

«تناسخ» در نظام فلسفی شیخ اشراق و محمدبن زکریای رازی

tavakoli.nasrin@yahoo.com

نسرین توکلی / استادیار الهیات و علوم اسلامی دانشگاه پیام نور

دریافت: ۹۷/۰۹/۱۰ پذیرش: ۹۸/۰۲/۳۱

چکیده

مسئله تناسخ به مثابه ایده‌ای فلسفی در پاسخ به مسئله سرنوشت نفس انسان پس از مرگ، جزو مسائل مهم در حوزه نفس‌شناسی است. غالب فیلسوفان مسلمان تناسخ را محال دانسته و براهینی در راستای اثبات استحاله آن اقامه کرده‌اند؛ اما در این میان، محمدبن زکریای رازی و شهاب‌الدین سهروردی جایگاه ویژه‌ای دارند که نوشتار حاضر به بررسی نظرات ایشان در این باره پرداخته است. از رهگذر این جستار مشخص می‌شود که محمدبن زکریای رازی نخستین فیلسوف برجسته طرفدار ایده تناسخ در جهان اسلام قلمداد می‌شود و این آموزه در جهان‌بینی فلسفی وی در حوزه قدم نفس و هیولا ریشه دارد. شیخ اشراق در غالب آثارش نظریه استحاله تناسخ را مطرح می‌کند، اما در حکمة‌الاشراق، ادله طرفداران نظریه امکان و استحاله تناسخ را ضعیف می‌داند. میان این دو دیدگاه در «میزان اهتمام به مسئله تناسخ»، «قلمرو امکان تناسخ»، «ضرورت تناسخ»، «میزان نوآوری در این مسئله»، «روش‌شناسی بحث» و «رابطه تناسخ با حدوث و قدم نفس» اختلافاتی وجود دارد؛ چنان‌که این دو دیدگاه در «امکان‌رهایی از چرخه تناسخ» و «نفی استحاله برخی اقسام تناسخ» با یکدیگر اشتراک دارند.

کلیدواژه‌ها: تناسخ، تناسخ صعودی، تناسخ مشابه، شیخ اشراق، محمدبن زکریای رازی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 رتال جامع علوم انسانی

مقدمه

مسئله تناسخ به‌مثابه ایده‌ای فلسفی در پاسخ به مسئله سرنوشت نفس انسان پس از مرگ، نه‌تنها جزو مسائل مهم در حوزه نفس‌شناسی است، بلکه پیوند مستحکمی با حوزه خداشناسی و جهان‌شناسی نیز دارد و ریشه‌های تاریخی آن در مکاتب هندی (بیرونی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۹)، یونانی (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۱-۴۳)، چینی (اکبری، ۱۳۸۲، ص ۳۳) و بلکه در تمام ملل و مذاهب (شهرستانی، ۱۴۰۲ق، ج ۲، ص ۲۵۵؛ ناس، ۱۳۷۹، ص ۱۵۵) قابل پیگیری است و همواره به عنوان یکی از گزینه‌های مطرح درباره سرنوشت نفس پس از مرگ مطرح بوده است.

این مسئله در فلسفه اسلامی نیز مطرح بوده و فراز و فرودهایی داشته است. اغلب فیلسوفان مسلمان تناسخ را محال دانسته و براهینی در راستای اثبات استحاله آن اقامه کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۶۵؛ فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۹۸؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۸۴؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۵۴۹؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۳)؛ اما در این میان، ابوبکر محمدبن زکریای رازی مشهور به زکریای رازی (۲۵۲-۳۱۳) و شهاب‌الدین یحیی سهروردی (۵۴۹-۵۸۷) جایگاهی ویژه‌ای دارند. زکریای رازی نخستین فیلسوف برجسته طرفدار ایده تناسخ در جهان اسلام قلمداد می‌شود (ابن‌حزم، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۳؛ فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۰۱) و این آموزه در جهان‌بینی فلسفی وی در حوزه قدم نفس و هیولا ریشه دارد. دیدگاه‌های شیخ‌اشراق نیز نقطه عطفی در مسئله تناسخ قلمداد می‌شود؛ زیرا وی بر خلاف غالب فیلسوفان مسلمان که تناسخ را با براهین متعدد فلسفی ابطال کردند، براهین نظریه امکان و استحاله تناسخ را ضعیف می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۳۰) و موضع دیگری در حل این آموزه برگزیده است. با توجه به جایگاه ویژه این دو شخصیت فلسفی در مسئله تناسخ، نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به واکاوی دیدگاه این دو پرداخته، می‌کوشد به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

۱. تناسخ چیست و اقسام آن کدام است؟
۲. آیا انتساب پذیرش تناسخ به شیخ‌اشراق و محمدبن زکریای رازی صحیح است؟
۳. ادله و مبانی تناسخ در اندیشه شیخ‌اشراق و محمدبن زکریای رازی چیست؟
۴. رابطه تناسخ با حدوث و قدم نفس در اندیشه شیخ‌اشراق و محمدبن زکریای رازی چگونه است؟
۵. نقاط اشتراک و افتراق دیدگاه شیخ‌اشراق و محمدبن زکریای رازی کدام است؟

۱. واژه‌شناسی

۱-۱. تناسخ

واژه «تناسخ» از ریشه «نسخ» به معنای برداشتن چیزی و گذاشتن چیز دیگری به جای آن یا تغییر دادن چیزی به چیز دیگر است؛ از این‌رو واژه «نسخ» گاهی بیانگر ازاله و زمانی بیانگر اثبات است و گاه نیز بر هر دو معنا دلالت دارد (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۲۰۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۰۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۶۱).

تناسخ در اصطلاح فلسفی دو کاربرد دارد که مؤلفه‌های مفهومی آنها با یکدیگر متفاوت است:

۱. «تناسخ ملکی»: انتقال نفس از بدن به بدن دیگری مابین با بدن اول، و در همین نشئه است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۸، ص ۲۳۱؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۴). با قید «مباینت بدن جدید با بدن اولی» مسخ مورد تأیید شریعت در دنیا مانند مسخ

بنی اسرائیل (بقره: ۶۵؛ اعراف: ۱۶۶) و در آخرت همچون برخی از امت اسلام، از حیطة معنایی تناسخ خارج می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۸۸، ص ۳۱۹-۳۲۰)؛ زیرا در مورد اول، همان بدن در اثر ظهور باطن به بدن جدید تبدیل می‌شود، و در مورد دوم، تنها صورت باطن تغییر می‌کند، نه بدن و صورت ظاهر؛ بنابراین در هیچ‌یک انتقال به بدن مابین مطرح نیست؛ چنان‌که با قید «انتقال در همین عالم»، انتقال به نشئه آخرت و تعلق به ابدان اخروی و مثالی، از گستره مفهوم تناسخ ملکی خارج می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۸۱، ص ۱۴۵-۱۴۶). به نظر می‌رسد عدم توجه به همین قیود، سبب شده تا برخی دچار اشتباه شوند و به واسطه یکی دانستن تناسخ و معاد جسمانی، هر دو را باطل و محال بدانند (قبادیانی، ۱۳۸۴، ص ۳۹۰-۳۹۴) یا با تطبیق معاد جسمانی بر تناسخ، هر دو را بپذیرند (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۵۷۹)؛

۲. «تناسخ ملکوتی»: شکل گرفتن روح انسان در مرتبه مثال بر اساس نیت و افعالی که انسان انجام می‌دهد، تناسخ ملکوتی است (صدرالمآلهین، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۳۲؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۶۷۷).

پرسش این است که آیا میان این دو کاربرد، معنای جامعی وجود دارد تا بتوان آن را به عنوان تعریف مطلق تناسخ ارائه داد؟ به باور برخی پژوهشگران، نمی‌توان میان آنها وجه جامعی یافت و تنها در اسم با یکدیگر اشتراک دارند (فیاضی، ۱۳۹۳، ص ۴۳۳؛ یوسفی، ۱۳۸۸، ص ۲۰). اما به نظر می‌رسد می‌توان آنها را به یک معنای جامع برگرداند؛ زیرا صدرالمآلهین که پایه‌گذار کاربرد دوم است، آن را این‌گونه تعریف می‌کند: «انتقال النفس من هذا البدن إلى بدن آخری مناسب لصفاتھا و أخلاقھا المكتسبة فی الدنيا فیظھر فی الآخرة بصورة ما غلبت علیھا صفاتھا» (صدرالمآلهین، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۳۲).

بر پایه این تعریف، «انتقال نفس از یک بدن به بدن دیگر» وجه جامع میان این دو کاربرد است؛ چنان‌که می‌توان وجه جامع دیگری نیز میان آنها ترسیم کرد که عبارت از «تعلق النفس بغيرھا» است. به باور برخی پیروان حکمت متعالیه، تعلق نفس بر دو گونه است: ۱. تعلق نفس به بدن دنیوی عنصری مغایر با نفس؛ ۲. تعلق نفس به بدن اخروی غیرمغایر با نفس. قسم اول، تناسخ ملکی است که در آن، نفس انسان «نفس» برای بدن می‌شود و آن بدن نیز بدن برای آن نفس می‌شود؛ اما در قسم دوم، آن بدن با نفس مغایرت ندارد، بلکه از منشئات خود نفس است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۶۷۷).

در هر صورت، از میان این دو کاربرد آنچه کانون بحث در این نوشتار است، کاربرد نخست است که غالب پژوهش‌های مرتبط با آموزه تناسخ را به خودش اختصاص داده است.

۱-۲. انواع تناسخ

«تناسخ ملکی» که محور نوشتار حاضر است، از جهات مختلفی قابل تقسیم است که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

۱. «تناسخ مطلق و محدود»: این تقسیم به لحاظ شمول آن از نظر تعداد یا زمان انتقال‌هایی است که برای نفس رخ می‌دهد. اگر مطلق افراد یک نوع دارای تناسخ باشند و یا زمان تناسخ همه یا برخی افراد، مطلق و دائمی باشد، تناسخ، مطلق خواهد بود. در مقابل، اگر تناسخ تنها در عده محدودی از افراد نوع بوده یا زمان انتقال محدود و موقت باشد، تناسخ محدود نامیده می‌شود؛

۲. «تناسخ صعودی، نزولی و مشابه»: این تقسیم بر اساس بدنی است که نفس به آن منتقل می‌شود: اگر از بدن پیشین اشرف باشد، تناسخ صعودی است؛ مانند انتقال نفس از حیوان به بدن انسان؛ و اگر اخس از آن باشد،

تناسخ نزولی است؛ مانند نقل نفس انسان به بدن حیوان یا گیاه. و اگر هم عرض با آن باشد، تناسخ متشابه نام دارد؛ مانند تناسخ نفس از بدن انسان به انسان دیگر یا از بدن حیوانی به حیوان دیگر. البته نام تناسخ متشابه در اصطلاح محققان نیامده و ظاهراً برخی آن را نیز داخل در تناسخ نزولی دانسته‌اند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۱۸؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۴)؛ ولی برای تحقق حصر و دقت در بحث، تفکیک میان آنها، شایسته‌تر است؛

۳. «فسخ، مسخ، فسوخ و رسخ»: محور این تقسیم، نفس انسانی است که برای انتقال آن در حالت نزولی و متشابه، اصطلاحات خاصی وضع شده است؛ انتقال نفس انسان را به بدن انسان دیگر، «تسخ» به بدن حیوان، «مسخ» به بدنه نبات، «فسخ» و به جماد، «رسخ» می‌نامند (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۲۰).

بدیهی است که این تقسیمات می‌توانند با هم ترکیب شوند. مثلاً تناسخ محدود می‌تواند صعودی، نزولی یا متشابه باشد.

۲. تناسخ در نظام فلسفی شیخ اشراق

نفس‌شناسی در حکمت اشراق و به‌ویژه در نظام هستی‌شناسی سهروردی، جایگاهی ویژه دارد؛ به‌گونه‌ای که نفس از جمله انوار محض (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۱۳)، انبیا صرف و وجودات بحث به‌شمار می‌آید. لذا انتظار می‌رود اهتمام شیخ/اشراق به مسئله تناسخ، که از مهم‌ترین مباحث معرفت‌نفس است، درخور توجه باشد. تبیین زوایای مختلف دیدگاه ایشان از این قرار است:

۲-۱. امکان و استحاله تناسخ

سهروردی اهمی‌ویژه به مسئله تناسخ دارد و در تألیفات خویش به‌طور مکرر این مسئله را مطرح می‌سازد؛ به‌گونه‌ای که در بیشتر آثارش سخنی از آن به میان آمده است. وی در *پرتونامه* (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۷۴)، *الواح عمادیه* (همان، ص ۱۷۰)، *کلمة التصوف* (همان، ج ۴، ص ۱۲۰)، و *اللمحات* (همان، ص ۲۳۶) به‌صراحت تناسخ را باطل می‌داند و علیه آن استدلال می‌کند. در *مطارحات* نیز در قالب فصلی مجزا اما مختصر، آن را ابطال می‌کند و تفصیل مطلب را به آثار دیگر حواله می‌دهد (همان، ج ۱، ص ۴۰۲، ۴۹۳ و ۴۹۹-۵۰۰). همچنین در *تلویحات* ضمن فصلی با عنوان «حجة فی امتناع التناسخ» دلایل طرفین را مطرح می‌سازد و در پایان به تعدادی از شبهات موافقان پاسخ می‌کند و تتمیم کلام را به مجال دیگر موکول می‌کند (همان، ص ۸۶-۸۱). وی در ادامه، با تأیید سخن برخی حکما همچون *ابن‌سینا* و *فارابی* مبنی بر اتصال گروهی از اهل سعادت و شقاوت به اجرام علوی به عنوان موضوع تخیلات آنها، باقی‌مانده شبهه اهل تناسخ را دفع‌شده می‌داند (همان، ص ۹۰-۹۱).

در این میان، تنها اثری که در آن صریحاً به انکار تناسخ نپرداخته، *حکمة الاشراق* است. موضع‌گیری خاص او در این کتاب سبب شده تا پژوهشگران بعدی هر سه فرض اثبات، انکار و یا تردید را درباره تناسخ به او نسبت دهند. وی مقاله پنجم را که درباره معاد و نبوت است با فصلی تحت عنوان «فی بیان التناسخ» آغاز می‌کند. ابتدا مذهب مشرقین را به‌طور گسترده بیان می‌کند و سپس اشکالات مشائیان و پاسخ حکمای مشرقی را بیان می‌دارد. خود سهروردی در بحث شرکت نمی‌کند و تنها از زبان طرفین به تبیین، اشکال و پاسخ می‌پردازد و از عباراتی مانند: «قال بوداسف و من قبله من المشرقیین...» «قالوا...» «عند هولاء ما یقال...»، «هذا مذهب المشرقیین...»، «هذا مذهب المشائین...» و «تمسک بعض الاسلامیین...» استفاده می‌کند و در پایان وعده می‌دهد آنچه را مقتضای ذوق حکمت اشراق است بعداً آشکار سازد.

شمس‌الدین محمد شهرزوری، نخستین شارح *حکمة الاشراق*، در شرح این فصل مدعی می‌شود که سهروردی همچون هر حکیمی متأله، سرنوشت نفوس اشقیا را به انتقال به ابدان حیوانی می‌داند (مسخ)؛ به‌گونه‌ای که انتقال بعدی از بدن حیوان به حیوانی دیگر را نیز جایز (تناسخ متشابه از حیوان به حیوان)، اما نقل به نبات (فسخ) و جماد (رسخ) را محال می‌شمرد: «والشیخ قرر فی الكتاب واختار من مذاهب التناسخ مذهب من يقول بجواز التناسخ من البدن الانسانی الی ابدان الحيوانات الجائر انتقال بعضها الی بعض دون النبات والمعادن» (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۲۰).

شهرزوری هیچ شاهدهی دال بر اذعان سهروردی به تناسخ ارائه نمی‌دهد؛ اما می‌توان دو عامل زیر را در چنین انتسابی مؤثر دانست:

۱. گرایش شدید خود شهرزوری به تناسخ و اعتقاد به ریشه‌دار بودن این باور در میان تمام مذاهب و ملل (همان، ص ۵۳۰؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۵۹۳): وی در کتابش با عنوان *رسائل الشجرة الالهية*، در مقام نقد برخی دلایل موافقان، انتقال نفوس غیر کامل را به ابدان مناسب هیئات و ملکات آنها صحیح می‌داند و اصل تناسخ را می‌پذیرد (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۵۷۷). وی اگرچه در بخش دیگری ادله هر دو طرف را ضعیف می‌داند، ولی صحت تناسخ را منوط به انضمام چیزی از قبیل حدس، الهام، ریاضت یا امری دیگر، یقینی می‌شمرد. شاید یکی از مکمل‌هایی که او ذکر نکرده ولی مورد پذیرش خود اوست، اشارات آیات و روایات و سخنان حکما باشد که طبق ادعای خود او، نشانه‌های تناسخ در کتب الهی و کلام انبیا و حکما بسیار است (همان، ص ۵۹۳-۵۹۶)؛

۲. عدم موضع‌گیری سهروردی در برابر اهل تناسخ برخلاف آثار دیگرش: به باور برخی پژوهشگران، شیخ اشراقی در این فصل تنها درصدد نقل آرای موافقان و برخی اعتراضات مخالفان بر اساس مبانی طرفین بوده است (اشمیتکه، ۱۳۸۰، ص ۴۲۲ و ۴۳۳؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۱، ص ۱۵۱). چنان‌که از عنوان فصل نیز برمی‌آید، قصد او تبیین و نه داوری است. قطب‌الدین شیرازی که دومین شارح *حکمة الاشراق* پس از شهرزوری و بسیار متأثر از اوست (شهرزوری، ۱۳۷۲، مقدمه، ص ۵۷ و ۵۶؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۱، ص ۱۳۸)، گرچه سهروردی را در واقع منکر تناسخ می‌داند، ولی به تبع شهرزوری، ظاهر سخنان مؤلف را بر مسخ نفوس اشقیا حمل می‌کند (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۵۷-۴۵۸).

در این میان به نظر می‌رسد انتساب نظریه پذیرش تناسخ به شیخ اشراق صحیح نیست؛ زیرا از سویی سهروردی نه در اینجا و نه در هیچ اثر دیگری که از تناسخ بحث نموده، تصریح به پذیرش آن نکرده است؛ از سوی دیگر، شیخ اشراقی هرگز نامی از انتقال نفوس اشقیا به بدن حیوانات نبرده، بلکه بعداً تصریح می‌کند که این نفوس پس از رهایی از صیاصی و ابدان، به عالم مثل معلقه وارد می‌شوند. گویا زمینه‌های فکری خود شهرزوری در تفسیر سخنان سهروردی و انتساب تناسخ به وی بی تأثیر نبوده است. از اینجاست که محمدشرف هروی، شارح *حکمة الاشراق* به زبان فارسی، بر قطب‌الدین شیرازی ایراد می‌گیرد و تذکر می‌دهد که آنچه قطب بیان کرده، مذهب افلاطون و قدماست نه سهروردی؛ چراکه مؤلف نظر خود را طی فصل مستقلی بیان کرده است (هروی، ۱۳۶۳، ص ۱۵۶). ظاهراً مقصود او، فصل سوم از مقاله پنجم است. او در این فصل، در اثباتی شرح‌حال نفوس اشقیا پیش از مفارقت بدن، سهروردی به نکته‌ای اشاره می‌کند که همین جمله معترضه سبب شده تا برخی محققان، مانند هروی، تردید و توقف در مسئله را

اقتضای ذوق حکمت اشراق بدانند. سهروردی ادله امکان و استحاله تناسخ را ضعیف می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۲۳۰). تذکر هروی درباره با فاصله گرفتن دو شارح دیگر از مقصود سهروردی بجاست.

سخنان سهروردی در مسئله تناسخ به این صورت جمع‌بندی می‌شود که وی در غالب آثارش نظریه استحاله تناسخ را مطرح ساخته اما در *حکمة الاشراق* که واپسین اثر فلسفی او به‌شمار می‌آید، ادله طرفداران دو نظریه امکان و استحاله تناسخ را ضعیف می‌داند: «سواء كان النقل (التناسخ) حقا أو باطلا، فان الحجج علی طرفی النقیض فیہ ضعیفة» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۳۰).

به نظر می‌رسد عبارت بالا بیانگر دیدگاه نهایی شیخ اشراق است و با توجه به تصریحش به ضعف ادله هر دو طرف، نمی‌توان نظریه امکان یا استحاله تناسخ را به وی نسبت داد؛ بلکه وی در این مسئله مردد است. صدرالمتألهین نیز در تعلیقه خود، ظاهر سخنان شیخ اشراق را بر شک و تردید وی در مسئله حمل می‌کند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴، ص ۵۴۶)؛ چنان که برخی متأخرین نیز چنین نظری دارند و موضع سهروردی را بی‌طرف، بلکه متحیرانه و متزلزل می‌شمارند (ابوریان، ۱۳۷۲، ص ۳۳۲-۳۳۶؛ اکبری، ۱۳۸۲، ص ۱۸۳ و ۱۸۵).

۲-۲. ادله استحاله تناسخ در اندیشه شیخ اشراق

تناسخ به لحاظ مقایسه منزلت بدن پیشین با بدن پسین به سه قسم «تناسخ صعودی»، «نزولی» و «مشابه» تقسیم می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۱۸؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۴) و شیخ اشراق به بررسی امکان و استحاله هر کدام آنها پرداخته است. در اندیشه شیخ اشراق، پیروان نظریه تناسخ، «تناسخ صعودی» را محال می‌دانند؛ بنابراین امکان ندارد نفس دیگری که از بدن حیوان یا نبات و یا جماد جدا شده، بر این بدن وارد شود؛ بلکه برعکس، نفوس انسانی هستند که به دلیل هیئت‌ها و حالات ظلمانی‌شان، پس از جدایی از ابدان انسانی، وارد ابدان حیوانات می‌شوند: «لا یرتقی من الصیاصی الصامتة الی الانسان شیء، بل ینحدر من الصیاصی الانسیة الی الصوامت للهیئات» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۱۹).

به باور شیخ اشراق، پیروان نظریه تناسخ، «تناسخ مشابه» را نیز محال می‌دانند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۱۸؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۱۵؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۶۴) که برهانش در ادامه خواهد آمد. در این میان آنچه باقی می‌ماند، «تناسخ نزولی» است که به باور پیروان نظریه تناسخ، چنین تناسخی ممکن است. به باور آنان بدن انسان نخستین بدنی است که محل و منزل نفس قرار می‌گیرد و باب الابواب همه بدن‌های پسین است و تناسخ نزولی در نتیجه غلبه حالات و اوصاف مادی بر نفس انسانی عارض می‌شود. براین اساس خلقی که هیئت ظلمانی نفسانی را بر نفس غالب کند، به‌گونه‌ای که نفس به آن اعتماد کند و به صورت ملکه برای نفس درآید، سبب می‌شود که پس از جدایی نفس از بدن، نخست علاقه او به بدن چارپایی که با این هیئت ظلمانی مناسب دارد، انتقال یابد؛ زیرا نفسی که از سویی وجودش ظلمانی و عاشق ظلمت ابدان مادی است و از سوی دیگر، نه سنخ خود را می‌شناسد و نه عالم نور را، و تنها هیئت‌ها و حالات ظلمانی در او استقرار یافته است، پس از جدایی از بدن انسانی، مجذوب ظلمت‌ها می‌شود و راهی جز انتقال به ابدان مادی حیوانی ندارد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۱۷-۲۱۸؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۵۹). تناسخیان در پاسخ به چرایی

تناسخ نزولی، ضرورت استکمال نفس را مطرح می‌کنند و بر این باورند که نفوسی که به تکامل نرسیده و هنوز عاشق مادیات باشند، به ابدان مادی پایین‌تر وارد می‌شوند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۱۹).
در مقابل نظریه امکان تناسخ نزولی، نظریه استحاله تناسخ مطرح است که غالب فلاسفه آن را پذیرفته‌اند (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۹۷) و براهینی نیز در راستای اثبات استحاله تناسخ مطرح شده که شیخ اشراق در *حکمة الاشراق* به تحلیل و ارزیابی برخی از آنها پرداخته است. برخی از این براهین بر استحاله مطلق تناسخ و برخی بر استحاله تناسخ نزولی ارائه شده است که در اینجا به تقریر آنها و نقدهای شیخ اشراق بپردازیم:

۲-۲-۱. همزمانی فساد بدن پیشین و تکون بدن پسین

این برهان را برخی فیلسوفان بر استحاله مطلق تناسخ اقامه کرده‌اند (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۹۸)؛ اما شیخ اشراق آن را ناظر به استحاله تناسخ نزولی مطرح می‌کند که تقریرش در قالب قیاس استثنایی از این قرار است: اگر تناسخ نزولی درست باشد، باید فساد هر بدن انسانی همزمان با تکوین بدن حیوانی صامت باشد؛ زیرا براساس تلقی هواداران تناسخ نزولی، بدن انسان باب‌الابواب همه ابدان عنصری است. از این رو حیات هر حیوانی به این است که نفس انسانی به بدن حیوانی انتقال یابد که در اخلاق و رفتار همانند آن است؛ اما تالی باطل است؛ زیرا:
اولاً میان فساد بدن یک انسان و تکوین بدن یک حیوان تلازمی نیست و مجرد احتمال نیز نمی‌تواند اعتقاد به آن را و اعتماد بر ملازمه بین این دو را به دنبال داشته باشد؛

ثانیاً اگر ملازمه را بپذیریم باید تعداد ابدان انسان‌هایی که از بین می‌روند و تعداد ابدان حیواناتی که به وجود می‌آیند مساوی باشند؛ زیرا در غیر این صورت، یا نفوس بیش از بدن‌ها خواهند بود و یا بدن‌ها بیش از نفوس، که هر دو محال است. قسم اول از این نظر محال است که یا ترجیح بلامرجح و یا تعطیل برخی از نفوس را در پی دارد. قسم دوم از این نظر محال است که یا باید یک نفس به چند بدن تعلق بگیرد یا برای برخی از بدن‌ها نفوس جدیدی پدید آیند که ترجیح بلامرجح را در پی دارد و یا برخی بدن‌ها بدون نفس می‌مانند؛ درحالی‌که همه این فرض‌ها نادرست است. بنابراین باید ابدان پیشین و پسین مساوی باشند. اما چنین چیزی نادرست است؛ زیرا گاه دیده می‌شود که در یک روز، تعداد پرشماری مورچه تولد می‌یابند، ولی مرگ انسان‌ها در آن روز به این اندازه نیست، بلکه به گذشت سالیان متمادی نیاز است؛ و گاه دیده می‌شود که در یک طوفان و وبای عمومی، گروه کثیری از بین می‌روند، درحالی‌که این تعداد حیوان تولد نمی‌یابند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۱۹؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۶۶). این برهان در بیانات دیگر فیلسوفان نیز آمده است (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۹۸؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۳).

درخور توجه اینکه با تأمل در منابع فلسفی روشن می‌گردد که نقطه محوری این استدلال، همزمانی فساد بدن پیشین و تکون بدن جدید است، نه لزوم مساوات میان بدن‌های پیشین و پسین؛ اما برای ابطال «همزمانی فساد بدن پیشین و تکون بدن جدید» به عدم مساوات آنها استدلال می‌شود. فخررازی به گونه روشن‌تری این استدلال را تقریر کرده است؛ به این صورت که وقتی نفس از بدن جدا شد، یا مدتی مجرد از بدن باقی می‌ماند که در این صورت تعطیلی در طبیعت لازم می‌آید؛ یا مجرد از بدن باقی نمی‌ماند که در این صورت لازم است تعداد بدن‌های فاسد مساوی با تعداد بدن‌های حادث باشد (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۹۷-۳۹۸).

۲-۲-۲. ارزیابی

شیخ اشراقی این برهان را نمی‌پذیرد و بر این باور است که نفوس انسانی، که در طول زمان‌ها وجود دارند، بسیاریند و به صورت تدریجی به ابدان پایین‌تر نازل می‌شوند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۱۹). پاسخ شیخ اشراقی ناظر به این نکته است که مستدل میان «تناسخ» و «لزوم همزمانی» تلازم برقرار کرده و «عدم مساوات» را دلیل بر نفی همزمانی گرفته است؛ اما به باور شیخ اشراقی، تلازمی میان «تناسخ» و «همزمانی» وجود ندارد.

۲-۲-۳. اجتماع دو نفس در بدن واحد

بدن انسان مزاج اشرف است و وقتی چنین مزاجی به وجود آمد رب‌النوع وی نفس انسانی جدیدی بر آن افزوده می‌کند. بنابراین امکان ندارد نفس دیگری که از بدن انسان دیگری جدا شده است بر این بدن وارد شود؛ زیرا در این صورت، دو نفس در یک بدن قرار می‌گیرند. در نتیجه، هر انسانی دارای دو هویت ادراکی خواهد بود. این برهان را شیخ اشراقی در برخی موارد بر استحاله مطلق تناسخ اقامه نموده (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۸۱) و گاه نیز آن را بر استحاله تناسخ مشابه ارائه کرده است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۱۸؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۱۵؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۶۴). این برهان مورد استناد غالب فیلسوفان قرار گرفته است و بر استحاله مطلق تناسخ دلالت دارد؛ به این صورت که سبب حدوث نفس در بدن، استعداد و آمادگی بدن است و به محض اینکه بدن آماده شود، نفسی که نسبت به همه کمالات علمی و عملی بالقوه است، حادث می‌شود و بدان تعلق می‌گیرد. حال اگر نفس دیگری که با مرگ از بدن دیگری جدا شده است، به این بدن تعلق گرفته است؛ اما تعلق دو نفس به یک بدن محال است؛ زیرا لازمه‌اش آن است که واحد کثرت یابد؛ به این دلیل که تشخیص انسان به نفس است و تعلق دو نفس به یک بدن دو تشخیص را برای انسان واحد در پی دارد. براین اساس یک موجود، دو وجود خواهد داشت (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۸۶؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹).

۲-۲-۴. ارزیابی

شیخ اشراقی این برهان را درباره تناسخ مساوی در مورد انسان می‌پذیرد و بر این باور است که تنها بدن انسان، که مزاج اکمل است، به چنین افزوده‌ای نیاز دارد و در ابدان حیوانی، افزوده نفس ضرورت وجود ندارد. براین اساس افزوده از سوی رب‌النوع، تنها درباره بدن انسانی جریان دارد و ممکن است در ابدان غیرانسانی چنین نباشد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۲۰). نکته پایانی اینکه شیخ اشراقی در کنار نقد دو برهان بالا، به آیاتی از قرآن کریم نیز تمسک می‌کند که به باور وی، برخی اندیشمندان مسلمان برای اثبات امکان تناسخ به آنها تمسک جسته‌اند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۲۲).

۲-۳. رابطه تناسخ با حدوث نفس

پذیرش حدوث نفس، در دیدگاه شیخ اشراقی نسبت به تناسخ مؤثر است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۰۳؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۲۸؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴، ص ۵۳۳ و ۵۴۰ و ۵۴۵). سهروردی در بخش‌های مختلفی از آثار خود، وجود نفس پیش از بدن را انکار کرده است؛ نظیر *الواح عمادیه* (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۵۴-۵۴)، *کلمة التصوف* (همان، ص ۱۱۰) و

پرتونامه (همان، ج ۳، ص ۲۵-۲۶)؛ به گونه‌ای که فقط در *حکمة الاشراق* از چهار طریق به اثبات حدوث نفس پرداخته است (همان، ج ۲، ص ۲۰۱-۲۰۳). لذا او هرگونه تناسخ متشابه و صعودی به بدن انسان را محال می‌داند؛ چنان‌که قدمای قائل به تناسخ نیز منکر انتقال هر نوع نفس مستسخه‌ای به بدن انسان‌اند. استدلال آنان این است که با تکمیل بدن انسان که صاحب مزاج اشرف است، این بدن از نور قاهر، نور مدبر و اسفهد (نفس) را استعدا می‌کند و اگر نفس دیگری هم به آن منتقل شود، اجتماع دو نفس در بدن واحد لازم می‌آید که محال است؛ اما این اشکال را به تناسخ نزولی وارد نمی‌دانند؛ زیرا معتقدند بدن غیرانسان از واهب النفوس استعدا و تقاضای اسفهد ندارد (همان، ص ۲۱۸).

۳. تناسخ در اندیشه محمدبن زکریای رازی

نظام فلسفی محمدبن زکریای رازی با تفکرات فلسفی رایج عصرش که فلسفه ارسطویی - افلاطونی بود، همسو نبود و از آنها پیروی نمی‌کرد. منظومه فلسفی وی به *سقراط* و *افلاطون* متمایل بود و تأثیراتی از افکار هندی و مانوی در فلسفه وی به چشم می‌خورد. وی در کتاب *السيرة الفلسفية* ضمن ادعای اقتدا به *سقراط* از وی به عنوان امام و پیشوا یاد می‌کند (رازی، ۱۳۷۱، ص ۹۹) و یادآور می‌شود که گرچه ما نسبت به *سقراط*، شایسته نام فیلسوف نیستیم، نسبت به دیگر مردم، شایسته این نامیم (رازی، ۱۳۷۱، ص ۱۰۱). اما به صورت کلی، ویژگی *رازی* در این بود که بنای فلسفه‌اش را نه بر مبنای دو فرهنگ مسلط یونانی و اسلامی، که بر مبنای فلسفه ایرانی و بابلی و هندی پایه‌گذاری کرده بود. نظام فلسفی وی بر پایه پنج اصل قدیم بنا شده است: خالق، نفس کلی، هیولای اولی، مکان مطلق و زمان مطلق (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۳، ص ۱۹۹؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۲۶؛ قبادیانی، ۱۳۸۴، ص ۶۸؛ بیرونی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۴۳). آموزه تناسخ نیز با تکیه بر همین اندیشه مطرح شده است که تقریر آن از این قرار است:

۳-۱. امکان تناسخ در اندیشه رازی

رازی در آثار متعددش به مسئله تناسخ پرداخته، اما آثارش که در آنها بتوان نشانی از این مسئله یافت، یکسان نیستند. برخی آثار او موجودند و تناسخ در آنها صریحاً پذیرفته شده است؛ مانند *السيرة الفلسفية*. کتاب معروف *رازی* به نام *العلم الالهی* مفقود است؛ اما بسیاری از محققان، *رازی* را به استناد این کتاب تناسخی مسلک می‌دانند (اندلسی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۶؛ قبادیانی، ۱۳۶۳، ص ۲۱۳). از عناوین برخی رسائلش نیز که اکنون در دسترس نیستند، می‌توان حدس زد که *رازی* در آنها نامی از تناسخ به میان آورده باشد؛ مانند *فی علته خلق السباع و الهوام* (رازی، بی‌تا، ص ۱۷۵-۱۷۶).

۳-۲. مبانی فلسفی تناسخ در اندیشه رازی

مبانی فلسفی تناسخ در دو بخش از فلسفه *رازی* قابل پی‌گیری است: ۱. در فلسفه آفرینش و بحث قدمای خمسه؛ ۲. در اخلاق و مبحث لذت و الم.

او در کتاب *السيرة الفلسفية* پس از شرح گوشه‌ای از سیره عملی *سقراط* (رازی، ۱۳۷۱، ص ۹۹)، اصلی را در مسئله لذت و الم بنا می‌نهد که معتقد است براساس آن، ایلام و درد رساندن به موجود دارای حس و ادراک فقط از دو طریق جایز است: یکی اینکه خود آن موجود مستحق این الم باشد و دیگر آنکه خود این ایلام، الم بزرگ‌تری را از او دفع نماید (رازی، ۱۳۷۱،

ص ۱۰۳). سپس نتیجه می‌گیرد که براساس شرط اول و دوم، کشتن حیوانات موذی و گوشت‌خوار، و طبق شرط دوم، ذبح دیگر حیوانات در حد ضرورت جایز است. *رازى* معتقد است کشتن حیوان (اعم از وحشی و غیر آن) به نفس اسیر در بدن آنها کمک می‌کند تا از طریق انتقال به ابدان شایسته‌تر، امید بیشتری برای رسیدن به بدن انسان و نهایتاً رهایی از ماده داشته باشند (همان، ص ۱۰۴-۱۰۵). وی بر این باور است که رهایی نفوس از طریق بدن حیوانات، تنها از طریق بدن انسان ممکن است: «فإنه ليس تخلص النفوس من جثة من جثت الحيوانات إلا من جثة الإنسان فقط» (همان، ص ۱۰۵).

وی بر همین اساس تصریح می‌کند که اگر راهی برای رهایی جز از طریق بدن انسانی میسر بود، عقل انسان به جواز ذبح حیوانات حکم نمی‌کرد: «ولو لا أنه لا مطمع في خلاص نفس من غير جثة الإنسان لما أطلق حكم العقل ذبحها البته» (همان). اعتقاد عمیق *رازى* به تناسخ صعودی را می‌توان از این عبارات دریافت؛ اما سر این مطلب را که چرا بدن انسانی جایگاه صعود و خلاصی نفوس از بند هیولاست، باید در تفسیر خاص او از علت و فلسفه آفرینش و سرانجام نفس جست‌وجو کرد. *رازى* قائل به قدمای خمسه است و نفس، هیولا، زمان و مکان را قدیم می‌داند (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۳، ص ۱۹۹؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۲۶؛ قبادیانی، ۱۳۸۴، ص ۶۸؛ بیرونی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۴۳). در این میان نفس را موجود زنده اما جاهل می‌خواند (قبادیانی، ۱۳۶۳، ص ۲۱۱) که در ازل از سر نادانی و برای کسب لذات جسمانی شیفته هیولا گردید و با امداد الهی با آن درآمیخت؛ آن‌گاه عالم خلقت با همه صور گوناگونش متولد شد تا نفس به لذت جسمانی برسد. نفس با تعلقش به ماده، عالم خویش را فراموش کرد و اسیر جهان طبیعت شد. در این هنگام خداوند جوهر الهی عقل را نزد نفس فرستاد تا او را از این غفلت آگاه سازد و به او بفهماند که جایگاه اصلی وی اینجا نیست (قبادیانی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۴-۱۰۵). *رازى* درد و رنج و شرور را برای انسان در عالم بیش از خیر و راحت لذت می‌داند (ابن میمون، ۲۰۰۶، ص ۴۹۶) و معتقد است تنها نفوسی که در پرتو راهنمایی عقل و بر اثر آموختن فلسفه و حکمت عالم علوی خویش را به یاد آورند و قصد آن نمایند، از بند هیولا رها شده‌اند و به سرای نخستین بازمی‌گردند. بقیه در همین عالم و در بند جسم باقی می‌مانند تا اینکه در بدن انسان با آشنایی با فلسفه به جایگاه راحت و نعمت خود بازگردند. آن زمان که تمام نفوس از قید هیولا برهند، بساط عالم نیز برچیده می‌شود؛ همچنان که در ازل چنین بود (قبادیانی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۴-۱۰۵ و ۲۹۰-۲۹۱؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۲۱۱-۲۱۳). ناصر خسرو این دیدگاه را به عنوان رأی *رازى* در کتاب *علم الهی* ذکر می‌کند.

فخر رازى قدمای خمسه را به حرنانیون نسبت می‌دهد و تصویر آفرینش عالم را نزد آنان، تقریباً عین طرحی که *رازى* بدان معتقد است، بیان می‌کند (فخر رازى، بی‌تا، ص ۱۲۱-۱۲۲). او زکریای طیب را احیاگر مذهب حرنانیون می‌داند (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۳، ص ۱۹۹).

فصل دوم از کتاب *طب روحانی رازى* نیز رنگ و بوی تناسخ دارد. *رازى* ابتدا نظر *افلاطون* را درباره مهار شهوات و امیال، بیان می‌کند و در پایان بر آن صحنه می‌گذارد. *افلاطون* معتقد است نفس هنگام مرگ، اگر معانی مختص نفس ناطقه را کسب نموده باشد، بی‌درنگ به عالم خود بازمی‌گردد و دیگر به هیچ جسمی تعلق نخواهد گرفت؛ اما اگر آن معانی را کسب نکرده و عالم جسمانی را چنان که باید نشناخته باشد، هیچ‌گاه تعلقش به‌طور کلی از جسمانیات قطع نمی‌شود و پیوسته در آلام و رنج‌های ناشی از کون و فساد بدنی که در آن است به سر خواهد برد

(حمیدالدین کرمانی، ۱۹۷۷، ص ۷۳-۷۷). این عبارات نیز به‌وضوح حکایت از پذیرش اصل تناسخ دارند و یکی از دو نوع تناسخ متشابه یا نزولی را به صورت مانعة‌الخلو اثبات می‌کنند؛ زیرا سخنان رازی درباره نفوسی که هنوز حکمت نیاموخته و معانی لازم و شناخت کافی نسبت به عالم را کسب نکرده‌اند، تاب هر سه احتمال را دارد:

اینها تنها در ابدان انسانی تردد نمایند (تناسخ متشابه)؛

یا پس از تعلق به بدن حیوانات و ابدان اخس از انسان (تناسخ نزولی) و ارتقا و بازگشت به هیاکل انسان (تناسخ

صعودی به انسان، که در سیره فلسفیه اثبات شد) و کسب شرط لازم از اسارت هیولا رها شوند؛

یا جمع هر دو احتمال؛ به صورتی که جمع هر دو فرض ممکن باشد و رفع هر دو امکان‌پذیر نباشد.

لذا برخلاف نظر برخی متأخران (اذکایی، ۱۳۸۲، ص ۵۷۱-۵۷۲)، انتساب پذیرش تناسخ نزولی یا متشابه در مورد

ارواح انسانی در آثار و اندیشه رازی، در کنار باور او به تناسخ صعودی هیچ‌گونه تردید و تأویل را نمی‌پذیرد.

۴. مقایسه مؤلفه‌های تناسخ در اندیشه شیخ اشراق و رازی

۴-۱. میزان اهتمام به مسئله

سهروردی اهتمام خاصی به مسئله تناسخ داشته و در بسیاری از آثار خویش آن را مطرح ساخته و برای آن فصل و باب مشخصی قرار داده است. در مقابل، زکریای رازی مستقلاً به این موضوع نپرداخته است، بلکه باید از میان شواهد پراکنده اما گویا، اصل مسئله و نظر خاص او را استنباط کرد. شاید سر آن اهتمام و این اهمال، در تبحر و تمرکز سهروردی در حکمت و فلسفه، و اشتغال رازی به فنون دیگری علاوه بر فلسفه نهفته باشد؛ به‌گونه‌ای که ابن‌سینا او را در معقولات توانا و صاحب رأی و نظر نمی‌بینند و «متکلف فضول» می‌نامد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۴۱۶).

۴-۲. امکان رهایی از چرخه تناسخ

شیخ اشراق و رازی در نفی «تناسخ مطلق» و امکان رهایی از چرخه تناسخ اشتراک نظر دارند و هر دو به شکلی تخلص نفوس از ابدان را جایز می‌دانند. از نظر سهروردی، نفوس کملین مستقیماً به عالم انوار راه می‌یابند و دیگران نیز در عالم مثال منتعم یا معذب‌اند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۳۳). در نگاه رازی، آشنایان با حکمت و رهپویان راه عقل، قصد عالم خویش می‌کنند و به آن دیار بازمی‌گردند و در نهایت تمام نفوس به تدریج و با تحمل مشقات و طی انتقال‌های بسیار یا اندک و کسب شرط لازم، از بند هیولا رها می‌شوند و با تجرد همه نفوس، بساط عالم ماده برچیده می‌شود.

۴-۳. قلمرو امکان تناسخ

تنها تناسخی که سهروردی در *حکمة‌الاشراق* در پذیرش آن تردید دارد، تناسخ نزولی است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۳۰)؛ اما آنچه از اندیشه و آثار زکریای رازی به دست می‌آید، پذیرش قطعی تناسخ صعودی از حیوان به انسان، و نیز قبول یکی از دو نوع متشابه یا نزولی به صورت مانعة‌الخلو است (رازی، ۱۳۷۱، ص ۱۰۵).

۴-۴. ضرورت تناسخ

به دنبال نکته پیشین، طبق تصویری که رازی از آفرینش و سرانجام نفس ارائه می‌دهد، تناسخ ضروری می‌نماید؛ چراکه تا نفس حکمت نیاموزد، از کدورت این عالم پاک و تصفیه نمی‌شود و توان خلاصی از بدن را ندارد (ابوحاتم

رازی، ۱۳۹۷ق، ص ۱۲)؛ اما سهروردی که سخت پایبند معاد است و عالم مثال را به عنوان جایگاه نور و ظلمت و نعمت و نعمت باور دارد، ضرورتی نمی‌بیند که نفس در این دنیا بماند و با انتقال از بدنی به بدن دیگر و آموختن فلسفه پاک شود تا لیاقت هم‌نشینی عقول را کسب نماید؛ بلکه کسانی هستند که آلوده و پاک‌نشده وارد عالم مثال می‌شوند و هم‌نشین صور ظلمانی متناسب باطن خویش می‌گردند.

۴-۵. میزان نوآوری

در مسئله تناسخ، می‌توان سهروردی را فیلسوفی مبتکر دانست. او ابتدا دلایل هر دو طرف را ضعیف می‌خواند و در ادامه می‌کوشد خود مستقلاً طرح جدیدی را از معاد و حیات پس از مرگ ارائه دهد. وی برای نخستین بار عالم مثال را در فلسفه اسلامی مطرح می‌سازد و آن را در تبیین برخی مفاهیم و حقایق دینی و مواعید انبیا از قبیل حشر و بعث جسمانی، بهشت و جهنم، ظهور روحانیات به صورت حسی، ملائکه، جن و شیطان به کار می‌گیرد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۸۷). اما رازی که از حکمای یونان همچون افلاطون، سقراط و فیثاغورث بسیار متأثر بوده است (اذکایی، ۱۳۸۲، ص ۱۹۰؛ اندلسی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۶؛ مسعودی، بی‌تا، ص ۱۰۶ و ۱۳۸)، ظاهراً در مسئله تناسخ حرف تازه‌ای ندارد. وی نفس را موجودی قدیم می‌داند که پس از تعلق به هیولا عالم خود را فراموش می‌کند و اکنون باید از طریق راهنمایی عقل و در پرتو حکمت و فلسفه، آن سرا را به یاد آورد تا از بند ماده و تعلق بدن کائن و فاسد رها شود و به جایگاه علوی خود در ازل سفر نماید؛ و کسی که چنین نباشد توجه و تعلقش از این عالم جسمانی قطع نگردد. اینها همه تداعی‌کننده آموزه‌های افلاطونی است: قدم نفس و وجودش پیش از بدن (افلاطون، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۸۴۳)، فراموشی مثل و عالم ازلی پس از تعلق به بدن (همان، ص ۱۳۵۲؛ ج ۲، ص ۵۰۳-۵۱۰)، پذیرش تناسخ (همان، ج ۳، ص ۱۸۵۳-۱۸۵۴؛ ج ۲، ص ۵۱۸-۵۱۶)، اختصاص پاکی و رهایی از قفس تن و پرواز بازگشت به عالم اصلی به فیلسوف و دوستدار حقیقت، که به کمک فلسفه و از راه یادآوری، دیده دل به جایی دوخته است که تماشاگاه خدای اوست و تا آنجا که میسر است از شهوت‌ها و ترس‌ها و حرص‌ها دوری می‌جوید (همان، ص ۵۱۹-۵۱۷؛ ج ۳، ص ۱۳۱۸-۱۳۱۹). همچنین ابوریحان بیرونی به‌مثابه رازی‌شناس متبحر معتقد است رازی اندیشه قدمای خمه را از یونانیان گرفته است (بیرونی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۴۳). دو کتاب *علم‌الهی* بر اساس رأی سقراط و افلاطون را به وی منسوب می‌دانند (بیرونی، ۱۳۷۱، ص ۱۳؛ ابن ابی‌اصیبه، بی‌تا، ص ۴۲۳). ناصر خسرو در *جامع‌الحکمتین*، پس از آنکه نظر اصحاب هیولا را در باب ابداع بیان می‌کند - که همان نظر رازی درباره حدوث عالم است - می‌نویسد: «این قول محمد زکریاء رازی است به حکایت از سقراط بزرگ، و گفته است اندر کتاب علم‌الهی خویش که رأی سقراط این بوده است، و مر علم‌الهی را - که مندرس شده بود - جمع کردم بتأیید الاهی» (قبادیانی، ۱۳۶۳، ص ۲۱۱-۲۱۳). در فلسفه اخلاق (بحث لذت و الم) نیز شدیداً تحت تأثیر افلاطون بوده است (رازی، بی‌تا، ص ۱۳۹-۱۴۰؛ محقق، ۱۳۶۸، ص ۲۴۸-۲۵۰) و در طب روحانی رأی افلاطون و سقراط را نقل و تأیید می‌کند. همچنین سقراط را امام و پیشوای سیره فلسفی خود معرفی می‌نماید (رازی، ۱۳۷۱، ص ۹۹).

۴-۶. روش‌شناسی

از جمله تفاوت‌های این دو در مسئله تناسخ، به روش‌شناسی این دو متفکر در این مسئله مربوط می‌شود. سهروردی که در آثار دیگرش تنها به سه عالم اشاره می‌کند، در *حکمة الاشراق* و در بیان نظر نهایی خویش درباره تناسخ، از عالم چهارمی به نام عالم اشباح مجرده (عالم مثال) نام می‌برد و در اثبات آن تنها به تجارب شخصی و شهودات باطنی استناد و بسنده می‌کند و بر آن برهانی نمی‌آورد (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۲۳۲). در مقابل، رازی راه استدلال را در پیش می‌گیرد و در اثبات وجود قدمای خمسه (بیرونی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۴۳)، قدم نفس و علت آفرینش عالم دلیل می‌آورد (قبادیانی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۳-۱۰۴). همچنین با عنایت به اینکه *فخر رازی*، زکریا را احیاگر مذهب حرنانیون می‌داند، می‌توان استدلالی را که *فخر رازی* از زبان آنها بر اثبات قدم قدمای خمسه (غیر از باری تعالی) نقل می‌کند، استدلال مورد استفاده خود زکریای رازی نیز دانست (فخر رازی، بی‌تا، ص ۸۴). به علاوه، زکریا در مناظره‌اش با *ابوحاتم رازی*، برهان خود را درباره علت احداث عالم تنها دلیل و موقق‌ترین حجت علیه دهریه می‌شمارد (ابوحاتم رازی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۱). قاضی *عبدالجبار* هم استدلالی را از او بر قدم عالم ذکر می‌نماید (قاضی *عبدالجبار*، ۱۴۲۲ق، ص ۷۱). به‌رحال وی هیچ‌گاه از دریچه علم حضوری به تناسخ نظر نیفکنده و مدعی هیچ‌گونه کشف و شهودی نیست. اساساً برخی رازی را به گونه‌ای طرفدار اصالت عقل می‌دانند که هرگونه علم حضوری و شهودی و حتی وحی را منکر است (شریف، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۶۱۸ و ۶۱۹). اگرچه با توجه به گرایش عمیق او به حکمای اشراقی یونان و مخالفت‌های آشکار او با ارسطوی مشائی (اندلسی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۶)، نسبت انکار مطلق علم حضوری و شهودی به رازی بسی سخت می‌نماید، در قیاس با سهروردی، حق آن است که او را فیلسوفی مشائی بنامیم.

۴-۷. مقایسه رابطه تناسخ با حدوث نفس

پذیرش حدوث نفس نزد *شیخ اشراق*، در دیدگاه وی نسبت به تناسخ مؤثر است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۰۳؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۲۸؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴، ص ۵۳۳، ۵۴۰ و ۵۴۵)؛ در حالی که قبول قدم نفس توسط رازی تأثیر چندانی در دیدگاه او به تناسخ ندارد. مطابق آنچه گذشت، سهروردی در بخش‌های مختلفی از آثار خود، وجود نفس پیش از بدن را انکار کرده است؛ نظیر *الواح عمادیه* (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۵۳-۵۴)، *کلمة التصوف* (همان، ص ۱۱۰) و *پرتونامه* (همان، ج ۳، ص ۲۵-۲۶)؛ به گونه‌ای که فقط در *حکمة الاشراق* از چهار طریق به اثبات حدوث نفس پرداخته است (همان، ج ۲، ص ۲۰۱-۲۰۳). لذا او هرگونه تناسخ متشابه و صعودی به بدن انسان را محال می‌داند؛ چنان که قدمای قائل به تناسخ نیز منکر انتقال هر نوع نفس مستسخه‌ای به بدن انسان‌اند (همان، ص ۲۱۸). اما رازی بر خلاف *شیخ اشراق*، هیچ رابطه‌ای میان قدم نفس و تناسخ برقرار نکرده و از آنجاکه نفسی که وی قدیم می‌داند، نفسی کلی است (بیرونی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۴۳)، و با توجه به تأثیر شدید او از *افلاطون* و *سقراط*، شاید بتوان این نفس کلی را همان وجود جمعی و کینونت عقلی نفس در مرحله پیش از خلقت ابدان دانست که در این صورت هیچ منافاتی با حادث بودن نفوس جزئی ندارد (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۵۴-۳۵۶). شاهد دیگر آنکه رازی گرچه قائل به پنج قدیم است، ولی خود عالم را حادث می‌داند (ابوحاتم رازی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۰-۲۱).

نتیجه‌گیری

سخنان سهروردی در مسئله تناسخ به این صورت جمع‌بندی می‌شود که وی در غالب آثارش نظریه استحاله تناسخ را مطرح کرده اما در *حکمة الاشراق* که واپسین کار فلسفی او به‌شمار می‌آید، ادله طرف‌داران دو نظریه امکان و استحاله تناسخ را ضعیف می‌داند. به گفته شیخ اشراق، پیروان نظریه تناسخ، «تناسخ صعودی» و «تناسخ مشابه» را محال، اما «تناسخ نزولی» را ممکن می‌دانند. در فلسفه رازی نیز مبانی فلسفی تناسخ در دو بخش قابل پیگیری است: ۱. در فلسفه آفرینش و بحث قدمای خمسه، ۲. در اخلاق و مبحث لذت و الم. «میزان اهتمام به مسئله تناسخ»، «قلمرو امکان تناسخ»، «ضرورت تناسخ»، «میزان نوآوری در این مسئله»، «روش‌شناسی بحث» و «رابطه تناسخ با حدوث و قدم نفس» جزء موارد اختلافی میان دیدگاه شیخ اشراق و زکریای رازی است؛ چنان‌که این دو دیدگاه در «امکان رهایی از چرخه تناسخ» و «نفی استحاله برخی اقسام تناسخ» با یکدیگر اشتراک دارند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع.....

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۶۴، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران، حکمت.
- ابن ابی اصیبعه، احمدبن القاسم بن یونس، بی تا، *عیون الانباء فی طبقات اطباء*، شرح و تحقیق نزار رضا، بیروت، دار مکتبه الحیاء.
- ابن حزم، ابومحمد علی بن احمد، ۱۳۹۵ق، *الفصل فی الملل و الاهواء و النحل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۰ق، *رسائل ابن سینا*، قم، بیدار.
- _____، ۱۴۰۴ق، *التعلیقات*، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- _____، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- _____، ۱۳۷۹، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش پزوه، تهران، دانشگاه تهران.
- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۶ق، *لسان العرب*، تصحیح امیرمحمد عبدالوهاب و محمصدقای عیبیدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن میمون، موسی، ۲۰۰۶م، *دلالت الحائزین*، ترجمه و مقدمه حسین اتای، قاهره، مکتبه الثقافة الدینیة.
- ابوحاتم رازی، ۱۳۹۷ق، *اعلام النبوة*، تحقیق، تصحیح و مقدمه صلاح الساوی و غلامرضا اعوانی، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
- ابوریان، محمدعلی، ۱۳۷۲، *مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی*، ترجمه محمدعلی شیخ، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
- اذکابی (سپیتمان)، پرویز، ۱۳۸۲، *حکیم رازی*، تهران، طرح نو.
- اشمیتکه، سایینه، ۱۳۸۰، «ملاصدرا و مطالعات تطبیقی؛ نظریه تناسخ نفس از نظر شهاب الدین سهروردی و پیروانش»، در: *مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- افلاطون، بی تا، *دوره کامل آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- اکبری، رضا، ۱۳۸۲، *جاودانگی*، قم، بوستان کتاب.
- اندلسی، صاعدبن احمدبن صاعد، ۱۳۷۶، *التعریف بطبقات الامم*، مقدمه و تصحیح غلامرضا جمشیدنژاد، تهران، هجرت.
- بیرونی، ابوریحان محمدبن احمد، ۱۳۷۱، *فهرست کتاب های رازی و نام های کتاب های بیرونی*، چ دوم، تصحیح، ترجمه و تعلیق مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۴۰۳ق، *تحقیق ما للهند من مقولة مقبولة فی العقل او مردولة*، چ دوم، بیروت، عالم الکتب.
- جرجانی، سیدشرف علی بن محمد، ۱۳۲۵، *شرح المواقف ایچی*، تصحیح بدرالدین الحلبی، قم، شریف الرضی.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۵، *عیون مسائل النفس و شرح العیون فی شرح العیون*، چ دوم، تهران، امیرکبیر.
- حمیدالدین کرمانی، احمد، ۱۹۷۷م، *الاقوال الذهبیة*، تقدیم و تحقیق مصطفی غالب، بیروت، دار محیو للنشر و الطباعة.
- رازی، محمدبن زکریا، ۱۳۷۱، *السیرة الفلسفیة*، چ دوم، تصحیح و مقدمه پول کراوس، ترجمه عباس اقبال، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- _____، بی تا، *رسائل فلسفیة*، جمع و تصحیح پ. کراوس، تهران، المکتبه المرتضویة.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن الکریم*، بیروت، دارالقلم.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۸۳، *اسرار الحکم*، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۳، *حکمة الاشراق*، چ دوم، تصحیح هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات*، چ دوم، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شریف، میرمحمد، ۱۳۶۲، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۷۲، *شرح حکمة الاشراف*، مقدمه و تحقیق حسین ضیائی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

—، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقائق الربانية*، مقدمه، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.

شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، ۱۴۰۲ق، *الملل و النحل*، بیروت، دارالمعرفه.

شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۳، *شرح حکمة الاشراف*، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، *شرح بر زاد المسافر*، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ سوم، قم، بوستان کتاب.

—، ۱۳۸۸، *شواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، چ پنجم، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.

—، ۱۴۱۷ق، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی.

—، ۱۹۸۱م، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، چ سوم، بیروت، داراجاء التراث.

طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات*، قم، البلاغه.

—، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل*، چ دوم، بیروت، دار الاضواء.

فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۰۷ق، *المطالب العالیة من العلم الالهی*، تحقیق احمد حجازی السفا، بیروت، دارالکتاب العربی.

—، ۱۴۱۱ق، *المباحث المشرقیة*، چ دوم، قم، بیدار.

—، بی تا، *محصل افکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء و الحكماء المتکلمین*، تصحیح طه عبدالرؤف سعد، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه.

فراهیدی، خلیل‌بن احمد، ۱۴۱۴ق، *ترتیب کتاب العین*، قم، باقری.

فیاضی، غلامرضا، ۱۳۹۳، *علم النفس فلسفی*، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، *شرح الاصول الخمسة*، تعلیق احمدبن حسین بن ابی‌هاشم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

قبادیانی، ناصر خسرو، ۱۳۶۳، *جامع الحکمتین*، به اهتمام محمد معین و هانری کربن، چ دوم، تهران، کتابخانه طهوری.

—، ۱۳۸۴، *زاد المسافر*، تصحیح و تحقیق سیدمحمد عمادی حائری، تهران، میراث مکتوب.

کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۰، *تاریخ فلسفه (تاریخ یونان و روم)*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی، تهران، سروش و علمی و فرهنگی.

محقق، مهدی، ۱۳۶۸، *فلسوف ری*، چ سوم، تهران، نشر نی.

مسعودی، علی‌بن حسین، بی تا، *التنبیه و الاشراف*، تصحیح عبدالله اسماعیل الصاوی، قاهره، دارالصاوی.

ناس، جان بی، ۱۳۷۹، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، چ دهم، تهران، علمی و فرهنگی.

هروی، نظام‌الدین محمدشریف، ۱۳۶۳، *انواریه (شرح حکمة الاشراف)*، مقدمه حسین ضیائی، چ دوم، تهران، امیرکبیر.

یزدان‌پناه، سیدالله، ۱۳۸۹، *حکمت اشراق*، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

یوسفی، محمدتقی، ۱۳۸۸، *تناسخ از دیدگاه عقل و نقل*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی