

مقایسه رویکرد شیخ اشراق و ملاصدرا به مسئله «تناسخ»

* سید عباس ذهبی

چکیده

آنچه در آثار و نوشته‌های شیخ اشراق و ملاصدرا دیده می‌شود، حکایت از آن دارد که این دو بیشترین توجه را به مسئله «تناسخ» داشته‌اند و آن را جدی به‌شمار آورده‌اند. با وجود تأثیر فراوان سهروردی بر صدرالدین شیرازی، الگو و استخوان‌بندی اندیشه این دو متفکر در مسئله تناسخ یکسان نیست. این دو هم در مبانی تصویری و معناشناسی تناسخ متفاوت‌اند و هم در مبادی تصدیقی آن. همین امر موجب شده تا در این موضوع رویکردی متفاوت داشته باشند. در نتیجه، یکی همدلانه‌تر با تناسخیه حرکت کرده و دیگری ایشان را محکوم کرده است. صدرالمآلهین مباحث نفس و در پی آن «تناسخ» را در حوزه الهیات و به‌صورت مستقل و یکجا مطرح می‌کند؛ اما نفس‌شناسی سهروردی، به‌ویژه در مقام تعریف، از نظم منطقی بی‌بهره است.

واژگان کلیدی

تناسخ، تناسخیه، شیخ اشراق، ملاصدرا، فلسفه اشراق، حکمت متعالیه.

Falsafeh100@gmail.com

تاریخ تأیید: ۸۸/۱۱/۹

*. استادیار واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی تهران.

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۵/۱۵

طرح مسئله

در میان فیلسوفان مسلمان، سهروردی و ملاصدرا بیشترین اهتمام را به بحث تناسخ داشته‌اند و آن را کاملاً جدی تلقی کرده‌اند. سهروردی موضع‌گیری‌های متفاوتی در این باره داشته است. وی مجموعاً در نه رساله از رسائل خود به مسئله تناسخ می‌پردازد. (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۱ / ۸۵، ۱۸۶، ۴۹۳ و ۴۹۹؛ همان: ۲ / ۲۱۶؛ همان: ۳ / ۷۴، ۱۷۰؛ همان: ۴ / ۸۱، ۱۲۰، ۲۳۶) وی در هشت موضع، تناسخ را باطل و محال اعلام می‌کند و در یکجا ضمن ورود به بحث و بازنمودن ابعاد پنهان تناسخ، نسبت به عدم پذیرش تناسخ، موضع‌گیری صریحی نمی‌کند.

علاوه بر این، ظاهراً نباید در عدم اعتقاد سهروردی به تناسخ تردیدی داشت؛ حال آنکه همچنان تردید وجود دارد. شاید این تردید ناشی از موضع‌گیری دو پهلو و همدلانه سهروردی در مهم‌ترین کتاب او (*حکمة‌الاشراق*) است؛ کتابی که منشور اندیشه سهروردی و الگوی همه حکمای اشراقی است. طبیعی است که از موضع‌گیری او در این کتاب نمی‌توان بی‌تفاوت گذشت و آن را نادیده انگاشت. افزون بر اینکه اگر جای تأویل باشد، باید دیگر آثار او را براساس *حکمة‌الاشراق* تفسیر نمود، نه برعکس.

هرچند نزد محققان معاصر، همدلی یا مخالفت سهروردی با تناسخ نیازمند بررسی است؛ اما گویا نزد شارحان سهروردی همین اندازه تردید نیز وجود نداشته، اغلب او را همچون حکمای بزرگ دوره باستان، از معتقدین به تناسخ به شمار آورده‌اند و موافقت کسانی مانند هرمس، آگاتاژیمون، انباذقلس، فیثاغورس، سقراط، افلاطون و حکمای مصر، فارس، بابل، هند و چین را با این اندیشه (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۳۰) مؤید این سخن می‌دانند، که «در مذهب همه حکمای پیشین، تناسخ گامی استوار دارد».^۱

۱. کل مذهبٍ للحکماء و ملتة للملین؛ فللتناسخ فیها قدمٌ راسخٌ. (ر.ک به: شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۳۰)

این سخن را صدرالدین شیرازی هم نقل و تأیید می‌کند؛ اما نه براساس آنچه تناسخیه و شارحان سهروردی گفته‌اند؛ بلکه براساس تعریف و تفسیر جدیدی که وی از تناسخ ارائه می‌کند. از همین‌جا مسیر او جدا می‌شود و رویکردی متفاوت از تناسخ عرضه می‌دارد. پیدا کردن وجوه اشتراک و اختلاف ملاصدرا با سهروردی زمانی حاصل می‌شود که بازخوانی دقیقی از مبادی تصویری و تصدیقی این دو متفکر در این مسئله ارائه شود و اضلاع معرفتی این آموزه کنار هم قرار گیرد و نموداری از اندیشه ایشان عرضه شود.

مبانی تصویری تناسخ

یکی از پیچیدگی‌هایی که موجب رمزآلود شدن مسئله تناسخ شده است، ابهام تصویری و مفهومی آن است. به طوری که واژگان متعددی در کنار واژه تناسخ به کار می‌رود، ولی نسبت این واژگان با اصطلاح تناسخ چندان معلوم نیست. تناسخ نیز دارای اقسامی است که تنوع آنها بر این آشفتگی و ابهام می‌افزاید.

به عبارت دیگر، بررسی مبانی تصدیقی تناسخ و ادله اثبات یا ابطال آن، مشروط به شناخت مفهومی آن در مقام تعریف و توصیف است. نزد منطق‌دانان «ما»ی حقیقیه و «ما»ی شارحه بر «لم» اثبات مقدم است. به بیان دیگر، مقام تعریف و توصیف منطقاً از مقام توجیه و اثبات شیء جلوتر است. بنابراین ابتدا باید به سراغ مبانی تصویری رفت و حوزه معناسازی تناسخ را بر اثبات و نقد آن مقدم داشت. در رویکرد سهروردی این تقدم و تأخر چندان رعایت نشده است؛ اما نزد ملاصدرا مطالب مربوط به تناسخ از نظم منطقی برخوردار است.

در فرهنگ اسلامی با دو ابهام تاریخی مواجه‌ایم؛ یکی معنا و مفهوم تناسخ و دیگری واژگانی که زیرمجموعه تناسخ هستند و یا در کنار آن و نزدیک به معنای آن به کار رفته‌اند. واژگانی مانند تمثّل، تقمّص، تجسّد، تجلّی، رجعت، مسخ، فسخ، رسخ گاهی

هم‌معنا با اصطلاح تناسخ به کار رفته‌اند و گاهی با تفاوت معنایی استفاده شده‌اند. می‌توان گفت چهار اصطلاح اول در ادبیات عرفانی رایج و شایع بوده است. رجعت در کلام شیعی به عنوان یک اعتقاد مطرح بوده و سه اصطلاح اخیر (منسخ، فسخ و رسخ) هم جزء اقسام تناسخ به شمار می‌آمده است.

شیخ اشراق، هم در وجه نام‌گذاری «نفس» و هم در تعریف شرح‌الاسمی آن ابتکاراتی دارد. وی گاهی نفس را «نور مدبّر» یا «نور اسفهبید» و یا «اسفهبید ناسوت» می‌نامد (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۲ / ۲۰۴ و ۲۰۲) و گاهی از اصطلاح رایج «نفس ناطقه» استفاده می‌کند. از این‌رو در تعریف او از نفس و بیان احکام و اوصاف آن، تنوع دیده می‌شود.

سهروردی در مباحث اشراقی خود، نفس را نوری از انوار حق می‌داند و بر جنبه نور بودن و قائم به خود بودن آن تأکید می‌کند (همان: ۱۴۵؛ همان: ۳ / ۱۳۴) اما در مباحث دیگر خود، فقط از جوهریت و غیرجسم بودن آن سخن می‌گوید. وی با وجود اشکال‌های بنیادینی که در حکمة‌الاشراق بر نظام منطق ارسطویی و به‌ویژه بحث تعریف دارد (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۲ / ۲۰ - ۱۲)، در رساله مشائی خود (پرتونامه) به سبک فیلسوفان مشائی عمل کرده، به ارائه تعریف حدّی از نفس می‌پردازد. وی نفس را جوهری می‌داند که نه جسم است و نه در جسم؛ بلکه جسم را تدبیر می‌کند و می‌تواند معقولات را درک کند. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۳۱)

ملاصدرا نیز ابتدا درصدد بیان جنس و فصل نفس است و نفس را براساس سنّت رایج ارسطویی، کمال اول جسم طبیعی آلی که دارای حیات بالقوه است، می‌داند. با توجه به آنچه صدرالمتألهین یادآوری می‌کند، از تعریف فوق سه نکته برداشت می‌شود:

۱. این تعریف مفهوم نفسیت است؛ یعنی نحوه وجود خاص نفس که همان وجود

اضافی و تعلقی آن باشد.

۲. قید «کمال» در این تعریف، حکم جنس را دارد که هم شامل نفس می‌شود و هم شامل غیر آن.

۳. قیود دیگر تعریف مثل «اول»، «طبیعی»، «آلی» و «دارای حیات بالقوه» نقش فصولی دارند و به واسطه هر یک از آنها چیزی از تعریف نفس خارج می‌شود تا تعریف فقط شامل نفس شود؛ مثلاً با قید «اول»، کمالات ثانیه نفس نظیر علم از تعریف خارج می‌شود و با قید «آلی»، صور عناصر و معادن، و با قید «دارای حیات بالقوه»، نفوس فلکی که بالفعل و ابداعی هستند، از تعریف کنار می‌روند. (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۸ / ۹ و ۱۰)^۱

البته با توجه به رویکرد خاص ملاصدرا، که به جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس قائل است و نفس را در اثر حرکت جوهری در مسیر تکامل می‌بیند تا به مرتبه تجرد عقلی برسد، این قیود بر حقیقت نفس دلالت ندارند و چنان که گفته شد، بر مفهوم نفسیت تطبیق‌پذیر است.

اجمال و تفصیل

در تکمیل کلام صدرالمتألهین باید بگوییم که حکما برای نفس به دو حیثیت معتقدند:

۱. حیثیت اضافه و تعلق آن به جسم؛

۲. حیثیت ذات و حقیقت نفس، بدون در نظر گرفتن جنبه تعلق آن.

متناسب با همین تمایز، از نفس نیز دو نوع تعریف ارائه می‌شود: تعریف اجمالی و تعریف تفصیلی. دیدگاه ملاصدرا در تعریف اجمالی عبارت است از «قوه‌ای که متعلق به جسم بوده و منشأ آثار گوناگون می‌شود». (همان: ۶) در مقابل اجسامی که آثار آنها

۱. برای توضیح بیشتر ر.ک به: ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۸ / ۶. و هذه اللفظة اسم لهذه القوة لاجسب ذاتها البسيطة.

یکنواخت نبوده و «علی و تیره واحده» به شمار نمی‌آیند. این تفاوت در ویژگی‌ها نمی‌تواند براساس هیولی یا صورت جسمیه آنها باشد؛ چراکه هیولی، قوه محض است و صورت مشترک در همه اجسام. بنابراین اگر مبدأ آثار باشد، باید همه اجسام آثار یکسانی داشته باشند؛ حال آنکه چنین نیست. پس این مبادی مختلف، همان صورت‌های نوعیه‌ای هستند که اگر هر کدام مبدأ یک اثر باشند و در ماده بسیط حلول کنند، «طبیعت» نامیده می‌شوند. از همین جا ملاصدرا به تعریف تفصیلی نفس که همان تعریف حدی مشائیان است، می‌رسد و آن را براساس تعریف ارسطو (ارسطو، ۱۳۴۹: ۳۰) و ابن سینا (ابن سینا، بی‌تا: ۱۵) این طور بیان می‌کند: «النفس کمال لجسم طبیعی آلی» و سپس مانند بوعلی مفصلاً به شرح و بسط قیود آن می‌پردازد. (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۸ / ۹ - ۷)

روش صدرا در این مسئله، روش ابن سیناست و نوآوری چندانی در گفته‌های او دیده نمی‌شود؛ حتی تک‌تک قیودی که مطرح می‌کند، کاملاً برگرفته از نوشته‌های ابن سیناست؛ جز آنکه او مباحث نفس را از طبیعیات به الهیات منتقل کرده، در سفر چهارم اسفار، آن را بحث می‌کند و نیز بر اینکه حقیقت نفس، غیر از مفهوم نفسیت است، تأکید می‌ورزد.

شیخ اشراق نیز کم و بیش به همین سبک عمل می‌کند؛ اما با توجه به مکتوبات اشراقی او به نظر می‌رسد وی در تعریف نفس، روش واحدی نداشته است. او گاهی از اسم‌هایی برای نفس سخن گفته که بی‌سابقه بوده و بر مسمّاهای غیرتکراری نیز منطبق می‌شده است. از این رو گاهی تعاریف ایجابی از نفس ارائه می‌کند و گاهی تعاریف سلبی.^۱ گاهی از طریق تمثیل به تعریف نفس می‌پردازد و گاهی از طریق بیان تقسیمات نفس این کار را انجام می‌دهد؛ مثلاً در جایی نفس را به سماوی و ارضی تقسیم کرده، آن را مصداق آیه «ولله جنود السموات و الأرض» (فتح / ۴) می‌داند. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج:

۱. برای نمونه آنجا که می‌گوید: نفس جسم نیست، جسمانی هم نیست. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۳ / ۳۱)

مقایسه رویکرد شیخ اشراق و ملاصدرا به مسئله «تناسخ» □ ۳۹

۱۶۳) و در جایی دیگر، نفس مطمئنه را به عنوان «کلمه طیبه» در کنار نفس لوّامه و نفس اماره، از اقسام نفس برشمرده، به ارائه تعریف آنها می‌پردازد. (همان: ۳۷۳) این شیوه در اندیشه صدرالدین شیرازی نیز تأثیر گذاشته است. او نیز به پیروی از شیخ اشراق همین اصطلاحات را برای نفس به کار می‌برد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۷۳) و مراتب پایین آن را «نار» و مراتب بالای آن را «نور» می‌نامد. (همان: ۲۳۸)

البته ملاصدرا ضمن این شباهت مفهومی، ایده «روحانیه الحدوث بودن نفس» را نمی‌پذیرد و با انتقاد از این ایده، سعی در ارائه نظریه ابتکاری خود دارد. این نظریه ابتکاری، بر حرکت اشتدادی و جوهری نفس مبتنی است، که بر پایه دو مرتبه وجودی استوار است: «مرتبه جسمانی و طبیعی» که حادث و فسادپذیر است، و «مرتبه تجرد» که به ذات نفس، نه حیثیت تعلقی آن، مربوط بوده، مسبوق به استعداد بدن نیست؛ پس نه حادث است و نه فانی. (همو، ۱۴۱۹: ۸ / ۳۸۹ - ۳۸۵)

تعاریف سه‌گانه تناسخ

شیوه ملاصدرا در ورود به مسئله تناسخ با دیگران متفاوت است. گویا وی محل نزاع را مفهوم تناسخ می‌داند. از این رو ابتدا به تحلیل مفهومی و معناسناختی تناسخ می‌پردازد. وی سه تعریف از تناسخ ارائه می‌کند. (همان: ۹ / ۴؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۳۳ - ۲۳۱)

۱. تناسخ عبارت است از انتقال نفس در این دنیا از یک بدن به یک بدن مابین، خواه از احسّ به اشرف (تناسخ صعودی) باشد، و خواه از اشرف به احسّ (تناسخ نزولی).
۲. تناسخ در بواطن رخ می‌دهد؛ یعنی به تناسب اخلاق و عادات رذیله، باطن شخص بدون تغییر در شکل و ظاهر، تغییر می‌کند؛ به طوری که این حالت از تناسخ برای اهل کشف و شهود در دنیا نیز قابل درک است.

۳. انتقال نفس به بدن اخروی در نشئه‌ای دیگر از عالم، که به همراه مسخ بواطن، تغییر شکل و ظاهر - که بیشتر برای اهل شقاوت است - صورت می‌گیرد.

صدرالمتألهین تعریف اول را نمی‌پذیرد؛ هرچند معتقد است از نظرگاه حرکت جوهری و قرار دادن صورت به جای بدن منفصل، می‌توان به بدن‌های متصل جدیدی رسید که مابین نیستند و حکم ماده استکمال‌یابنده را دارند و این امر می‌تواند وجهی برای مسئله تناسخ فراهم کند؛ اما این معنی غیر از آن چیزی است که قائلان به تناسخ، بدان معتقدند. به همین دلیل، وی معنای اول را نمی‌پذیرد؛ اما معنای دوم و سوم به تعبیر او مورد تأیید همه اساطین حکمت است. (همو، بی‌تا: ۳۸۲) به‌ویژه آنکه معنای دوم، بیشتر مقبول عارفان و معنای سوم، همان نظریه معاد جسمانی برگرفته از شرع است.

ملاصدرا فصل ممیز معاد از تناسخ را 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 - بنا به اصطلاح رایج آن - انتقال نفس به بدن در همین جهان رخ می‌دهد. (همو، ۱۳۱۴: ۴۷۶) وی تناسخ نزولی را به بوداسف و تناسخ صعودی را به إخوان‌الصفاء نسبت می‌دهد. (همان)

این انتساب از دو جهت کاملاً غلط است.

جهت اول آن است که بوداسف، هم قائل به تناسخ نزولی است و هم قائل به تناسخ صعودی. در نتیجه، انتساب یکی از این دو به او نادرست است.

جهت دوم به إخوان‌الصفاء و رویکردش به تناسخ مربوط می‌شود. إخوان‌الصفاء نه تنها به تناسخ صعودی اعتقاد ندارد، بلکه اساساً هم اشکال تناسخ را منکر است و آن را معارض مسئله معاد می‌داند. ایشان اعتقاد اهل تناسخ را پنداری باطل و غلط می‌خواند (إخوان‌الصفاء، ۱۴۲۶: ۳ / ۳۰۲) و به مسئله معاد تصریح داشته و آن را شریف‌ترین علوم می‌داند. (همان: ۳ / ۲۴۵) إخوان‌الصفاء رساله مستقلی درباره بعث و قیامت نگاشته است که در آن مکرراً به آیات قرآن ارجاع داده است و معتقدند ۱۷۰۰ آیه از آیات قرآن به بعث و قیامت اختصاص دارد. (همان)

جالب آنکه صدرالمتألهین چند سطر بعد از نسبت دادن تناسخِ صعودی به إخوان الصفا، به تفاوت تناسخ و تطوّر جوهری اشاره می‌کند و تناسخ را تغییر انفصالی، و حرکت جوهری را تغییر اتصالی لقب می‌دهد. این اتصال دقیقاً همان چیزی است که در رویکرد إخوان الصفا نیز بر آن تأکید شده است. بنابراین انتساب نظریه تناسخ نزولی به بوذاسف و تناسخ صعودی به إخوان الصفا، انتسابی نادرست است.

صدرالدین شیرازی در ادامه بحث خود، به تناسخ برخی خلیقات و ملکات انسانی با برخی حیوانات اشاره می‌کند و حرف قدما و اساطین الحکمة را در تأیید تناسخ، تأویل می‌برد. وی از یک سو سخن کلیشه‌ای شارحان سهروردی را که می‌گویند هیچ ملتی نیست، مگر آنکه در تناسخ، نظری محکم و راسخ دارد، تکرار می‌کند و از سوی دیگر، آنچه اساطین الحکمة، مثل فیثاغورس، افلاطون و بوذرحمهر در تأیید تناسخ گفته‌اند، به معنای دیگری از تناسخ برگردانده، ابن‌سینا را به خاطر متهم ساختن آنها به تناسخ سرزنش می‌کند. او ضمن نقد بوعلی، غفلت او در این باره را محصول بی‌ایمانی وی به معاد جسمانی می‌داند. (ملاصدرا، ۱۳۱۴: ۴۷۸)

تبیح تیز ملاصدرا در نقد مخالفان در چند صفحه بعد دوباره گریبان‌گیر ابن‌سینا می‌شود. او این بار ابن‌سینا را به واسطه دو چیز سرزنش می‌کند: یکی آنکه وی با وجود قوت ذکاء نتوانسته امر معاد را بفهمد، و دیگری آنکه به سبب همین غفلت، سخن «أجلّة الحکماء» را در باب تناسخ، که به رمز و تمثیل است و نوعی کلام ناموسی به شمار می‌رود، متوجه نشده است. (همان: ۴۸۴)

ملاصدرا فارابی را هم در کنار ابن‌سینا بر کرسی محاکمه می‌نشانند و سخن او را درباره اینکه نفوس غیر کامل - چه شقی باشند، و چه ساده و بسیط - برای همیشه معطل خواهند ماند، نقد می‌کند و ادعای او را مبنی بر اینکه برخی اجرام فلکی، موضوع تخیلات نفس آدمی‌اند و بدین واسطه پس از جدایی، نفوس غیر کاملی به آن اجرام تعلق

می‌گیرند، سخنی گزاف می‌خواند. (همان: ۴۸۰) سپس اسکندر را در این نقد همراه خود می‌خواند و گفته او را درباره از بین رفتن نفس بعد از بدن ریشه‌یابی می‌کند. صدرا در چند صفحه بعد، این اسکندر را همان اسکندر افرویدیسی معرفی می‌کند (همان: ۴۹۴) و رأی او را در مورد هلاکت نفس بعد از بدن، واکنشی به حرف فارابی و ابن‌سینا قلمداد می‌کند. (همان: ۴۸۰)

صدرالمتألهین از بیان مدعای خود پیرامون تناسخ، چنان مطمئن است که حتی کلام افلاطون و دیگر پیشینیان را در این باره، به منظور اثبات معاد جسمانی در نشئه آخرت می‌داند (همان: ۴۷۹) و هر تفسیری جز این را باطل می‌شمرد. حال آنکه به این کلام او از دو جهت می‌توان اشکال گرفت:

اول آنکه چگونه می‌توان پذیرفت که افلاطون درصدد اثبات معاد جسمانی بوده است؟ دوم آنکه همه افلاطونیان و مشرقیان - به تعبیر سهروردی - و شارحان حکمة‌الاشراق بی‌آنکه معنای خاصی از تناسخ را لحاظ کنند، سخن امثال فیثاغورس و افلاطون را به ظاهر آنچه گفته‌اند، تعبیر کرده و ایشان را به تناسخ نزولی معتقد دانسته‌اند. در حالی که صدرالمتألهین معنای رایج تناسخ را تغییر می‌دهد و کلام همه بزرگان را تأویل می‌برد؛ بی‌آنکه وجهی برای حذف ظاهر عبارت و ترجیح غیرظاهر بر ظاهر ارائه کند.

وی براساس همین معنای خاص، آیات و روایات را نیز تأویل برد. چنان‌که آیه «إِذَا الْوَحْشُ حُشِرَ» (تکویر / ۵) را بر جماعتی از نفوس انسانی حمل می‌کند که در قیامت به صورت وحوش ظاهر می‌شوند. (ملاصدرا، ۱۳۱۴: ۴۸۰) و تفسیری مشابه برای آیه «كَلِمًا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا» (نساء / ۵۶) ارائه می‌کند.

صدرای شیرازی ضمن تأکید دوباره بر مغالطه بودن انتساب نظریه تناسخ به بزرگان و برداشت تناسخی از آیات قرآن، این آیه را متعلق به جهانی دیگر - غیر از دنیا - می‌داند و در

توجیه آن این طور توضیح می‌دهد که انسان‌های شقی و متوسطان در علم و عمل، براساس ملکات نفسانی و خلقیاتشان محشور می‌شوند و در جهانی که، هم با جهان مادی متفاوت است و هم با جهان عقلانی تفاوت دارد، به ابدان اخروی متناسب با خلقیاتشان درمی‌آیند و پس از زوال این هیئات، این دسته از این هیئت خارج شده، به عالم نور منتقل می‌شوند؛ ولی اهل عذاب به حسب هیئت‌های زشت و پلیدشان، در آتش جهنم گرفتار می‌مانند.

این حکیم متألّه، نفوسی را که گرفتار جهل مرکب نباشند در حال انتقال دائم از یک بدن به بدن دیگر توصیف می‌کند و آن را تفسیر آیه مذکور می‌داند. (همان: ۴۹۱) تناسب ملکات انسانی به تجسم‌های حیوانی و غیرحیوانی بحثی است که بیشترین ظهور و نمود را در تعلیقات ملاصدرا بر گفته‌های سهروردی و قطب‌الدین شیرازی دارد. (برای نمونه رک به: همان: ۴۷۷، ۴۸۱، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۹ و ۴۹۱) او بارها بر این مطلب تأکید می‌کند و این تجسم را، نه تناسخ، بلکه حشر ملکوتی می‌داند. اگر دارایی انسان، علوم و اعتقادات صحیح باشد، به صورت ملائکه درمی‌آید و اگر گرفتار اعتقادات باطل و اعمال قبیحه باشد، به صورت شیطانی مجسم می‌شود. همچنان که در مواردی هم شکل سببی و بهیمی به خود می‌گیرد؛ مثلاً خبثات و مکاری، متناسب روپاهان و سگان، تمسخر و محاکات کار میمون‌ها و حرص، تکبر، غضب، عجب، اذیت و آزار، و گازری به ترتیب، هماهنگ با خوکان، شیران، درندگان، طاووسان، ماران و عقربان، و ماهیان است. ضمن آنکه صیادان در قالب صیدشان درمی‌آیند. (همان: ۴۸۹ و ۴۹۱)

پس از این گزارش، ملاصدرا این سخنان اساطین حکمت و شریعت را رمزی دانسته، آنها را به منظور نزدیک کردن بیشتر ذهن عوام به این بحث و دور کردن ایشان از ردائل می‌داند. او این رمزگویی را عاملی برای رفع تناقض میان سخن افلاطون و ارسطو معرفی می‌کند. گویا افلاطونی که موافق تناسخ است و ارسطویی که مخالف آن است، در این تفسیر هم‌رأی و هم‌نظر می‌شوند. (همان: ۴۹۳)

بازگشت به تقسیم‌بندی سهروردی از نفوس انسانی، براساس کمالات و نقایص علمی و عملی، در تفسیر ملاصدرا دیده می‌شود؛ همان روشی که همه شارحان سهروردی از آن پیروی کرده‌اند و با اضافاتی سعی در تکمیل سخن او نموده‌اند. ملاصدرا با اشاره به چهار دسته از نفوس انسانی، وضعیت آنها را پس از جدایی از بدن تفسیر می‌کند. این چهار دسته عبارتند از:

۱. جاهل متدنّس (آلوده)؛

۲. جاهل غیرمتدنّس (غیرآلوده)؛

۳. عالم متدنّس (آلوده)؛

۴. عالم غیرمتدنّس (غیرآلوده).

گروه اول و دوم در هیچ صورتی به عالم نور قدسی یا عالم عقلی دست پیدا نمی‌کنند. گروه سوم و چهارم به سرعت یا به تدریج خلاصی جسته، بدان عالم وارد می‌شوند. (همان: ۴۹۶)

صدرالدین شیرازی پس از این تقسیم‌بندی، اشاره می‌کند که هر یک، شرح و تفصیلی دارد. او با اشاره به کلام مصنّف، واصلان را در عالم عقل جای می‌دهد و از قول اسکندر افرودیسی دسته‌ای را هالکان می‌شمرد و گروهی را نیز - از قول تناسخیه - در آمدوشدِ ظلمانی و در قالب‌های حیوانی توصیف می‌کند و اطفال و متوسطان را نیز بین بهشت و جهنم جای می‌دهد. (همان)

چنان‌که ملاحظه می‌شود، شیوه ملاصدرا در بحث تناسخ، کاملاً تأویلی است. او برای آنکه معنای رایج تناسخ را نپذیرد، آرا تمامی بزرگان پیش از خود را تأویل می‌برد و با تعریف خود هماهنگ می‌سازد.

او هیچ تفسیری جز تفسیر خود را بر نمی‌تابد و آن را ناشی از غفلت و جهالت می‌شمرد.

مبانی تصدیقی تناسخ

چنان که یاد شد، سهروردی در بحث تناسخ به صورت منظم عمل نکرده، سنت پیشینیان را در تقدم و تأخر سؤال از چیستی و چرایی رعایت نکرده است؛ اما ملاصدرا از «ما»ی شارحه و حقیقیه شروع کرده و سپس درباره دو پرسش مهم سخن گفته است: سؤال از وجود یا عدم وجود تناسخ، و پرسش از چرایی آن. طبیعی است که ملاصدرا برخلاف سهروردی و شاگردان او، موضع‌گیری روشنی نسبت به نفی تناسخ دارد و در تحلیل گزاره‌ای خود، گزاره «تناسخ رخ می‌دهد» را باور صادق موجه ندانسته، آن را نامعتبر می‌داند؛ البته اگر مراد از تناسخ، صورت انفصالی آن باشد، نه صورت اتصالی؛ چراکه وجه دوم را می‌پذیرد و بدان معترف است.

مبادی تصویری تناسخ عمدتاً در لابه‌لای مباحث ابتدایی این نوشتار آمد و آن عبارت بود از جمله مفاهیم و اصطلاحاتی که تناسخ بر پایه آنها تفسیر می‌شود و هویت خود را در ارتباط با هویت آنها به دست می‌آورد؛ اما مبانی تصدیقی تناسخ که برای توجیه تناسخ استفاده می‌شود، نمی‌توان به حصر منطقی درآورد و لیست کاملی از آنها ارائه داد؛ چنان که درباره هیچ اصل معرفتی نمی‌توان چنین ادعایی داشت. با این وجود براساس عرف مباحث فلسفی - کلامی می‌توان آنها را بررسی کرد و در قالب‌های معینی ریخت و در فهرستی گنجانند و این چنین برشمرد:

۱. نفس وجود دارد.
۲. نفس و بدن یکی نیستند.
۳. نفس و بدن در عین تمایز با هم متحدند.
۴. نفس مدبّر بدن است.
۵. نفس در عین تدبیر بدن، از آن متأثر است.
۶. نفس پس از موت بدن باقی است.

۷. نفس پس از معدوم شدن تن، خواه با وقفه و خواه بدون وقفه، به قالب دیگری درمی‌آید.

۸. قالب جدید متناسب با خُلیات و ملکات نفس است.

این هشت اصل را می‌توان اصول متعارف پذیرش تناسخ دانست. بدین معنا که این اصول نزد همه موافقان و مخالفان تناسخ به‌عنوان پیش‌فرض‌های تناسخ پذیرفته شده و مسلم است؛ اگرچه نمی‌توان مدعی شد که این اصول، جامع و کامل است و افزایش‌پذیر نیست. افزون بر این اصول متعارف، برخی اصول موضوعه را نیز می‌توان پیش‌فرض‌های تناسخ دانست که فقط به برخی جریانات و افراد بستگی دارد و فقط نزد آنان به عنوان پایه تناسخ تلقی می‌شوند؛ برای مثال، اگرچه نزد اکثر کسانی که به بحث تناسخ پرداخته‌اند، دو مسئله «تجرّد نفس» و «حدوث نفس» مورد قبول است، اما نزد برخی افراد و مکاتب پذیرفته نیست؛ از آن جمله می‌توان به گروهی اشاره کرد که نفس را قدیم می‌داند و حدوث نفس را نمی‌پذیرد.^۱

در خارج از جهان اسلام، افلاطون و افلاطونیان از این دسته‌اند و در جهان اسلام نیز برجسته‌ترین چهره این گروه، زکریای رازی است. ضمن اینکه ابن‌سینا هم در برخی رسائل رمزی عرفانی خود، از جمله القصیده‌العینیة (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ص کب) و رسالۃ‌الطیر (همو، ۱۴۰۰: ۴۰۵ - ۳۹۹)، نفس را جوهری قدیم خوانده است.

محال بودن انتقال نفس انسان به مرتبه جمادات و نباتات، یعنی امتناع فسخ و رسخ نیز از اصولی است که نزد عدّه‌ای، اصول موضوعه به شمار رفته، نزد عدّه‌ای دیگر مورد قبول نیست.

۱. فخر رازی در تقسیم‌بندی تناسخیه به همین نکته اشاره کرده و موافقان تناسخ را به دو گروه تقسیم کرده است: قائلان به حدوث جهان - که نفس را نیز حادث می‌دانند - و قائلان به قدم جهان - که نفس را نیز قدیم می‌خوانند. (ر.ک به: فخرالدین رازی، ۱۴۰۷: ۶ / ۲۰۱)

در حکمت متعالیه و فلسفه ملاصدرا هم برخی اصول قراردادی در باب تناسخ دیده می‌شود؛ از آن جمله، حرکت جوهری نفس و تناسخ اتّصالی - به جای انفصالی - را می‌توان نام برد.

شاید مهم‌ترین مبنای تصدیقی در پذیرش یا عدم پذیرش تناسخ، حادث یا قدیم‌بودن نفس باشد؛ زیرا این تصور وجود دارد که پذیرش تناسخ فقط با قدیم‌بودن نفس قابل جمع است، نه با حادث بودن آن. حال آنکه، هم نسبت به نظریه حدوث نفس و اثبات آن اشکالات جدّی وجود دارد و هم موافقان در تناسخ خودشان چنین شرطی را لحاظ نکرده‌اند و با وجود حادث دانستن نفس، با تناسخ نیز کنار آمده‌اند.

حدوث و قدم نفس

غالب فلاسفه مسلمان معتقدند نفس حادث است. بدین معنا که وقتی مزاج به حدّی از رشد و کمال می‌رسد، نفسی بدان تعلق می‌گیرد و حدوث نفس با حدوث بدن تحقق می‌یابد. به عبارت دیگر، هنگامی علت نفس، نفس را حادث می‌کند، که شرط حدوث تحقق یافته باشد. این شرط، چیزی نیست جز شأنیت اتصاف مزاج به نفس.

ملاصدرا بین حرکت جوهری نفس و حدوث آن یک تلازم ذاتی برقرار می‌کند. او با همین روش سعی در نشان دادن پیامدهای منفی نظریه رقیب دارد. نظریه رقیب، همان قول به قدیم‌بودن نفس است که ملاصدرا با دو قیاس استثنایی رفع تالی، سعی در ابطال آن دارد:

۱. اگر نفس قدیم باشد، آنگاه ناقص (= نیازمند استکمال) نیست؛ درحالی که نفس،

ناقص و نیازمند استکمال است؛ پس نفس قدیم نیست.

بیان ملازمه مقدّم و تالی آن است که شرط استکمال نفس، وجود قوا و آلاتی است که به واسطه آنها نفس کامل می‌شود. حال آنکه پیش از خلق ابدان، نفس مجرد قدیم، باید همه کمالات را واجد باشد و در این صورت بی‌نیاز از استکمال خواهد بود.

۲. اگر نفس قدیم باشد، آنگاه مجرد و نوع منحصر به فرد است؛ درحالی که نفوس این جهانی افراد متعدّدند و بینشان کثرت فردی وجود دارد؛ پس نفس قدیم نیست. ملاصدرا معتقد است نفوس پس از خروج از این عالم به واسطه ملکاتی که کسب کرده‌اند، وحدت نوعی‌شان منتفی شده، انواع مختلفی می‌گردند. به دیگر سخن، انسان در این عالم، نوع واحد و در آخرت، انواع متعدّد است. (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۹ / ۳۳۳ - ۳۳۱) سهروردی نیز همچون دو فیلسوف پیش و پس از خود (ابن‌سینا و ملاصدرا) به حادث‌بودن نفس اشاره می‌کند و آنجا که برای رد تناسخ دلیل می‌آورد، از حدوث نفس مدد می‌جوید و حادث‌بودن نفس را پایه ابطال تناسخ قرار می‌دهد. وی معتقد است فرض تناسخ به دو امر محال منجر می‌شود: تحقق یک بدن با دو نفس (نفس حادثه و نفس مستنسخه)، و معطل‌ماندن نفس بدون بدن. از این‌رو بنا بر حدوث نفس، تناسخ باطل است.

هرچند فخر رازی از منتقدان تناسخ به‌شمار می‌آید؛ اما مبنای این دلیل را نپذیرفته، هشت اشکال به آن می‌گیرد. (فخرالدین رازی، ۱۴۰۷: ۶ / ۲۰۶ - ۲۰۲) به عبارت دیگر، او معتقد است، هم دلیل حادث‌بودن نفس مخدوش است، و هم استفاده از آن در ابطال تناسخ نابجا است. ضمن آنکه او به سه دلیل رقیب در اثبات قدیم‌بودن نفس هم اشاره می‌کند. (فخرالدین رازی، ۱۴۱۰: ۲ / ۴۰۵ و ۴۰۶)

یکی از اشکالات او بر کسانی که از حدوث نفس، ابطال تناسخ را نتیجه می‌گیرند آن است که این استدلال، دوری است؛ زیرا از یک سو حدوث نفس را مبتنی بر امتناع تناسخ می‌دانند و از سوی دیگر، امتناع تناسخ را بر فرض حدوث نفس بنا نهاده‌اند، و این به معنای دوری‌بودن استدلال است. در نتیجه اگر کسی بپرسد چرا هنگام تمامیت مزاج، نفس از یک بدن دیگر به او منتقل نمی‌شود، پاسخ می‌دهند که چون تناسخ باطل است؛ پس نفس باید حادث باشد.

بنابراین ابطال تناسخ بر حدوث نفس و حدوث نفس بر ابطال تناسخ متوقف است. این اشکال را ابتدا ابوالبرکات بغدادی^۱ و پس از او فخر رازی (۱۴۰۷: ۶ / ۲۰۲؛ ملاصدرا، ۱۴۳۷: ۵۴۷) مطرح کرده است.

از جمله اشکالاتی که در این باب به منتقدان تناسخ می‌توان گرفت آن است که با فرض اینکه نفوس ناطقه در اصل ماهیتشان یکسان باشند و از این لحاظ تعددی نداشته باشند، چه چیزی موجب می‌شود که نفس الف به مزاج الف تعلق بگیرد و نفس ب به مزاج ب؟ یعنی ملاک تعیین نفس چیست؟ اگر بگوییم مزاج است، با این مشکل مواجه می‌شویم که مزاج حکم ماده را دارد، که تعیینش به صورت است و بدون صورت تحصّلی ندارد و چون صورتی پیدا نکرده است، پس تعیین ندارد تا بخواهد موجب تعیین نفس شود. از این رو شاید ملاک اتحاد نفس با این بدن خاص، ویژگی‌هایی باشد که نفس در حیات قبلی خودش به دست آورده و می‌خواهد در این قالب جدید آنها را کامل کند. این تبیین می‌تواند مؤید تناسخ باشد.

فخر رازی استحاله تحقق دو نفس در یک بدن را نیز نمی‌پذیرد و با تشبیه نفس اصلی به استاد و نفس جدید به شاگرد، مدعی است که این امر استحاله ذاتی ندارد و در نقد تناسخ ناکارآمد است. این سخن هم که آدمیان فطرتاً در خودشان فقط یک نفس را می‌یابند بر این امر دلالت نمی‌کند که پس هر انسانی ضرورتاً یک نفس دارد؛ یعنی از این درک فطری نمی‌توان به لزوم منطقی رسید؛ چراکه مثلاً با وجود تعدد افراد در یک خانه، هر کدام از اعضای خانواده، خود را واحد می‌دانند؛ درحالی‌که در کنار سایرین است. افزون بر اینکه شاید ضد و نقیض بودن بسیاری از ملکات و خلقیات در یک شخص، دلیل تعدد نفوس در او باشد. (فخرالدین رازی، ۱۴۰۷: ۶ / ۲۰۶ - ۲۰۲)

۱. سخن ابوالبرکات این است: «حیث أثبتوا حدوثها بابطال التناسخ و ابطالوا التناسخ بحدوثها ... فائبتوا شیئاً بابطال شیء ابطوله بما اثبتوه باطاله و استعملوا الدور». (ر.ک به: همو، بی‌تا: ۲ / ۳۷۶)

فخر رازی افزون بر این، چهار دلیل هم در اثبات قدیم‌بودن نفس ذکر می‌کند، که البته همه آنها توسط صدرالدین شیرازی پاسخ داده می‌شود. یکی از آن دلایل، اشارات قرآنی و روایی مبنی بر قدیم‌بودن نفوس است.

ملاصدرا ضمن پذیرش حجیت آیات و روایات، برای نفس دو ساحت در نظر می‌گیرد: مقام ذات و مقام فعل. او معتقد است نفس ذاتاً قدیم است و در مقام فعل، حادث. به عبارت دیگر، نفس به سبب تعلق به بدن و تدبیر آن، موجودی حادث و کائن است. ملاصدرا با همین شیوه سعی دارد نظر افلاطون و ارسطو را جمع کرده، بین این دو آشتی برقرار کند. وی رأی افلاطون در قدم نفس را به مرتبه ذات نفس و نظر ارسطو را به مرتبه فعلیت و تعلق نفس متعلق می‌داند. (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۹ / ۳۳۲) عبارت ملاصدرا در این باب چنین است: «للتفس الآدمية كينونة سابقة على البدن». (همو، ۱۴۲۰: ۳۸)

وی معتقد است هیچ‌کدام از شواهد قرآنی بر این امر دلالت ندارد که نفوس انسانی به همان شکلی که در این عالم وجود دارند - یعنی با تعینات خاص - پیش از حدوث بدن نیز وجود داشته‌اند. برای همین، ملاصدرا این نصوص را به شکلی دیگر تفسیر می‌کند. از نظر او نفوس انسانی پیش از تعلق به بدن، وجودی جمعی در عالم مفارقات و مجردات دارند و به همین شکل، متعلق علم الهی قرار می‌گیرند. این نفوس هنوز وجودهای جزئی متعین نشده‌اند و یک وجود جمعی واحد عقلانی دارند. از نظر ملاصدرا این همان چیزی است که افلاطون آن را «مئل» خوانده است. (همان: ۳۸)

در این مرتبه، نفس پیش از بدن موجود است؛ اما نه به قبلیت زمانی، بلکه به نحو تقدّم عالم تجرّد یا عالم دهر بر عالم ماده. پس از این مرحله، نفس به بدنی خاص تعلق پیدا می‌کند و متعین می‌شود و در کنار آن به کمال می‌رسد. به عبارت دیگر، نزد ملاصدرا نفس سه مرحله وجودی دارد: ابتدا مرتبه پیش از بدن، که همان مرتبه کینونت عقلی است؛ دوم، مرتبه حدوث مع‌البدن و پیمودن مسیر حرکت جوهری است؛ و سوم

مرتب به تکامل یافتن و به مجرد عقلانی رسیدن پس از بدن.

تأمل منطقی در پاسخ صدرالدین شیرازی گویای این نکته است که وی پذیرفته که نفس به لحاظ ذات قدیم است؛ این در حالی است که مدعای قائلان به قدم نفس نیز چیزی جز این نیست. به عبارت دیگر، آنچه ایشان ارائه کرده‌اند، پیش از آنکه نقد قائلان ازلیت نفس باشد، پذیرش آن است. البته شاید کسی پاسخ دهد که نفس بودن نفس در گرو تعلق آن به بدن است و به همین سبب حقیقت نفس نمی‌تواند قدیم باشد؛ اما این پاسخ قانع‌کننده نیست؛ زیرا اگر حقیقت نفس را این‌گونه بدانیم، به‌ناچار باید فساد نفس را نیز بپذیریم؛ درحالی‌که ملاصدرا قائل به بقای نفس است. به عبارت روشن‌تر، این قاعده که هر موجود باقی و ابدی، ازلی و قدیم است، ضرورتاً شامل نفس خواهد شد و او را در جایگاه ازلیت خواهد نشانید. ضمن آنکه طرف مقابل می‌تواند بگوید من به تعلق نفس به بدن، که مسئله‌ای خارج از حقیقت نفس است و مضاف‌الیه آن محسوب می‌شود، توجهی ندارم و سخن من ناظر به جوهریت ازلی نفس است، که ظاهراً از پذیرش آن ناگزیریم.

سخن نهایی ملاصدرا

وی مسئله تناسخ را محل لغزش و سقوط اقدام و افکار می‌خواند و علت آن را رمزآلود بودن سخن پیشینیان در این باب می‌داند و تنها با تأکید بر عالم قیامت، انتقال نفوس به صورت حقیقی‌شان را معنای حقیقی تناسخ و مورد اتفاق همه مذاهب می‌شمرد. (همو، ۱۳۷۵: ۱۴۴) وی همچون شیخ اشراق، نفوس را به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱. نفوس انسانی ناقص در علم و عمل؛ این نفوس به صورت حیوانات متناسب با خلیاتشان مبعوث می‌گردند.
۲. نفوس انسانی متوسط در علم و عمل (یا ناقص در علم)؛ این نفوس به صورت‌های نیکو و پسندیده محشور می‌گردند.

۳. نفوس انسانی کامل در علم و عمل (یا کامل در علم)؛ این نفوس کاملاً از بدن مجرد پیدا می‌کنند - خواه بدن دنیوی و خواه اشباح مثالی - و در سلک عقول مجرد و مقدّسان مفارق جای می‌گیرند. (ملاصدرا، بی‌تا: ۳۲۸)

وی با طرح نظریه حرکت جوهری و جسمانیة الحدوث بودن نفس، هم تناسخ را باطل می‌شمرد و هم معاد جسمانی را؛ آن‌گونه که به تعبیر خودش «ظاهریین مسلمان آن را می‌فهمند». (همو، ۱۳۱۴: ۴۷۹)

صدرا معتقد است نفس همچون دمی است برای شکار پرنده‌ای (بدن).^۱ این نفس گرچه در مقام ذات، یک کینونت عقلی و قدیم دارد، اما نفسیت او به تعلّقش به بدن است و از این جهت «مادیة الحدوث مفارقة البقاء» است. (همان) از این‌رو بازگشت نفس از فطرت ثانوی به فطرت اولی محال است. نفس مبدأ فطرت آدمی است؛ اما در ابتدا خالی از صفات و ملکات است و در اثر تکرار فعل شهوت و غضب و مثل آن، این اوصاف در او رسوخ می‌یابد و خوی بهائم، سباع، شیاطین و ملائکه پیدا می‌کند. حصول نفس ناطقه در بدن، بعد از تطور نطفه از جمادی و نباتی و حیوانی و استکمال صور فائضه اوست؛ یعنی نفس ابتدا مصدر افعال حیوانی - مثل احساس و تحریک - است و در اثر تکامل، به نفس ناطقه تبدیل می‌شود. (همان: ۴۸۱) و این نفس ناطقه نیز به تدریج در اثر حرکت جوهری قوایش را به فعلیت مبدل می‌کند و ملکاتی در او حاصل می‌شود.

این ملکات پس از مدتی به یک بدن مثالی برای نفس تبدیل می‌شوند و او در آن جسم مثالی بروز پیدا می‌کند. این معنای صحیح تناسخ است، که البته با آنچه تناسخیه می‌گویند، در تعارض است. در این تبیین، ادراک نفس پس از جدایی از بدن، با حواس باطنی است، نه حواس ظاهری؛ مثل آنچه در خواب رخ می‌دهد.

۱. النفس كالشبكة للطائر فجاز أن يصيد مزاج مشاكل لذلك المزاج أو مقارب. (همان، ۴۸۰)

مقایسه رویکرد شیخ اشراق و ملاصدرا به مسئله «تناسخ» □ ۵۳

ملاصدرا پس از ذکر مفصل مبانی حکمت متعالیه و ردّ تناسخ براساس این مبانی، وارد آیات قرآن شده، شروع به تفسیر و تأویل برخی آیات می‌کند.^۱ مراد از برخی آیات مانند «اولئک کالانعام بل هم اضلّ» (اعراف / ۱۷۹) آن است که این گروه از انسان‌ها به ظاهر صورت بشر دارند؛ اما در باطن خوک و سگ و مار و شبیه به آن هستند، و این به معنای حقیقی مسخ است. این همان چیزی است که برای بنی‌اسرائیل رخ داد و برای مسلمانان نیز رخ می‌دهد؛ چنان‌که پیامبر در حدیثی به این نکته اشاره می‌کند و در مذمت برخی یاران خود چنین می‌فرماید:

اخوان العلانیة أعداء السریرة یلبسون جلود الالباش من اللین و قلوبهم کالذئاب.

(ملاصدرا، ۱۳۱۴: ۴۸۶)

ملاصدرا آیه «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (مطففین / ۱۴) را نیز در پرتو همین مبانی تفسیر می‌کند. چنان‌که آیه «لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ» (حجر / ۴۴) را که اولین بار شیخ اشراق و سپس همه شارحان او بدان استناد کردند، ذکر می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۲ / ۲۱۹) و آن را شاهی بر انتقال نفوس به ابدان حیوانی می‌داند و در حکم «باب الابواب جهنم» می‌شمرد. با این توضیح که هر نفسی جزء مقسومی دارد و این ابدان حیوانی - که باب الابواب جهنم هستند - برای سعادت موجب عذاب‌اند؛ چراکه نفوس ایشان آمیخته با اخلاق پسندیده و هیئت عقلی است و هیچ تناسبی با بدن ایشان ندارد. (ملاصدرا، ۱۳۱۴: ۴۹۲)

صدرالمتألهین بخش زیادی از آیات مربوط به تناسخ و مسخ را ذکر می‌کند و همه آنها را شاهی بر این نظریه ابتکاری خود می‌داند و برداشت اهل تناسخ از این آیات را سوء فهم تلقی می‌کند. (همو، ۱۴۱۹: ۵ / ۹)

۱. ملاصدرا در تعلیقه‌اش بر شرح حکمة الاشراق (همو، ۱۳۱۴: ۴۸۶ و ۴۹۲) و نیز در کتاب الاسفار الاربعه (همو، ۱۴۱۹: ۴ / ۹ و ۵) این شیوه را به‌کار برده است.

نتیجه‌گیری

آنچه از آموزه‌های سهروردی و ملاصدرا درباره تناسخ برداشت می‌شود، این است که این دو متفکر توجه ویژه‌ای به این مسئله داشته‌اند. آنها از یک مسیر مشترک شروع کرده، رفته رفته از هم فاصله گرفته‌اند. سهروردی اگرچه در چندین بار تناسخ را ابطال کرده است، اما در اصلی‌ترین کتاب خود یعنی *حکمة الاشراق* - که منشور اندیشه اوست - رویکردی همدلانه به مسئله تناسخ نشان داده، تناسخ نزولی را تلویحاً پذیرفته است. او انتقال نفس از بدن انسان به بدن حیوان را می‌پذیرد؛ ولی بی‌درنگ مخالفت خود را با تناسخ صعودی آشکار می‌کند و انتقال نفس از مراتب مادون (جماد، گیاه و حیوان) به کالبد انسانی را محال می‌داند. وی تناسخ نزولی را نیز برای همه نفوس نمی‌پذیرد و ضمن ضعیف خواندن دلایل موافقان و مخالفان تناسخ، با تقسیم‌بندی نفوس به کامل، متوسط و ناقص، فقط دسته سوم را شایسته تناسخ می‌شمرد.

رویکرد تناسخی شارحان سهروردی، از خود او پررنگ‌تر است. شهرزوری، ابن کمونه، قطب‌الدین شیرازی و ابن ابی‌جمهور احسایی همگی به‌عنوان شارحان سهروردی با موافقان تناسخ هم‌رأی هستند؛ اما صدرالدین شیرازی در تعلیقه خود بر شرح *حکمة الاشراق* تمامی این تفاسیر را تغییر داده، در یک بازخوانی جدید، آنها را براساس مبانی حکمت متعالیه تأویل برده و همه حکمای مشرقی را با آموزه‌های حکمت متعالیه همراه دانسته است. وی با مبانی حکمت متعالیه، به‌ویژه دو مبنای حرکت جوهری و جسمانیة‌الحدوث بودن نفس، نه‌تنها تباین نفس و بدن را انکار می‌کند، بلکه اساساً نفس را جوهری رو به کمال می‌داند که در کنار بدن، قوایش به فعلیت تبدیل می‌شود. از این رو ملاصدرا تناسخ مصطلح را تناسخ انفصالی (ملکی) می‌داند و آن را به دلیل یادشده رد می‌کند و معنای حقیقی تناسخ را تناسخ اتصالی (ملکوتی) می‌خواند و آن را تأیید می‌کند.

هرچند رویکرد صدرالمتألهین به مباحث نفس‌شناسی، رویکردی نو و تا حدّ زیادی کارآمد است، اما تام نبوده و اشکالاتی به آن وارد است؛ برای مثال، اختلاف ملاصدرا با مدافعان تناسخ، پیش از آنکه اختلاف در دلیل باشد، اختلاف در مبانی است.

به عبارت دیگر، مدافعان تناسخ، نه مبانی حکمت متعالیه را در باب تناسخ می‌پذیرند و نه آثار و پیامدهای این دیدگاه را. حکمای اشراقی به‌عنوان جریانی همدل با تناسخ، نه جسمانیة‌الحدوث بودن نفس را قبول دارند و نه حرکت جوهری را. ایشان نفس را نور اسفهبند و مجرد می‌دانند. به همین سبب، جسمانی‌بودن آن را بنا بر مبنای‌شان نخواهند پذیرفت. پس نزاع اصلی درباره مبانی حکمت متعالیه است.

افزون بر این، صدرالمتألهین در مسئله تناسخ جعل اصطلاح کرده و برای تناسخ سه معنا قائل شده است. یکی از آن سه معنا را - که تناسخ انفصالی می‌نامد - رد می‌کند و دو معنای دیگر را - که تناسخ اتصالی می‌نامد - می‌پذیرد. هیچ‌کدام از کسانی که در باب تناسخ - نفیاً یا اثباتاً - سخن گفته‌اند، دو معنای یادشده از تناسخ را به‌کار نبرده‌اند و آنچه مدنظر ایشان بوده، همان معنای مصطلح و رایج از تناسخ (معنای اول) بوده است. ملاصدرا دو معنای تناسخ اتصالی را این‌طور توضیح می‌دهد:

۱. مسخ بواطن، توأم با تغییر شکل و ظاهر در همین دنیا.

۲. انتقال نفس از این بدن به بدن اخروی متناسب با اوصاف و ملکات، به‌طوری که

تجسّم نفس به هیئت آن اوصاف و ملکات باشد.

این دو معنا به ترتیب «مسخ» و «حشر» جسمانی هستند. آنچه مورد نزاع واقع شده است، معنای سوم است که ملاصدرا آن را به‌جای معاد جسمانی و تناسخ می‌نشاند و حتی از آن جامه‌ای می‌دوزد و بر تن فیلسوفانی نظیر فیثاغورس، سقراط و افلاطون می‌کند.

جدا از اشکالات مبنایی و استدلالی، روش جدیدی که ملاصدرا در ورود و خروج

بحث تناسخ به کارگرفته و دسته‌بندی نوینی که از مباحث کرده است، نکته‌ای مهم و قابل توجه است. وی سعی در پیدا کردن محل نزاع دارد و براساس یک سنت منطقی، از معنانشناسی و مفهوم‌شناسی تناسخ آغاز می‌کند و پس از اشاره به مبانی تصویری تناسخ، مبانی تصدیقی آن را مطرح می‌کند و به نقد و بررسی دلایل اثبات و رد آن می‌پردازد؛ شیوه‌ای که در آثار سهروردی و متون اشراقی کمتر به چشم می‌خورد.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۰ ق، *رسائل*، قم، نشر بیدار.
۲. _____، بی تا، *الشفاء (النفس)*، به کوشش سعید زاید و الاب قنواتی، قاهره، بی نا.
۳. _____، ۱۴۰۵ ق، *منطق المشرقیین*، قم، مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
۴. ابوالبرکات بغدادی، هبة الله، بی تا، *المعتبر (فی الحکمة)*، به کوشش سید عبدالله علوی و محمد عادل القدوسی، جبیل (لبنان)، دارمکتبه بیلیون، (افست از حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ - ۱۳۵۷ ق).
۵. ارسطو، ۱۳۴۹، *درباره نفس*، ترجمه علیمراد داوودی، تهران، دانشگاه تهران.
۶. اخوان الصفا، ۱۴۲۶ ق، *رسائل*، به کوشش بطرس البستانی، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۷. سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۸۰ الف، *مجموعه مصنفات*، ج ۱، به کوشش هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۸. _____، ۱۳۸۰ ب، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، به کوشش هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۹. _____، ۱۳۸۰ ج، *مجموعه مصنفات*، ج ۳، به کوشش سید حسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۰. _____، ۱۳۸۰ د، *مجموعه مصنفات*، ج ۴، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۱. شهرزوری، شمس الدین محمد، ۱۳۷۲، *شرح حکمة الاشراق*، به کوشش حسین ضیایی تربتی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۲. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، ۱۴۱۹ ق، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۱۳. _____، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیة*، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

- ۵۸ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، تابستان ۸۹، ش ۲۱
۱۴. _____، ۱۴۲۰ ق، *العرشیه*، به کوشش محمد خلیل اللبون، بیروت، مؤسسة التاريخ العربی.
۱۵. _____، بی تا، *المبدأ و المعاد*، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات انجمن و فلسفه ایران.
۱۶. _____، ۱۴۲۷ ق، *المحصل*، به کوشش حسین آتای، الطبعة الاولى، عمان (اردن)، دار الرازی، الطبعة الثانية، قاهره، مكتبة دار التراث.
۱۷. _____، ۱۳۱۵ - ۱۳۱۴ ق، *تعليقة على شرح حكمة الاشراق*، به کوشش میرزا عبدالعلی درجزینی و سید ابراهیم طباطبایی، بی جا، چاپ سنگی.
۱۸. _____، ۱۳۷۵، *رسائل فلسفی*، به کوشش حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
۱۹. فخرالدین رازی، محمد، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م، *المطالب العالیة من العلم الالهی*، به کوشش احمد حجازی السقا، بیروت، دارالکتاب العربی.
۲۰. _____، ۱۴۱۰، *المباحث المشرقیة*، به کوشش محمد المعتمم بالله البغدادی، بیروت، دارالکتاب العربی.