زیرا دلیلی قاطع و یقینی بر ابطال آن نیافته و بلکه موارد فراوانی از آیات و روایات را به عنوان مؤید و تأکید آن تلقی کرده‌اند. (برخی از این موارد در ادامه، مورد بررسی و نقد قرار خواهند گرفت.) برخی

دیگر قایل به نقلی بودن ابطال آن گشته‌اند.^(۱۱۸) اما ملاًصدرا با پی‌ریزی مبانی و مباحث مهم هستی‌شناختی و جهان‌شناختی، توانست برهانی اقامه کند که نه تنها اشکالات براهین سابق را نداشت، بلکه رویکردی نوین برای اثبات معاد و رجعت به شمار می‌رفت.

در نقد کسانی که قایل به نقلی بودن ابطال تناسخ هستند، فقط یک نکته شایان توجه است: اگر آیات و روایات بدون دلیل صریح عقلی به ابطال آن پرداخته باشند، نظریه این دسته از متکلمان صحیح است. اما اگر در بین آیات یا روایات، مطالب و بیان‌هایی ناظر به دلیل عقلی بوده باشند، دیگر مسئله ابطال تناسخ، مسئله‌ای عقلی خواهد بود که امور نقلی (قرآن و روایات) هم کاشف آن هستند. برای مثال، می‌توان به فرمایش امام صادق علیه السلام عطف نظر کرد که می‌فرماید: «فمن نسخ الاول»^(۱۱۹) حتی محقق داماد این حدیث را به صورت عقلی تبیین و تشریح کرده که صاحب *بحار الانوار* - با وجود اینکه قایل به شرعی بودن ابطال آن است - آن را دقیقاً به عنوان تأیید و تأکید نقل کرده است.^(۱۲۰) بنابراین، حتی اگر قایل به نقلی بودن ابطال تناسخ باشیم، باز هم به عقلی بودن آن می‌رسیم.

سوم اینکه اشکالات عمده اهل تناسخ در پیش فرض‌های نادرست آنان درباره مسائل فلسفی نهفته است که مبحثی مفصل و دامنه‌دار است، اما توجه به مهم‌ترین نکات مربوط به آن در اینجا لازم می‌نماید:

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مبانی فلسفی نادرست تناسخ

۱. انحصار عوالم در دو جهان مادی و عقلی

مهم‌ترین اشکال قایلان به تناسخ در همه اقسام باطلی که تاکنون مورد بررسی بوده‌اند، این است که همه آنها جهان هستی را فقط در دو عالم منحصر می‌دانند: عالم ماده و ملک، و عالم عقلی و ملکوت. ملاًصدرا این اشکال را تحت عنوان «حکمت مشرقی» در مشهد سوم کتاب *الشواهد الربوبية*، این‌گونه مطرح کرده است: مبناي این سخن و شبیه آن بر انحصار نشئه‌های وجود انسان

در دو نشئه حسی و عقلی استوار است. و عدم توجه آنان به نشئه اخروی (مثالی) - غیر از نشئه عقلی - آنان را به مطرح کردن عقاید باطلی در قالب تناسخ واداشته است.^(۱۲۱) حتی پیش از ملاءصدرا، عرفای مسلمان نیز به این خطای اساسی توجه کرده و آن را مورد نقد و طرد قرار داده‌اند.^(۱۲۲) در واقع، این همه قصه‌پردازی به دلیل جهل نسبت به عالم برزخ و مثال پدید آمده است.^(۱۲۳) این سه عالم همان نشئات سه‌گانه‌ای هستند که عرفان نیز از آن سخن گفته و آن را تثبیت کرده‌اند،^(۱۲۴) با این فرق که آنان عوالمی بیش از سه عالم را مطرح کرده‌اند و تعابیر متفاوتی برای بیان این عوالم دارند و معتقدند مر در حقیقت، انتقال نفس از نشئه طبیعی به نشئه اخروی و برزخی است.^(۱۲۵)

۲. تبعیت نفس از بدن

دیگر اشکال عمده قایلان به تناسخ در این است که گمان کرده‌اند بدن حامل و نگه‌دارنده نفس است و با خارج شدن بدن از اعتدال طبیعی در مزاج خود، نفس نیز نمی‌تواند در آن باقی بماند و در نتیجه، ناگزیر از ترک بدن می‌گردد.

در واقع، حکمای مشاء و اشراق به این نظریه قایل بوده‌اند که بقای روح در بدن، وابسته به اعتدال مزاج است.^(۱۲۶) با توجه به این مبنا بود که متکلمان و فلاسفه مر انسان را با به هم ریختن اعتدال مزاج طبیعی بدن تبیین و توجیه می‌کردند. بنابراین، هیچ استقلال برای نفس در حیات طبیعی و روحانی قایل نبودند. ملاءصدرا با نقد این مبنا، یادآور شد که در حقیقت، نفس حامل بدن است و مزاج آن را اعتدال می‌بخشد و با توجه به استقلال جوهری و تدبیری نفس، با رسیدن به مرحله فعلیت و غایت مطلوب در این دنیا، علاقه‌اش را به بدن از دست می‌دهد و بدن را ترک می‌کند، نه اینکه مر انسان با خارج شدن مزاج بدن از اعتدال اتفاق افتاده و نفس با حفظ علاقه‌اش به بدن مادی، به دنبال بدنی باشد که دارای مزاج معتدل طبیعی است.^(۱۲۷) وی حتی در این تحلیل و انتقاد از مبنای آنان، به ریشه دیگری از اشتباهات آنان توجه کرده، مسئله مر را به

صورت هستی‌شناختی تبیین می‌کند و تبیین جهان‌شناختی و ماده‌انگارانه آنان از مر را اصلاح می‌کند.^(۱۲۸) به هر حال، ملاًصدرا با تکیه بر باطل بودن این مبنا، به نقد نظریه آنان پرداخته است.^(۱۲۹)

۳. امتناع تجرّد نفس

از مهم ترین موارد لغزش قایلان به تناسخ، که آنها را به این نظریات بی‌اساس سوق داده، قایل شدن به عدم تجرّد نفس و به عبارت صریح‌تر، مادی بودن نفس است، چه آنان که به مطلق تناسخ - با هر یک از اقسام آن - قایلند و به طور مطلق نفس را مادی می‌دانند.^(۱۳۰) و چه فلاسفه که نفوس متوسط را مادی دانسته، به اتصال آنها به اجرام فلکی قایلند.^(۱۳۱) چنین مبنایی آنها را به سوی تناسخ سوق داده است.^(۱۳۲) اما با تکیه بر براهین قاطع تجرّد نفس،^(۱۳۳) دیگر به توجیه تناسخی کمال نفس نیازی نیست.^(۱۳۴)

۴. فرق معاد با تناسخ

یکی دیگر از عوامل گرایش به تناسخ، عدم تفکیک میان رجعت یا معاد، و تناسخ است. حتی بعضی به دلیل ناتوان بودن از تفکیک این دو امر از یکدیگر، قایل شده‌اند به اینکه «رجعت» همان «تناسخ» است و به همین دلیل، شیعیان علی بن ابی طالب علیه السلام را به عقیده تناسخ متهم کرده‌اند.^(۱۳۵) این در حالی است که بزرگان حکمت و معرفت بین این دو امر تفاوت بزرگی قایل شده و تفاوت آن دو را به طور مفصل تبیین و تشریح کرده‌اند.^(۱۳۶) معتقدان به تناسخ علاوه بر خلط میان رجعت و تناسخ، میان معاد و تناسخ نیز خلط کرده و معاد را تناسخی دانسته‌اند که شرع مقدّس بدان تصریح و تأکید کرده است. ملاًصدرا به این مسئله پاسخ داده و به نقد مبنای آنان پرداخته و در این نقد و بررسی، فرق آن دو را تبیین کرده است.^(۱۳۷) فرق «حشر» و «تناسخ» در مبنای صدرایی، در بیان عرفا نیز بیان شده است.^(۱۳۸)

۵. احتمال زیادت و نقصان

متکلمان و فلاسفه در بررسی‌های خود از برهان «تطبیق»، به ویژه با توجه به مبانی خود در باب افلاک، دچار مشکل اساسی شده‌اند. این مشکل از آنجا ناشی شده که انتقال نفوس به افلاک را مبنا گرفته و نتوانسته‌اند عدم تناهی نفوس و تناهی افلاک را حل نمایند. بنابراین، قایل به تناهی نفوس شده و از این نظر، قایل به گردش نفوس متناهی در بدن‌های مادی شده‌اند. از این‌رو، ناتوانی آنان از تحلیل و بررسی این مسئله، عده‌ای از آنها را به سوی تناسخ کشیده است. ولی ملاًصدرا به طور مفصل، به پاسخ این شبهه پرداخته است. (۱۳۹)

به هر حال، مبانی نادرست عده‌ای از متکلمان یا فلاسفه در دوره اسلامی و پیش از اسلام درباره طبیعت، انسان و خدا، و چه بسا کج‌فهمی در باب عقاید اسلامی درباره معاد و رجعت، موجب شده است که آنان به سوی عقیده‌ای باطل از جانب عقل و شرع کشیده شوند.

تناسخ عرفانی

با توجه به بررسی‌های به عمل آمده در این نوشتار، هیچ‌یک از اقسام تناسخ به معنای دقیق کلمه، عقلی و شرعی نبوده و از هیچ پشتوانه قابل قبولی برخوردار نیست، مگر تناسخ روح انسانی از بدن مادی به بدن متکامل دیگر وی در عالم مادی دیگر، بر فرض اثبات یا امکان وجود عوالم متعدد مادی. یکی از مباحثی که در سخنان قایلان و طرف‌داران تناسخ به طور چشمگیر مطرح شده، وقوع مسخ در طول تاریخ است. آنها به گمان خود، از این مسئله برای اثبات تناسخ بهره جسته‌اند. (۱۴۰) ملاًصدرا برای ردّ این ادعا، اقسام قابل تصور تناسخ را این‌گونه بیان کرده است:

۱. انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر در همین جهان طبیعت با تفصیل‌هایی که ذکر شد. این قسم همان تناسخ باطلی است که هیچ دلیل محکمی بر صحت آن وجود ندارد.
۲. انتقال نفس از این بدن به بدن دیگر، نه در این جهان، بلکه در عالم آخرت یا مثال (برزخ)؛ بدن اخروی در حقیقت، همان هیأت یا هیأت‌های ملکوتی اعمال و اخلاق انسان است که نه تنها میرا نیست، بلکه دارای حیاتی برزخی و ذاتی مثل حیات خود نفس است و تاقیامت زنده بوده و

همهٔ امور مربوط به بهشت و جهنم، که برخاسته از امور مکتسب این جهان است، دربارهٔ آن بدن خواهد بود.^(۱۴۱) این همان تناسخ ملکوتی است که عرفا و محققان حکمت و معرفت بر آن تصریح و تأکید کرده و به اثبات آن پرداخته‌اند. این تناسخ به معنای دگرگونی خود نفس در نشئهٔ آخرت است که به صورت‌های حیوانی، گیاهی و جمادی ناقص صورت یافته و برحسب تفاوت مراتب و عادت‌های زشت خود، به صورت‌هایی متناسب تبدیل می‌گردد.^(۱۴۲) در واقع، در اینجا، هم خود نفس تغییر صورت می‌دهد و هم در بدن مثالی متفاوت با بدن انسانی ظاهر می‌شود که تأکید در این قسم از تناسخ، بر ظاهر شدن در بدنی متفاوت از صورت انسانی است؛ زیرا توجه به هر دو طرف مسئله، در قسم سوم لحاظ شده.

۳. قسم سوم از تناسخ این است که علاوه بر تبدیل شدن ظاهر بدن انسان به بدنی غیر انسانی مثل حیوانات و گیاهان و چه بسا جمادات، حقیقت نفس انسان نیز بر اساس ملکات اخلاقی و اعمال وی به صورتی متناسب با آن تبدیل می‌شود. این قسم از تناسخ را «مسخ» می‌گویند. در مسخ - به این معنا - در واقع، انتقالی صورت نمی‌گیرد؛ زیرا در همین دنیا، همین بدن مادی انسان به بدن و صورت حیوانی یا گیاهی و یا جمادی تبدیل می‌شود و نفس او نیز به تناسب اعمالش، به همان صورت تبدیل می‌گردد. در واقع، استدلال‌کنندگان به آیات مربوط به چنین مسخی، تصور درستی از محتوای آن نداشته‌اند؛ زیرا این‌گونه مسخ، از نوع مسخ تناسخی نیست که انتقال روح در آن مطرح باشد. مسخ در این معنا، هم ظاهری است و هم باطنی. اگر هر دو مسخ به طور همزمان و مقارن تحقق یابند، در همین دنیا ظاهر می‌شوند؛ مانند آنچه در مورد عده‌ای از قوم یهود مطرح شده است.^(۱۴۳) و اگر فقط مسخ باطن باشد مانند آنچه در امت مرحومه جریان دارد،^(۱۴۴) مسخ ظاهری آن فقط پس از مردن و در عالم برزخ ظاهر خواهد شد که همان تناسخ صحیح از قسم قبلی است و در روایات اسلامی مورد تأکید قرار گرفته.^(۱۴۵) البته تبدیل به صورت اعمال، منحصر در اعمال زشت نبوده و یک مسئله کلی است.^(۱۴۶) در تناسخ عرفانی و ملکوتی، تکامل و رشد نیز وجود دارد که از آن به «تکامل برزخی» تعبیر می‌شود.^(۱۴۷) ابن عربی دربارهٔ مراتب برزخی تکامل و تناسخ ملکوتی، می‌نویسد: همهٔ انتقالات و

دگرگونی‌های نفس انسانی در عالم برزخ و مراتب تکاملی برزخی حاصل می‌شوند، نه آن‌گونه که اهل تناسخ قایلند در جهان طبیعت و میان بدن‌های مادی. (۱۴۸)

قیصری نیز در شرح مراتب این نوع تناسخ می‌نویسد: در همه مراحل تنزل روح به مراتب و موازن دنیوی، که همان قوس نزول است، نفس صورت‌ها و قالب‌های فراوانی به خود می‌گیرد که با عبور از آنها به صورت‌های برزخی انتقال می‌یابد و بر حسب هیأت‌های روحانی حاصل از اعمالش در قوس نزول، در صورت‌های بهشتی یا جهنمی ظاهر می‌شود که همان قوس صعود است. همه اشاره‌ها و توجهات اهل عرفان و شریعت به چنین انتقال و رجوعی معطوف است، نه تناسخ باطل که منحصر در عالم طبیعت است؛ زیرا عوالم هستی در نظر عارف، منحصر در دو عالم عقل و طبیعت نیست - همان‌گونه که توضیح آن گذشت. (۱۴۹)

اگر تناسخ عرفانی را به گونه‌ای تعمیم دهیم که تدبیر نفوس کامل بر بدن‌های ضعیف یا موجودات حیوانی و نباتی و یا جمادی را هم دربر گیرد، می‌توان همه تنزلات و تجلیات انسان‌های کامل در مخلوقات را «تناسخ» نامید. (۱۵۰) «تناسخ» در این معنا، دیگر برگشت نفس از فعلیت به قوه نیست و تصرف ملکوتی و تدبیر الهی به شمار می‌رود. (۱۵۱) بنابراین، اشتغال برخی از نفوس به تکمیل نفوس متوسط و ضعیف، از لحاظ فلسفی و عرفانی بدون اشکال و مانع است و در روندی هستی‌شناختی تحقق می‌یابد. (۱۵۲)

نقد: دو نکته بسیار مهم در نقد این رویکرد قابل توجه است: یکی مربوط به اصطلاح و تعبیر «تناسخ» است و دیگری مربوط به اقسام انتقال نفس:

الف. تعبیر تناسخ عرفانی: درباره محتوا و مبنای مسئله مزبور، تعبیر «تناسخ» تعبیر مناسبی به نظر نمی‌رسد؛ زیرا در «تناسخ»، لزوماً انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر مطرح است و در این رویکرد، فقط انتقال به بدن اخروی را شامل می‌شود. البته حتی اگر بدن دوم را لزوماً مادی فرض نکرده باشیم - بر خلاف مبنای تناسخ‌گرایان که عبارت است از: انتقال نفس از بدن مادی به بدن مادی دیگر - باز هم به کار بردن تعبیر «تناسخ» برای انتقال نفس به بدن اخروی نادرست می‌نماید. به هر حال، اگر آن را به طور تسامحی در این قسم هم به کار ببریم، دیگر موارد را، که در آنها

انتقالی صورت نگرفته است و فقط تحوُّلی در مراتب وجودی نفس به شمار می‌روند، به هیچ روی، نمی‌توان مصداقی برای تعبیر «تناسخ» دانست.

با این تحلیل، آنچه مناسب بحث عرفانی به نظر می‌رسد این است که موارد مزبور را با اصطلاحات عرفانی مثل «تجلی، ظهور، تصرف، خلق کردن به وسیله نیروی همّت، تکامل، و سعه وجودی» توصیف و تبیین کنیم.

ب. اقسام تناسخ: با توجه به توضیحات پیشین، روشن است که انتقال نفس از بدن مادی در این دنیا، به بدن مادی دیگری در جهان طبیعی دیگر، که خارج از این عالم است، ممکن بوده و برهانی قابل دفاع بر رد و انکار آن اقامه نشده است و در این تقسیم‌بندی، مورد توجه قرار نگرفته است.

نتیجه

در رویکرد فلسفی و عرفانی ملاً صدر را نسبت به مسئله «تناسخ»، براهین گذشتگان برای ردّ تناسخ از یک سو، و براهین فلاسفه و متکلمان مسلمان و غیر مسلمان برای اثبات تناسخ از سوی دیگر، ناقص و نادرست شناخته شده است و در تحلیل هستی‌شناختی از نفس، بدن، جهان طبیعت و جهان‌های فراطبیعی، براهین کامل و دقیقی برای ردّ تناسخ و اثبات معاد (با همه مفروضات شرعی آن، اعم از روحانی و جسمانی) ارائه شده است که با مبانی عقلی و معرفتی عرفا و فلاسفه سازگار بوده و اصول دینی را نقض نمی‌کند.

البته در مسئله تناسخ، نکات و مسائل دیگری مثل نقد و بررسی ادلّه اهل تناسخ، شبهات تناسخی دربارهٔ برزخ، رجعت و معاد، نقد و بررسی استناد متکلمان یا فلاسفه به آیات و روایات برای اثبات تناسخ، نقد و بررسی‌های تاریخی و رجالی دربارهٔ قایلان و طرف‌داران تناسخ، و نقد و بررسی عقاید اهل تناسخ نیز مطرح هستند که خارج از هدف منظور این نوشتار بوده و بررسی هر یک از آنها، زوایای دیگری از معارف عقلی، کشفی و دینی را بازگشایی می‌کنند، به ویژه اینکه این مباحث، بر اساس مبانی نظری عرفان و «حکمت متعالیه» مطرح شده‌اند و بررسی هر یک از این مباحث، روزه‌هایی به سوی معارف والای آن حکیم و عارفِ واصل می‌گشاید.

..... پی‌نوشت‌ها

- ۱- ملّاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه* (قم، مصطفوی، ۱۳۶۸)، ص ۴.
- ۲- جمال‌الدین حسن حلّی، *کشف‌المراد فی شرح تجرید‌الاعتقاد*، تحقیق سید ابراهیم موسوی زنجانی (قم، شکوری، ۱۳۷۳)، ج چهارم، ص ۲۰۳. این همان معنایی است که ملّاصدرا به نقد و ردّ آن پرداخته است. (ملّاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۹، ص ۴ به بعد.)
- ۳- البته انتقال به حیوانات نیز در اینجا برایشان مسلّم است، گرچه تعریفشان فقط انسان را مدّ نظر دارد.
- ۴- فخرالدین رازی، *المطالب‌العالیه من العلم الالهی*، تحقیق احمد حجازی السقاء (بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۸۷)، ج ۷، ص ۲۰۱.
- ۵- عبدالعزیز نسفی، *کشف‌الحقائق*، به اهتمام احمد مهدوی دامغانی (تهران، بنگاه ترجمه و نشر، ۱۳۴۲)، ص ۵۵ و ۱۷۳، به نقل از: ملّاهادی سبزواری، *شرح المنظومه*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی و تحقیق مسعود طالبی (تهران، ناب، ۱۴۲۲)، ج ۵، ص ۲۰۰.
- ۶- ملّاهادی سبزواری، *شرح المنظومه*، ج ۵، ص ۲۰۰.
- ۷- داود قیصری، *شرح فصوص‌الحکم*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی (تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵)، ص ۱۰۵۳ / مصطفی بالی‌زاد، *شرح فصوص‌الحکم* (بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲)، ص ۲۶۹ و بعد.
- ۸- عبدالرزاق کاشانی، *شرح فصوص‌الحکم* (قم، بیدار، ۱۳۷۰)، ج چهارم، ص ۲۸۶.
- ۹- داود قیصری، *شرح فصوص‌الحکم*، ص ۳۵۷.
- ۱۰- محمدبن یعقوب کلینی، *الکافی* (تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵)، ج چهارم، ج ۱، ص ۱۰.
- ۱۱- عبدالرزاق کاشانی، *شرح فصوص‌الحکم*، ص ۲۸۶.
- ۱۲- داود قیصری، *شرح فصوص‌الحکم*، ص ۱۰۵۳.
- ۱۳- عبدالرزاق کاشانی، *شرح فصوص‌الحکم*، پاورقی ص ۱۸۳.
- ۱۴- خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح‌الاشارات و التنبیها*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی (قم، بوستان کتاب، ۱۴۲۶)، ج ۳، ص ۹۹۷ به بعد.
- ۱۵- شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنّفات شیخ اشراق*، به کوشش هانری کربن و سیدحسین نصر (تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳)، ج دوم، ج ۱، ص ۸۹.
- ۱۶- خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح‌الاشارات و التنبیها*، ج ۳، ص ۹۹۹.
- ۱۷- قدما از یک‌سو، افلاک را دارای جرم می‌دانند و از سوی دیگر، آنها را دارای نفس. شرح و نقد این مطالب در ادامه خواهد آمد.
- ۱۸- ملّاهادی سبزواری، *اسرار‌الحکم*، تصحیح ابوالحسن شعرانی (تهران، اسلامیه، بی‌تا)، ص ۳۳۶.
- ۱۹- خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح‌الاشارات و التنبیها*، ج ۳، ص ۹۹۹.
- ۲۰- ابن سینا، *الالهیات من کتاب‌الشفاء* (قم، مکتبه آیة‌الله المرعشی، ۱۴۰۴)، ص ۴۳۱ و بعد.
- ۲۱- ملّاصدرا، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی (قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰)، ص ۲۶۲ و بعد / فخرالدین رازی، *مفاتیح‌الغیب (التفسیر‌الکبیر)*، (بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰)، ط. الثالثه، ج ۲۶، ص

۴۱۴

- ۲۲- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۸ ص ۱۲۸.
- ۲۳- همان، ج ۳، ص ۷.
- ۲۴- همان، ج ۸، ص ۱۷.
- ۲۵- مآخذ، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني (قم، بوستان كتاب، ۱۳۸۲)، ج سوم، ص ۳۲۳ و بعد.
- ۲۶- خواجه نصيرالدين طوسي، شرح الاشارات و التنبهات، ج ۲، ص ۵۱۸.
- ۲۷- همان، ج ۲، ص ۵۲۰ به بعد و ج ۳، ص ۷۳۲ و ۷۸۲ به بعد / فخرالدين رازي، مفاتيح الغيب، ج ۱، ص ۸۲ / سعدالدين تفتازاني، شرح المقاصد (پاکستان، دارالمعارف النعمانية، ۱۴۰۱)، ج ۱، ص ۳۵۰ / جمالالدين حسن حلي، كشف المراد، ص ۱۶۵.
- ۲۸- محمديباقر مجلسي، بحار الانوار (بيروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴)، ج ۵۸، ص ۲۰۸ و ج ۵۹، ص ۲۹۹ / سيد ابوالقاسم خوئي، مصباح الفقاهة (بي جا، بي نا، بي تا)، ج ۱، ص ۳۹۴.
- ۲۹- ابن سينا، الالهيات من كتاب الشفاء، ص ۴۳۱ و بعد / ابن ميشم بحراني، قواعد المرام في علم الكلام، تحقيق سيداحمد حسيني (قم، كتابخانه آية الله العظمى مرعشي نجفي، ۱۴۰۶)، ج دوم، ص ۱۵۶.
- ۳۰- مآخذ، المبدأ و المعاد، ص ۴۳۷.
- ۳۱- مآخذ، الشواهد الربوبية، ص ۳۲۳.
- ۳۲- ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية (بي جا، بي نا، بي تا)، ص ۱۹۲.
- ۳۳- مآخذ، الشواهد الربوبية، ص ۳۳۸ و بعد.
- ۳۴- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۵، ص ۲۲۲ و ج ۷، ص ۳۱۸ / خواجه نصيرالدين طوسي، شرح الاشارات و التنبهات، ج ۳، ص ۹۹۸.
- ۳۵- ابن سينا، الالهيات من كتاب الشفاء، ص ۴۳۲.
- ۳۶- مآخذ، الشواهد الربوبية، ص ۳۳۹ و بعد.
- ۳۷- مآخذ، المبدأ و المعاد، ص ۴۵۴.
- ۳۸- همان، ص ۴۶۲.
- ۳۹- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۳۶ و ۴۲.
- ۴۰- همان، ج ۹، ص ۴۲ / مآخذ، المبدأ و المعاد، ص ۴۵۲.
- ۴۱- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۴۲ / همو، المبدأ و المعاد، ص ۴۵۲ و بعد.
- ۴۲- همان، ج ۹، ص ۴۲ و بعد.
- ۴۳- همان، ج ۹، ص ۴۲.
- ۴۴- مراد از «مجرد» در اينجا، مفهوم ذهنی است.
- ۴۵- حسن حسن زاده آملی، تعليقات شرح المنظومة (تهران، ناب، ۱۴۲۲)، ج ۴، ص ۲۶۱ و بعد.
- ۴۶- حسن حسن زاده آملی، دروس معرفة الوقت و القبلة (قم، بوستان كتاب، ۱۴۲۵)، ص ۱۱۰ و بعد.
- ۴۷- حسن حسن زاده آملی، تعليقات شرح المنظومة، ج ۴، ص ۲۶۱؛ ج ۵، ص ۲۰۶.

براهین ابطال تناسخ در حکمت متعالیه: در بوتۀ نقد □ ۹۱

- ۴۸- حسن حسن‌زاده آملی، تصحیح رساله فی القطب و المنطقة لصدر المتألهین شیرازی (تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸)، ص ۲۳.
- ۴۹- برای ملاحظه بررسی مغالطات ناشی از خلط این مسئله، ر.ک. به مباحث علامه حسن‌زاده آملی در: شرح المنظومة، ج ۴، ص ۲۶۲، ۳۳۳، ۳۸۵، ۳۸۹ و ۴۰۰.
- ۵۰- خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۹۹۹.
- ۵۱- مآصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۲۱۰.
- ۵۲- داود قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۹۸۲ و بعد. با توجه به اینکه ایشان تعلیقه‌ای در این موضع از شرح فصوص ندارند، می‌توان این را به عنوان تأیید این اصل معرفتی از سوی ایشان دانست.
- ۵۳- برای توجه به جایگاه فلک قمر در افلاک، ر.ک. محمّدین مسعود مسعودی، جهان دانش، تصحیح جلیل اخوان زنجانی (تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۲)، ص ۴۸ به بعد.
- ۵۴- شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱ (التلویحات)، ص ۸۹ به بعد.
- ۵۵- مآصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۴۰ به بعد.
- ۵۶- همان، ص ۴۲.
- ۵۷- همان، ص ۴۳.
- ۵۸- همان، ج ۹، ص ۳۷.
- ۵۹- همان، ص ۱۴۹.
- ۶۰- همان، ص ۱۵۰.
- ۶۱- خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۷۰۳.
- ۶۲- شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۴۵۳ به بعد و ج ۲، ص ۹۲ به بعد.
- ۶۳- همان، ص ۲۳۵ به بعد.
- ۶۴- مآصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۴.
- ۶۵- شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۱۷ / قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق (قم، بیدار، بی‌تا)، ص ۴۷۶ و ۵۰۹.
- ۶۶- خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۱۰۰۰ و بعد / مآهادی سبزواری، شرح المنظومة، ج ۵، ص ۱۹۱ و بعد.
- ۶۷- مآصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۲۰۷ به بعد.
- ۶۸- همان، ج ۹، ص ۲۱۰.
- ۶۹- همان.
- ۷۰- مآصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۴۳۹.
- ۷۱- مآصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۴.
- ۷۲- مآهادی سبزواری، شرح المنظومة، ج ۵، ص ۱۹۲.
- ۷۳- مآصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۱۷۰.
- ۷۴- همان، ج ۹، ص ۱۶.

- ۷۵- همان، ج ۹، ص ۱۶ به بعد.
- ۷۶- همان، ج ۹، ص ۴۷ و بعد.
- ۷۷- ابوالبرکات بغدادی، *المعتبر فی الحکمة* (پاکستان، حیدرآباد الدکن، بی تا)، ج ۲، ص ۳۵۸ / مآخذ، *الاسفار الاربعة*، ج ۸، ص ۳۴۱ / فخرالدین رازی، *مفاتیح الغیب*، ج ۷، ص ۲۹۱.
- ۷۸- مآهدی سبزواری، *شرح المنظومه*، ج ۵، ص ۶۹ و بعد.
- ۷۹- مآخذ، *الاسفار الاربعة*، ج ۸، ص ۳۴۱.
- ۸۰- مآخذ، *المبدأ و المعاد*، ص ۴۴۵.
- ۸۱- فخرالدین رازی، *مفاتیح الغیب*، ج ۶، ص ۲۷۸.
- ۸۲- مآخذ، *المبدأ و المعاد*، ص ۴۳۷.
- ۸۳- مآخذ، *الاسفار الاربعة*، ج ۹، ص ۱۳.
- ۸۴- همان، ص ۱۷۹.
- ۸۵- ویل دورانت، *تاریخ فلسفه*، ترجمه عباس زریاب (تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶)، ج سیزدهم، ص ۶۱ و بعد.
- ۸۶- جعفر سبحانی، *ارشاد العقول الی مباحث الاصول* (قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۲۶)، ج ۱، ص ۱۰۷.
- ۸۷- مآخذ، *الاسفار الاربعة*، ج ۹، ص ۱۵ و بعد.
- ۸۸- همان، ص ۱۶.
- ۸۹- همان، ج ۹، ص ۱۷.
- ۹۰- همان، ج ۵، ص ۳۴۳.
- ۹۱- همان، ص ۳۴۴ به بعد.
- ۹۲- همان، ج ۹، ص ۵۳ و بعد.
- ۹۳- شهاب الدین نویری، *نهاية الارب في فنون الادب* (قاهره، دارالکتب و الوثائق القومية، ۱۴۲۳)، (دوره سی و سه جلدی)، ج ۲۲، ص ۲۴۷ و بعد.
- ۹۴- مآخذ، *الاسفار الاربعة*، ج ۹، ص ۸.
- ۹۵- مآخذ، *الشواهد الربوبية*، ص ۳۲۱.
- ۹۶- مآخذ، *الاسفار الاربعة*، ج ۲، ص ۳۲ و بعد / همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۴۵۹.
- ۹۷- مآهدی سبزواری، *شرح المنظومه*، ج ۱، ص ۲۰۶ و بعد.
- ۹۸- مآخذ، *الاسفار الاربعة*، ج ۹، ص ۲۲ و بعد / همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۴۶۳.
- ۹۹- مآخذ، *المبدأ و المعاد*، ص ۴۳۷.
- ۱۰۰- همان، ص ۴۳۷ و بعد / مآخذ، *الاسفار الاربعة*، ج ۹، ص ۷.
- ۱۰۱- مآخذ، *الاسفار الاربعة*، ج ۹، ص ۷.
- ۱۰۲- همان، ج ۲، ص ۳۲۲؛ ج ۵، ص ۳۲۸؛ ج ۷، ص ۱۰۳؛ ج ۹، ص ۱۴.
- ۱۰۳- مآخذ، *المبدأ و المعاد*، ص ۴۳۹ / همو، *الاسفار الاربعة*، ج ۹، ص ۹ و بعد.
- ۱۰۴- مآخذ، *الاسفار الاربعة*، ج ۹، ص ۹.
- ۱۰۵- همان، ص ۱۲.

براهین ابطال تناسخ در حکمت متعالیه: در بوتۀ نقد □ ۹۳

- ۱۰۶- مَلْأَصْدَرًا، المبدأ و المعاد، ص ۴۵۹.
- ۱۰۷- همان، ص ۴۶۵.
- ۱۰۸- همان، ص ۴۶۵ و بعد.
- ۱۰۹- همان، ص ۱۵۴ و ۱۵۸ / مَلْأَصْدَرًا، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۹۴.
- ۱۱۰- مَلْأَصْدَرًا، الشواهد الربوبية، ص ۱۶۸. برای نقد و بررسی دقیق این برهان، ر.ک. رحیم قربانی، «براهین توحید در فلسفه مَلْأَصْدَرًا»، معرفت فلسفی ۱۳ (پاییز ۱۳۸۵)، ص ۷۴ و بعد.
- ۱۱۱- ابوالبرکات بغدادی، المعتبر فی الحکمة، ج ۲، ص ۳۵۸ / عضدالدین ایجی، المواقف، تحقیق عبدالرحمان عمیره (بیروت، دارالجلیل، ۱۴۱۷)، ج ۲، ص ۶۸۱. این همان برهانی است که در همین نوشته مورد نقد مَلْأَصْدَرًا قرار گرفت و عبارت است از: دلالت عدم به یاد داشتن عوالم پیشین بر بطلان تناسخ.
- ۱۱۲- مَلْأَصْدَرًا، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۴۱.
- ۱۱۳- ناسازگاری بیان مَلْأَصْدَرًا در این است که در برخی موارد، وحدت عالم ماده را صحیح دانسته و در این زمینه، با فرض تعدد عوالم طبیعی، برهان ابوالبرکات را مخدوش شمرده است.
- ۱۱۴- نظیر آنچه علامه طباطبائی در تفسیر نظرات آنان ذکر کرده است. ر.ک. سید محمدحسین طباطبائی، المیزان (قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷)، ج پنجم، ص ۸، ص ۳۱۳.
- ۱۱۵- قاضی عضدالدین ایجی، المواقف، ج ۲، ص ۶۷۷ / سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۲، ص ۳۷ / مَلْأَصْدَرًا، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۳۹.
- ۱۱۶- مَلْأَصْدَرًا، الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۳۴۱.
- ۱۱۷- همان، ص ۲۰۸ / شهابالدین سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۲۱ و بعد؛ ج ۱، ص ۸۹ / شیخ مفید، تصحیح اعتقادات الامامیه، تحقیق و تصحیح حسین درگاهی (بیروت، دارالمفید للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴)، ج دوم، ص ۸۷ به بعد.
- ۱۱۸- مَلْأَصْدَرًا، الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۲۰۸ / محمدباقر مجلسی، بحار الانوار (بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴)، ج ۶، ص ۲۷۱.
- ۱۱۹- محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۵، ص ۳۲۴.
- ۱۲۰- همان، ج ۴، ص ۳۲۱؛ ج ۲۵، ص ۳۲۵.
- ۱۲۱- مَلْأَصْدَرًا، الشواهد الربوبية، ص ۳۱۲ و بعد.
- ۱۲۲- داود قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۴۹۱.
- ۱۲۳- مَلْأَصْدَرًا، الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۳۰.
- ۱۲۴- همان، ص ۹۷ و ۱۹۵ / ابن عربی، الفتوحات المکیه، تحقیق عثمان یحیی (قاهره، المكتبة العربیه، ۱۳۹۵)، (دوره چهار جلدی)، ص ۲۲۸ و ۵۶۸؛ (بیروت، دارصادر، بی تا)، (دوره چهارده جلدی)، ج ۳، ص ۳۸۷ / داود قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۳۹۶ و ۱۰۷۹ / صائن الدین ابن ترکه، تمهید القواعد، تصحیح حسن حسنزاده آملی (قم، الف لام میم، ۱۳۸۱)، ص ۱۴۷ به بعد.
- ۱۲۵- مَلْأَصْدَرًا، الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۲۱۲.
- ۱۲۶- خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات، ج ۲، ص ۳۵۱ و بعد، ص ۳۴۶ و بعد.

- ۱۲۷- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۴۷ و ۵۵ / همو، المبدأ والمعاد، ص ۴۶۵.
- ۱۲۸- مآخذ، المبدأ والمعاد، ص ۵۲ و ۲۰۵.
- ۱۲۹- همان، ص ۲۶ و بعد / مآخذ، المبدأ والمعاد، ص ۴۴۱.
- ۱۳۰- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۷.
- ۱۳۱- خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات والتنبيهات، ج ۳، ص ۹۹۹.
- ۱۳۲- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۷ / همو، المبدأ والمعاد، ص ۴۳۷.
- ۱۳۳- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۸، ص ۳۰۲.
- ۱۳۴- مآخذ، المبدأ والمعاد، ص ۴۳۷.
- ۱۳۵- شهاب‌الدین قلقشندي، صبح الاعشى فى صناعة الانشاء (بيروت، دارالكتب العلمية، بی تا)، ج ۱۳، ص ۲۴۲.
- ۱۳۶- عبدالحسين احمد امينى، الغدير (بيروت، دارالكتاب العربى، ۱۳۹۷ق)، ط. الرابعة، ج ۲، ص ۲۴۴؛ ج ۳، ص ۳۰۴ / سيد محسن امين، اعيان الشيعة (بيروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶)، ج ۱۲، ص ۴۱۱.
- ۱۳۷- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۳۰ و بعد و ۲۰۸ / جعفر سبحانى، العقيدة الاسلامية على ضوء مدرسة اهل البيت (قم، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، ۱۴۱۹)، ص ۲۳۴ و ۲۹۴.
- ۱۳۸- داود قيصرى، شرح فصوص الحکم، ص ۸۴۷.
- ۱۳۹- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۴، ص ۲۷ و بعد، ج ۸، ص ۳۷۱.
- ۱۴۰- محمدباقر مجلسى، بحار الانوار، ج ۵۸، ص ۱۱۶ و بعد.
- ۱۴۱- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۲۲۸.
- ۱۴۲- مآخذ، المبدأ والمعاد، ص ۴۳۵ و بعد.
- ۱۴۳- بقره (۲): ۲۴ / مائده (۵): ۶۰.
- ۱۴۴- على بن حسام الدين المتقى الهندي، كنز العمال (بيروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۹)، (دوره شانزده جلدی)، ج ۱۶، ص ۱۶۱.
- ۱۴۵- امين الاسلام طبرسى، مجمع البيان فى تفسير القرآن، تحقيق لجنة من العلماء (بيروت، مؤسسة الاعلمى للمطبوعات، ۱۴۱۵)، ج ۱۰، ص ۶۴۲.
- ۱۴۶- مآخذ، الشواهد الربوبية، ص ۳۱۸ و بعد.
- ۱۴۷- حسن حسن زاده آملی، ممد الهمم فى شرح فصوص الحکم (قم، رجا، ۱۳۶۵)، ص ۴۲۹ و بعد.
- ۱۴۸- صدرالدين قونوى، النفحات الالهية، تصحيح محمد خواجهوى (تهران، مولى، ۱۳۷۵)، ص ۹۲.
- ۱۴۹- داود قيصرى، شرح فصوص الحکم، ص ۴۹۰.
- ۱۵۰- محمدبن حمزه فنارى، مصباح الانس، تصحيح محمد خواجهوى (تهران، مولى، ۱۳۷۴)، ص ۱۰۱.
- ۱۵۱- داود قيصرى، شرح فصوص الحکم، ص ۷۸۶.
- ۱۵۲- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۷، ص ۱۰۳.

منابع

- ابن ترکه، صائن الدین، تمهید القواعد، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، الف لام میم، ۱۳۸۱.
- ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفا، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴.
- ابن عربی، الفتوحات المکیة، بیروت، دار صادر، بی تا، (دوره چهارده جلدی)، ج ۱.
- —، الفتوحات المکیة، تحقیق عثمان یحیی، قاهره، المکتبه العربیة، ۱۳۹۵، (دوره چهارده جلدی)، ج ۳.
- المتقی الهندی، علی بن حسام الدین، کنز العمال، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۹، (دوره شانزده جلدی)، ج ۱۶.
- امین، سید محسن، اعیان الشیعه، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶، ج ۳.
- امینی، عبدالحسین احمد، الغدیر، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۳۹۷، ط. الرابعة، ج ۳ و ۲.
- ایجی، عضدالدین، المواقف، تحقیق عبدالرحمان عمیره، بیروت، دارالجیل، ۱۴۱۷، ج ۲.
- بالی زاده، مصطفی، شرح فصوص الحکم، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۲.
- بحرانی، ابن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق سیداحمد حسینی، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶، چ دوم.
- بغدادی، ابوالبرکات، کتاب المعتبر فی الحکمة، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳، چ دوم.
- تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، پاکستان، دارالمعارف النعمانیة، ۱۴۰۱، ج ۲ و ۱.
- جرجانی، علی بن محمد، شرح المواقف ایجی، مصر، السعادة، ۱۳۳۵ق، (دوره هشت جلدی).
- حسن زاده آملی، حسن، تصحیح رساله فی القطب و المنطقه لصدور المتأهلین الشیرازی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
- —، تعلیقات شرح المنظومه، تهران، ناب، ۱۴۲۲، ج ۵ و ۴.
- —، دروس معرفه الوقت و القبلة، قم، بوستان کتاب، ۱۴۲۵.
- —، ممد الهمم فی شرح فصوص الحکم، قم، رجاء، ۱۳۶۵.
- حلی، جمال الدین حسن، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق سیدابراهیم موسوی زنجانی، قم، شکوری، ۱۳۷۳، چ چهارم.
- دورانت، ویل، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶، چ سیزدهم.
- سبحانی، جعفر، ارشاد العقول الی مباحث الاصول، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۲۶، ج ۱.
- —، العقیده الاسلامیة علی ضوء مدرسة اهل البيت علیهم السلام، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۹.
- سبزواری، ملهادی، اسرار الحکم، تصحیح ابوالحسن شعرانی، تهران، اسلامیة، بی تا.
- —، شرح المنظومه، تصحیح حسن حسن زاده آملی و تحقیق مسعود طالبی، تهران، ناب، ۱۴۲۲، ج ۴ و ۵.
- سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کربن و سیدحسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳، چ دوم، ج ۲ و ۱.
- شیرازی، قطب الدین، شرح حکمة الاشراق، قم، بیدار، بی تا.

- طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷، ج پنجم، ج ۸.
- طبرسی، امین الاسلام، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق لجنة من العلماء، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵، ج ۱۰.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیها، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۴۲۶، ج ۳ و ۲.
- فخرالدین رازی، المطالب العالیة من العلم الالهی، تحقیق احمد حجازی السقاء، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۸۷.
- —، مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰، ط. الثالثة، ج ۱ و ۲.
- فخری، ماجد، تاریخ الفلسفة الیونانیة (بی جا، بی نا، بی تا).
- فناری، محمدین حمزه، مصباح الانس، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولى، ۱۳۷۴.
- قربانی، رحیم، «براهین توحید در فلسفه ملاصدرا»، معرفت فلسفی ۱۳ (پاییز ۱۳۸۵)، ۵۳-۸۳.
- قلقشندی، شهاب الدین، صبح الاعشی فی صناعة الانشاء، بیروت، دارالکتب العلمیة، بی تا، (دوره پانزده جلدی)، ج ۱۳.
- قونوی، صدرالدین، النفحات الالهیة، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولى، ۱۳۷۵.
- قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- کاشانی، عبدالرزاق، شرح فصوص الحکم، قم بیدار، ۱۳۷۰، ج چهارم.
- کلینی، محمدین یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۵، ج چهارم، ج ۱.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴، ج ۴ و ۶.
- مسعودی، محمدین مسعود، جهان دانش، تصحیح جلیل اخوان زنجانی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۲.
- مفید، محمدین محمد، تصحیح اعتقادات الامامیة، تحقیق و تصحیح حسین درگاهی، بیروت دارالمفید للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴، ج دوم.
- ملاصدرا (صدرالدین محمدین ابراهیم شیرازی)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲، ج سوم.
- —، المبدأ والمعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
- —، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، قم، مصطفوی، ۱۳۶۸، (دوره نه جلدی).
- ملکی تبریزی، میرزا جوادآقا، اسرار الصلاة، تهران، پیام آزادی، ۱۳۷۸، ج هشتم.
- نسفی، عبدالعزیز، کشف الحقایق، به اهتمام احمد مهدوی دامغانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر، ۱۳۴۲.
- نویری، شهاب الدین، نهاية الارب فی فنون الادب، قاهره، دارالکتب و الوثائق القومیة، ۱۴۲۳، (دوره سی و سه جلدی)، ج ۲۲.