

بررسی تأثیر غزالی بر سهروردی در مسئله تناسخ

سیدمحمد علی دیباجی*
لیلا شیخی**

چکیده

رد تناسخ و چگونگی معاد جسمانی دو مسئله مهم در فلسفه و کلام اسلامی است، چنان که هم برای اندیشمندان ادیان و مذاهب قدیم و هم برای فیلسوفان دین در عصر حاضر، دارای اهمیت است. به نظر می‌رسد که این دو مسئله در نزاع غزالی با ابن سینا دیدگاه خاصی را برای سهروردی پدید آورده است. سهروردی معاد جسمانی را با روش نقلی اثبات کرده و معتقد است که همین بدن عنصری در آخرت حاضر می‌شود؛ اما در مورد تناسخ، موضع او در کتب که از تناسخ در آن‌ها سخن گفته، از جمله تلویحات و لمحات، با حکمة الاشراق متفاوت است، به این معنا که در همه آثار مربوط به جز حکمة الاشراق، از رد تناسخ سخن می‌گوید، ولی در اثر اخیر، موضع او در سه مرحله بیان شده است: عقیده به حدوث نفس، که مستلزم رد تناسخ است؛ تردید در رد یا قبول تناسخ، به دلیل ضعف ادله معتقدان و منکران به تناسخ؛ و سخن از امکان یا وقوع نوعی تناسخ نزولی برای شقاوت‌مندان. این مقاله در صدد است تا اثبات کند که عقیده سهروردی به امکان نوعی از تناسخ، تا اندازه زیادی تحت تأثیر «نظریه بدن جدید» غزالی است که در باب چگونگی معاد جسمانی مطرح کرده است.

کلیدواژه‌ها: تناسخ، معاد جسمانی، معاد روحانی، جسم برزخی، رجعت، سهروردی، غزالی.

مقدمه

شناخت صحیح تناسخ و پیدا کردن پاسخ به چرایی عرضه آن، هم مشروط به شناخت وجوه پنهانی آن است و هم وابسته به انگیزه‌های افرادی که به آن باور دارند. درباره تناسخ، تاریخ اندیشه

و تاریخ ادیان گویای نظریات و دیدگاه‌های مختلف است: گروهی براین اعتقادند که اندیشه تناسخ نخست در میان هندیان رواج داشته است (شهرستانی، ج ۲، ص ۱۲۷۹) و در مقابل، هستند متفکرانی که برای تناسخ خاستگاهی یونانی را قائل اند (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۱۳۳).

هندیان ثابت قدم‌ترین کسانی هستند که به تناسخ معتقدند. از دیدگاه ارفتیان تن که عنصری است تیتانی، گوری است برای روان که اصل الهی دارد. جدایی از این گور کمال نهایی وجود انسان است، ولی نفس زمانی که از این گور جدا می‌شود، به تن دیگری منتقل می‌شود. تنها راه ممکن برای جدایی روان از گور تن، پارسایی و ترکیه نفس است (تودور گمپرتس، ج ۱، ص ۱۴۴-۷۲). فیثاغورث به داشتن اعتقاد به تناسخ مشهور است. این شهرت حاصل چهار نظریه معروف وی است، یعنی نامیرای و جاودانگی نفس، تبدیل نفس آدمی به انواع دیگر موجودات زنده، خویشاوندی همه موجودات زنده، و سرانجام اعتقاد به تکرار حوادث در ادواری معین (گاتری، ۱۳۷۷ ب، ص ۸۲-۸۰ و ۳۲ و ۲۷۵). افلاطون نیز عقیده داشت که نفوس به سبب گناهی که مرتکب شده‌اند به جهان هبوط کرده، در جریان متوالی زایش‌ها آدمی به قالب و شکل حیوان با منشی متناسب با خلق و خوی زندگی پیشین خود درمی‌آید (همان، ۱۳۷۷ الف، ص ۲۳۱-۲۲۶).

اما در ادیان ابراهیمی و به‌ویژه اسلام، با عقیده به تناسخ مخالفت شده است؛ درعین حال، هنگامی که به منابع دینی اسلامی رجوع می‌کنیم آموزه‌هایی وجود دارند که ممکن است با تناسخ مشتبه شوند: موضوع تجسم اعمال به صورت ملکی و ملکوتی و مثالی؛ موضوع رجعت و بازگشت دوباره روح آدمی به دنیای مادی و ادامه حیات آن؛ و موضوع معاد جسمانی که مشترک همه ادیان الهی است.

چنین به نظر می‌رسد که در تاریخ اندیشه اسلامی، ربط بین مسئله معاد جسمانی و تناسخ با غزالی شروع می‌شود. غزالی، در مناظره با عقیده ابن سینا که مسئله معاد جسمانی را موضوعی از باورهای مسلم دین ولی غیرقابل تبیین از راه فلسفه می‌داند، برای نشان دادن امکان عقلی معاد جسمانی، تا آنجا پیش می‌رود که آن را از گونه تناسخ قابل قبول شرع، معرفی می‌کند و این دیدگاه غزالی در نظر سهروردی شکل جدیدی می‌یابد.

چنان که خواهیم دید، نوعی از تمایل به امکان یا وقوع تناسخ در دیدگاه شیخ اشراق با نظر تأییدی مورد بحث واقع شده است. البته دیدگاه وی در مورد تناسخ، محل نزاع و طرح آرای مختلف واقع شده و درباره نظر واقعی‌اش چون‌وچرا شده است. وی در نه اثر خود موضعی

مساوی ابن سینا و فیلسوفان سنیوی داشته و تناسخ را انکار و برای رد آن استدلال بیان کرده است، اما در کتاب *حکمة الاشراق*، عقیده‌ای مبهم و پیچیده ارائه داده است.

در این مقاله خواهیم دید که ابهام و پیچیدگی در دیدگاه شیخ اشراق به دلیل اعتقاد وی به معاد جسمانی و ارتباط آن با تناسخ و اثرپذیری از دیدگاه غزالی است. غزالی با مطرح کردن نظریه‌های «بدن جدید» و «برانگیختگی تن»، در صدد دفاع از معاد جسمانی است و در این مسیر با مشائیان مقابله می‌کند و گویی معاد جسمانی را از گونه تناسخ می‌داند. سهروردی نیز موضعی مشابه، با بیانی متفاوت، در باب معاد جسمانی دارد و نوعی از تناسخ را برای عده‌ای ممکن می‌داند اما تصریحی بر مشابهت معاد جسمانی با تناسخ ندارد.

۱. رابطه تناسخ و معاد جسمانی

از چند موضوع مشترک میان معاد و تناسخ می‌توان سخن گفت:

اول: جوهریت و وجود لئفسه داشتن نفس؛ اگر نفس وجود لغیره داشته باشد، نه امکان بقای آن هست و نه امکان انتقال آن به بدن دیگر، خواه صورت نوعیه بدن باشد یا عرضی برای بدن. در هر صورت تصور بقای آن بدون بدن یا انتقال آن، به معنای انقلاب در ذات آن خواهد بود؛ انقلاب از «وجود لغیره» به «وجود لئفسه» که امتناع آن بدیهی است.

دوم: بقای نفس؛ زوال نفس با اعتقاد به معاد یا تناسخ ناسازگار است؛ زیرا پذیرش زوال نفس و اعتقاد به معاد، به اعاده معدوم می‌انجامد؛ هم‌چنان که زوال نفس با اعتقاد به تناسخ، به معنای پذیرش هم‌زمان وجود و عدم نفس است که تناقضی آشکار است. از این رو تنها با بقای نفس پس از مرگ، آموزه معاد و نیز تناسخ معنای معقولی پیدا می‌کند.

سوم: اعتقاد به ثواب و عقاب؛ بی‌تردید امکان اینکه درستکاران و نادرستکاران در این حیات به ثواب و عقاب برسند، وجود ندارد. حتی می‌توان انگیزه تناسخیان را در اعتقاد به تناسخ، توجه به ضرورت ثواب و عقاب دانست.

چهارم: ارتباط دوباره نفس با بدن عنصری؛ اگر نفس پس از جدایی از بدن به هیچ وجه با بدن عنصری ارتباط پیدا نکند یا با بدنی غیر عنصری ادامه حیات دهد، دیگر نه معاد جسمانی با جسم عنصری روی خواهد داد و نه تناسخی خواهد بود (شایگان، ص ۴۷۴).

پنجم: معتقدان به تناسخ به وقوع حوادثی اشاره می‌کنند که در جهت امکان تناسخ از آن استفاده می‌شود. در اینجا به ذکر برخی از این حوادث می‌پردازیم.

وقوع تناسخ در عصر پیامبران (مسخ)؛ با نگاه به برخی آیات (مائده/۶۰) و نیز تاریخ پیامبران روشن می‌شود که بعضی از انسان‌های پست و نافرمان، مورد لعن الهی قرار گرفته و با امر الهی به شکل حیوانات دیگر مانند میمون و خوک مبدل شده‌اند، که در اصطلاح از آن به «مسخ» تعبیر می‌شود. در نتیجه، خروج نفس از کالبد انسان و تعلق آن به کالبد دیگر، امر ممکن است که قرآن از وقوع آن خبر داده است.

زنده شدن بعضی در عصر پیامبران؛ رجعت حضرت عزیر به دنیا؛ (بقره/۲۵۹)، زنده شدن همراهان حضرت موسی (ع)؛ (بقره/۵۵ و ۵۶؛ اعراف/۷۸، ۷۹ و ۱۵۵؛ عنکبوت/۳۷) و زنده شدن بعضی مردگان توسط حضرت عیسی (ع)؛ (مائده/۱۱۰، آل عمران/۴۹) از مواردی هستند، که موهم تجویز تناسخ در دنیا هستند.

عقیده رجعت در شیعه

حشر انسان‌ها به صورت حیوانات در قیامت؛ برخی روایات از حشر انسان‌های گناهکار در قیامت به صورت حیوانی چون بوزینه و خوک خبر می‌دهد؛ مانند حشر اهل تکبر به شکل مورچه (شهرزوری، ص ۵۹۳).

تغییر و تبدل بدن‌های دوزخیان؛ اهل تناسخ در جایی دیگر، به سوختن و تغییر بدن‌های اهل جهنم استدلال می‌کنند. در باور اهل تناسخ آیه شریفه (نساء/۵۶) بر تبدل و تغییر مدام بدن‌های اهل دوزخ و تعلق نفس آنان بر ابدان جدید دلالت می‌کند (همان‌جا).

۲. تجرد نفس از نظر غزالی و سهروردی

در اینجا باید دید که در نظر این دو متفکر، مراد از تجرد چیست، ادله آن کدام است و با معاد جسمانی چه رابطه‌ای دارد.

غزالی همانند ابن سینا و فارابی، به نفوس نباتی، حیوانی و انسانی معتقد است، ولی روش اثبات نفس و تجرد آن را برهانی نمی‌داند. از نظر او نفس به عنوان حقیقت ثابت غیرمادی که اساس انسان است، مبنای شرعی دارد (غزالی، ۱۹۹۰، ص ۲۴۶). غزالی در *تهافت الفلاسفه*، سعی دارد نشان دهد که فلاسفه نمی‌توانند جوهر روحانی نفس انسان را مبرهن سازند. به زعم غزالی برهان عقلی عملاً قادر نیست ذهن و قلب را اقناع و به عمل ملزم نماید؛ لذا عقل در این مهم نیازمند مدد دین است (نصر، ۱۳۸۳، ص ۴۴۶ و ۴۵۰).

غزالی در کتاب *کیمیای سعادت*، نفس را محل معرفت الهی می‌داند و از تجرد و قسمت‌ناپذیر بودن ذات حق، تجرد محل معرفت الهی یا همان نفس را نیز نتیجه می‌گیرد (همو، ص ۴۲۱). همچنین وی در کتاب *معراج السالکین* نیز نفس را جوهری قائم به خود معرفی می‌کند که وضع و محل ندارد. این اوصاف ویژگی‌های موجود مجرد است که غزالی آن‌ها را برای نفس برشمرده است (همو، ص ۸۸). او در *الرسالة اللدنیة* نیز با براهین ودلایلی بیان می‌کند که نفس جسم و جسمانی نیست، بلکه جوهری ثابت و دائم است که فساد نمی‌پذیرد (ص ۲۲۶-۲۲۵).

ابوحامد غزالی بقای نفس و این که جوهری قائم به خود است، را مورد قبول شرع می‌داند و شرع را سندی مورد اعتماد بر تأیید سخن خویش مبنی بر تجرد نفس اعلام می‌کند و بر این عقیده است که عقل برای اثبات تجرد نفس نیازمند مدد دین است (همو، ۱۹۹۰، ص ۲۴۶).

اما سهروردی در برخورد با این مسئله شیوه دیگری دارد. او با رجوع به «من» نه به عنوان مفهوم بلکه به عنوان ساحت وجود انسان که غیر از ساحت جسمانی اوست، نفس را با شهود درونی قابل شناخت می‌داند. از نظر وی هر موجودی که ذات خود را درک می‌کند و به خود آگاهی دارد، نوری نشئت گرفته از عالم انوار است، به همین سبب مجرد و قابل اشاره حسی نیست؛ لذا بالذات دارای حیات و علم است (سهروردی، ج ۲، ۱۳۸۰، ص ۱۱۲). او در کتاب *تلویحات* دیدگاه خود را در گفتگوی سمبلیک که بین وی و ارسطو پدید آمده، بیان می‌کند. از این گفتگو می‌توان ماهیت علم، نفس و فعل آن را شناخت. برای روشن شدن علم حضوری، سهروردی برای نفس ویژگی‌هایی را بیان کرده است که می‌توان آن‌ها را چنین برشمرد:

نفی «صورت» در درک نفس؛ صورت به جهت کلی بودن در نفس، قابل صدق بر کثیرین است؛ در حالی که درک انسان از خود متشخص و غیرقابل صدق بر کثیرین است که هیچ چیز دیگری در آن درک، شریک نیست، بنابراین درک مزبور از راه صورت حاصل نشده است.

نفی مفهوم «من» در درک نفس؛ از نظر سهروردی حتی مفهوم «من» از آن جهت که مفهوم است مانع وقوع شرکت غیر نیست؛ بنابراین حتی واژه «من» که رساترین واژه برای اشاره به خود است، گویای ماهیت نفس نیست.

درکی نه شبیه «درک بدن»؛ از نظر شیخ اشراق، ما انسان‌ها درک پیوسته‌ای از بدن خود داریم به گونه‌ای که هیچ‌گاه از آن غایب نیستیم؛ درک از بدن، به سبب صورت شخصی و خاص، محال است. انسان‌ها بدن خویش را حرکت می‌دهند و آن را بدن خاص و جزئی می‌شناسند، اما صورتی که از شیء دارند فی نفسه قابل صدق بر کثیرین است، لذا صورت بدن هم کلی است.

علم حضوری نفس به خود؛ یکی از نظریات مهم در فلسفه، نظریه علم است. شیخ اشراق علم را حضور شیء نزد ذات مجرد می‌داند. در گفتگوی شیخ اشراق با ارسطو، با نفی شناخت نفس از سه طریق بیان شده، گفته می‌شود که چون درک نفس از خود نه از طریق صورت است نه از مفهوم و مثال یا اثر شیء، پس به صورت حضور است؛ بدین معنا که نفس برای خود حاضر است، و اساساً علم یا تعقل این گونه است؛ چون خود تعقل امر غیرمادی است، عاقل یعنی نفس هم، غیرمادی خواهد بود و به اشیا علم حضوری دارد (همان، ج ۱، ص ۷۰؛ و دیباجی، ص ۷۲-۶۱).

همچنین شیخ اشراق در لوح سوم از *الواحد عمادی*، نفس را جوهری زنده قائم به ذات خویش، که از محل و ماده بی‌نیاز است، معرفی می‌کند. وی نفس را موجودی مجرد اما نه به گونه‌ای تام، می‌داند که از یک سو به عالم ملکوت متصل است و از سوی دیگر با بدن و عالم جسمانی ارتباط دارد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۴۷).

۳. جاودانگی نفس از منظر غزالی و سهروردی

توجه جامع به آثار غزالی اعتقاد غزالی را به بقای نفس نشان می‌دهد. استدلال او در کتاب *معارج القُدس* که با تقسیم انواع تعلق میان دو شیء که با انفصال از هم ناپود می‌شوند، نشان می‌دهد که تعلق نفس به بدن به گونه‌ای نیست که با جدایی نفس از بدن منجر به نابودی نفس گردد (غزالی، ص ۱۲۲-۱۲۰). از نظر غزالی نفس در بدن کسب کمال می‌کند تا از طریق آن به درجات اعلی و به ملائکه ملحق شود یا اینکه به شیاطین و اخس درجات پیوندد. همراهی نفس با بدن دلیلی نیست بر این که با معدوم شدن بدن، نفس هم معدوم شود (همو، ۱۹۸۶، ص ۶۱).

غزالی در کتاب *معراج السالکین*، لذات را دو گونه می‌داند که یکی مخصوص بدن است که با مرگ این لذت‌ها تمام می‌شود و دیگری لذت الهی است که مخصوص نفس است که برخلاف لذت‌های قبلی با مرگ تمام نمی‌شود. بنابراین، بقای لذات مخصوص به نفس، خود دلیلی بر بقای خود نفس است (همان‌جا). غزالی متذکر می‌شود که مجرد و بقای نفس مخالف شرع نیست، بلکه شریعت بر آن دلالت می‌کند. وی به آیه (بقره/۱۵۴) و اخباری که درباره آگاهی ارواح به انسان‌ها و صدقه‌ها و همچنین سؤال نکیر و منکر، و عذاب قبر اشاره می‌کند که از نظر وی این‌ها همگی بر بقا دلالت می‌کنند (همو، ۱۹۹۱، ص ۲۴۶).

سهروردی در اکثر کتب خویش در مورد نفس سخن گفته و جاودانگی آن را با استدلال بیان کرده است. در اینجا به مهم‌ترین وجوه و دلایل جاودانگی نفس در آثار او اشاره می‌کنیم:

از نظر شیخ اشراق بطلان نفس یا به ذات خود است یا به واسطه حصول چیزی که عدمش دخالتی در بقای نفس دارد و یا به جهت بطلان امری که وجودش در وجود نفس دخیل است. هر سه صورت ناممکن است، چرا که نفس نمی‌تواند مقتضی عدم خود باشد؛ زیرا در این صورت اصلاً پدید نمی‌آید. و نفس نه ضدی دارد و نه مانعی که مزاحم آن باشد؛ زیرا نفس، مجرد از محل و مکان است و هیچ شرط جوهری یا عرضی هم برای تحقق خود ندارد (سهروردی، ج ۱، ۱۳۸۰، ص ۸۰-۷۹).

در استدلال دیگری، سهروردی بیان می‌کند که نفس بالفعل موجود است و هر چیزی زوال‌پذیری باید دارای قابلیت زوال‌پذیری باشد. نفس بسیط از آن جهت که ذاتش بالفعل است، نمی‌تواند واجد چنین قابلیت‌هایی باشد. همچنین معقول نیست یک نفس ذاتاً هم بالفعل و هم بالقوه باشد.

او همچنین می‌گوید نفس جوهری است غیر منطبع و مابین با بدن که تنها به واسطه علاقه شوقیه موجود میان آن‌ها با یکدیگر ارتباط دارند. این علاقه و ارتباط امری است اضافی که با زوال بدن از بین می‌رود. حال اگر نفس با از بین رفتن این اضافه که از ضعیف‌ترین اعراض است، از بین برود، جوهر نفس، متقوم به ضعیف‌ترین اعراض می‌شود که این محال است. پس نفس با از بین رفتن بدن، هم‌چنان باقی می‌ماند (همان، ص ۴۹۷).

سهروردی با توجه به قاعده امکان اشرف می‌گوید وجود ممکن اخس در هستی دلیلی است بر وجود ممکن اشرف قبل از آن؛ زیرا اگر واجب‌الوجود مقتضی ممکن اخس باشد، ناگزیر مقتضی ممکن اشرف هم خواهد بود. بنابراین، چون از سویی عالم اجسام و مادیات وجود پیدا کرده‌اند، و از سویی دیگر موجود مجرد از ماده هم ممتنع‌الوجود نیست، در صورت امتناع، نفس اصلاً بوجود نمی‌آید و از آنجا که تجرد نیز اشرف از عدم تجرد است، پس وجود نفس مجرد فناپذیر واجب و ضروری خواهد بود (همان، ص ۵۱).

از نظر سهروردی براساس آیات قرآنی مانند (بقره/۱۵۴)، انسان‌ها پس از مرگ حیات برزخی دارند و لازمه این حیات نیز بقای روح است. وقتی بقای روح پس از مرگ واقع شده است، به طریق اولی ممکن نیز خواهد بود (همان، ج ۳، ص ۱۶۹). البته معلوم است که چنین استنادهایی نه به جهت اثبات مسئله از راهی فلسفی است، بلکه به منظور تأییدی است دینی بر آنچه که قبلاً به برهان عقلی اثبات شده است.

۴. نفس، حادث است نه قدیم

غزالی و سهروردی بر حدوث نفس تأکید دارند. غزالی در کتاب *تهافت الفلاسفه* اشاره به رأی افلاطون مبنی بر قدیم بودن نفس می‌کند و آن را قولی قبیح و مخالف با ضرورت عقل می‌داند. غزالی استدلال خود را با پرسش آغاز می‌کند که آیا نفس زید عین نفس عمرو است یا غیر آن؟ وی عین هم بودن نفوس را بالوجدان باطل می‌داند. در ادامه اینکه نفوس غیرهم باشند و تنها به سبب پیوستن به بدن‌ها تقسیم شده باشند، را نیز به ضرورت عقل محال می‌داند؛ زیرا این ویژگی‌ها را تنها در چیزی معقول می‌داند که بزرگی و کمیت داشته باشد؛ درحالی که نفس این ویژگی‌ها را ندارد. غزالی نه تنها نفس بلکه عالم را حادث می‌داند (غزالی، ۱۹۹۰، ص ۵۵). غزالی درباره رابطه نفس با بدن، به غریب بودن نفس در بدن قائل است؛ زیرا نفس از عالم ملکوت است و بدن از عالم ملک، و نفس مدبر بدن است. نفس درک معقولات می‌کند و اموری که او را از این آگاهی بازمی‌دارد، تن و شواغل آن هستند. نفس جاهل در زندگانی دنیا از نبودن لذت روحانی درد می‌کشد، اما با اشتغال به تن، نفس خود را از یاد می‌برد. درحقیقت می‌توان گفت بدن آلتی برای نفس است (همو، ۱۹۹۱، ص ۲۳۶ و ۲۴۷).

سهروردی حدوث نفس ناطقه را با بدن به نحو *روحانیه الحدوث* بودن پذیرفته و در این مسئله هم‌رأی ابن سیناست. دلایل وی به‌ویژه دلیل اول او بر حدوث نفس، شباهت زیادی با دلایل سینوی دارد. سهروردی در *حکمة الاشراق چهار دلیل بر حدوث نفس* بیان کرده، است:

دلیل نخست وی بر حدوث نفس این است که نفس قبل از بدن نه واحد است نه کثیر؛ اگر نفس قدیم باشد، باید قبل از بدن وجود داشته و واحد یا کثیر باشد. با توجه به این که همه انسان‌ها حالاتشان یکی نیست، تکثر نفوس در ابدان مسلم می‌شود، این تکثر، یا پیش از پیدایش بدن وحدت داشتند، یا اینکه در آنجا هم متکثر بودند. اما هر دو فرض باطل است؛ زیرا در صورت وحدت، لازم است نفوس بعد از وحدت، منقسم و متکثر شوند و حال آن‌که در امر مجرد انقسام راه ندارد. اما فرض تکثر هم معنا ندارد؛ چون تکثر عارض را نمی‌توان در عالم مجرد مطرح کرد. بنابراین چون کثرت و وحدتشان قابل فرض نیست؛ لذا نفوس پیش از ابدان وجود نداشته‌اند.

دلایل دیگر او عبارت‌اند از: «عدم استعداد و استكمال در عالم مجردات»؛ «تعطیل بودن نفس قبل از بدن» و «نامتناهی شدن نفوس» (سهروردی، ج ۲، ۱۳۸۰، ص ۲۰۳-۲۰۱).

۵. دو نظریه غزالی در معاد جسمانی

غزالی مرگ را جدایی نفس از بدن می‌داند. خداوند با مرگ، روح را از بدن جدا می‌کند. از نظر او با مرگ چشم و گوش انسان از کار می‌افتد؛ اما حقیقت انسان که نفس اوست، با مرگ فقط حالش عوض می‌شود و تمام معرفت‌ها و ادراکات و آرزوهای انسان نیز از بین نمی‌رود (غزالی، ۱۹۸۶، ص ۲۸۴-۲۸۳). از نظر غزالی حشر به معنای بازگشت خلق است که به دلایل قاطع شرعی امکان دارد. وایمان به آن واجب است و تأویل آن ممکن نیست. منظور از بازگشت، خلق شدن دوباره است و هیچ تفاوتی با خلقت اولیه ندارد و به این جهت اعاده نامیده می‌شود که اضافه به ابتدا و خلقت سابق است؛ زیرا کسی که قادر بر انشا باشد، قادر بر اعاده نیز است. وی روز حشر و قیامت را نیز از مراحل بقای انسان دانسته است (همو، ۱۹۹۱م، ص ۴۸۸).

غزالی به هر دو سعادت و شقاوت روحانی و جسمانی معتقد است و برای اثبات آن به فرمایشی از پیامبر (ص) و آیه (سجده: ۱۷) اشاره می‌کند (همو، ۱۹۹۰، ص ۲۴۱). از نظر وی تعلق روح به بدن جسمانی در عالم آخرت معاد جسمانی است. بدن نیز باید مثل روح به عالم آخرت منتقل شود، لذا قول به اینکه قیامت نفس انسانی در همین نشئه دنیا بر بدن تعلق بگیرد، باطل است. از طرفی اختلاف دو نشئه طبق کتاب و سنت ضروری است (آشتیانی، ص ۸۳-۸۲؛ بهائی لاهیجی، ص ۲۱۷). او معاد جسمانی را با دو نظریه برانگیختگی تن و نظریه بدن جدید مطرح می‌کند.

نظریه برانگیختگی تن: غزالی در کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد*، دیدگاه برانگیختگی تن را مطرح می‌کند. بر مبنای این نظریه، پس از مرگ بدن انسان متلاشی می‌شود و به هنگام قیامت خداوند با قدرت لایزال خود اجزای پراکنده را دوباره بازمی‌گرداند. غزالی در ضمن تبیین معنای اعاده، اعاده خلق را بر مبنای شرع ممکن دانسته و با تکیه بر آیات و قدرت الهی، معاد را اعاده اجزای بدن بعینه می‌داند، اما در بحث این همانی شخصیت بر بقای نفس تأکید دارد و عرض بودن نفس را نمی‌پذیرد و اینجاست که از متکلمان اشعری در مورد اعاده معدوم، فاصله می‌گیرد (غزالی، ۱۹۹۱، ص ۴۸۸).

نظریه بدن جدید: بر اساس این دیدگاه، غزالی معتقد است از آنجا که ملاک این همانی شخص نفس است، لزومی ندارد پس از مرگ نفس به همین بدن بازگردد، بلکه از نظر او انتقال به بدنی مثل این بدن یا بدن دیگر با شرع در تعارض نیست. دلیل او در کتاب *تهافت الفلاسفه* این است که بدن آدمی در طول حیات دگرگون می‌شود و به علت چاقی و لاغری و به دلیل جایگزینی مواد

غذایی بدنش از کوچکی به بزرگی تغییر می‌کند؛ اما با وجود تغییر مزاجش می‌گوییم همان آدم است (همو، ۱۹۹۰، ص ۲۴۷).

غزالی در نظریه برانگیختگی تن در ظاهر از متکلمان اشعری متأثر بوده است، اما دقت در آثار او و اشتراکات نظریه برانگیختگی تن و نظریه بدن جدید، همچنین بررسی انتقادات بر نظریه بدن جدید و بررسی دلیل تنوع و تناقض ظاهری بیان او در آثارش، نشان می‌دهد که هرچند غزالی در بحث جاودانگی نظریه مختار خود را برانگیختگی عنوان می‌کند، اما این دیدگاه به گونه‌ای بیان شده است که به نظریه بدن جدید اشاره دارد (سراجی پور، ص ۳۸۷).

غزالی که خود معتقد به معاد بود، می‌دانست که ممکن است تعلق نفس به بدن جدید را، تناسخ بدانند و به همین دلیل محال تلقی شود. از دیدگاه او هر تناسخی محال نیست و تناسخ محال، صرفاً تناسخی است که در عالم ماده رخ می‌دهد. وی اصرار دارد آنچه را که شریعت آورده است باید تصدیق کرد، هرچند تناسخ باشد. دین وجود بدن را در سعادت و شقاوت اخروی، لازم دانسته است و از این رو، تعلق نفس به بدن جدید، در آخرت حتی اگر عده‌ای آن را تناسخ بنامند، محال نیست؛ زیرا نزاعی بر سر نام‌ها نیست (غزالی، ۱۹۹۰، ص ۲۴۷).

از نظر غزالی انسانی که إعادة شده است، همان شخص اول است، با بدن دیگری نظیر بدن دنیوی و حال آنکه محکوم به تناسخ شخص دیگری است. پس فرق بین شخص معاد و شخص محکوم به تناسخ این است که هرگاه نفس پس از مرگ به بدن دیگری تعلق گیرد، در این صورت اگر از تعلق نفس به این بدن همان شخص اول به وجود آید حشر خواهد بود، نه تناسخ.

۶. دسته بندی سه‌رودی از نفوس پس از مرگ در مورد معاد جسمانی

قطب‌الدین شیرازی معتقد است که از نظر سه‌رودی نفوس انسانی پس از مرگ به سه دسته کامل، متوسط و ناقص تقسیم می‌شوند؛ اگرچه این تطبیقات بر شریعت را سیاق سخن شیخ اشراق نشان می‌دهد، ولی خود او به آنها تصریح نکرده است (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۵۰۸). سه‌رودی در کتاب حکمة الاشراق سرانجام نفوس را چنین بیان می‌کند که نفوس طاهری که در علم و عمل کامل‌اند و تحت تأثیر شواغل برزخی قرار نگرفته‌اند، اشتیاقشان به عالم قدسی بیشتر از عالم غواستی جسمانی است. این گروه با بیان قرآنی «مقربان» بعد از فنای بدن جذب بدن دیگری نشده، بلکه وارد عالم نور محض می‌گردند و با انوار قاهره متحد می‌شوند؛ در نتیجه بر تعداد عقول تا بی‌نهایت افزوده می‌شود. این دسته به عالم نور محض منتقل می‌شوند. برای این

دسته از نفوس معاد جسمانی فرض ندارد، لذا معاد افراد کامل در علم و عمل صرفاً روحانی است؛ زیرا آن‌ها به عالم انوار می‌پیوندند (سهروردی، ج ۲، ۱۳۸۰، ص ۲۲۴-۲۲۳).

سهروردی دسته دوم، یعنی اصحاب یمین، را جزء سعادت‌مندان می‌داند که در علم و عمل شایسته بوده، ولی به اندازه انوار طاهره ارتقاء نیافته‌اند، و زاهدانی که در معرفت ضعیف، اما در عمل کامل بوده‌اند. به عالم مثال معلقه منتقل می‌گردند. در آنجا هر نور مدبری بر اساس هیأت و ملکاتی که کسب نموده به‌طور معلقه تعلق می‌یابد (همان، ص ۲۳۰-۲۲۹). گویی شیخ اشراق بر آن است که این دسته به دلیل بقای علاقه آن‌ها به بدن پس از مرگ و عدم فساد اجرام علوی، تا ابد در عالم مثال باقی خواهند ماند و به عالم انوار منتقل نمی‌شوند.

دسته سوم یا اصحاب شمال، نفوسی زمینی‌اند که در علم و عمل ناقص هستند. سهروردی عاقبت این نفوس را که با عنوان «حَوْلَ جَهَنَّمَ جِئْتَا» (مریم/۶۸) و «أَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَائِمِينَ» (هود/۶۷) می‌خواند، اهل جهنم می‌داند. از نظر وی این نفوس بعد از رهایی از بدن مادی بر حسب اخلاقیات خود به مثل معلقه تعلق پیدا می‌کنند (همان، ص ۲۳۲-۲۳۰).

یکی از شارحان حکمة الاشراق در توضیح این عبارت تأکید می‌کند که نفوس ناقص که همه توجه ایشان به اسباب است و از مسبب الاسباب به کلی غافل‌اند، بعد از رهایی از ابدان انسانی، اگر تناسخ باطل باشد، به عالم مثال منتقل می‌شوند و در جو فلک به صورت مثالی ظهور می‌کنند (ابن هروی، ص ۱۸۷).

۷. سه مرحله در دیدگاه سهروردی در باب تناسخ (انکار، تضعیف ادله دو طرف و قبول امکان آن)

سهروردی در کتب مختلف خود (به جز حکمة الاشراق) تناسخ را باطل دانسته و با دلایل فراوان آن را نقد و بررسی می‌کند: در پرتونامه، همگام با مشائیان هم اصل تناسخ را محال دانسته و هم به دو دلیل استحاله تناسخ اشاره کرده است. یکی از ادله، اجتماع دو نفس در یک بدن است. در دلیل دوم سهروردی با اشاره به اینکه لزومی ندارد تعداد کائنات و فاسدات با یکدیگر برابر باشد، تناسخ را محال می‌خواند. سهروردی در این کتاب از تناسخ با بدترین مذاهب و حشو مطلق، یاد می‌کند (پرتونامه از مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۷۴). سهروردی در مقاومات تناسخ را به دلیل عدم انطباق تعداد انسان‌ها و حیوانات، ممتنع می‌داند (مقاومات از مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۱۸۶).

سهروردی در *الواح عمادی*، تناسخ را به صورت مطلق، محال می‌داند؛ دلیل وی بر این امر امتناع اجتماع دو نفس در یک بدن است. دلیل دیگر وی این است که اگر نفوس از انسان‌ها به جانوران دیگر نزول کنند، تعداد بدن‌ها از نفوس بیشتر می‌شوند و اگر نفس از حیوان به انسان منتقل شود، تعداد نفوس از بدن‌ها بیشتر می‌شوند (*الواح عمادی از مجموعه مصنفات*، ج ۳، ص ۸۱).

در *کلمة التصوف* دلیل وی در رد تناسخ، باز هم اجتماع دو نفس در یک بدن است؛ زیرا زمانی که مزاج حیوانی از واهب صور، نفس را طلب می‌کند، اگر نفسی که از بدن دیگر جدا شده، بر این بدن وارد شود، لازم می‌آید که دو ذات مدبر در حیوان واحد جمع شوند، که چنین چیزی محال است (*کلمة التصوف از مجموعه مصنفات*، ج ۴، ص ۱۲۰). در کتاب *لمحات همان* دو دلیل پیشین را بیان می‌کند و تناسخ را رد می‌کند (*اللمحات از مجموعه مصنفات*، ج ۴، ص ۲۳۶).

در کتاب *المشارع و المطارحات* اگرچه در رد تناسخ، به محال بودن اجتماع دو نفس در یک بدن یا بازگشت فعل به قوه استدلال کرده و همه انواع تناسخ، اعم از نزولی، صعودی و متشابه را نفی می‌کند اما، می‌گوید قضاوت درباره تناسخ را به مجالی دیگر واگذار می‌کند (*همان*، ج ۱، ص ۵۰۰-۴۹۹). در کتاب *تلویحات*، بحث را با روش گفتگو و مباحثه مطرح می‌کند و دلایل عقلی و نقلی مفصلی را بیان می‌کند و در قسمت جواب با اختصار تمام آن دلایل و احتجاجات را غیرقابل قبول می‌داند و تفصیل را به بعد موکول می‌کند. همچنین، در عبارتی که رنگی از پذیرش تناسخ دارد می‌گوید: «فبحسب الادوار و الاكوار و الاستعدادات تحصل نفوس من فیض واهبها قرنا بعد قرن راجعة الی ربها اذا كملت» (*التلویحات از مجموعه مصنفات*، ج ۱، ص ۷۶). در این جملات چنان که روشن است، برای دسته‌ایی از نفوس، مسئله رجوع به پروردگار، یا معاد، با شرط کامل شدن (که در تناسخ ادعا می‌شود) پیوند خورده است.

اما دیدگاه سهروردی در کتاب *حکمة الاشراق* نسبت به این مسئله سه مرحله دارد:

مرحله نخست: بنابر تعارض حدود نفس با تناسخ، چهار دلیل بر حدوث نفس می‌آورد و تناسخ را رد می‌کند. سهروردی معتقد به حدوث نفس همزمان با بدن است، لذا موضع اول وی مبنی بر تعارض حدود نفس با تناسخ است. چهار طریقی که سهروردی در اثبات حدوث نفس بیان کرده است، مبنی بر ابطال تناسخ نیز هستند. اما قطب‌الدین در شرح *حکمة الاشراق* این چهار دلیل

را استدلال برهانی نمی‌داند؛ بلکه آن‌ها را اقناعیاتی در جهت ابطال تناسخ معرفی می‌کند (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۳۶۶).

مرحله دوم: وی ضمن نقل و توضیح آرای قائلین به تناسخ از جمله یوزاسف و حکمای قبل از او و همچنین تأکید بر این مسئله که افلاطون و حکمای قبل از او به تناسخ معتقد بوده‌اند، به طور قاطع درباره رد یا قبول، موضع صریحی نمی‌گیرد؛ ولی به دلیل اینکه دلایل هر دو طرف قائلان به تناسخ و منکران تناسخ را ضعیف و غیربرهانی می‌داند، از بیان نظر خویش در این مورد منصرف شده و مسئله را در حالت تردید که خواه حق باشد یا باطل رها می‌کند (سهروردی، حکمة‌الاشراق از مجموعه مصنفات، ج ۲، ۱۳۸۰، ص ۲۳۰).

مرحله سوم: قرائن و شواهد سخن او به ما می‌گویند که او نوعی از تناسخ را ممکن می‌داند.

۸. مروری بر ادله انکار تناسخ و نقد آنها از سوی سهروردی

مراحل اول و دوم دیدگاه سهروردی مانند یک مباحثه فرد باخویشتن است! سهروردی در حکمة‌الاشراق ادله انکار تناسخ را با ادبیات خود بازگو کرده و آن‌گاه به آنها ایراد گرفته است. ما در این قسمت آن دلایل و نقد او بر آن‌ها را نقل می‌کنیم:

اول: محال بودن دوفس برای یک بدن. یکی از اشکالات مهم مشائیان به تناسخ این است که همه ترکیبات حیوانی مانند انسان، اقتضا می‌کنند که نور مدبری به آن‌ها افاضه گردد. در آن صورت اگر نور مدبر دیگری از بدن انسانی دیگر به آن انتقال یابد، لازمه‌اش این است که یک بدن، دو نفس داشته باشد.

پاسخ: سهروردی بیان می‌کند که مزاج انسانی اعتدال و شرافتی دارد که کالبد حیوانی آن را ندارد. بنابراین، بدن حیوانات نفس انسانی را طلب می‌کند و بدن انسان‌ها نور مدبر اسپهبدی را. در نتیجه از کالبد‌های صامته چیزی به انسان منتقل نمی‌شود. لذا سهروردی اعتراض مشائیان را ساقط می‌داند و بطلان تناسخ را، عقیده آن‌ها بیان می‌کند و در مقابل از عقیده افلاطون و فرزندانگانش پیش از وی سخن می‌گوید که آن‌ها این انتقال را می‌پذیرند، اگرچه در انحصار این انتقال به حیوان یا تعمیم آن به نبات و جماد اختلاف دارند (سهروردی، ج ۲، ۱۳۸۰، ص ۲۱۹).

دوم: بین تعداد انسان ها و حیوانات تناسب نیست. منکران تناسخ می گویند در صورت وقوع تناسخ، عدد جاندارانی که پدید می آیند با تعداد انسان هایی که می میرند، برابر نیست. انسان ها عمر طولانی دارند و تعدادشان کم است، در صورتی که تعداد جانداران دیگر، زیاد بوده و عمرشان کوتاه است. یعنی، منکران تناسخ، می پرسند که چگونه این بدن های انسانی کم، نفوس آن همه بدن حیوانات را می پذیرند؟

پاسخ: سهروردی در نقد این دلیل می گوید تعداد جاندارانی که در یک روز پدید می آیند، از تعداد انسان هایی که در آن روز می میرند، بیشتر است، اما ارواح انسانی تنها ارواحی که از بدن انسان جدا می شوند، نیستند، بلکه در طول تاریخ ارواح انسانی زیادی در بدن حیوانات قرار گرفته اند که با مرگ هر حیوانی به بدن حیوان دیگر منتقل می شوند؛ زیرا ارواح بشری گرفتار تنزل تدریجی اند؛ مثلاً روح طمع کاران یک باره به بدن مورچه انتقال نمی یابد، بلکه در فاصله بدن انسان و مورچه به صدها گونه بدن دیگر با حجم ها و علاقه های گوناگون وارد می شوند (همان، ص ۲۲۰-۲۱۹). سهروردی در رد این استدلال بر آن است که هرگز از بدن حیوانات، چیزی به بدن انسان انتقال نمی یابد. بلکه نفوس انسانی مورد نظر، به سبب اوصاف پست خود، همیشه از بدن انسانی به بدن حیوانات دیگر سرازیر می شوند؛ هر خوی پستی به تناسب خود بدنی از حیوانات را انتخاب کرده و بدان رسوخ می کند.

سوم: تناسب هرنفس بابدن خاص. از نظر مشائیان، لازم نیست که حتماً از طریق کالبد انسانی، حیوانات حیات یابند، بلکه هرگاه مزاجی حاصل شود نفس یا نور مدبر متناسب با آن از سوی انوار قاهره به آن عطا می شود.

پاسخ: از نظر سهروردی این مبنای مشائیان که هر مزاج معتدلی، اقتضا می کند که نور برین، یک تدبیرگر (یانفس) را در آن ایجاد کند، سخنی است که درستی آن روشن نیست؛ زیرا چنین چیزی جز در مورد بدن انسانی ضرورت ندارد (همان جا).

چهارم: نبودن تناسب بین مرگ انسان ها و تولد حیوانات. دلیل دیگر مشائیان این است که بین مرگ انسان و تولد حیوان ملازمه ای نیست؛ در صورتی که اگر تناسخ درست بود، مرگ هر انسان باید هم زمان با تولد یک حیوان باشد، در حالی که چنین چیزی غیر قابل اثبات است.

پاسخ: سهروردی در نقد این دلیل می‌گوید کون و فساد کالبد‌های مادی وابسته به امور فلکی است و از دانش ما بیرون است (همان، ص ۲۱۹).

۹. شواهدی بر امکان و وقوع تناسخ محدود در دیدگاه سهروردی

در این بخش وجوهی را ذکر می‌کنیم که به مرحله سوم دیدگاه سهروردی اختصاص دارد؛ یعنی امکان تناسخ، و وقوع آن برای گروهی از انسان‌ها (اشقیاء):

الف. نیازمندی نفس به بدن برای تبدیل قوه به فعلیت

سهروردی در کتاب *التلویحات* نیازمندی نفوس به بدن را برای تبدیل قوت‌های نفس ناطقه به فعلیت معرفی می‌کند. از آنجا که نفوس انسان‌های جاهل شقی بواسطه کسب ملکات پست از حالت بالقوه نیز پست‌تر گشته‌اند، بنابراین از نظر سهروردی نیاز نفوس اشقیاء به بدن پس از مرگ بیشتر است. لذا نفوس اشقیاء باید مجدداً به دنیا برگشته و با پیکری حیوانی که شبیه ملکات بدست آمده در زندگی اول آن‌ها در دنیا است به زندگی خود ادامه دهند تا از این راه بتوانند به حالت اولیه انسانی خود برگردند (*التلویحات از مجموعه مصنفات*، ج ۱، ص ۸۲).

ب. استناد به آیات و روایات

سهروردی در مقاله پنجم از *حکمة الاشراف* به برخی از آیات اشاره می‌کند (همان، ج ۲، ص ۲۲۱). گرچه او به چگونگی دلالت این آیات بر تناسخ اشاره‌ای ننموده است، ولی ابن‌هروی و همچنین قطب‌الدین در شرح خود به برخی از آن‌ها اشاره نموده‌اند. از نظر ابن‌هروی آیه ۵۶ *سورة نساء* در بیان حال اهل جهنم نازل شده است که هرگاه ابدان حیوانی فاسد شوند، به ابدان حیوانات دیگر منتقل می‌شوند. او می‌گوید برخی از حکمای اسلام که قائل به تناسخ بودند، به این آیه استناد می‌کنند (ابن‌هروی، ص ۱۶۲). معنای آیه ۲۰ *سورة سجده* از نظر ابن‌هروی این است که نفوس اشقیاء هر چقدر می‌خواهند که از ابدان حیوانات رهایی یابند، دوباره به خاطر شومی اخلاق ناپسندشان به همان بدن‌ها برمی‌گردند.

همچنین قطب‌الدین شیرازی آیه ۳۸ *سورة انعام* را این‌گونه تأویل می‌برد که چهارپایان و پرندگان، مانند انسان‌ها گروه‌هایی در اخلاقیات، معیشت، صنعت و علوم بودند؛ تنها تفاوتشان در این است که نفوس ایشان از صورت انسانی به این صور منتقل گردیده‌اند

(قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۴۴۸-۴۴۷). از نظر وی حتی آیه ۵۶ سوره دخان در وصف سعادت‌مندان در جهان آخرت است، با این مضمون که خداوند ایشان را از عذاب جحیم در امان می‌دارد؛ زیرا ایشان به دلیل اخلاق پسندیده و شایسته به بدن حیوانات بازگردانده نمی‌شوند. بنابراین ایشان در دنیا تنها طعم یک بار مردن را چشیده‌اند، که همان جدا شدن از پیکرهای انسانی خود است (همان، ص ۴۷۳).

سهروردی همچنین به آیات ۱۱ سوره غافر، ۱۰۷ سوره مؤمنون و ۵ سوره تین در مبحث تناسخ اشاره کرده است. این آیات اشاره به معاد و کیفر و عذاب گناهکاران دارد. قطب‌الدین نیز این آیات را به گونه‌ای به تأویل برده است که تناسخ برای اشقیاء را، امری ممکن معرفی می‌کند.

ج. باب‌الابواب بودن بدن انسان برای تمامی بدن‌های مادی

یوذاسف، حکیم هندی، بر لزوم انتقال نفوس انسانی پس از مرگ به بدن حیوانات، چنین استدلال کرده است که بدن انسان باب‌الابواب تمامی بدن‌های مادی (حیوانی و نباتی) است که ورود به آن‌ها توقف بر گذر از آن دارد. بنابراین نور اسفهد و نفس ناطقه پس از جدایی از بدن انسانی، به سبب رسوخ اخلاق مذموم در آن و برخورداری از جهل مرکب، تاریک شده و از ادراک عالم نور محض باز می‌ماند. در این صورت شوق او از عالم نور منقطع و تمام توجهش به ظلمات و جسمانیات می‌شود. از این رو ناگزیر به بدن حیوانات جذب می‌گردد. آن‌چنان که ظاهر آیه ۳۸ سوره انعام به زعم پیروان تناسخ بر این مطلب دلالت دارد (سهروردی، ج ۲، ۱۳۸۰، ص ۲۱۸-۲۱۷). لذا به نظر می‌رسد باب‌الابواب بودن بدن انسانی و اشاره به آن از سوی سهروردی دلیلی بر تناسخ باشد.

د. دیدگاه فیلسوفان اشراقی در باره نظریه تناسخ سهروردی

از نظر شهرزوری، سهروردی از مذاهب تناسخ، تناسخی را که در آن نفوس از بدن انسانی به بدن حیوانی منتقل می‌شوند، جایز می‌داند. البته وی تناسخ نزولی در نبات و معادن را ممکن نمی‌داند و سرنوشت نفوس شقاوت‌مندان را انتقال به بدن‌های حیوانی می‌داند (شهرزوری، ص ۵۲۰).

قطب‌الدین شیرازی نیز مدعی است، از ظاهر عبارت سهروردی چنین برمی‌آید، که وی معتقد است نفوس متوسطان از سعادت به اجرام فلکیه منتقل شده و نفوس اشقیاء بعد از فساد بدن‌های انسانی به اجساد حیوانات منتقل می‌شوند. این نفوس به بدن حیوانی که در اخلاقیات متناسب با

رذائل اخلاقی آن باشند، منتقل می‌شوند؛ تا بدین وسیله این رذائل و ظلمات در نور اسفهد از بین برود تا اتصال به عالم عقل و نور برایش ممکن شود (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۴۴۹-۴۴۸). ابن هروی، در شرح خود بر حکمة‌الاشراق بیان می‌کند که اگر در نور اسپهد، خوی زشت و صفات ظلمانی چیره گردد، پس از تباهی بدن، او را به سبب علاقه‌اش به این خوی و صفت به سوی بدن یکی از حیوانات دیگر می‌کشاند؛ زیرا نور اسپهد اگر با علاقه به ظلمت، از جسم انسانی جدا گردد راه عالم نور را مانند حقیقت ذات خود، از یاد خواهد برد. در نتیجه جز کشیده شدن به بدن‌های حیوانات، راهی در پیش نخواهد داشت (ابن هروی، ص ۱۵۴-۱۵۳).

والبریج، سهروردی پژوه معاصر در امریکا و استاد کرسی فلسفه اسلامی در دانشگاه ایندیانا عقیده دارد که سهروردی تحت تأثیر پیشینیان خود بوده است. وی نگرش سهروردی در باب تناسخ را در حکمة‌الاشراق کاملاً متفاوت می‌داند و دلیل آن را دل‌بستگی شدید وی به معتقدات حکمای قدیم و عدم تمایل مخالفت سهروردی با آن‌ها قلمداد می‌کند (والبریج، ص ۱۳۷).

۱۰. تحلیل ملاصدرا از دیدگاه سهروردی

ملاصدرا اختلاف در مسئله تناسخ و معاد جسمانی را به خاطر مشکل بودن آن می‌داند؛ به گونه‌ای که بسیاری از فلاسفه که در مبادی معاد عقاید محکمی داشته‌اند، از بیان کیفیت معاد عاجز شده و در این مسئله راضی به تقلید از شارع شده‌اند. ملاصدرا عقیده غزالی در کیفیت معاد جسمانی را مخالف مذهب و دین شمرده است. به گزارش وی تفاوت میان معاد و تناسخ به باور غزالی آن است که در تناسخ شخص دوم غیر از شخص اول است و در معاد جسمانی، شخص دوم عین شخص اول است (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص ۹۴). شخص محشور در آخرت دارای آن چنان تشخص جسمانی است که هر کس او را مشاهده کند، گوید که این همان شخصی است که در دنیا بود (آشتیانی، ص ۸۴-۸۳).

ملاصدرا تفاوت میان معاد و تناسخ را آن گونه که غزالی به تصویر کشیده مشکل می‌داند و این خود نشان از آن دارد که به باور ملاصدرا بدن عنصری در قیامت، غیر از بدن عنصری در این دنیا است؛ که همان نظریه بدن جدید است. از این رو از نظر ملاصدرا معاد جسمانی با جسم عنصری، حاصلی جز اعتقاد به تناسخ ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص ۹۴). او از سهروردی با شگفتی بسیار یاد می‌کند که چرا با وجود این که به وجود اشباح مثالی اعتقاد داشت، سخن حکمای متقدم را طوری تقریر کرد که گویا به تناسخ اعتقاد دارند. ملاصدرا اعتقاد ندارد که سهروردی تناسخی مسلک

است، بلکه به این روش اشراقی وی اعتراض دارد. در مورد دیدگاه سهروردی در مورد ضعیف بودن ادله تناسخیان و مخالفانشان نیز، ملاصدرا در تعلیقه خود، تصریح می‌کند که ظاهر عبارت شیخ اشراق این است که وی در این مسئله شک دارد و در بطلان تناسخ غیر جازم است (همو، ج ۹، ۱۴۱۰ق، ص ۵۱۱).

به نظر می‌رسد سهروردی اگر تناسخ نزولی را هم برای اشقیا مطرح کرده است، امکان این تناسخ را مدنظر داشته است؛ زیرا وی در مورد این که تناسخ وقوع یافته یا این که تناسخ ضرورت دارد، مطلبی بیان نمی‌کند.

در تقویت مرحله نخست دیدگاه سهروردی مبنی بر تعارض تناسخ با حدوث نفس تأکید ملاصدرا در مبحث تناسخ است، که قول به حدوث نفس را با قول به تناسخ ناسازگار می‌داند و براهین اثبات تناسخ را فقط هنگامی قابل مطرح می‌بیند که نفس ناطقه پیش از بدن، وجودی مستقل داشته باشد. از آن جا که ملاصدرا قائل به جسمانیة الحدوث بودن نفس بوده، برهان‌های اثبات تناسخ نزد وی مخدوش بوده و اصولاً فرضیه تناسخ قابل دفاع عقلانی نخواهد بود (همان، ج ۸، ص ۳۹۳).

ملاصدرا سعی در ارائه دلیلی دارد که با آن هم تناسخ نزولی و هم تناسخ صعودی ابطال شود. ملاصدرا همچون شیخ اشراق نفوس را به سه دسته ناقص، متوسط و کامل در علم و عمل تقسیم می‌کند و تنها با تأکید بر عالم قیامت انتقال نفوس به صورت حقیقی‌شان را معنای حقیقی تناسخ و مورد اتفاق همه مذاهب می‌شمرد.

این حکیم متأله به ارائه سه تعریف از تناسخ (تناسخ ملکی، تناسخ ملکوتی و مسخ) می‌پردازد: الف. تناسخ ملکی یا انفصالی عبارت است از انتقال نفس در این دنیا از یک بدن به بدن دیگر، مباین و جدا از او (همو، ۱۳۸۲، ص ۲۷۵).

ب. تناسخ ملکوتی یا اتصالی به معنای انتقال نفس به بدن اخروی در نشئه دیگری از عالم، به گونه‌ای که به همراه مسخ بواطن تغییر شکل و ظاهر صورت می‌گیرد که بیشتر برای اهل شقاوت است.

ج. تناسخ به معنای مسخ بواطن و انقلاب ظاهری، به گونه‌ای که وضعیت جدید متناسب است با اخلاق و عادات رذیله او. این نوع تناسخ ممکن است در همین دنیا رخ دهد. چنان که برای جماعتی از بنی اسرائیل رخ داد (همان، ص ۲۷۷).

ملاصدرا دو معنای اخیر از تناسخ را می‌پذیرد و آن را مورد توافق همه حکمای پیشین می‌شمرد (همو، ج ۹، ۱۴۱۰ق، ص ۶). اما وی معنای اول را به شدت رد می‌کند. وی با طرح نظریه حرکت جوهری و جسمانیة الحدوث بودن نفس، هم تناسخ را باطل می‌شمرد و هم معاد جسمانی را آن گونه که به تعبیر خودش «ظاهرين مسلمان آن را می‌فهمند» (همو، ۱۳۹۴، ص ۴۷۹).

دلیل ملاصدرا بر ابطال تناسخ ملکی عدم انتقال از فعلیت به قوه است؛ زیرا سیر فقهرایی و بازگشت به حالت ابتدایی در عالم آفرینش که اساس آن بر حرکت صعودی است، محال است (همو، ۱۳۸۲، ص ۲۷۸-۲۷۷)؛ زیرا نفس فارغ از ماده و لوازم آن و عارج به عالم ملکوت باید تنزل نموده و به دنیا آید، یعنی فعلیت بماهی فعلیت به قوه و استعداد تنزل یابد و این خود از محالات است (بهائی لاهیجی، ص ۲۱۷).

بیشترین توجه ملاصدرا در این بحث به سهروردی است، که ظهور آن را می‌توان در تعلیقات وی بر شرح حکمة الاشراق دید. در این تعلیقات ملاصدرا به تفاوت تناسخ و معاد اشاره می‌کند و سپس به ذکر انواع تناسخ می‌پردازد. وی فصل ممیز معاد از تناسخ را به نحوه انتقال نفس از بدن می‌داند. بدین معنا که در معاد، انتقال نفس به بدن در جهانی دیگر، غیر از این جهان مادی صورت می‌گیرد؛ اما در تناسخ بنابر اصطلاح رایج آن انتقال نفس به بدن در همین جهان رخ می‌دهد. ملاصدرا در ادامه به بحث انواع تناسخ یعنی نسخ، مسخ و فسخ و رسخ می‌پردازد و به دو قالب تناسخ نزولی و تناسخ صعودی اشاره می‌کند و تناسخ نزولی را به یوداسف و تناسخ صعودی را به اخوان الصفا نسبت می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۹۴، ص ۴۷۶).

با توجه به تمایزی که ملاصدرا در معاد و تناسخ مطرح می‌کند، به نظر می‌رسد که این تمایز بین مسخ قرآنی و رجعت با تناسخ که هر سه در این دنیای مادی صورت می‌گیرند، وجود ندارد. لذا بحث در اینکه آیا مسخ قرآنی و رجعت، تناسخ هستند، پیچیده تر می‌شود.

ملاصدرا در چند سطر بعد به تفاوت تناسخ و تطور جوهری اشاره می‌کند و تناسخ را تغییر انفصالی می‌خواند و حرکت جوهری را تغییر اتصالی لقب می‌دهد. وی همچنین به تناسخ برخی خلیقات و ملکات انسانی با برخی از حیوانات اشاره می‌کند و حرف قدما در تأیید تناسخ را به تأویل می‌برد. وی آنچه فیثاغورث و افلاطون در تأیید تناسخ گفته‌اند را به معنای اثبات معاد جسمانی در نشئه آخرت برگردانده و ابن سینا را به خاطر متهم ساختن آنها به تناسخ سرزنش می‌کند. وی ضمن نقد بوعلی غفلت او در این باره را محصول بی‌ایمانی وی به معاد جسمانی می‌داند (همان، ص ۴۷۹-۴۷۸).

البته به نظر می‌رسد این مطلب یعنی پذیرش این که افلاطون درصدد اثبات معاد جسمانی بوده است، نیاز به تأمل و دقت بیشتری داشته باشد.

ملاصدرا در مورد تناسب ملکات انسانی به تجسم‌های حیوانی و غیرحیوانی تأکید می‌ورزد و آن را نه تناسخ بلکه یک حشر ملکوتی می‌داند (همان، ص ۴۹۱-۴۸۹).

نتیجه

سهروردی که معتقد به معاد جسمانی است، با تقسیمی جامع از نفوس سرانجام نفوس اشقیا را به گونه‌ای مطرح می‌کند که تناسخ را برای این نفوس ممکن نشان دهد. سهروردی در آثار متعددی از خود موضعی مشابه فیلسوفان سینوی داشته و تناسخ را انکار و برای رد آن استدلال بیان کرده است، اما در کتاب حکمة الاشراق، در باب تناسخ، سه نظریه بیان می‌کند.

سهروردی در ابتدا تناسخ را به دلیل تعارض با حدوث نفس باطل می‌داند. سپس نظرات معتقدان و منکران به تناسخ را غیربرهانی و ضعیف می‌خواند به گونه‌ای که موضع او در قبول یا رد تناسخ مبهم و تردیدآمیز به نظر می‌رسد. وی سرانجام بحث را به این جا می‌کشاند که در نظر خواننده، تناسخ نزولی برای اشقیا- برای از بین بردن پلیدی‌ها و دلبستگی از عالم برازخ- مقبول تلقی شود. او برای ادعای خود به آیاتی از قرآن تمسک می‌کند و با بیان آراء و عقاید برخی از حکمای پیشین که به تناسخ معتقد بودند و با اشاره به باب‌الابواب بودن بدن انسان، در مقام پاسخ- گویی به اشکالات مشائیان به تناسخ در می‌آید.

مسئله اثرپذیری سهروردی از غزالی در باب معاد را در تناسخ‌انگاری دانستن معاد جسمانی از سوی سهروردی می‌توان نام برد و چون سهروردی شاهد تکفیر مشائیان به دست غزالی است، بنابر دغدغه‌های دینی و رد اتهام انکار معاد جسمانی می‌خواهد نوعی از تناسخ را ممکن بداند؛ لذا وی با تضعیف ادله رد تناسخ درصدد اشاره به جواز یا امکان تناسخ است. این درحالی است که هردوی آن‌ها از نقل متأثر بوده‌اند.

شارحان آثار سهروردی نیز همچون شمس‌الدین محمد شهرزوری، قطب‌الدین شیرازی، ابن-هروی تناسخ را برای اشقیا از سوی او جایز شمردند.

به نظر می‌رسد از آنجا که سهروردی نمی‌خواسته وارد نزاع بین غزالی و مشائیان بشود، اشاره مستقیم به نام غزالی ندارد. بنابراین با توجه به مسائل مطرح شده، دلیل تردید سهروردی در بطلان مطلق تناسخ مشخص می‌شود.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه الهی قمشه‌ای، نشر آرام دل.
- آشتیانی، سیدجلال الدین، *نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *رساله الاضحویة فی المعاد*، تحقیق حسن عاصی، چ دوم، تهران، شمس تبریزی، ۱۳۸۲.
- ابن الهروی، محمد شریف نظام الدین، *انواریه*، ترجمه و شرح حسین ضیائی، چ دوم، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۳.
- بهائی لاهیجی، *رساله نوریه در عالم مثال*، با مقدمه و تعلیقات و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، چ دوم، تهران، انتشارات حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.
- دیباچی، سید محمدعلی، «تجرد نفس از دیدگاه سهروردی»، *فلسفه و کلام*، اندیشه دینی، ش ۱۳، تابستان ۱۳۸۸.
- سراجی پور، نسرین، «مقایسه دو دیدگاه غزالی در مبحث جاودانگی»، *فلسفه دین*، دوره ۱۱، ش ۲، تابستان ۱۳۹۳.
- سهروردی، شیخ شهاب الدین، «*الواح عمادی*» از مجموعه *مصنفات (ج ۳)*، تصحیح سید حسین نصر، چ ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- _____، «*اعتقادالحکماء*» از مجموعه *مصنفات (ج ۲)*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، چ ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- _____، «*پرتونامه*» از مجموعه *مصنفات (ج ۳)*، تصحیح سید حسین نصر، چ ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- _____، «*التلویحات*» از مجموعه *مصنفات (ج ۱)*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، چ ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- _____، «*حکمة الاشراق*» از مجموعه *مصنفات (ج ۲)*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، چ ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- _____، «*المشارع و المطارحات*» از مجموعه *مصنفات (ج ۳)*، تصحیح سید حسین نصر، چ ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

- _____، «المقاومات» از مجموعه مصنفات (ج ۱)، تصحیح و مقدمه هانری کرین، چ ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- _____، «کلمة التصوف» از مجموعه مصنفات (ج ۴)، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، چ ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- _____، «اللمحات» از مجموعه مصنفات (ج ۴)، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، چ ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- _____، «یزدان شناخت» از مجموعه مصنفات (ج ۳)، تصحیح سید حسین نصر، چ ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- شایگان، داریوش، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، چ ۳، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- شیرازی، قطب الدین، درة التاج، به اهتمام سید محمد مشکوة، چ ۳، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.
- _____، شرح حکمة الاشراق، تحقیق سید محمد موسوی، تهران، حکمت، ۱۳۹۱.
- شهرزوری، شمس الدین، شرح حکمة الاشراق، مقدمه و تحقیق حسین ضیایی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- شهرستانی، ابی‌الفتح محمد بن عبدالکریم بن احمد، الملل والنحل، تحقیق محمدسید گیلانی، چ ۴، بیروت، دارالمعرفه، ۱۹۶۱.
- غزالی، ابو حامد محمد، الاقتصاد فی الاعتقاد، تحقیق مصطفی عمران، قاهره، دار البصائر، ۱۹۹۱.
- _____، الرسالة اللدنیة، مجموعه الرسائل (۳)، لبنان، دارالفکر، ۲۰۰۶.
- _____، تهافت الفلاسفة، تحقیق ماجد فخری، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۹۰.
- _____، کیمیای سعادت، به تصحیح احمد آرام، چ ۶، تهران، کتابخانه مرکزی، ۱۳۶۱.
- _____، معارج القدس فی مدارج معرفة النفس، چ ۲، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۹۸۸.
- _____، معراج السالکین، مجموعه الرسائل (۱)، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۹۸۶.
- قدردان قراملکی، محمد حسن، «تناسخ و شبهات دینی آن»، فلسفه و کلام، اندیشه نوین دینی، ش ۱۲، تابستان ۱۳۸۹.
- گمپرتس، تئودور، متفکران یونان، ترجمه محمد حسن لطفی، خوارزمی، ۱۳۷۵.
- گاتری، دبلیو. کی. سی، جمهوری، افلاطون، ترجمه حسن فتحی، تهران، فکر روز، الف ۱۳۷۷.

- _____ ، فیثاغورس و فیثاغوریان، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، انتشارات فکر روز، ب ۱۳۷۷.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، تعلیقه علی شرح حکمة الاشراق، به کوشش سید محمد موسوی، چ ۳، تهران، حکمت، ۱۳۹۴.
- _____ ، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چ ۳، ج ۸ و ۹، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۱۰ ق.
- _____ ، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد، چ ۲، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲.
- _____ ، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، تهران، بنیاد حکمت صدر، ۱۳۸۷.
- نصر، سیدحسین، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، چ ۶، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۶۱.
- _____ ، تاریخ فلسفه اسلامی (۱)، زیر نظر سیدحسین نصر و الیور لیمن، ترجمه جمعی از استادان فلسفه، تهران، حکمت، ۱۳۸۳.
- والبریج، جان، قطب الدین شیرازی و علم الانوار در فلسفه اسلامی، ترجمه جواد قاسمی، چ ۲، مشهد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۵.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله، حکمت اشراق، تحقیق و تدوین مهدی علی‌پور، چ ۲، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی