بررسی ادله ناصرخسرو بر رد تناسخ

۱. لیلا اصل حسینی: دانشجوی دکتری، گروه الهیات، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

۲. محمد صافحیان*: گروه الهیات، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

۳. مهدی نجفی افرا: گروه فلسفه، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

* ایمیل نویسنده مسئول: m-safehian@iauctb.ac.ir

چکیده

نظریه تناسخ از اعتقادات ادیانی مانند بودائیسم، هندوئیسم، جینیسم، از نظریاتی است که برای تبیین و توجیه زندگی پس از مرگ عنوان شده است. در این نوشتار سعی گردیده¬ دلایل تناسخ در اندیشه ناصرخسرو، بررسی شود و شیوه¬های کلامی-فلسفی¬ای که وی برای توضیح این اندیشه از آنها کمک گرفته بازخوانی گردد. ناصرخسرو، تناسخ را به طور کامل مردود اعلام داشته و آن را مخالف عدالت الهی و نتیجه کج¬فهمی قائلان تناسخ در باب عدل الهی و جاودانگی روح، عنوان می¬کند و برای توضیح اشتباهات این تناسخ¬گرایان، عقاید دو گروه دهریان و حشویان را مبنای بحث قرار داده و دلایل و استدلالات خود را در برابر این دو گروه اقامه می¬کند. به جهت بازخوانی عقاید ناصرخسرو در باب تناسخ، از روش تحقیق بنیادی-نظری و به صورت تحلیل محتوا بهره گرفته شده و برای گردآوری مطالب و بازخوانی نظرات از روش کتابخانه¬ای استفاده شده است.

کلیدواژگان: *تناسخ، ناصرخسرو، اسماعیلیه، نفس*

شیوه استناددهی: اصل حسینی، لیلا.، صافحیان، محمد.، و نجفی افرا، مهدی. (۱۴۰۳). بررسی ادله ناصرخسرو بر رد تناسخ. *شریعت، فلسفه و اخلاق*، ۲ (۱)، ۱۵-۱.



تاریخ ارسال: ۱۰ بهمن ۱۴۰۲

تاریخ بازنگری: ۱۱ اردیبهشت ۱۴۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۸ اردیبهشت ۱۴۰۳

تاریخ چاپ: ۱ خرداد ۱۴۰۳

© ۱۴۰۳ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به‌صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

An Examination of Nasir Khusraw's Arguments for the Rejection of Reincarnation

1. Leila Asl Hosseini: PhD Student, Department of Theology, ST.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran
2. Mohammad Safehian*: Department of Theology, ST.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran
3. Mehdi Najafi Afra: Department of Philosophy, CT.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran

*Corresponding Author's Email: m-safehian@iauctb.ac.ir

Abstract

The theory of reincarnation, found among the beliefs of religions such as Buddhism, Hinduism, and Jainism, is one of the theories proposed to explain and justify life after death. This article seeks to examine the arguments concerning reincarnation in the thought of Nasir Khusraw and to reconsider the theological-philosophical methods he employed in explaining this issue. Nasir Khusraw categorically rejects reincarnation, regarding it as incompatible with divine justice and as the result of the misunderstanding of its proponents concerning divine justice and the immortality of the soul. In order to elucidate the errors of those who advocate reincarnation, he takes the beliefs of two groups, the Dahriyya and the Hashwiyya, as the basis of his discussion and presents his arguments and reasoning in response to these two groups. To reassess Nasir Khusraw's views on reincarnation, the study employs a fundamental-theoretical research approach using content analysis, while the library research method was used to collect the relevant materials and reconstruct his views.

Keywords: *Reincarnation, Nasir Khusraw, Ismailism, Soul*

How to cite: Asl Hosseini, L., Safehian, M., & Najafi Afra, M. (2024). An Examination of Nasir Khusraw's Arguments for the Rejection of Reincarnation. *Sharia, Philosophy and Ethics, 2*(1), 1-15.



Submit Date: 30 January 2024

Revise Date: 30 April 2024

Accept Date: 07 May 2024

Publish Date: 21 May 2024

© 2024 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Extended Abstract

The question of reincarnation has occupied a significant position in the history of religious and philosophical thought because it offers one of the most enduring explanations for the continuity of human existence beyond death. In religious traditions such as Hinduism, Buddhism, and Jainism, reincarnation has often been understood as a process through which the soul or individual principle repeatedly enters successive forms of embodied existence. In Hindu thought in particular, this doctrine developed through different historical layers and was not always expressed in a uniform manner. Certain passages associated with the Upanishadic tradition present forms of repeated birth and continuity that differ from later popular interpretations of transmigration, while subsequent religious developments increasingly linked reincarnation with moral purification, suffering, liberation, and release from the cycle of worldly existence (1). Modern philosophical interpretations of religion have similarly emphasized that, within Hindu cultural settings, repeated birth may function as a fundamental presupposition concerning the nature of human existence rather than as a marginal doctrine (2). Historical accounts of Islamic and pre-Islamic philosophical thought also indicate that theories of transmigration underwent conceptual transformation and gradually became connected with broader discussions of the soul, punishment, purification, and the destiny of human beings after death (3). Against this intellectual background, the present study examines Nasir-i Khusraw's arguments against reincarnation and analyzes the philosophical and theological principles underlying his rejection of the doctrine. Although Nasir-i Khusraw is widely known as a major Ismaili thinker, poet, traveler, and religious missionary, the philosophical and theological dimensions of his writings have often received less attention than his literary legacy. His treatment of reincarnation is particularly significant because it simultaneously engages debates concerning the immortality of the soul, divine justice, bodily existence, spiritual perfection, resurrection, and the relation between the material and spiritual worlds. The study therefore adopts a fundamental-theoretical orientation and applies qualitative content analysis to the relevant texts, with the objective of reconstructing Nasir-i Khusraw's understanding of reincarnation, identifying the conceptual foundations of his critique, and clarifying the extent to which his position is compatible with broader Ismaili teachings and with the philosophical traditions represented by thinkers such as Ibn Sina and Mulla Sadra.

From a conceptual perspective, reincarnation must first be distinguished at both the lexical and technical levels. The Arabic-Persian term commonly rendered as reincarnation or transmigration derives from a root associated with removal, replacement, transfer, cancellation, or transformation from one state to another (4-6). Philosophical lexicons also use the term to describe transfer from one form or condition into another (7, 8). In technical philosophical usage, reincarnation generally refers to the transfer of a soul from one elemental or natural body into another body distinct from the first. This definition is central to the rejection of transmigration in the tradition of Islamic philosophy, particularly in discussions of the relation between the soul and the body and of the stages of human perfection (9, 10). Philosophers commonly emphasize that reincarnation presupposes the existence of a second material body into which a previously embodied soul enters after separation from its first body, a conception criticized by Ibn Sina, al-Ghazali, Mulla Sadra, and other Islamic thinkers (11-14). In theology, the issue acquires additional significance because of its direct relation to resurrection, judgment, and divine justice. Al-Taftazani, for example, defines transmigration as the attachment of the soul in this world to another body, thereby restricting the concept specifically to renewed embodiment within the present material order (17). Nasir-i Khusraw similarly understands reincarnation as the soul's loss of its previous attachment after separation from one body and its subsequent attachment to another (15). This formulation reveals that his critique is not directed toward every notion of postmortem transformation, but specifically toward the claim that an individual soul repeatedly enters different terrestrial bodies. This distinction is essential because the broader Islamic philosophical tradition contains other models of postmortem

embodiment, including the idea that the soul may acquire an appropriate eschatological form corresponding to its moral and spiritual qualities, a concept that should not automatically be equated with ordinary transmigration (16, 22).

Nasir-i Khusraw's anthropology is fundamental to understanding his rejection of reincarnation. He begins from the relation between what he calls the "I," the soul, and the body, and treats human identity as a complex unity in which bodily and spiritual dimensions interact without being ontologically identical. In his analysis, the soul is the active, spiritual, and self-subsistent principle, whereas the body is material, passive, and dependent upon the soul for life and identity (18). Death occurs when the soul relinquishes the body, after which the soul proceeds toward the intermediate and spiritual realms while awaiting the fulfillment of its eschatological destiny. Nasir-i Khusraw compares the relation between soul and body to that between a rider and a mount: the two cooperate during the journey, but their ontological status is not equal, because the rider represents the directing principle while the mount functions as an instrument serving the journey. Once the destination is reached, the mount is abandoned, while the rider continues toward the goal (18). This analogy reinforces his view that the soul is not intrinsically dependent upon perpetual embodiment in successive material bodies. At the same time, the body plays an indispensable role in the soul's earthly perfection because moral dispositions, virtues, knowledge, actions, and acquired qualities emerge through embodied life. Nasir-i Khusraw therefore does not treat the body as meaningless; rather, he considers it an instrument within the soul's developmental trajectory. His writings further suggest that the soul has a spiritual origin and an enduring reality independent of corporeal dissolution, and he sometimes speaks in a manner that appears to imply the soul's existence prior to the body (18). This creates a conceptual tension, because the preexistence of the soul may seem difficult to reconcile with certain philosophical theories of the soul's origination. Nevertheless, the central point remains that the soul is neither annihilated with the body nor condemned to perpetual circulation among material organisms. Its proper movement is directional and teleological: it proceeds toward spiritual completion. This understanding also allows comparison with later theories of spiritual or imaginal embodiment, in which the soul may manifest in an eschatological form corresponding to its acquired character without thereby entering another ordinary terrestrial body (9, 10).

The historical and doctrinal background of Nasir-i Khusraw's position is especially important because some accounts associate Ismaili thought with forms of reincarnation. Certain Ismaili formulations describe the movement of souls through bodies in ways that appear to assign a positive or even necessary function to transmigration, particularly when linked to the preservation of knowledge, the return of virtuous individuals, or the continued moral education of humanity. Abu Ya'qub al-Sijistani, one of the major Ismaili thinkers, is sometimes interpreted as presenting reincarnation as an intermediate process through which souls continue their journey until the final establishment of resurrection, after which they enter either the intellectual-spiritual realm or remain associated with corporeal existence according to their deeds (20). At the same time, other passages attributed to him condemn belief in reincarnation as a product of ignorance, creating an apparent ambiguity within the doctrinal record. Nasir-i Khusraw explicitly distances himself from the affirmative interpretation of transmigration and criticizes the idea that repeated entry into material bodies can constitute the correct destiny of the soul. In one of his discussions, he acknowledges the intellectual importance of Abu Ya'qub while stating that rational persons did not accept his argument for reincarnation (21). This internal tension demonstrates that Ismaili thought should not be treated as doctrinally monolithic and that the historical attribution of reincarnation to all Ismaili thinkers requires caution. The secrecy, hierarchical transmission of knowledge, and political pressures surrounding Ismaili communities may also have contributed to the complexity and ambiguity of surviving sources, although such historical considerations do not eliminate the philosophical differences visible in the texts (23). Nasir-i Khusraw's rejection of reincarnation is therefore best understood not as a marginal deviation but as a reasoned theological and philosophical position within a

broader intellectual environment. His method is notable because he engages both philosophical schools and theological groups, including the Dahriyya and Hashwiyya, and reconstructs their views concerning the fate of the soul before offering systematic objections. He thereby turns the debate over reincarnation into a broader inquiry into the nature of the soul, the purpose of embodiment, moral responsibility, resurrection, and the rational structure of divine governance.

The philosophical arguments advanced by Nasir-i Khusraw against reincarnation can be grouped around the principles of perfection, ontological difference, and the incompatibility of perpetual material embodiment with the spiritual nature of the soul. His first major argument begins from the complementary relationship between soul and body. If both are joined by divine wisdom so that each may fulfill its proper function in the process of perfection, then it is irrational to suppose that a soul, after completing its developmental relation with one body, must enter another body and repeat the same process indefinitely (19). If the soul has attained perfection, renewed embodiment is unnecessary; if it has not attained perfection, separation from the first body appears purposeless. The theory of transmigration therefore introduces an unnecessary interruption into the teleological relationship between soul and body. A second philosophical argument rests on the ontological distinction between spiritual and material substances. The soul is spiritual and self-subsistent, whereas the body is material, finite, and subject to corruption. It would therefore be inconsistent to maintain that an immortal spiritual substance must remain forever dependent upon successive perishable bodies (19). Nasir-i Khusraw develops this point through two related formulations. First, because the soul is not a body and does not require spatial location in the manner of material substances, its permanent confinement to a corporeal world would contradict its nature. Second, if justice and wisdom require the soul to remain eternally attached to matter through reincarnation, consistency would seem to require matter likewise to participate eternally in the spiritual order, which he considers absurd (19). These arguments resemble broader Islamic philosophical objections to reincarnation, particularly those grounded in the actualization of potentiality and the progressive perfection of the soul. Although Nasir-i Khusraw does not formulate the doctrine of substantial motion in the technical manner later associated with Mulla Sadra, his account of gradual transformation and movement from potentiality toward actuality displays a comparable developmental logic. The soul's journey is therefore linear rather than cyclical: embodied existence is a stage in the realization of spiritual perfection, not an endlessly repeated sequence of attachments to different terrestrial bodies.

Nasir-i Khusraw's theological critique further strengthens his philosophical rejection by grounding the impossibility of reincarnation in divine justice and moral responsibility. If the soul performs good and evil actions through a particular body, it would be unjust for that body to perish without participating in the consequences of those actions while another body, entirely uninvolved in them, receives the corresponding reward or punishment (19). Reincarnation would therefore produce a double injustice: the first body would be deprived of the consequences connected with its participation in action, while the second body would suffer or benefit from deeds in which it had no role. The claim that wealth, health, poverty, illness, disability, or suffering in a present life necessarily represent rewards or punishments for deeds committed in previous embodiments is likewise rejected because empirical life does not support such a stable moral correspondence. Prosperous persons are not invariably virtuous, nor are those who suffer invariably sinful, and individual circumstances frequently change during a single lifetime. The proper eschatological relation between action and consequence must therefore be located in resurrection rather than in repeated material births (22). Nasir-i Khusraw additionally distinguishes between religious and nonreligious defenders of reincarnation: the former must reconcile their claim with revelation and divine justice, while the latter must provide a rational demonstration for a doctrine that, in his judgment, lacks sufficient philosophical proof (19). Taken as a whole, his position presents reincarnation as incompatible with the teleological structure of human perfection, the ontological distinction between soul and body, the finite nature of material existence, the moral unity of

embodied action, and the justice and wisdom of God. His analysis consequently supports a spiritual understanding of postmortem existence while refusing the idea that the soul's immortality requires recurring embodiment in terrestrial bodies. The significance of his contribution lies in the integration of philosophical anthropology with theological reasoning: the soul survives death because of its spiritual reality, but its continued existence follows an eschatological trajectory rather than a repetitive cycle of transmigration. In this respect, Nasir-i Khusraw offers a coherent rejection of reincarnation that remains broadly compatible with major currents of Islamic philosophy while also revealing important internal complexities within the history of Ismaili thought.

مقدمه

در کنار پاسخ ادیان به پرسش انسان درباره مرگ و جهان پس از آن، با پاسخ دیگری روبه‌رو می‌شویم که همان تناسخ است. اندیشه تناسخ، از طرف بسیاری از فلاسفه و متکلمین مردود اعلام شده و علیه آن اقامه دلیل گردیده است. یکی از متکلمینی که بر رد تناسخ اقامه دلیل نموده، ناصرخسرو است که بسیاری وی را مبلّغ مذهب اسماعیلیه می‌دانند. و شهرت وی به دلیل اشعار و علی‌الخصوص سفرنامه او است و توجه اندکی به جنبه فلسفی و کلامی ناصرخسرو شده است و به همین دلیل نظرات ناصرخسرو معمولاً مورد غفلت واقع گردیده است.

در این نوشتار سعی شده است تناسخ را تا حد امکان، از دیدگاه ناصرخسرو، مرور کرده و دلایل وی را بر ردّ این آموزه بررسی کنیم. لیکن به دلیل در دسترس بودن تنها تعداد معدودی از کتب اعتقادی مذهب اسماعیلیه، و نابودی دیگر کتب مربوط به این مذهب در طی صده‌های پیشین؛ و همچنین وجود اظهارات مختلف توسط اسماعیلیان در کتب نگاشته‌شده، لذا اظهارنظر قطعی و کامل درباره اندیشه‌های حاکم بر این مذهب کاری چندان ساده نیست و به همین دلیل نیز در مطالعه آثار به‌جامانده، با ابهاماتی چند، روبه‌رو خواهیم شد که مورد مداقه و بررسی قرار خواهد گرفت.

پیشینه‌ای بر تطور اندیشه تناسخ

باور به تناسخ از دیرباز در میان ابتدایی‌ترین قبایل و پیروان ادیان و مذاهب وجود داشته و هنوز هم پیروان فراوانی دارد. می‌توان ریشه اعتقاد به این آموزه را در اندیشه و باور به جاودانگی روح و نفس جست‌وجو کرد.

تناسخ، همانند اکثر اعتقادات و آموزه‌های مذهبی و اعتقادی دیگر، طی سالیان متمادی دستخوش دگرگونی شده و از شکل ابتدایی خود خارج گردیده است، در واقع آنچه در متون مقدس هندوها_ به عنوان مهد اندیشه تناسخ_ می‌خوانیم با آنچه در زمان حاضر بین مردم معتقد به هندوییسم متداول است تفاوت بسیاری دارد.

در اوپانیشادها تعلیم داده شده که تعداد تناسخ برای هر فرد، سه بار است، اولین تناسخ زمان انعقاد نطفه فرزند است، که برای والد، اولین تناسخ محسوب می‌شود، دومین تناسخ پس از تولد فرزند پسر خواهد بود و زمانی که پسرِ پسر (نوه) متولد شد، در واقع تناسخ سوم شکل گرفته و شروع شده است (1) که در روزگار امروز و بین مردم، این نظر قابل پذیرش نبوده و آن را به صورت‌های مختلف تعبیر و تفسیر می‌کنند. در نظر فردی که با فرهنگ هندویی رشد یافته است، انسان تنها یک تولد و یک مرگ نخواهد داشت، بلکه بارها در دنیا زندگی خواهد کرد، و اعتقاد به این امر جزو بدیهیات این دین است (2).

اندیشه تناسخ در خلال قرن‌های پنجم و ششم قبل از میلاد، به شکلی واضح شروع به خودنمایی کرد و در ابتدا منظوری جز انتقال ارواح از جسدی به جسد دیگر نداشت، ولی امروزه به معنی رهایی از زندگی‌ای سراسر رنج و درد و اضطراب، و رسیدن به آرامش ابدی به‌وسیله فنا شدن در نفس کلی است. می‌توان این‌طور گفت که، بروز تناسخ به شکل امروزی، نتیجه گرفتاری مردم در اضطراب زندگی و نادانی نسبت به اتفاقات جهان پس از مرگ است (3).

البته این مطلب با آنچه در کتاب مقدس هندوها می‌خوانیم تفاوت چندانی ندارد، جز اینکه در تناسخ امروزی، عنصر یأس و ناامیدی و دل بریدن از دنیا مشاهده می‌شود ولی در تناسخی که اوپانیشادها توصیف می‌کند، اصلاح امور نهفته است. بدین صورت که در اوپانیشادها زندگی مادی به محلی کثیف و غیرقابل سکونت تشبیه شده که اگر شخص در پی رهایی از آن باشد ابتدا باید کثیف بودن آن را درک کرده سپس در راه خلاصی از آن بکوشد و این رهایی حاصل نمی‌شود مگر با کمک گرفتن از براهما، و شخصی که بتواند از این کثیفی رها شود ابتدا به شکل آب ظاهر خواهد شد

که موجب پاکی اطرافش شده و در پی همین پراکنده کردن پاکی، روحش ارتقاء می‌یابد و اگر بتواند در راه پاک ماندن موفق باقی بماند در نهایت به شکل انسانی پاک و روحانی از ناپاکی دنیا خلاص خواهد شد (1).

مفهوم‌شناسی

آنچه درباره تناسخ مهم است، دانستن معنی لغوی و اصطلاحی تناسخ است که در ادامه به آنها اشاره خواهد شد.

تعریف لغوی تناسخ

تناسخ در لغت، از ماده «نسخ» و به معنی زائل ساختن، از بین بردن چیزی به چیز دیگر (4)، جابه‌جایی، باطل کردن (5, 6). و یا به معنی انتقال مکتوب به مکتوب دیگر (7)، و یا از یک صورت به صورت دیگر درآمدن (8) نیز ذکر شده است.

مفهوم اصطلاحی تناسخ

در اصطلاح تناسخ را می‌توان این‌گونه تعریف کرد: «انتقال نفس از بدن عنصری یا طبیعی به بدن دیگری که از اولی منفصل و جداست» (9, 10).

در تعریف فلاسفه، با قید وجود بدنی غیر از بدن اولیه نفس روبه‌رو می‌شویم، که نقطه اشتراک بیشتر تعاریف ارائه‌شده برای تناسخ محسوب می‌شود: تردد نفوس و ارواح در این عالم از یک بدن مادی به بدن مادی دیگر به گونه استعداد و آماده‌سازی مواد (9, 11-14).

البته تلاش‌های دیگری برای ارائه تعریفی جامع و مانع برای تناسخ، صورت گرفته که بیشتر در حوزه کلام، قابل بحث است.

اما تعریفی که ناصرخسرو از تناسخ ارائه می‌دهد، تعبیر تعلق نفس به بدن را مشاهده می‌کنیم، وی می‌گوید: تناسخ اعتقادی است که می‌گوید، نفس پس از مفارقت از بدن اول، تعلقش را از دست می‌دهد و متعلق به بدن دیگری می‌شود (15).

تناسخ، به دلیل ارتباطش با معاد و مدخل بحث معاد بودن، جزو مسائل مهم در علم کلام محسوب می‌شود (16) و متکلمین همواره در ارائه تعریفی جامع و اقامه ردیه علیه تناسخ کوشیده‌اند از جمله تعاریف جامع و مانعی که ارائه شده است تعریف تفتازانی است: «التناسخ، تعلق النفس فی هذا العالم الی بدن آخر» (17). تعلق روح در این نشئه از عالم به بدن دیگر، تناسخ است.

تعریف تفتازانی، به دلیل اضافه کردن قید مکان، تعلق روح پس از مفارقت از بدن، به بدنی غیر از جسد اول را مفروض داشته است. تعریف وی از این لحاظ نسبت به تعاریف دیگر، ممتاز شده. و تناسخ ملکوتی ملاصدرا را از دایره تناسخ بودن خارج کرده است.

تناسخ از نظرگاه ناصرخسرو

نحوه ورود به بحث تناسخ از جانب ناصرخسرو با نحوه ورود دیگر فلاسفه و متکلمین به این بحث تفاوت دارد، به این صورت که ناصرخسرو، مدخل بحث خویش را «من» قرار داده است، که ما آن را در حکمت متعالیه با نام «نفس» می‌شناسیم.

ناصرخسرو، «من» را صرفاً ترکیب نفس با بدن مادی دانسته و تأکید می‌کند بدن بدون نفس و نفس بدون بدن هیچ هویتی ندارد و این دو به هم محتاج هستند. نفس بعد از مرگ به برزخ و جهان بعد از مرگ می‌رود و به انتظار قیامت می‌ماند. وی معتقد است مرگ، تنها زمانی رخ خواهد داد که نفس دست از جسم بردارد (18). چرا که «من» زنده به ذات است و بدن در زنده بودن نیازمند «من» است، پس می‌توان نتیجه گرفت آنکه در این رابطه امیر است نفس یا همان «من» و آنکه خادم است، بدن می‌باشد و نفس کمال جسم است (18). در ادامه ناصرخسرو تصریح می‌کند که نفس، جوهری نامیرا و ازلی و ابدی است. چرا که زندگی بدن مادی به نفس وابسته است و آنچه می‌تواند زندگی ببخشد باید جوهر باشد و آنچه جوهر است به ذات خویش زنده است، پس نفس نیز که جوهر است باید به ذات زنده باشد و این زندگی ازلی و ابدی است (18).

از همین روی، نسبت جسد به نفس مانند نسبت اسب است به راکب، که با هم ترکیب شده‌اند اما قابل جدا شدن هستند. و هنگامی که راکب به مقصد برسد، مرکوب را رها خواهد کرد. و البته که اصالت در این رابطه با نفس است، چون همان‌گونه که اگر راکب، از اسب پیاده شود، دیگر کسی نمی‌گوید: سواری نزدیک می‌شود، یا نمی‌گویند: اسب بی‌سوار، بلکه می‌گویند سوار بی‌اسب، به همین ترتیب، بعد از مفارقت نفس از بدن؛ کسی نمی‌گوید: نفس بی‌جسد بلکه می‌گویند: جسد بدون نفس.

از طرفی بازگشت به عالم روحانی متعلق به نفس است و نفس است که بعد از حشر و بعث نزد نفس کلی حاضر می‌گردد. و دقیقاً به همین دلیل است که حکما، نفس را متأله به معنی چیزی که قابلیت شبیه خدا شدن دارد می‌دانند (18).

در تعبیر فوق‌الذکر گویا نکته‌ای مغفول ناصرخسرو واقع شده است و آن اینکه، همان‌طور که می‌توان در رابطه با راکب و مرکوب، یک رابطه دوجانبه را تصور کرد، به این ترتیب که، هم راکب در خلال رابطه از مرکوب حفاظت کرده و به هویت وی می‌افزاید و هم مرکوب از راکب حراست نموده و هویت راکب را به وی می‌دهد، در رابطه با نفس و بدن نیز می‌توان این نوع رابطه دوجانبه را تصور کرد، که هم بدن به نفس در راه رسیدن به ملکات و فضایل مدد می‌رساند و از وی حراست می‌نماید و هم نفس از بدن حفاظت کرده و به او هویتِ بدن این نفسِ خاص بودن را اعطاء می‌نماید. و در واقع راکب را بدون فرض مرکوب نمی‌توانیم راکب بنامیم و برعکس. و گرچه نفس پس از مفارقت بدن، همچنان هویت خود را حفظ خواهد کرد و به نشئه دیگری منتقل خواهد شد که متناسب با ملکات مکسوب در جهان ماده است، اما اگر بدن در خدمت نفس نباشد، هرگز این ملکات مکسوب نفس نخواهند شد.

اما در هر حال ناصرخسرو، «من» را صرفاً ترکیب نفس با بدن مادی دانسته و تأکید می‌کند بدن بدون نفس و نفس بدون بدن هیچ هویتی نداشته و به هم محتاج هستند و هویت یافتن جسد به واسطه پیوستن نفس به اوست وگرنه جسد هیچ هویت مستقلی نسبت به نفس ندارد، در حالی که نفس، جوهری مطلق و دارای حرکت است که در ذات خود مستقل بوده و به بدن نیازی ندارد. بلکه بدن است که در حرکت قسری خود به نفس نیاز دارد. چرا که بدن جوهری منفعل و نفس جوهری فاعل است که پس از فنای نفس می‌تواند به صورت قائم بالذات به حیات ادامه دهد (18). نفس بعد از مرگ به برزخ و جهان بعد از مرگ رفته و به انتظار قیامت می‌ماند. ناصرخسرو معتقد است مرگ تنها زمانی رخ می‌دهد که نفس دست از جسم بردارد (18, 19).

از نظر ناصرخسرو نفس جوهری قائم به ذات است که جسم را انتخاب می‌کند تا همان‌گونه که خودش از لذات روحانی_ مانند لذت آموختن_ بهره می‌برد، جسم نیز از لذات مادی مانند_ زنده بودن_ بهره ببرد. و همین تجربه لذات مختلف است که باعث شکل‌گیری جهان ماده شده و روند حرکت موجودات، که ما در حکمت متعالیه با نام حرکت جوهری می‌شناسیم را شکل می‌دهد. همچنین معتقد است آنچه مایه و باعث قوت نفس و به سوی مقصود رفتن نفس و به کمال رسیدن آن است همین کمک به جسم مادی برای حرکت در جهان است. و همین جهان در حال حرکت به دلیل رسیدن نفس به کمال به وجود آمده است. و آن زمان که نفس به کمال رسد، جسم را رها می‌کند تا به عالم روحانی بپیوندد و اگر همه نفوس متعالی شوند و دیگر نفسی باقی نماند، جهان مادی نابود خواهد شد (19).

البته نباید از نظر دور داشت که ناصرخسرو معتقد به وجود نفس پیش از بدن بوده است (18). از این سخن ناصرخسرو می‌توان نتیجه‌ای متناقض با عدم اعتقادش به تناسخ گرفت. بدین شکل که اگر تناسخی نباشد و تمام نفوس متعالی شوند، ضرورتاً جهان پایان خواهد یافت و این به دلیل معدود و مشخص بودن عدد نفوس خواهد بود در حالی که در حدوث روحانی نفس، اشاره به محدود و معدود بودن شمار نفوس نشده است. و از طرفی با توجه به این سخن ناصرخسرو که می‌گوید: «نفس به وجود، پیش از جسم است» (18) و نفس یا روح را قائم به جوهر و ذات خود می‌داند و برای آن زندگی ابدی و جوهری قائل می‌شود (18) می‌توان نتیجه گرفت وی به روحانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس معتقد بوده است. هرچند

که این نظر خالی از تناقض نیست. چرا که کسی که قائل به روحانیه الحدوث بودن نفس است نمی‌تواند به خلق نفس پیش از بدن معتقد باشد خلق نفس پیش از بدن یعنی اعتقاد به قدیم بودن نفس.

اما در کنار این اعتقاد، درباره نحوه و کیفیت وجود داشتن بدن در عالم ملکوت نیز صحبت می‌کند، که در برخی موارد تناسخ ملکوتی مورد بحث در فلسفه متعالیه و نحوه انشاء بدن اخروی در آخرت توسط نفس را به ذهن متبادر می‌سازد. وی معتقد است که روح یا همان «من»، دقیقاً به همین بدن دنیوی خودِ نفس منتقل می‌گردد، چرا که «بقای بدن به بقای نفس بستگی دارد» (18) و تغییر خصوصیات بدن یا نفس تأثیری در تشخص بدن و نفس نخواهد گذاشت.

ناصرخسرو، در هیچ‌یک از آثار خود برای اقسام تناسخ نام خاصی را ذکر نکرده است، اما در تشریح و توضیحی که برای این نوع خاص از تناسخ ایراد می‌دارد، تناسخ ملکوتی ملاصدرا را به ذهن متبادر می‌سازد و به همین دلیل، خالی از لطف نیست که این نوع از تناسخ را نیز با نام تناسخ ملکوتی بنامیم. این نوع از تناسخ عبارت است از انتقال نفس از بدن دنیوی به بدن اخروی مناسب با اوصاف و اخلاقی که در دار دنیا کسب کرده است. چنین نفسی در آخرت به صورتی زشت و ناپسند و یا زیبا و پسندیده که صفات نفس وی در آن صورت غالب خواهد بود، ظاهر می‌شود.

ملاصدرا این تناسخ را حشر نفوس، متناسب با اکتسابات دنیوی می‌داند. و حتی انسان می‌تواند در زمان حشر نفوس به شکل نیّات خیر و شرّ خود مجسم گردد که این هم قسمی دیگر از تناسخ ملکوتی محسوب می‌گردد (10, 18).

بنابر همین اظهارنظر می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که این نوع از تناسخ بر دو گونه است:

گونه اول تناسخ یا مسخ باطن است که آثار ظاهری و مرئی نداشته و فقط درون شخص را دگرگون می‌کند. گونه دوم که تناسخ ظاهر یا مسخ ظاهری است که مرئی و قابل مشاهده برای عموم است. این نوع از تناسخ بر اثر شدت یافتن آثار مسخ باطن بروز و ظهور می‌یابد. انسان در این حال، مداوم از حالت قوه به فعل درمی‌آید (18). در واقع می‌توان گفت ناصرخسرو تلاش می‌کند به این نکته اشاره کند که «ناطق» فصل نهایی انسان نخواهد بود، چراکه ناصرخسرو در توصیف چگونگی تغییر نفس انسان در جهت مثبت یا منفی می‌گوید: «هرکه از این عالم بر طاعت بیرون شود، فرشته شود به حدّ فعل و هرکه از طاعت بازگردد، دیو شود به حد قوّت» (18)؛ بلکه در این حرکت به سمت رذائل یا فضایل، اکتسابات جدیدی را به دست خواهد آورد. همین بیان تغییر از جانب ناصرخسرو، موجب ایجاد این تفکر در خواننده می‌گردد که وی به حرکت جوهری معتقد بوده ولی به صورت جدی و مستقیم به آن نپرداخته است.

مبادی مخالفت ناصرخسرو با تناسخ

در طی تاریخ، ناصرخسرو پیرو مذهب اسماعیلیه معرفی شده است و وقوع تناسخ، در نظر اسماعیلیان، امری ضروری و مفید معرفی شده است. این گروه معتقدند؛ وجود انسان‌های شریف برای بشر جزو نعمات الهی است و از این گروه می‌توان ائمه اطهار(ع) و پیامبران و اولیاء و مقربان و دانشمندان علوم مختلف را نام برد. در صورتی که تناسخ اتفاق افتد بشر می‌تواند از علم و دانش و عرفان اینان استفاده مجدد ببرد، در غیر این صورت آنچه از دانش در قلب اینان هست مدفون خواهد شد. و در صورت بازگشت این نیکان، خیر و برکت و نیکوکاری جهان را فرا خواهد گرفت و مردمان در آسایش به سر خواهند برد. چرا که نیکوکاران مطیع شرایع و خیر حاکم بر جهان بوده و پلیدی از میان خواهد رفت. و هر کس در چنین شرایطی شرّ و بدی انجام دهد به نفس خودش بدی می‌کند (20).

ابویعقوب سجستانی، تناسخ را برزخ خداپرستان معرفی کرده و می‌گوید این رفت‌وآمد نفس میان اجساد، تا جایی ادامه خواهد یافت که قیامت برپا گردد و هر نفسی بنابر اعمال انجام داده، یا به عالم عقلی، یعنی به بهشت می‌رود یا در عالم جسمانی که همان جهنم است باقی خواهد ماند. اما در

نهایت، ناصرخسرو سخنان سجستانی را با این جمله مردود اعلام می‌دارد: «بو یعقوب را سخنان نیک و پسندیده بسیار است اما آنچه اندر اثبات تناسخ گفت، خردمندان نپسندیدند» (21).

اما در جای دیگری از سخنان سجستانی می‌بینیم که اعتقاد به تناسخ را از روی نادانی و نشانه جهالت قائلین به آن معرفی می کند و با تناسخ به مخالفت برمی‌خیزد (20).

کلام ابویعقوب این‌گونه القاء می کند که آنچه درباره اعتقاد اسماعیلیان به تناسخ، مشهور است، چندان بی‌پایه و اساس نبوده و رگه‌هایی از اعتقاد این مذهب به تناسخ در میان آموزه‌های آن مشاهده می‌شود. و دوگانگی موجود در کلام و قلم ابویعقوب سجستانی، شاید به دلیل تجزیه و تحلیل ناتمام دلایل مطرح‌شده در رد تناسخ تا زمانه اوست، اگرنه باید این دوگانگی را در آثار ناصرخسرو نیز مشاهده می کردیم. ولی ناصرخسرو با وجود اینکه اسماعیلی‌مذهب بوده اما آموزه تناسخ را به طور کامل مردود اعلام می کند. البته درباره آثار غیرمعاصر نباید گزینه پنهان‌کاری در عقاید به خاطر ملاحظات سیاسی و اجتماعی را نادیده گرفت.

این‌گونه به نظر می‌رسد که ناصرخسرو با نقل قول بزرگان زمانه خود، سعی در روشن کردن مسائل داشته است و با رعایت احترام آنان، اقوالشان را نقد می کرده است، چرا که از تعابیری چون: برهان عقلی در مقابل نظر افلاطون در باب نفس و اینکه نفس بعد از مرگ با توجه به خوی و خصلت در بدن حیوانات وارد می گردد، به دفاع از نظر افلاطون برخاسته و دفاعیه شاگردان افلاطون را بیان می کند که «حکیم فاضل، بدین قول، ورود نفس در بدن حیوانات، بنابر خصایص، اثبات تناسخ نتوانست ولکن این سخن براندازه روزگار خویش گفت» (21) اما در عین حال با نوعی دوگانگی در کلام سجستانی به عنوان یکی از علمای مذهب اسماعیلیه و ناصرخسرو به عنوان شناخته‌شده‌ترین مبلّغ این مذهب در بین عموم مردم، در ارتباط با بحث تناسخ مواجه هستیم که سجستانی در عین پذیرش این اندیشه، آن را نشانه نادانی اعلام می‌دارد و دیگری آن را مردود دانسته است.

مخالفت ناصرخسرو با تناسخ، با استدلال‌آوری وی در برابر دو گروه از قائلان به تناسخ، که حشویان و دهریان نامیده می‌شوند، خودنمایی می کند. در واقع ناصرخسرو تمام استدلالات خود را در پاسخ به عقاید این دو گروه درباره سرنوشت روح پس از مفارقت از بدن، سامان داده و بیان کرده است.

گروه اول: حشویان

این گروه قائلند، هنگامی که نفس از جسم جدا شود، به موجودی ناچیز تبدیل می گردد و مانند گیاهان یا موجودات پست دیگر در دنیا باقی می‌ماند. این دسته معتقدند، نفس قائم به ذات، پس از رهایی جسد، جایی به جز همین عالم مادی ندارد که به آنجا منتقل شود، چرا که از نظر اینان، نفس نیز جسم است؛ اما جسم لطیفی که قابلیت انجام امور جسمانی مانند حرف زدن و راه رفتن و... را دارد، و به تعبیر بهتر مانند فرشتگان است، این جسم لطیف در دنیا رفت‌وآمد می کند و جزای تمام اعمال نیک و بد خود را در همین جهان مادی می‌بینند، و در اجسام و اجساد مختلف رفت‌وآمد خواهد کرد تا به جزا و پاداش خود برسد (19).

گروه دوم: دهریان

این گروه بر این باورند که نفس پس از مفارقت از بدن به دلیل قیام به ذات داشتن، باقی خواهد ماند، اما درباره نوع وجود پس از مفارقت جسم، اختلاف وجود دارد. و دوگونه اعتقاد در این باب بیان شده است:

یک گروه معتقدند که نفس اصالتاً متعلق به جهان مادی نبوده و به طمع لذات مادی از عالم مخصوص خودش به عالم ماده نزول کرده و به دلیل درآمیختن با هیولی امکان بازگشت به عالم خود را از دست داده است ولی دوباره با راهنمایی عقل، به تکامل خواهد رسید تا بتواند به عالم روحانی بازگردد (19). ناصرخسرو درباره نام عالم مخصوص به نفس سخنی نگفته است.

گروهی دیگر قائلین به تفاسیر و تأویلات غلط از برخی آیات قرآن هستند که معتقدند عالم جسم بی‌جان است و به جان نیاز دارد و حیوانات واسطه نفوس برای ورود به عالم بی‌جان هستند و هرگاه که نفسی از جسم مفارقت می‌کند به واسطه حیوانات به جسم دیگری وارد می‌گردد (19).

ناصرخسرو، حشویان را، به سقراط مرتبط می‌داند و تأکید می‌کند که نظراتشان همان تناسخ است. وی نظر دهریان را نیز مردود اعلام می‌دارد و می‌گوید این سخنان با باطن آیات الهی و با عقل مطابقت نداشته و قابل بررسی نیست و برای ردّ تناسخ بیان‌شده در کلام ایشان چند دلیل ذکر می‌کند که می‌توان دلایل وی را به دو دسته کلی دلایل فلسفی و دلایل کلامی تقسیم کرد:

دلایل فلسفی

این دلایل بر اساس اصول فلسفی اقامه شده‌اند و در صورت استفاده برای عوام نیازمند توضیح اصول استفاده‌شده از آنها در متن استدلال است.

دلایل مبتنی بر روند استکمال نفس و بدن:

دلیل اول: ناصرخسرو این برهان را بر اساس ترکیب نفس و بدن صورت‌بندی کرده است. در کنار هم قرار گرفتن نفس و بدن به عنوان دو جوهر، با حکمت الهی و به دلیل به تکامل رسیدن هر دو است، اما اگر بخواهیم سخن دهریان یا حشویان را قبول کنیم و بگوییم نفس پس از مدتی که به تکامل رسید، بدن را رها می‌کند و وارد بدن دیگری می‌گردد، این سخن با فرض مکمل بودن نفس و بدن برای یکدیگر تناقض دارد (19) چرا که اگر نفس به تکامل رسیده باشد، باید توانسته باشد بدن را هم به تکامل برساند و در این حال به عالم روحانی می‌پیوندد و به هیچ‌وجه نیاز به بدن دوم نخواهد بود، و اگر نتوانسته باشد به تکامل برسد پس اصلاً نباید از بدن مفارقت می‌کرده است، چون در این صورت کاری بیهوده است که از بدن خود خارج شده و به بدن دیگری وارد شود این سخن ناصرخسرو، برهان قوه و فعل و روند استکمال نفس و بدن ملاصدرا را به ذهن متبادر می‌سازد.

۲-۱-۳-۴- دلیل دوم: نفس و جسم دو جوهر متفاوت هستند، به این معنی که نفس جوهری است روحانی و قائم بالذات و جسم جوهری است مادی و وابسته به نفس، و هر آنچه در این جهان هست، مدت زمان معینی در این عالم مادی خواهد ماند، و این از عقل به دور است که بگوییم: نفس که جوهری روحانی است تا ابد در این جهان و ابدان مختلف باقی خواهد ماند، و از بدنی به بدن دیگر رفت‌وآمد خواهد کرد (19). در واقع آنچه شایسته جاودانگی است، ذات روحانی است نه جسم مادی و فانی، و در فرض پذیرش تناسخ، باید اجسام فانی، برای ورود و خروج مکرر ارواح روحانی، تا ابد باقی بمانند که این امر از نظر ناصرخسرو امری غیرعقلانی است، پس قول قائلان به تناسخ در اینجا نیز مردود خواهد بود.

دلیل مبتنی بر روحانی بودن روح با دو تعبیر

ناصرخسرو این دلیل را دو بار و با دو تعبیر مختلف ذکر کرده که در ادامه هر دو تعبیر ذکر خواهد شد.

تعبیر اول: غیرمادی بودن روح: قبلاً گفتیم نفس، جوهر قائم به ذات و روحانی است، پس جسم نیست، آنچه جسم است نیاز به مکان دارد و نفس که نیاز به مکان ندارد، جایز نیست که تا ابد در عالمی باقی بماند که جسم است و مکانمند. و این باقی ماندن روح در جسم تا ابد خلاف عقل و عدل الهی است و از حکمت الهی نیز به دور است (19). از طرفی جسم نیز نمی‌تواند تا ابد در این جهان باقی بماند، چرا که هر چه غیرروحانی باشد، روزی نابود خواهد شد.

تعبیر دوم: غیرمادی بودن روح با تعبیری دیگر: جسم و روح به جهت تکامل یکدیگر به هم پیوند می‌خورند و جسم، روح را به عالم ماده می‌آورد و روح نشئه روحانی را به جسم می‌نمایاند و او را وارد عالم روحانی می‌کند، اما روشن است که این دو به جهان‌های خود تعلق دارند و روزی باید بازگردند، حال اگر بگوییم که نفس تا ابد به واسطه تناسخ، در این عالم جسمانی باقی خواهد ماند، در این صورت جسم نیز باید تا ابد در نشئه عالم روحانی باقی بماند که این خلاف عدل و عقل و حکمت الهی است (19). این دلیل اخیر با دلیل مذکور در بالا به نوعی همپوشانی دارد، اما چون ناصرخسرو، این دو را به صورت مجزا ذکر کرده است، در اینجا نیز به عنوان یک دلیل با دو تعبیر مجزا ذکر شده است.

دلایل کلامی

ناصرخسرو بیشتر از اصول کلامی استفاده می کند و براهینی که در این عرصه بیان می‌دارد، برای عوام قابل پذیرش‌تر از دلایل فلسفی وی است.

دلایل مبتنی بر عدالت الهی

دلیل اول: ظلم بودن تناسخ: اگر بگوییم زنده کردن مردگان و بازگشت ارواح به ابدان، به آن شکل که قائلان به تناسخ به آن اعتقاد دارند، به جهت عدالت الهی است و برای آن است که نفس به جزای کارهای خیر و شرّ خود برسد، این امر کاملاً مخالف عدل است. چرا که نفس با جسم پیوند دارد و آنچه نفس انجام داده با مشارکت جسم بوده و اگر روح وارد در جسمی دیگر شود و جسم از بین برود، دو ظلم واقع می‌شود، ظلم اول اینکه جسم بدون دریافت پاداش یا عقاب اعمال، نابود شده است و ظلم دوم، متوجه جسمی است که روح برای دریافت پاداش یا جزای اعمال خود وارد آن می‌شود (19) و در واقع جسم دوم بدون انجام هیچ کار خیر یا شرّی، جزای خیر یا شر دریافت می کند و جسم اول به واسطه مادی و فانی بودن بدون دریافت هیچ پاداش یا جزایی از بین خواهد رفت که این امر کاملاً مخالف عدالت الهی است. این دلیل ناصرخسرو، یک برهان کلامی است که بر عدل و حکمت الهی استوار شده است و نسبت به دیگر دلایل وی، اقناعی‌تر به نظر می‌رسد.

دلیل دوم: تحمل جزای اعمال: تناسخیان می گویند انفس و ارواح به جهت تحمل جزای اعمال به این جهان و در اجساد بازمی گردند. مثلاً فرد خطاکار به شکلی بیمار یا معلول یا در رنج برمی گردد و برعکس، شخص نیکوکار به بدن شخص ثروتمند و تندرست و... بازمی گردد.

اشکال اینکه: معاد و تعلق روح به بدن در نشأت آخرت به جهت نیل به ثمره اعمال و نتایج افعال است (22) و از طرفی نه همه توانگران و تندرستان، نیکوکار هستند، نه همه فقرا و بیماران و معلولان خطاکار، و چه بسیار آدمیان که ابتدا فقیر و رنجور بوده‌اند و سپس توانگر شده‌اند و برعکس. و برای این حرف نمی‌توان قاعده و قانون خاص مشخص کرد.

کسانی که به این سخن قائل هستند یا دین‌دار هستند یا بی‌دین. اگر بی‌دین هستند باید برهانی عقلی بر صحّت مدعای خود ارائه دهند که البته نمی‌توانند چرا که در هیچ کجای کتب قدما چنین برهانی نیامده است. اگر دیندار هستند باید به آیات الهی مراجعه کنند که خدا فرموده آنکس که صواب کرد در نعمت ابدی است و آنکس که خطا کرد، نتیجه کار خود را خواهد گرفت (19). به نظر می‌رسد این دلیل ناصرخسرو از دیگر دلایل وی در رد تناسخ محکم‌تر و قابل پذیرش‌تر برای تمام گروه‌ها است. چرا که وی به صورت مختصر و جامع نظر تمام گروه‌های معتقد به تناسخ در زمانه خود را به تصویر کشیده و سپس به رد آنها پرداخته و در این راه از شیوه جدال احسن استفاده کرده است.

دلیل احتمالی اختلاف نظر ناصرخسرو و اسماعیلیان:

اسماعیلیان و فرقه‌های منشعب از شیعه، با ادعای مخالفت یا رد برخی از اصول اسلام مورد پذیرش مردم واقع نشده و در بسیاری موارد مورد خشم و طرد قرار گرفتند و حتی مانند دروزیان و نقطویان مجبور به مهاجرت شدند (23). از طرف دیگر در سلسله مراتب این فرقه‌ها با سیستم دقیق اطلاعاتی مواجه خواهیم شد که شخص باید برای رسیدن به درجه بالاتر به سختی تلاش کند و درجات پایین از اطلاعات درجات بالاتر به هیچ عنوان باخبر نیستند. به عبارت واضح‌تر، این گروه‌ها برای در امان ماندن از دستبرد و یا تحریف اصول مذهب خود توسط مخالفان دست به ابداع این نوع از سیستم محافظتی زده‌اند. اما اینکه ناصرخسرو که با درجه «حجت» به ناحیه بدخشان فرستاده شده است، با یکی از اصول اساسی این گروه یعنی تناسخ به مخالفت برخاسته است، سؤالات و ابهامات بسیاری را پیش روی محققین می‌آورد که آیا واقعاً اسماعیلیان با اصول اولیه مانند معاد مخالف بودند و به تناسخ اعتقاد داشتند و یا این نوع اعتقادات تنها شایعاتی در جهت تخریب وجهه و کم کردن محبوبیت آنها نزد عوام بوده است. چنین پرسش‌هایی با دوگانه سخن گفتن شخص مهمی چون سجستانی درباره تناسخ نیز قوت بیشتری می گیرد.

نتیجه‌گیری

دیدگاه فلسفی و کلامی ناصرخسرو در باب تناسخ و مسائل مرتبط به آن با نظرگاه دیگر فلاسفه مخالف تناسخ مانند ملاصدرا و ابن سینا مشابه است. و تفاوت فقط در نوع برهان‌آوری آنها می‌باشد. از نظر ناصرخسرو تناسخ تحت هیچ شرایطی شایسته وقوع نبوده و نخواهد بود و آنچه در نظر برخی معتقدین به این آموزه، وقوع تناسخ جلوه کرده است ریشه در کج‌فهمی یا عدم دقت در بررسی برخی مسائل دارد. ناصرخسرو اعتقاد به معاد و عدالت الهی را در کنار حکیم و علیم بودن خداوند، بزرگ‌ترین اصل در برهان‌آوری در رد تناسخ می‌داند و با اینکه معاد جسمانی را با جدّیت مردود اعلام می‌دارد اما وقوع تناسخ را متناقض با وقوع معاد روحانی عنوان می‌کند. دلیل اعتقاد وی به روحانی صرف بودن معاد را می‌توان در این مورد جست‌وجو کرد که وی معتقد به روحانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس و قائم به ذات بودن نفس بوده است. به طور کلی تناسخ در تمام انواع و اقسامش از نظر ناصرخسرو مردود و مخالف قواعد حاکم بر جهان ماده و در تضاد با عدل الهی و ناقض رحمانیت و رحیمیت خداوند است.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافعی وجود ندارد.

موازین اخلاقی

در انجام این پژوهش تمامی موازین و اصول اخلاقی رعایت گردیده است.

References

1. Swami SP, Yeats WB. The Ten Principal Upanishads. London: Faber and Faber Limited; 2003.
2. Hick JH. Philosophy of Religion. Englewood Cliffs, New Jersey1990.
3. Fakhuri H. History of Arab Philosophy (History of Philosophy in the Islamic World). 1st ed. Ayati A, editor. Tehran: Scientific and Cultural Publications; 1994.
4. Al-Raghib al-Isfahani HiM. Mufradat fi Gharib Alfaz al-Quran. 3rd ed. Dawudi SA, editor. Beirut: Dar al-Shamiyya; 1995.
5. Al-Khuri al-Shartuni al-Lubnani S. Aqrab al-Mawarid fi Fus h al-Arabiyya wa al-Shawarid. 1st ed. Qom: Manshurat Ayat Allah Marashi Najafi; 1983.
6. Al-Farahidi Aa-Ra-KiA. Tartib Kitab al-Ayn. 2nd ed. Qom: Tibaat Osveh (Endowments and Charity Affairs Organization); 2004.
7. Sajjadi SJ. Dictionary of Philosophical Terms. 1st ed. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance; 2000.
8. Firozuddin M. Firoz al-Lughat (Urdu). 1st ed. Lahore: Ferozsons; 2010.
9. Shirazi Sa-DMiliY. Al-Hikma al-Mutaaliyya fi al-Asfar al-Arbaa al-Aqliyya. 2nd ed. Qom: Maktabat al-Mustafa; 1989.
10. Shirazi Sa-DMiliY. Al-Shawahid al-Rububiyya fi al-Manahij al-Sulukiyya. 2nd ed. Tehran: University Publishing Center; 1981.
11. Shirazi Sa-DMiliY. Al-Mabda wa al-Maad. 1st ed. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute; 2002.
12. Al-Ahsa'i AiZa-D. Sharh al-Arshiyya. 2nd ed. Beirut: Muassasat al-Balagh; 2005.
13. Ibn Sina AAHiAA. Al-Adhawiyya fi al-Maʿad. 1st ed. Tehran: Shams Tabrizi; 2003.

14. Al-Ghazali AHMiM. Tahafut al-Falasifa. 1st ed. Tehran: Shams Tabrizi; 2003.
15. Nasir-i Khusraw Ha-DAM. Wajh-i Din. 2nd ed. Tehran: Asatir; 2005.
16. Najafi Afra M. Resurrection in Sadrian Philosophy. 1st ed. Tehran: Islamic Azad University Press; 2013.
17. Al-Taftazani MiU. Sharh al-Maqasid. 1st ed. Qom: Al-Sharif al-Radi; 1988.
18. Nasir-i Khusraw Ha-DAM. Jami al-Hikmatayn. 2nd ed. Tehran: Tahuri; 1984.
19. Nasir-i Khusraw Ha-DAM. Zad al-Musafirin. 1st ed. Berlin: Kaviani; 1922.
20. Sijistani AY. Kashf al-Mahjub. 2nd ed. Tehran: French Institute of Iranian Studies in Tehran; 1979.
21. Nasir-i Khusraw Ha-DAM. Khwān al-Ikhwān. 1st ed. Tehran: Barani; 1959.
22. Ashtiani SJa-D. Commentary on Mulla Sadra's Zad al-Musafir: Bodily Resurrection. 1st ed. Tehran: Amir Kabir; 2000.
23. Daftary F. The History and Doctrines of the Ismailis. 2nd ed. Badrei F, editor. Tehran: Farzan; 1998.