

واکاوی دیدگاه تناسخ در نظرگاه صدر المتالیهین شیرازی

و تاثیر آن در مرگ اندیشی معاصر

حمید رضانیا شیرازی^۱

محمدحسن مطیعی^۲

چکیده

امید به زندگانی جاودان سبب گردیده است که انسان باورهای گوناگونی را در باب حیات پس از مرگ پیدا کند که تناسخ یکی از آنهاست، این ایده که دیرینه‌ای طولانی دارد از سوی موافقان و مخالفان آن به بحث گذارده شده است و امروزه به عنوان یکی از پرسش‌های فراروی بشر خودنمایی میکند. در تعالیم دینی ما، مرگ همزاد و هم نفس آدمی است. هر دمی که فرو می‌بریم گرچه با آن زندگی خود را تأمین می‌کنیم، در عین حال با آن گامی به سوی مرگ برمی‌داریم. مرگ و زندگی هر دو آفریده خداوند هستند و ابزاری برای آزمون کردار آدمی. در اسلام و بویژه در مکتب تشیع اگر چه عقیده تناسخ از ناحیه پیشوایان معصوم علیهم‌السلام ابطال گردیده است، لیکن خردورزان و اندیشوران آن مکتب را از تفکر در آن زمینه باز نداشته است که صدرا به عنوان مؤسس مکتب حکمت متعالیه از جمله ایشان است که به خوبی این چالش را بررسی و حل نموده است. در این نوشتار، ضمن مرور بر تاریخچه این نگرش بشری، و بیان تقسیمات مربوط به آن، انظار و آراء آن فیلسوف و حکیم زبردست در این باب نیز به اجمال بررسی گشته است، بیانات وی در این مقوله روشنگری شگرفی در متفکران پس از خودش ایجاد نموده است تا آنجا که صدر المتالیهین را می‌توان جامع و کامل کننده این اباحت به شمار آورد. به هر حال، اگر چه بطلان نقلی و عملی تناسخ خدشه‌ناپذیر به نظر می‌رسد، اما درباره محال بودن عقلی آن و بررسی تأثیرات این نظریه، مجال بحث و تأمل باقی است.

واژگان کلیدی

تناسخ، مرگ اندیشی، نفس، صدر المتالیهین، تناسخ ملکی و ملکوتی.

۱. استادیار و عضو هیأت علمی جامعه المصطفی العالمیه، گروه مبانی اندیشه، مؤسسه علوم انسانی

Email: hamidrezania@miu.ac.ir

۲. استادیار و عضو هیأت علمی جامعه المصطفی العالمیه، گروه اخلاق، مؤسسه علوم انسانی

Email: m.h.moteei3646@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۲/۱۷ پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۱۱/۱۶

مقدمه

تناسخ اگر چه نتوانسته در میان مسلمانان، طرفداران قابل توجهی پیدا کند، لیکن در عین حال در نزد متلکمان و فیلسوفان مسلمان، به جهت ارتباط و پیوند ناگسستی آن با اصل معاد، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده و پیرامون آن بحث و بررسی‌های مختلفی به عمل آمده است (هرچند که ایشان غالباً بر ابطال این نظریه پرداخته‌اند و کمتر به شرح و تبیین آن اقدام کرده‌اند). بخصوص که بر اساس آموزه‌های دینی، روح و نفس آدمی از حیاتی جاویدان برخوردار است و با مرگ و جدایی آن از تن خاکی، فنا نمی‌پذیرد. این اعتقاد نقش بسزایی در نحوه نگرش مسلمانان به مسأله‌ی مرگ و سرنوشت انسان پس از آن داشته است. در این میان غالب فلاسفه و متکلمان به ابطال نظریه تناسخ پرداخته و کمتر به شرح و تبیین آن اقدام کرده‌اند. نوشتار حاضر کوششی است که به بیان یکی از اساسی‌ترین مسائل فراروی بشر و سرنوشت و آینده او می‌پردازد و با روشن شدن آن حقایق دیگری مانند اصل معاد، حشر انسانها، احیاء موتی و رجعت و... واضح‌تر می‌گردد. هر چند که موضوع تناسخ دارای شعب و زوایای متفاوتی است که بررسی جامع آنها هر کدام جداگانه مجال واسع و فراغی مناسب و عزمی راسخ را طلب می‌کند، چه اینکه بر خواننده گرامی پوشیده نیست که پرداختن کامل به این موضوع پژوهش‌های دراز دامن و نوشتارهای محققانه‌تری را درخور است. در این نظریه که بعدها با عنوان تناسخ نام گرفت، برخلاف تعلیمات و آموزه‌های پیامبران الهی، ارواح را دارای عود مجدد و بازگشت مکرر به دنیا دانسته‌اند، این تفکر با گذشت اعصار، رفته رفته توجه عده زیادی از مردم جهان را به خود جلب نمود، و آن را یک امر واقعی پنداشتند و حتی کسانی به عنوان یک عقیده دینی و مذهبی و یک رکن اعتقادی به آن دل بستند، چنانکه نزد بیشتر مذاهب هندی همچون هندوئیسم، بودیسم، جینیزم و دیگران مقبول افتاده است امروزه و جمعیتی نزدیک به یک میلیارد نفر را به دنبال خود می‌برد. و در خلال این مدت متمادی گروهی از دانشمندانی بزرگ در نقاط مختلف گیتی، این مطلب و این ایده را مورد بحث و انتقاد قرار داده‌اند و در کتب خود پیرامون آن قلم رانده‌اند. عموماً بر این عقیده‌اند که غلبه سهروردی بر فلسفه اسلامی به اندازه قابل ملاحظه‌ای به دست ملاصدرا محدود شد. حکیمی که نقدها و شرح‌های وی بر تعالیم

سهروردی او را به عنوان بالاترین مرجع حکمت متعالیه تثبیت کرد. سهروردی و ملاصدرا نماینده دو رویکرد متمایز به حکمت هستند. نظام فلسفی ملاصدرا فلسفه سهروردی را در بر می‌گیرد و اما او با بهره‌گیری از اندیشه‌های مشائی ابن سینا و تلفیق آن با آراء سهروردی، سبب گردیده که تا عصر حاضر تفوق اندیشه‌های خود را بر فلسفه اسلامی پای برجا نگه دارد. مهمترین توفیق ملاصدرا این است که او مبنای معرفت‌شناسی سهروردی را از نور به اصالت وجود تغییر داد. فلسفه صدرائی نمود بی نظیری از جریانهای فکری عمده اسلامی به دست می‌دهد. از همین رو سعی شده است تا تنها به اساسی‌ترین مسائل پرداخته و جایگاه این موضوع در مکتب حکمت متعالیه بازخوانی گردد.

بیان موضوع

«حتی اذا جاء احدهم الموت قال رب ارجعون لعلی اعمل صالحا فيما تركت کلاً ائماً کلمة هو قائلها و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون؛ تا زمانی که مرگ یکی از آنان فرار رسد می‌گوید: پروردگار من! مرا باز گردان و شاید در آنچه ترک کردم (و کوتاهی نمودم) عمل صالحی انجام دهم، (ولی به او می‌گویند:) چنین نیست! این سخنی است که او به زبان می‌گوید (و اگر باز گردد. کارش همچون گذشته است)؛ و پشت سر آنان برزخی است تا روزی که برانگیخته شوند (مومنون، ۹۸)».

اگر چه بسیاری از مسائل مادی و مربوط به عالم طبیعت برای انسان روش شده و امور زیادی از اعماق اقیانوسها تا پهنه کیهانشانها در تسخیر انسان است ولی از آنجایی که دانایی انسان محدود می‌باشد، برای مسائلی مانند روح هنوز در تحیر و سرگردانی به سر می‌برد، جالب است که با وجود تمام ناآگاهی‌ها مسائلی مانند تناسخ را نیز به آن نسبت می‌دهند. از آنجایی که حب ذات در انسان فطری و غریزی است از این رو بیم از مرگ و علاقه به بقاء از فطرت انسان می‌جوشد، همین عامل است که ابدیت و بقاء برای او یک واقعیت می‌باشد، پس اگر بخواهیم به ندای فطرت پاسخ گوئیم، با دلائل منطقی و عقلی حقیقت انسان را وجودی ابدی و جاودانی خواهیم یافت و اعتراف خواهیم کرد که انسان معجوننی است از بدن مادی و روح مجرد که از جنس ماوراء ماده است:

تن زجان و جان ز تن مستور نیست لیک کس را دید جان دستور نیست

به همین جهت شوائب مادی و تغییر و تحول در او راه ندارد. آنان که راه طرفداری از اصالت ماده را پیش گرفته‌اند و همه هستی را منحصر در ماده می‌بینند و جهان ماوراء ماده و هر موجود غیر مادی را مطلقاً انکار می‌کنند، مرگ انسان را برابر با نابودی و نیستی او تلقی می‌کنند. این در حالی است که طبق مکتب پیامبران الهی، قضاء (اراده) حکیمانه حضرت باری تعالی در نظام عمومی عالم بر این واقعیت تعلق گرفته است، که روح بشر پس از مرگ، دوباره به دنیا و دار تکلیف باز نگردد و زندگی جدیدی را در این جهان آغاز نماید، بلکه همچنان در عالم برزخ بماند تا در عرصه قیامت پا گذارد و به سرای جاودان آخرت منتقل شود.

بازگشت ارواح پس از مرگ به زندگی جدید و از سر گرفتن تکاملی، یکی از مسائل قدیمی است که در کتابهای فلسفی و اعتقادی و مذهبی از آن به تناسخ تعبیر شده است و دانشمندان و مورخان بر این باورند که زادگاه اصلی این عقیده در دو کشور هند و چین بوده است و گفته شده که این اعتقاد از هفت قرن قبل از میلاد حضرت مسیح مطرح بوده است (جان ناس، ۱۴۵).

در این نظریه که بعدها با عنوان تناسخ نام گرفت، برخلاف تعلیمات و آموزه‌های پیامبران الهی، ارواح را دارای عود مجدد و بازگشت مکرر به دنیا دانسته‌اند، این تفکر با گذشت اعصار، رفته رفته توجه عده زیادی از مردم جهان را به خود جلب نمود، و آن را یک امر واقعی پنداشتند و حتی کسانی به عنوان یک عقیده دینی و مذهبی و یک رکن اعتقادی به آن دل بستند، چنانکه نزد بیشتر مذاهب هندی همچون هندوئیسم، بودیسم، جینیزم و دیگران مقبول افتاده است امروزه و جمعیتی نزدیک به یک میلیارد نفر را به دنبال خود می‌برد (همان). و در خلال این مدت متمادی دانشمندانی بزرگ در نقاط مختلف گیتی، این مطلب و این ایده را مورد بحث و انتقاد قرار داده‌اند و در کتب خود پیرامون آن قلم رانده‌اند (صدرا، اسفار ج ۳ و ۹).

واقعیت آن است که دو مقوله حقیقت روح و کیفیت آن پس از مرگ، از جمله اموری است که روشن شدن آنها می‌تواند به مقدار زیادی به ایضاح بحث تناسخ نیز یاری رساند. مسئله زندگی روح پس از مرگ تنها به بازگشت روح به نزد انسان دیگری منحصر

نمی‌گردد بلکه از نظر برخی از قائلین به آن حالات دیگری چون مسخ (حلول روح انسانی در بدن حیوان) و یا فسخ (تعلق روح به گیاه) و همچنین رسخ (تعلق روح به جمادات) مطرح است و حکیم سبزواری (ره) در کتاب منظومه اش همه را در یک بیت این گونه آورده است: (ملاهادی سبزواری، ۲۰)

نسخ و فسخ، رسخ فسخ قسما انسانا و حیوانا و جمادا نما
در حقیقت روح - که از نظر قائلین به تناسخ امری جاودانه است - همواره در حال انتقال است که اگر خوب و صالح باشد سیر صعودی داشته و در ظرف و کالبد بهتری جای می‌گیرد و اگر بد و ناصالح و شدید باشد به پیکری پست‌تر منتقل می‌شود و سیر نزولی خواهد داشت.

ویژگی های تناسخ

برخی ویژگی های نظریه تناسخ را که در اینجا می‌توان به آنها اشاره نمود از این قرار است:

- تجسّدات پی در پی و مکرّر روح برای قانون تکامل عقلی و تربیتی اوست که یک قانون حتمی و فردی خلقت است و لذا به حدی و زمانی معین محدود نیست بلکه بستگی به مقدار مجاهده‌ای دارد که روح در این بدنها در راه کسب فضیلتها نیکبها، تربیت و اخلاق به کار می‌برد و چون به حد کمال رسید و هدف عالی خود را به دست آورد دیگر به بدن مادی نیاز ندارد و به مبدأ اولی کمال ملحق می‌شود.

- تجسّد واحد برای تکامل روحی کافی نیست ولی اگر روحی می‌توانست در همان تجسّد اولیه به آخرین حد کمال برسد دیگر به دنیا باز نخواهد گشت.
- تناسخ و عود ارواح یک قانون عمومی نیست بلکه فقط شامل ارواحی می‌شود که هنوز به کمال نرسیده‌اند.

- تجسّد‌ها پی در پی نیستند چون روح قائم به ذات است و مجرد می‌تواند بدون جسد مادی به زندگی خود ادامه دهد (درباره اینکه حقیقت روح چه چیزی است سه نظریه مشهور مطرح است که عقیده به تجرد روح از جسم و ماده یکی از آنهاست که گروهی از دانشمندان مسلمان نیز بدان معتقد شده‌اند)

- در هر تجسد تازه روح خاطرات زندگی قبل خود را فراموش می‌کند مگر صفات و امیال گذشته را که به تدریج به او باز می‌گردد.

- هر تجسد جدید رنج‌هایی دارد زیرا اصلاً عود روح به یک بدن برای روح دردناک است ولی روح در خلال این محتوا به ترقیاتی نائل می‌گردد، لذا عود روح هر چند به بدنی پرنج‌تر و بدبخت‌تر باشد از کمال، حظ بیشتری می‌برد. گفته شده ارواحی که منکوس شده و چنان در فساد فرو رفته‌اند که از حد انسانیت خارج شده‌اند. تجسد آنان به بدنهای بدبخت و رنجکش می‌باشد تا جزایی برای مکافات جرائم گذشته گردد که برای همیشه در ابدان شقی باقی می‌ماند.

تناسخ در نقل

به هر حال نظریه تناسخ و اکتشهای مختلفی را به دنبال خود داشته است. از نظر اسلام تناسخ به قول مطلق پذیرفتنی نیست و فلاسفه مسلمان نیز پیرامون آن به تفصیل بحث نموده‌اند. اگر چه فی الجمله در برخی از اقسام آن از سوی بعضی فلاسفه مورد قبول قرار گرفته است. شیخ صدوق محدث بزرگ جهان اسلام در کتاب «عیون اخبار الرضا» از هشتمین پیشوای شیعیان امام رضا علیه السلام نقل می‌کند آن حضرت در پاسخ مأمون، که از ایشان درباره مسئله تناسخ پرسیده بود، فرمود:

«من قال بالتناسخ فهو كافر بالله العظيم، يكذب بالجنه و النار، کسی که عقیده به تناسخ داشته باشد به خدا ایمان ندارد و بهشت و دوزخ را انکار می‌کند (عیون اخبار الرضا، ۷۹)» و نیز در فرمایشات حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه تعبیراتی به چشم می‌خورد که با صراحت این عقیده را نفی می‌کند، حضرت درباره مردگان چنین می‌فرماید: آنها (مردگان) نه می‌توانند کارهای بد خود را جبران کنند و نه توانایی دارند چیزی بر حسنات خود بیفزایند (نهج البلاغه، خ ۱۴۶). همچنین با دقت در آیات قرآن کریم که درباره رستاخیز فرموده است ملاحظه می‌شود که هیچگاه نفرموده است که شما چند بار زندگی متوالی خواهید داشت، در بعضی از آیات، خداوند تبارک و تعالی تأکید می‌کند بر اینکه: ما شما را از عدم بوجود آورده و حیات بخشیدیم و سپس می‌میرانیم و برای بازگشت در روز رستاخیز شما را زنده می‌کنیم مانند:

«منها خلقناکم و فیها نعیدکم و منها نخرجکم تارة اخرى؛ (طه، ۵۵) شما را از زمین آفریدیم و به آن بازمی‌گردانیم و بار دیگر بیرون می‌آوریم.»
بر طبق این آیه و نظائر آن بر اساس اراده خداوند زندگی متوالی برای انسان وجود ندارد و همه افراد بشر در روزی معین که قیامت یا یوم الحساب نامیده می‌شود: برای پاداش یا کیفر اعمال خود برانگیخته خواهد شد. و خداوند ضمن تأکید این مطلب در سوره حج به انسان می‌فرماید که نباید به این اصل کفر وزرید:

«و هو الذی احیاکم ثم یمیتکم ثم یحییکم ان الانسان لکفور»؛ اوست آنکه شما را زندگی بخشید، سپس بمیراند، و باز زنده می‌کند همانا آدمی کفر می‌ورزد. (حجر، ۶۶)
صدرالمتألهین (ره) در مجلئ هشتم کتاب سفارش ضمن محال شمردن تناسخ آنرا اینگونه تعریف می‌نماید: «...عبارة عن تردد النفوس و الارواح فی هذا العالم من بدن مادی آخر... (صدرا، ۴۴)»

تناسخ عبارت است از جابجا شدن ارواح نفوس در همین زندگانی که از یک بدن مادی دیگر انجام گرفته باشد. و نیز در کتاب عیون مسائل النفس درباره معنای تناسخ چنین آمده است که:

«صیرورة النفس نفسا لبدن آخر بعد انقطاعها عن بدنها الخاص بها...» یعنی همین که نفس به نفس برای بدن دیگری دگرگون شود پس از آنکه از بدن مخصوص به خودش منقطع شده باشد علامه مجلسی (ره) در کتاب بحار الانوار در این باره پس از بیان روایتی پیرامون نسخ ضمن بر شمردن تفاوت میان تناسخ و مسخ درباره تناسخ می‌گوید:
«...اما التناسخ بمعنی انتقال الروح من بدن الی بدن غیر الابدان المثالیة فمما اجمع علی نفيه جمیع المسلمین...؛ از جمله اموری که همه مسلمین بر نفی آن متفقند تناسخ بمعنای انتقال روح از بدنی به بدن دیگر غیر مثالی می‌باشد.»

این تعریف تمامی اقسام تناسخ را شامل می‌شود و ظاهرا استثناء کردن ابدان مثالی از آن روست که با استفاده از برخی روایات رأی دسته‌ای از محدثان و متکلمان بر آن است که روح انسان پس از مرگ در عالم برزخ به یک بدن مثالی ملحق می‌شود که جنسی مغایر متفاوت با بدن دنیایی او دارد. از آنجا که در تناسخ سخن از انتقال است انتقال اقسامی دارد:

الف - انتقال از دنیا به سرای آخرت که معاد نامیده می‌شود
ب - انتقال از قوه به فعل، مانند منتقل شدن نفس در سایه حرکت جوهری به کمال در خورخویش.

ج - منتقل شدن نفس و روح از بدن مادی به یک بدن مادی دیگر در همین جهان؛ تناسخ اصطلاحی که بعضی از فلاسفه براهمی و هندو و حتی بودائی و غیر ایشان به آن اعتقاد دارند همین نوع از انتقال را اراده کرده‌اند، همچنین تناسخی که از طرف معتقدان به آن مطرح شده سه صورت دارد که در فرصتی دیگر به آن خواهیم پرداخت.

دیدگاه صدرا، پیش فرضها

اگر بخواهیم به خوبی در یابیم که به درستی تناسخ چگونه در بیان صدرالمآلهین آمده است، یا اگر ابطال شده است چه مقدماتی در ابطال آن نقش داشته است، لازم است تا قبلاً مواردی را که به عنوان اصول حکمت متعالیه مطرح است را از نظر بگذرانیم، چرا که ادله‌ای را که وی برای بطلان تناسخ اقامه نموده‌اند مبتنی بر همین اصول و پیش فرضها است.

۱. ماهیت انسان

از دیدگاه ایشان ساحت‌های وجودی انسان کاملاً مادی و طبیعی نیست. بلکه وجود او از دو ساحت جسمانی - بدن - و غیر جسمانی - روح یا نفس - سامان یافته است، چنانکه شیخ اشراق نیز نفس را «نور اسفهدی» می‌نامد، زیرا که شیخ اشراق شیء را تقسیم نموده است به نور و غیر نور (مالیس بنور)، و آنکه نور است را تقسیم می‌نماید به آنکه قائم بالذات است و آنکه قائم بالذات نیست، پس قائم بالذات نیز به دو بخش عقول (انوار قاهره) که نسبت به مادونشان قاهر هستند و بخش دوم نیز نفوس است، یعنی نوریکه قائم بالذات است (انوار اسفهدیه) و اما آنکه قائم بالذات نیست؛ یا محلش جسم است و یا محلش انوار مجرده است که به اینها هیئات گفته می‌شود، البته هیئات نورانی بر خلاف هیئات ظلمانی (مانند کم و کیف و اعراض دیگر). چنانکه در مقاله ثانیه حکمت الاشراق برمی‌خوریم «و اذا كانت الافلاك حية و لها مدبرات، فلا يكون مدبراتها عللها، اذ لا يستكمل العلة النورية بالجواهر الغاسق، و لا يقهرها الغاسق بالعلاقة، فان النور المدبر المقهور

من وجه بالعلاقه فیکون مدبرها نورا مجردا قد نسیمیه «النور الاسفهدی» (سهروردی، ۱۴۷).

۲. آراء درباره حقیقت نفس

صدرالمتألهین در کتاب اسفار اربعه در باب نفس و حقیقت آن گفته‌های مختلفی را نقل می‌نماید. وی پس از بیان این اقوال می‌گوید؛ باطل نمودن یا نقض کردن آنها کار بسیار آسانی است - مانند آنکه شیخ الرئیس در شفا انجام داده است - چرا که هر کسی که اندک بضاعتی در حکمت داشته باشد، می‌داند که نفس جوهر شریفی است که از امور جسمانی مانند آتش و هوا، آب و زمین نیست، چه رسد به افرادی از حکماء گذشته مانند انباز قلس و غیر او، بنابراین تأویل و تعدیل سخنان ایشان اولی و بهتر از نقض و جرح است. بعضی از اقوال در مورد ماهیت نفس از این قرار است:

۱ - اجزای لایتجزی است ۲ - نار است ۳ - هواست ۴ - ارض است ۵ - ماء است ۶ - جسم بخاری است ۷ - عدد است ۸ - مرکب از عناصر است ۹ - حرارت غریزی است ۱۰ - برودت است ۱۱ - دم است ۱۲ - مزاج است ۱۳ - نسبت میان عناصر است که صدرا هر یک از این اقوال را حمل بر معنی خاصی نموده است.

در مبانی فلسفی صدرالمتألهین، نفس دارای یک حیثیت ذاتی و یک حیثیت اضافی است یعنی نفس را می‌توان از دو منظر مورد لحاظ قرار داد. در نگاه اول نفس به عنوان جوهری مجرد است و در لحاظ دوم جهت تعلق آن به بدن مورد توجه قرار گرفته است، بنابراین در تعریف نفس از مفاهیمی استفاده می‌شود که بیانگر تعلق و اضافه نفس به بدن باشد، لذا نفس را چنین تعریف می‌کنند: که: «النفس کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیاة بالقوة» (صدرا، ۲۳۱-۲۳۵)

مقصود از کمال جسم طبیعی بودن نفس، این است که جسم تمام و کمال بودنش به تعلق نفس است به خود جسم، اگر چه در مبنای صدرائی اینطور نیست که برای نفس نیازمند به تعریف باشیم زیرا نفس دارای یک وجود واحد است نه اینکه دارای یک وجود مستقل لافسه باشد، و سپس یک وجود عرض به آن ضمیمه گردد. وی معتقد است تعریف یاد شده ناظر به حقیقت نفس است و فرقی بین مقام نفس و مقام تعلق آن به بدن نیست، بلکه نفس وجود واحدی است که مفهوم اضافی نفس از آن انتزاع می‌گردد.

۳. تجرد نفس

رها و آزاد بودن و به عبارت دقیق‌تر مجرد بودن نفس از ماده و لوازم ماده، از جمله مواردی است که مورد اتفاق فلاسفه مشاء، اشراق و حکمت متعالیه می‌باشد، ایشان در مواضع متعددی درباره اثبات تجرد نفس به اقامه برهان و دلیل روی آورده‌اند، که نه تنها تجرد نفس بلکه مغایر بودن نفس و بدن نیز از آنها قابل استفاده است و به عبارت دیگر نتیجه این ابحاث آن است که نفس در بدن «حلول» نمی‌کند بلکه صرفاً به آن «تعلق» می‌گیرد، اما اینکه حقیقت این رابطه تعلقی چیست، سخنی است که می‌بایست در جای خود مورد بحث قرار گیرد. صدرا بر خلاف حکماء سابق بر خود که تنها تجرد را درباره نفس و صور عقلی جاری می‌کردند، مسئله تجرد را به صور حسی و خیالی هم توسعه داده است و در باب اثبات آنها به اقامه دلیل نیز پرداخته است. اگر چه که صور فوق در شدت و ضعف، مانند یکدیگر نیستند و با هم اختلاف دارند ولی همچنین برای نفس مقام فوق تجرد را قائل است، اما آنچه اکنون مورد بحث است. یعنی پیش فرضهایی که میان موافقان و مخالفان مسئله تناسخ مورد اتفاق نظر است، مسئله تجرد نفس است.

ملاصدرا در کتب و رساله‌های خود ادله متعددی را برای اثبات تجرد نفس به کار گرفته است، وی در کتاب «اسفار» خود که در حقیقت سرچشمه جوشان و قیاض حکمت متعالیه است، به ذکر سه دلیل در باب اول و یازده حجت در باب ششم بسنده نموده است، همچنانکه در کتاب «مبدأ و معادش» به بیان چهار شاهد بر تجرد و غیر مادی بودن نفس پرداخته است، در اینجا به جهت رعایت اختصار به بیان یک دلیل و نیز شواهد مزبور از آن نهر زلال، جان را سیراب می‌سازیم:

یکی از ادله‌ای که برای اثبات جسمانی نبودن و نیز قابل تقدیر و اندازه‌گیری نبودن و خلاصه عاری از شوائب مادی بودن نفس مطرح می‌شود، قدرت درک نفس نسبت به کلیات و مفاهیم است، می‌دانیم که کلی یک مفهوم ذهنی است و در خارج وجود ندارد یعنی تجسم عینی خارجی برای آن قابل تصور نیست و خود همین دلیل بر تجرد روح و نفس است زیرا اگر روح مادی بود نمی‌توانست قابل برای یک حقیقتی که انتزاع شده است و قابل صدق به کثیرین است، باشد.

دلیل دیگر آنکه قوای بدنی پس از مدتی که کارهای بدنی و مادی انجام دادند خسته می‌شود و نیاز به استراحت و تجدید قوا دارند و علتش هم آن است که قوای جسمانی، مادی اند و ماده نیز قابل تبدیل و استحاله است و از همین رو احوال آن قوه و ضعف می‌پذیرد. اما قوه عاقله انسان - که بوسیله نفس اداره می‌شود - چنین نیست و مانند قوای جسمانی زوال نمی‌پذیرد یا خسته نمی‌شود. اما شواهدی که برای مجرد بودن روح ذکر می‌کند از آن جمله‌اند:

الف. قوای بدنی با یکدیگر تعاون و تعاضد دارند و نمی‌توانند با هم در ستیز باشند اما نفس برای تکامل خود باید با قوایی همچون غضبیه، شهویه و یا وهمیه (که قوای نفس هستند و نه بدن) مبارزه کند.

ب. ادراک عدد، زمان یا مکان و مقدار توسط نفس باعث تغییر در آن نمی‌شود در حالی که این امور در جسم موجب تغییر وضع و حالت آن است.

ج. نفس بی آنکه محدودیتی داشته باشد قادر بر ضبط مدرکات بسیاری است در حالی که بعد جسمانی با محدودیت مواجه است و این خود شاهد دیگری است بر اینکه نفس از سنخ امور جسمانی نیست.

د. خصوصیات و علائمی که در قوای جسمانی مشاهده می‌شود در نفس وجود ندارد، مانند ملول و خسته شدن قوای جسمانی که بر اثر کار زیاد روی می‌دهد و روبه فرسودگی می‌رود، در نتیجه وظیفه‌ای را که دارند به خوبی انجام نمی‌دهند یا اینکه آن کار را اشتباه به انجام می‌رسانند، همانند قوه بینائی که در حالت خستگی یا آسیب دیدگی دور را نزدیک و نزدیک را دور یا ضعیف می‌بیند و یا اصلاً نمی‌بیند، اما کثرت تعقل به نفس نیرو می‌بخشد و آن را شاداب‌تر ساخته و به پرواز و می‌دارد، لذا فرسوده و خسته نشدن نفس و روح از کثرت تعقل نیز دلیلی دیگر بر جسمانی نبودنش می‌باشد:

«ان القوة الجسمانية اذا اصاب آفة لها فاما ان لا يدرك، و اما ان يضعف ادراكها او يغلط فيها» (همان، ۲۹۵).

ه. نفس در تمام حالات نسبت به خودش آگاهی و علم دارد - به علم حضوری - حتی به هنگام خواب یا سستی یا بیهوش، اگر چه ممکن است احيانا برخی از اجزاء بدنش را

فراموش کند، بنابراین آنچه را که دائما نسبت به آن شعور و آگاهی دارد چیزی غیر از بدن و جسم و حالات جسم است. و شواهد دیگر که در این رابطه از او در کتب و رسائلش بر جای مانده و دلائل او بر این مدعاست.

۴. نحوه وجود نفس در مکتب صدر المتألهین

هر چند ملاصدرا نیز مانند دیگر فیلسوفان نفس را حادث می‌داند اما در اینکه حدوث و پیدایش نفس به همراه بدن صورت گرفته باشد، با شیخ اشراق - و نیز فلاسفه مشاء - همراهی نمی‌کند بلکه او حدوث نفس را به حدوث بدن می‌داند، به سخن دیگر، نفس را در حدوث جسمانی و در بقاء روحانی می‌داند وی در تعلیقه خویش بر حکمة الاشراق آورده است که:

«والحق عندنا ان النفس جسمانية الحدوث و روحانية البقاء و هي ايضا مركبة الحدوث بسبب البقاء لتولدها من هيولى فانية هي صورة البدنة و صورة باقية هي كمال النفس ...»
(صدرا، ۹۵)

حق نزد ما آن است که نفس حدوثش جسمانی و بقاءش روحانی است و همچنین نفس حدوثش مرکب و بقاءش بسیط - به دور از هرگونه ترکیب - است چرا که از هیولی و ماده اولیه‌ای متولد گشته که فناپذیر است و همان است که صورت بدن را تشکیل داده است و بقاء نفس به صورت کمال آن تحقق می‌یابد ...

نظریه حدوث جسمانی نفس و بقاء روحانی‌اش در بیشتر کتب و رسائل ملاصدرا آمده است که پاره‌ای از آنها را به عنوان نمونه اینجا نقل می‌کنیم: وی در کتاب عرشیه خود در این باره گوید:

«نفس انسانی از ابتدای آفرینش تا آخرین مرتبه ارتقای‌اش دارای مقامات و نشأت ذاتی و اطوار گوناگون وجودی است در ابتدا که به تن تعلق می‌گیرد جوهری جسمانی است همراه با تطورات گوناگون تن اندک اندک نیرو گرفته و پیش می‌رود تا اینکه از تن بی‌نیاز می‌گردد آنگاه از این جهان به سوی جهان دیگر روانه شود پس نفس جسمانی الحدوث و روحانی البقاء است» (همان).

براهین قاطعی که صدر المتألهین به آن دست یافته است و آنچه که وی در باب

حدوث نفس آورده است را در تاریخ تفکر اسلامی می‌توان بدیع و با اهمیت ارزیابی کرد، در حقیقت وی بر اساس اصول حکمت متعالیه مانند: اصالت وجود و تشکیک در وجود، پیوستگی مراتب وجود و نیز حرکت جوهری وی درباره نحوه وجود نفس چنین عقیده‌ای برگزیده است، وی از طریق حرکت در جوهر به این نتیجه می‌رسد که نفس اگر چه در آغاز جسمانی‌الحدوث می‌باشد، ولی روحانی‌البقاء بودن مرحله دیگری از وجود آن به شمار می‌آید.

همچنین از نگاه صدرا وجود و هستی اصیل است، هستی درجانی دارد و این درجات بی‌طرفه، برخی از درجات مادی و برخی برزخی و خیالی و بعضی دیگر مجرد هستند و نیز در ذات هستی حرکت است بنابراین هرگاه شیئی بخواهد از مرحله ماده به مرحله مجرد نفسانی برسد باید وجودش در مسیر هستی حرکت کند و مراحل گوناگون را پشت‌سر بگذارد. در نتیجه نفس هم در ابتدای وجودش قوه جسمانی است که منطبق در جسم است و بالقوه انسان است.

پس از آن به واسطه حرکت جوهری از نازلترین مراتب وجودی حرکت می‌کند و بر اثر اشتداد وجودی از عالم جسم قدم فراتر می‌گذارد و به حد مجرد برزخی و پس از آن تجرد عقلانی و... می‌رسد. وی در شواهد چنین می‌گوید:

«نفس نخستین بار که به این جهان راه می‌یابد نیرویی جسمانی است پس از آن به صورت طبیعی می‌شود سپس این صورت طبیعی به نفس حساسه تبدیل می‌شود. آنگاه پس از به پایان رساندن مرتبه‌های حساسیت به جایی می‌رسد که می‌تواند در ذات خویش صورتهای گوناگون بیافریند و پس از آن قادر است یافته‌ها را در اندرون خود نگاه دارد و چون از این مرتبه می‌گذرد به مرتبه نطق و ادراک کلیات دست می‌یابد و از آنجا به مرتبه عقل عملی و از عقل عملی به عقل نظری با مراتبی که دارد (بالقوه، بالفعل، وفعال) دست می‌یابد. پس جان و نفس انسان کامل جانی است که از عالم امر است و همان روحی است که با خداوند پیوستگی دارد و «قل الروح من امر ربی» شاهدبر آن است.» (صدرا، ۱۲۴)

صدرا اگر چه به حدوث جسمانی نفس معتقد است، اما کینونیت عقلی آن را پیش از بدن انکار نمی‌کند بلکه آن را از ضروریات مذهب امامیه و موافق با شرع و آیات و اخبار

می‌داند. وی در کتاب کم نظیر خویش یعنی «اسفار»، ضمن اثبات حدوث نفس به موجودیت آن قبل از بدن اشاره می‌کند و می‌گوید: نفس در عین اینکه از حیث ذات و هویت بسیط است دارای شئون و اطوار و اکوان وجودی متعددی است که عبارتند از وجود قبل از طبیعت، وجود در طبیعت و وجود بعد از طبیعت، بنابراین اگر نفس در مرحله ماده و نشئه طبیعت حادث جسمانی است، منافاتی ندارد با اینکه در مرحله پیش از طبیعت از وجود عقلی برخوردار باشد، صدرا از احوال جمهور حکماء خبر می‌دهد که درباره احوال نفس دچار تحیر شده‌اند و یا در باب پیدایش یا بقاء و یا تجرد آن دچار سرگشتگی گشته‌اند، تا آنجا که حتی برخی تجرد روح را منکر شده‌اند، یا پاره‌ای دیگر بقاء نفس بعد از بدن را نپذیرفته‌اند و برخی نیز به نظریه تناسخ ارواح روی آورده‌اند در حالی که در نزد راسخان در علم و آنانکه در نظر و برهان و در کشف و وجدان جامعترین‌اند، نفس دارای شئون و حالات و اطوار کثیره است، از جمله حالاتی که مربوط به قبل از طبیعت می‌باشد آن است که نفوس انسان، قبل از بدن موجودند چرا که علت و سبب آنها کامل است -

علت تامه است - و سبب کامل نیز سبب خود را به دنبال دارد بنابراین نفس به همراه سببش موجود است - قبل از بدن و به وجود عقل - پس از آنجا که؛

الف. سبب حدوث نفس ازلی و ابدی است.

ب. و سبب مذکور قبل از بدن موجود بوده است.

ج. با توجه به معنای سبب و مسبب - که اگر سبب تام باشد از یکدیگر انفکاک

ناپذیرند،

د. سبب ذاتی تمام مسبب و نیز غایت آن است:

پس نتیجه می‌گیریم و یقین حاصل می‌کنیم که نفس قبل از بدن هم وجود داشته

است بر حسب کمالیکه در وجود دارد.

نهایت آنکه توقف بر بدن دارد، برخی از حالات و نشئه‌های آن است و در حقیقت آماده بودن بدن شرط پدید آمدن این نشئه و مرتبه پست و طبیعی آن می‌باشد که در حقیقت جهت فقری و امکانی و حاجتمندی و نقصی نفس را در بر گرفته است نه جهت غناء و تمامیت آن کلام صدرادر مجلد هشتم اسفار چنین است:

«اما الراسخون فی العلم ... فعندهم أنّ للنفس شؤوناً و أطواراً كثيرة، و لها مع بساطتها اكون وجودية ... و رأوا أنّ النفوس الانسانية موجودة قبل الابدان بحسب کمال علتها و سببها و السبب الكامل يلزم المسبب معها، فالنفس موجودة مع سببها کامل الذات تام الافادة و ما هو كذلك لا ینفک عنه مسببه لكن تصرفها فی البدن موقوف علی استعداد مخصوص و شروط معينة و معلوم أنّ النفس حادثة عند تمام استعداد البدن و باقیة بعد البدن اذا استکملت و ليس ذلك الاّ لأنّ سببها یبقى ابدالدهر، فاذا حصل لك علم یقین بوجود سببها قبل البدن، و علمت معنى السببية و المسببية، و أن السبب الذاتی هو تمام المسبب و غایتها، حصل لك علوم بكونها [- ای نفس -] موجودة قبل البدن بحسب کمال وجودها و غنائها، الذى يتوقف علی البدن هو بعض نشأتها، و يكون استعداد البدن شرطاً لوجود هذه النشأة الدنية و الطبیعة الكونية؛ و هى جهة فقرها و حاجتها و امكانها و نقصها لاجهة و جوبها و غنائها و تمامها» (صدر، ۳۴۷).

بنابراین نفس ناطقه انسانی حقیقتی است دارای درجات و اکوان مختلف که به هر درجه‌ای از درجات نائل گردد، در آن درجه متوقف نماند و با پشت سرگذاردن آن مرحله، وارد مرحله جدیدی می‌شود، پس نفس به جهت وجود و کمال علت و سببش از وجودی کلی در عالم عقل بهره‌مند است و بعد از طی کردن این مرحله، زمانی که استعداد بدنی و آمادگی مادی در عالم طبیعت حاصل شد، نفوس جزئی موجود می‌شوند. البته نه به این معنا که بدن و عوارض آن شرط حقیقت نفس و هویت متعالی آن باشند، زیرا اگر چنین باشد لازمه‌اش این است که با نابود شدن بدن، حقیقت نفس نیز نابود گردد، در حالی که مقتضای براهین، بقای نفس است.

ملاصدرا پس از بیان مبسوط این مطلب، برخی از روایات و احادیث را که راجع به وجود نفس پیش از بدن دانسته با استفاده از نظریه فوق توجیه نموده است مانند آنچه نقل نموده است:

«و فی کلام أمير المؤمنين ع رحم الله امرء عرف من أين و فی أين و الی أين» که صدر ذیل این سخن مولی می‌افزاید: «فالاولی اشارة الی حال النفس قبل الكون و الوسط الی مامع الكون و الاخر الی ما بعد الكون» (صدر، ۲۵۶) مرحله اول (من أين) اشاره به

حالت نفس و مرتبه آن قبل از ورود به عالم طبیعت دارد و مرتبه و حالت دوم اشاره به آنچه که در عالم تکوین و طبیعت دارد می‌باشد و بالاخره مرحله نهایی اشاره به منزلگاه بعدی نفس است.

در خاتمه این قسمت تنها به این نکته اشاره می‌شود که جمهور متکلمین در باب نفس قائل به صورت بودن یا مجرد آن و بقای آن به صورت مجرد نیستند؛ بلکه آن را جسمی لطیف که در تمام بدن ساری می‌باشد می‌دانند، چنانکه صاحب گوهر مراد بر همین نکته تنبیه فرموده است.

۵. ارتباط نفس و بدن

آنچه تا به حال - بر سبیل اجمال - بیان گردید، اثبات جوهری به نام روح یا نفس و نیز نحوه وجود آن و چگونگی پیدایش و حدویش بوده است. همانطور که در تعریف تناسخ نیز آمده است در تناسخ بکلی جدایی نفس و روح از بدن صورت گرفته و به کالبدی دیگر رخت بر می‌بندد، از اینرو در اینجا این سؤال رخ می‌نماید که حقیقتا چه ارتباطی میان پیکره انسان و نفس یا روح او وجود دارد؟ و یا اینکه چه عاملی توانایی این را دارد که میان این دو وجود بیگانه ارتباط برقرار کند؟ و دیگر آنکه همراهی نفس با بدن - در این دنیا - آیا طبیعی است یا غیر طبیعی؟ پاره‌ای از صاحب نظران، ارتباط روح و بدن را فقط در حد یک نوع مجاورت و با هم بودن موقتی تلقی کرده‌اند آنها بدن را جامه‌ای دانسته‌اند که نفس مدتی آن را پوشیده و سپس به دور می‌افکند، بنابراین نزد این گروه رابطه نفس و بدن رابطه ظرف و مظروف است، عده‌ای دیگر فراتر رفته و علاقه میان روح و بدن را همانند رابطه ماده و صورت دانسته‌اند، گروهی نیز رابطه و تعلق میان نفس و بدن را بسی عمیقتر از این دانسته و قائلند که تعلق نفس و بدن بر حسب وجود و تشخیص است یعنی روح و بدن در حقیقت در عرض هم نیستند بلکه یک حقیقت از مراتب وجودند. در هر صورت کدام یک از این نظریه‌ها می‌تواند پاسخگوی این سؤال باشد که: چگونه یک موجود مجرد با موجودی مادی متحد شده و یک نوع جسمانی را تشکیل داده است؟ یا اینکه کدام یک از این نظریه‌ها می‌تواند مشکله ادامه حیات نفس بعد از مفارقت از بدن راحل کند و در حقیقت تناسخ را ابطال نماید؟ اینها سوالاتی است که با بررسی اندیشه‌های بلند خسرو

مکتب حکمت متعالیه در جستجوی پاسخ آنها هستیم.

صدرالمتألهین براساس حرکت جوهری که آن را ذاتی همه اشیاء می‌داند در این زمینه نیز ابداعات و تحولات تازه‌ای پدید آورده است، از نظر وی انسان اگر چه دارای نفس و بدن است اما در واقع یک حقیقت است و ترکیب آن دو ترکیب انضمامی - همچون ترکیب سفید و دیوار - نیست که در واقع دیوار و سفیدی از یکدیگر ممتازند اگر چه سفید عارض بر دیوار است و قائم به اوست بلکه یک ترکیب اتحادی بین نفس و بدن برقرار است، در حقیقت یک هویت و شخصیت است و همه افعال صادره از او به یک هویت منتسب است که آن انسان نام دارد.

در حقیقت براساس حرکت جوهری بدن در مسیر تکاملی خود به روح تبدیل می‌گردد. فیلسوف شهید معاصر، استاد مطهری در مجلد سیزدهم مجموعه آثارش درباره تأثیر اصل حرکت جوهری و عمقی، نامحسوسی که در جوهره عالم حکمفرماست، بر این مسئله می‌گوید:

«نظر صدرا مبدأ تکوین نفس، ماده جسمانی است، ماده این استعداد را دارد که در دامن خود، موجودی را پیروراند که با ماوراء الطبیعه هم افق باشد و هیچ مانعی هم وجود ندارد که یک موجود مادی در مراحل ترقی و تکامل خود تبدیل شود به موجودی غیر مادی.» (مطهری، ۲۴)

بنابراین طبق نظر صدرا نفس براساس حرکت جوهری در راه رسیدن به مقام مجرد از ماده بی‌نیاز می‌شود و ارتباط نفس و بدن بر حسب وجود و تشخیص در حدوثش است نه بر حسب بقاء، یعنی اگر چه در حین حدوث مانند سایر صور به ماده‌ای نیازمند است اما در بقاءش - بخاطر حرکت استکمالی که در جوهره اوست - منزّه از ماده می‌شود وی در کتاب اسفار ضمن بر شمردن شش مورد از انواع تعلق، در مورد پنجم در رابطه با تعلق نفس و بدن می‌گوید:

«اتحاس ما بحسب الوجود و التشخص حدوثاً لا بقاء تعلق النفس بالبدن عندنا...»

(صدرا، ۳۲۶)

وی ادامه می‌دهد که انسان اگر چه از حیث هویت نفسانی اش شخص واحد محسوب

می‌شود، اما از این جهت که از جسم و نفس تشکیل یافته است نمی‌توان آن را واحد دانست. یعنی با توجه لحاظی که درباره انسان می‌کنیم تفاوت دارد، انسان از دیدگاه وی اگر چه در ابتداء با کمک ابزارهای حسی می‌تواند ببیند، بشنود، لمس کند و به مرور و کم‌کم بر اثر تکرار این افعال بدون استعانت از این ابزار امور علمی را در نزد خود حاضر می‌یابد و در آنها تصرف می‌کند و تعلقش را از بدن قطع می‌کند.

بنابراین از نظر صدرها همین ارتباط تعلق تدبیری نفس و بدن نیز یک مسیر استکمالی داشته و به مجرد نفس و تنزه آن از بدن ختم می‌گردد.

۶. بقای نفس پس از مفارقت از بدن

هر چند فلاسفه حکمت متعالیه بر مجرد نفس از ماده یا نحوه وجود نفس اتفاق نظر تام و کامل یا لاقلاً توافق فی الجمله دارند، اما پیرامون بقاء آن و اینکه حیات آن پس از مرگ و مفارقت از بدن چگونه ادامه خواهد یافت، موضوعی است که در مقدمه استدلال کنندگان له یا علیه تناسخ، جای گرفته است.

صدرالمتألهین نیز ضمن رد بر تناسخ، هر چند در اصل باقی ماندن نفس پس از مفارقت از بدن با شیخ اشراق همسوست لیکن میان نفسی که به مرتبه عقل بالفعل رسیده و نفسی که هنوز در مرحله مجرد حسی و خیالی باقی مانده است تفصیل قائل شده است؛ وی درباره اینکه نفوس نخواهند مرد در «الشواهد الربوبیه» می‌گوید؛ نفوسی که عقل هیولایی آنها بالفعل شده است بدون هیچ شک و شبهه‌ای پس از مرگ و فنای بدن باقی می‌ماند، چرا که هنگامی که به این مرتبه دست یافت، قوام نفس به ذات نفس و هویت نفس است نه به بدن بلکه وجود بدن در این مرحله مناع و حجاب برای تحصیل کمالات عقلیه اوست:

«اما النفوس التي صارت عقولها الهيولانية عقلاً بالفعل فلا شبهة في بقائها بعد البدن. لان قوامها ليس به بل هو حجاب عما لها بحسب الذات من التحقق بكمالها العقلي و وجودها النوري...» (صدرها، ۲۲۳)

صدرها در ادامه از اختلاف حکماء در باب بقاء نفوسیکه هنوز از مرحله قوه به فعل نرسیده‌اند، خبر می‌دهد، بنابر رأی برخی از ایشان با هلاکت بدن، اینگونه نفوس نیز نابود می‌شوند و برابر نظر پاره‌ای دیگر چنین نفوسی به ابدان عنصری دیگری منتقل می‌شوند و

عده‌ای نیز گویند اجرام دখانی - که مافوق اجرام دنیوی و مادون اجرام فلکی‌اند - موضوع تخیلات این نفوس است. (همان)

صدرالمتالیهین در مقام تحلیل این آراء تحت عنوان حکمت شرقیه می‌گویند، منشاء اختلاف این اقوال ناشی از انحصار نشأت و مراتب وجود انسان در نشأت حسی دنیوی و نشأت عقلی اخروی است و لذا گاهی معتقد به نابود شدن بعضی از نفوس شده‌اند و گاهی راه تناسخ را رفته‌اند که ارواح سافله به موجودات عنصر انسان یا حیوان یا نبات یا جماد می‌رود (مسخ، نسخ، فسخ و رسخ) و ارواح متوسطه به عالم افلاک و ... و علت این همه از این سرچشمه می‌گیرد که غفلت کرده‌اند از اینکه عوالم وجود بر سه گونه است: عالم محسوسات، عالم خیال و عالم مجردات به عبارت دیگر خداوند متعال عوالم وجود را به سه صورت مختلف آفریده است: دنیا، برزخ و آخرت. (همان)

وی می‌گوید که جسم و عوارض جسم و ادراک آنها به وسیله حس ظاهری از عالم دنیاست، نفس و عوارض نفس و ادراک آنها به وسیله حس باطن از عالم برزخ است، عقل و معقولات و ادراک آنها به وسیله عقل قدسی خالی از شائبه از عالم آخرت است که عالم امر است و ادراک آن با عقل قدسی امکان‌پذیر است (و در جای دیگر استشهاد به آیه شریفه قل الروح من امر ربی کرده و استفاده نموده که بنابراین روح از عالم امر است):

«فالجسم و عوارضه من الدنيا و ادراکها بالحق الظاهر والنفس و عوارضها من البرزخ و ادراکها بالحس الباطن والعقل و معقولاته من الآخرة و هی عالم الأمر و ادراکها بالعقل القدسی» (همان)

به هر حال صدرا بر بی‌نیازی و استغناء نفس از بدن در بقائش نسبت به نفوسی که از قوه به فعلیت رسیده‌اند و عقل بالفعل گردیده‌اند می‌گوید: هر آنچه که در وجودش مادی باشد در فعل و ایجاد هم مادی است زیرا که ایجاد فرع وجود و متقوم به آن است و به عکس اگر چیزی در فعل و ایجاد مادی نبود، وجودش هم غیرمادی خواهد بود و وجود غیرمادی در بقاءش نیازمند ماده نیست:

«اما کونه مستغنیاً من البدن فی الوجود، فانما یتبث ذلك من استغناءه عن البدن فی فعله فان المستغنی عن الشئ فی فعله مستغن عنه فی ذاته، اذ الایجاد متقوم بالوجود، فاذا

احتاج شیء الی شیء فی وجوده فلا بدان یحتاج الیه فی فعله، اذ المحتاج الی المحتاج الی ذلك الشیء محتاج الی ذلك الشیء، فاذا ثبت استغناء الجوهر الناطق عن البدن فی فعله، ثبت استغناءه عند فی الوجود». (صدر، ۲۹۷)

بنابراین نفسی که مجرد شد - و تجردش با افعالی مانند ادراک ثابت شد - جوهری غیرمادی و بی‌نیاز از بدن خواهد بود و فعل و ایجادی غیرمادی دارد، پس معلوم می‌شود که در وجودش هم غیرمادی است و در نتیجه چون در فعل و ایجاد غیرمادی است و بی‌نیاز از بدن است، در بقاء وجودش هم بی‌نیاز از ماده و بدن خواهد بود.

مرحوم لاهیجی در «گوهر مراد» پس از پاسخ دادن به شبهه‌ای که درباره بقاء نفس مطرح است با توجه به اینکه آیه شریفه می‌فرماید: «کل شیء هالک الا وجهه» (قصص، ۸۸) در ادامه ضمن طرح تفصیل ملاصدرا در باب بقاء نفس و اینکه نفوسی که در مرحله قوی مانده‌اند، باقی نمی‌ماند را ضعیف می‌داند وی در ادامه گوید که بالفعل بودن در زمان تعلق نفس به بدن منافاتی با بالفعل شدن در وقت مفارقت ندارد و در حقیقت نفوس افرادی مانند اطفال و بلکه جنین‌های مرده نیز باقی خواهد ماند و در نهایت می‌گوید: «با این توجیه و وضوح یابد حدیث: إني أباهي بِكُم الأمم يوم القيمة ولو بالسقط» (لاهیجی، ۱۲۸)

۷. تفسیر مرگ

اینکه دیدگاه ما راجع به مرگ چگونه باشد، نیز یکی دیگر از نکته‌هایی است که در بررسی بطلان تناسخ لازم است، اگرچه از ناحیه تمام ادیان این مطلب پذیرفته شده است که مرگ پایان حیات انسان نیست. لیکن هر کدام به شیوه‌ای مخصوص به خود این حادثه مهم را توصیف نموده است، اگر بخواهیم آراء فلاسفه یا متکلمین را تنها درباره تفسیری که از مرگ دارند مرور و بررسی نماییم این نوشتار بس طولانی خواهد شد و حقا که محتاج به فرصت دیگر و مجالی واسع است، و در اینجا تنها نیم‌نگاهی به آنچه حکیم ملاصدرا در این باره معتقد بوده است، افکنده‌ایم.

صدر المتألهین (ره) معتقد است که اگرچه بیشتر دانشمندان طبیعی و اطباء علت مرگ را اختلال در بنیه و فساد مزاج و امثال آن می‌دانند، اما حقیقت آن است که علت جدایی نفس از بدن بدین سبب است که به تدریج نفس استقلال در وجود پیدا می‌کند و آرام آرام

از نشئه طبیعت به نشئه ثانیه رخت برمی‌کشد و همه این امور به جهت اصل حرکت ذاتی وجود در جواهر است. بنابراین نفس در تجوهرش از ضعف به قوت اشتداد پیدا می‌کند و هرچه نفس قوی‌تر می‌شود استفاده‌اش از بدن کمتر می‌شود، زیرا که دیگر نفس از بدن منحرف گشته و به جانب دیگر نشئه ثانیه و عالم فوق طبیعت اقبال نموده است، به عبارت دیگر براساس حرکت جوهری، اشیاء مادی انسان هم که جزئی از عالم طبیعت است، به‌طور مداوم در حال حرکت است، تا بدانجا که رابطه تدبیری نفس با بدن قطع شده و مرگ بر او عارض می‌گردد:

جان قصد رحیل کرد گفتم که مرو گفتا چه کنم خانه فرو می‌آید
«فکلما خصلت للنفس قوة و تحصل، حصل للبدن و هن و عجز الی أن تقوم النفس
بذاتها و یهلك البدن؛ فارتحالهها یوجب خراب البیت لا أن خراب البیت یوجب
ارتحالهها». (صدر، ۵۳)

چنانکه از کلام صدر برمی‌آید، نفس خودش به صورت فعال - نه منفعل - خود را از بدن جدا می‌سازد و قطع ارتباط می‌کند به جهت حرکت در جوهر، در حالیکه در نظر سهروردی تنها از قطع شدن این علاقه تدبیری سخن گفته شده است و در حقیقت در اندیشه اشراقی - نفس و بدن دو جنبه متفاوت از پدیده واحدند، بدن متعلق به مرتبه پائین‌تر است که عشق و شوق به مرتبه بالاتر یعنی نور دارد که بر او غلبه و فرمانروایی دارد و از نظر یکی از سهروردی شناسان معاصر:

«به نظریه سهروردی می‌توان از دو دیدگاه هستی‌شناختی نگریست، وقتی از پائین نگاه کنیم، نفس و بدن دو حقیقت متفاوتند، زیرا مرتبه پایین‌تر که بدن متعلق به آن است شامل مرتبه بالاتر که مقوله نفس بدان تعلق دارد، نیست. مع ذلک، وقتی به همین سلسله مراتب وجودی از بالا نگاه شود. مسأله نفس - بدن کم‌رنگ می‌شود، زیرا بدن مُحاط در نفسی است که طبیعت آن فقط نوری شدیدتر از بدن است». (رضوی، ۱۳۷۷-۷۶)

بررسی ادله بطلان تناسخ

با به پایان رسیدن پیشفرضها و مقدمات، اکنون نوبت آن رسیده است تا درباره ابطال تناسخ سخن گوئیم، باید اذعان نمود که فلاسفه اسلامی غالباً بیش از آنکه به شرح نظریه

تناسخ و تقسیمات آن پردازند، بر ابطال آن همت گمارده‌اند. در این بخش ابتدا از تقسیمات ادله بطلان تناسخ آگاه خواهیم شد و سپس برخی از براهینی را که صدرالمتألهین، بر ابطال تناسخ اقامه کرده از نظر می‌گذرانیم، پرواضح است که این مجال کوتاه اجازه پرداختن با فراغ بال به تمامی زوایای بحث ابطال تناسخ را نمی‌دهد و در واقع کتب مبسوط و ژرف ستارگان آسمان حکمت و اندیشه، جویندگان حقیقت را به سوی خود فرا می‌خوانند.^۱

۱. تقسیمات ادله بطلان تناسخ

ادله بطلان تناسخ را می‌توان تقسیم نمود به:

الف. آنچه که دلالت بر محال بودن تناسخ به طور مطلق دارند یعنی در همه اقسامش که خود تقسیم می‌شود به ادله عقلی و نقلی.

ب. آنچه که دلالت بر بطلان تناسخ از اصل و اساس می‌کند که ایضا یا عقلی است یا نقلی.

ج. آنچه که دلالت بر بطلان تناسخ نزولی می‌کند.

علامه طباطبائی در حاشیه خود بر کتاب بحارالانوار مهمترین دلیل بر بطلان تناسخ را دلیل استحاله رجوع از فعل به قوه و کمال به نقص داشته است. (مجلسی، ۳۷۱) همچنین علامه حسن زاده آملی نیز در کتاب عیون مسائل نفس و بطلان تناسخ را قریب به بداهت داشته است زیرا رجوع از فعل به قوه استحاله‌اش بدیهی است.

۲. استدلال بر استحاله تناسخ از راه استحاله رجوع از فعل به قوه یا کمال به نقص

این دلیل خود از چند بخش تشکیل یافته است.

الف. نفس در بدو تعلقش به بدن امری بالقوه است نسبت به کمالات علمی و عملیش؛ انسان خلق شده است تا از نظر عملی به تقوا برسد و بتواند در مقابل هوی و هوسهای نامشروع و غیر انسانی خود، ایستادگی کند و نیز از جهت نظری و غیر عملی هم دانشمند و عالم شود. او هر چند در ابتداء خلقتش فقط قوه تقوا و علم را دارد ولی می‌تواند این صفات را به فعلیت برساند.

ب. نفس در جوهرش از قوه به فعل خارج می‌شود مانند بدن؛ همانطور که بدن رشد

می‌کند، روح و نفس نیز حرکت جوهری دارد و رشد می‌کند، گاهی در مسیر تقوا این سیر صعودی ادامه می‌یابد چنانکه می‌فرماید با روزه گرفتن این هم امکان‌پذیر است: «کتب علیکم الصیام... لعلکم تتقون» (بقره، ۱۸۳) و یا اینکه با پیروی از هوای نفس از انسانیت خارج می‌شود همانگونه که در قرآن آمده است: «...ولکنه اخلدالی الارض واتبع هواه فمثله کمثل الکلب...» (اعراف، ۱۷۸) بنابراین حرکت نفس به سوی کمال یا ضلال توقف‌ناپذیر است.

ج. هر نفسی به هنگام حیات جسمانی از قوه به فعل خارج می‌شود و در حقیقت حیات جسمانی به نوعی به فعلیت رسیدن قوای نفس است.

د. اگر نفس بعد از خروج از بدن؛ که ایضا خروج از قوه به فعل است. به بدن دیگری تعلق پیدا کند، لازم می‌آید باز گشت شیء از فعل به قوه که این تالی (رجوع از فعل به قوه) محال است به سه دلیل:

- دلیل اول بر محال بودن رجوع از فعل به قوه

حرکت نفس حرکتی جوهری است و هر حرکت جوهری ذاتی است و ذاتی نه تخلف‌پذیر است و نه اختلاف بر می‌دارد بنابراین خلافش امکان ندارد نه طبعی نه قسری و نه ارادی و نه اتفاقی؛ توضیح آنکه وقتی چیزی ذاتی شد تخلف از آن ذاتی امکان‌پذیر نیست. ذاتی خلافش امکان‌پذیر نمی‌باشد. یعنی از آنچه هست بر نمی‌گردد و عوض هم نمی‌شود، طبیعتی که اقتضای آن حرکت به جلو است نمی‌تواند مسیرش را بالعکس سازد حتی با قسر و فشار هم عوض نمی‌شود، زیرا قاسر باید با همین طبیعت کار کند اراده هم به طبیعت باز می‌گردد، از این رو وقتی انسانی فلج باشد هر قدر اراده قوی ای هم داشته باشد چون بدن اقتضاء راه رفتن ندارد، راه رفتن رخ نمی‌دهد، اتفاق یعنی بدون علت و خود به خود هم محال است، زیرا اگر ممکن بخواهد خود به خود موجود شود چون نسبتش به وجود و عدم مساوی است و لایقتضی الوجود و لایقتضی العدم است و با وجود این موجود هم باشد بین لاوجود و وجود تناقض است، لذا نیازمند به علت است و بدون علت، محال است که ممکن وجود پیدا کند.

- دلیل دوم

نفس و بدن با هم و معا از قوه به سوی فعلیت و از نقص به کمال خارج می‌شوند، پس اگر نفس به بدن دیگری تعلق پیدا کند که هنوز چنین است - طبق مدعای تناسخیان - لازم می‌آید که یکی از آنها بالقوه باشد، و دیگری بالفعل باشد یعنی بدن بالقوه و روح بالفعل باشد که چنین چیزی محال است زیرا از آنجا که ترکیب نفس و بدن ترکیبی اتحادی است، یعنی رابطه روح و بدن رابطه صورت و ماده است که یک موجود حقیقی را به وجود آورده است، نه موجودی مصنوعی و مجازی و ترکیب اتحادی نیز بین دو امری که یکی بالقوه باشد و دیگری بالفعل، تحقق پیدا نمی‌کند، به عبارت دیگر برای ایجاد این اتحاد باید هر دو بالفعل باشند.

- دلیل سوم

این دلیل را که علامه طباطبائی در کتاب نه‌ایه‌الحکمه (طباطبایی، ۱۱۶) نیز ذکر کرده‌اند می‌گوید: اگر شیء از فعل به قوه رجوع کند لازم می‌آید شیء برای خودش قوه بشود، مثلاً اگر فرض کنیم روح نوزاد نسبت به جوان عالم قادر، بالقوه است اگر روح جوان بخواهد روح نوزاد شود لازم‌هاش این است که روح جوان قوه برای نوزاد باشد، در حالیکه روح نوزاد قوه برای جوان بوده، یعنی روح جوان قوه شود برای قوه خودش. اما این تالی هم محال است. یعنی امکان ندارد که چیزی قوه برای خودش بشود، زیرا معنای بالفعل جوان بودن، یعنی واجد جوانی بودن، و معنی بالقوه جوان بودن، یعنی فاقد جوانی بودن و بین واجد و فاقد بودن تناقض است: «قوة قوة الشيء قوة لذلك الشيء فيلزم ان يكون شيء المذكور في حال كونه بالفعل امرا بالقوة». و ثانیاً اگر روح جوان هم فعلیت داشته باشد و هم قوه برای روح نوزاد لازم می‌آید که هم ضعیف باشد و هم قوی، زیرا که حالت قوه شیء اضعف از حالت فعلیتش می‌باشد. بنابراین از این راه منجر به تناقض محال می‌شود.

نتیجه آنکه با وجوه و دلایل سه گانه فوق، استحاله رجوع از فعل به قوه و از کمال به نقص معلوم می‌گردد و با محال شدن تالی (رجوع از فعل به قوه)، مقدم نیز محال و باطل خواهد بود، یعنی نفس نمی‌تواند بعد از خروج از بدن مجدداً به بدن دنیوی بازگشت کند.

تقریری دیگر از همین دلیل بر بطلان تناسخ

گاهی در تقریر دلیل گذشته چنین گفته می‌شود^۲ که به جای مقدمه چهارم و بعد از آن اینگونه بیان می‌شود که: اگر نفس بعد از خروجش از بدن به سوی فعلیت تعلق به بدن دیگری پیدا کند، آن بدن یا دارای نفس است یا بدنی است که نفس ندارد و هر دو قسم محال است، یعنی نمی‌شود که نفس به بدن روح‌دار یا بدن بی روح تعلق بگیرد. اما محال بودن قسم اول بدین سبب است (تعلق نفس به بدن روح‌دار) که لازم می‌آید، اجتماع دو نفس و دو روح در یک بدن واحد و این محال است زیرا که کثرت واحد است و هیچ شخصی نه با روحش و نه با بدنش قابل تشخیص نمی‌شود. و به عبارت دیگر نفس فعلیت بدن و تشخیص وجودی آن است، پس اگر نفوس متعددی در یک بدن اجتماع یابند، لازم می‌آید که برای موجود واحد دو فعلیت باشد و این محال است و نیز هر شخص در خود - به علم حضوری - می‌یابد که یک شخص و دارای نفس واحد است. و نیز محال بودن قسم دوم (تعلق نفس به بدن بی روح) نیز بدین خاطر است که لازم می‌آید رجوع از فعل به قوه که این هم به همان سه دلیل گذشته محال است.

قبل از ملاصدرا برای ابطال تناسخ به همین وجه اجتماع دو نفس در بدن واحد تمسک می‌شده است، چنانکه شیخ اشراق همانند مشائیان بر آن است که تناسخ را مستلزم اجتماع و تعلق گرفتن دو نفس به یک بدن بداند و چون این لازمه محال است، بنابراین تناسخ هم محال خواهد بود، پیشفرضهایی که در قسمت قبل گذشت در فهم این دلیل راهگشاست. صدرالمتألهین استدلال قوه و فعل را مطرح می‌کند - به جای اجتماع دو نفس در بدن واحد - و علامه طباطبایی نیز به گونه‌ای استدلال می‌کند که از دلیل قدما و صدرا هر دو بهره‌مند شده‌اند.^۳

بطلان تناسخ در آراء صدرالمتألهین (ره)

مؤسس بنای متعالی حکمت با بهره‌گیری از پیش فرضهایی - که گذشت - از آنجا که تجرد نفس، حدوث جسمانی نفس و بقای روحانی آن، حرکت جوهری، ارتباط و هماهنگی نفس و بدن، تشکیک در وجود، وجود عالم خیال و تجرد آن و اینکه تشخیص هر چیزی به صورت نوعیه آن وابسته است، در ابطال مطلق تناسخ ادله گوناگونی را اقامه

کرده است، که یکی از مهمترین آنها همان دلیل محال بودن بازگشت از فعلیت به قوه است؛ توضیح آنکه اگر بپذیریم که هر یک از جوهر نفس و بدن بر اساس حرکت جوهری در سیلان و حرکتند - پس هر دو در ابتدای پیدایش نسبت به کمالات خود بالقوه‌اند و رو به سوی فعلیت دارند. بنابراین تا هنگامی که نفس به بدن تعلق عنصری دارد، درجات قوه و فعلیت او متناسب با درجات قوه و فعلیت بدن خاص اوست.

به جز دلیل مزبور، صدرا دلائل دیگری را هم طرح می‌نماید که خود آن ادله را ضعیف شمرده و رد می‌کند، مانند این دلیل که اگر تناسخ محال نبود می‌بایست انسان، بودن روحش را در یک جسد دیگر به یاد داشته باشد و حال اینکه چنین تذکر و یادآوری که نفس او قبلاً به بدن دیگری تعلق داشته برای انسان مطرح نیست، این دلیل ضعیفی به شمار می‌رود زیرا نخست آنکه اگر این، بیان تمامی باشد در نهایت دلالت بر واقع نشدن تناسخ می‌کند نه بر محال بودن آن و مضافاً اینکه ملازمه‌ای در میان نیست، یعنی منافاتی ندارد که انسان مطالبی را که در حافظه داشته از یاد برده باشد چنانکه درباره عالم ذر، در روایات آمده است که مردم آن عالم و موافقش را از یاد برده‌اند و دیگر آنکه مقدمه دوم - اینکه انسان تعلق نفس به بدنهای گذشته‌اش را به یاد نمی‌آورد - با استقراء ناقص بدست آمده که مفید یقین نمی‌باشد.

«ثم انه - ابوالبركات - ابطال التناسخ بحجة ذكرها المتكلمون من أن أنفسنا لو كانت في بدن آخر لكاننا نعلم الآن شيئاً من تلك الاحوال التي مضت علينا... وهذه الحججة ضعيفة بوجه...» (صدرا، ۳۴۱)

دلیل دیگری که صدرا در مجلد نهم آن را مفسده عقلی تناسخ بر می‌شمرد اجتماع دو روح و دو نفس در یک بدن است:

«توهمو ان محالية التناسخ من جهة الشرع، انما الاشكال لزوم مفسدة التناسخ بحسب العقل و هو اجتماع نفسين على بدن واحد» (صدرا، ۲۰۹)

توضیح آنکه نخست باید بدانیم که علت موجوده نفس، امر مفارق و غیر جسمانی است، بنابراین جسمانی بودن آن علت یا صورت طبیعی بودن، یا نفس دیگری بودن یا عرضی بودن آنها، همگی محال است زیرا آنها همه مادی‌اند که از نظر وجودی اضعف از

نفس (که معلول است) به شمار می‌رود، مقدمه دوم آنکه فیضان امر مفارق دائمی است، پس حدوث نفس توقف پیدا نمی‌کند مگر به حسب استعدادی که در قابل رخ می‌دهد. پس به مجرد استعداد بدن از مبدأ مفارق به آن افاضه می‌گردد؛ بر همین اساس اگر نفوس تناسخ یابند نفس دیگری به بدن تعلق خواهد گرفت که به سبب مرگ از بدن دیگری انتقال یافته است، اما این نتیجه به دو جهت باطل است؛ اول آنکه نفس مظهر فعلیت بدن و تشخیص و وجود آن است، پس اگر نفوس متعدد در یک بدن اجتماع پیدا کنند لازم می‌آید که موجود واحد دو فعلیت و دو وجود داشته باشد، دیگر آنکه هر شخص به علم حضوری می‌یابد که یک شخص بیشتر نیست، البته نظیر همین بیان با عنوان تقریر دیگری از برهان استحاله رجوع از فعلیت به قوه گذشت.

بطلان تناسخ نزولی

ملاصدرا در بیان بطلان تناسخ نزولی از دو دلیل خاص بهره گرفته است نخست آنکه اگر تناسخ نزولی صحیح باشد، واجب می‌گردد که به هنگام فساد بدن هر انسانی، بدن حیوان صامت دیگری تکوین یابد، زیرا که بدن انسان باب الابواب تمام ابدان عنصری است، پس حیات هر حیوان صامتی با انتقال نفس از انسان به آن صورت می‌گیرد، پس نفس هر انسانی به بدن حیوانی مناسب با خلقیاتی که اکتساب کرده، انتقال پیدا می‌کند، لکن مقدمه دوم باطل است، زیرا ظاهر آن است که علاقه لزومیه‌ای میان فساد بدن و بودن بدن حیوان صامت، نیست و مجرد احتمال موجب جزم و اعتقاد نمی‌شود، چرا که با تمکین از چنین احتمالات بعیدی، دیگر هیچکس نمی‌تواند در ملازمه میان دو چیز اعتماد پیدا کند.

دیگر آنکه اگر چنین اتصالی - میان مرگ و فساد بدن انسان و بدن حیوان صامت - وجودی داشت، واجب بود که به تعداد بدنهای باقیمانده از حیوانات منطبق بر بدنهای فاسد شده انسانی گردد، زیرا اگر متساوی نمی‌شدند (عدد حیوانات با عدد بدنهای فاسد انسانی) یا تعداد نفوس بر بدنهای افزایش می‌یافت و یا آنکه تعداد ابدان بر نفوس غلبه پیدا می‌کند که این هر دو صورتش باطل است، زیرا در حالت اول یا این می‌شد که برخی از نفوس به بدنهای تعلق می‌گرفت و یا برخی معطل می‌ماندند، و در حالت دوم یا یک نفس به چند بدن

تعلق می‌گرفت و یا برای برخی از بدن‌ها که نفس بدان‌ها تعلق نگرفته، نفس جدیدی خلق می‌شد که ترجیح بلامرجه لازم می‌آمد و یا برخی از بدن‌ها بدون نفس باقی می‌ماند که این را هم صدرا با جواب نقضی باطل می‌کند، وی می‌گوید: در یک روز تنها از مورچه تعداد بیشماری متولد می‌گردد که به تعداد مردگان در آن روز نمی‌رسد و یا به عکس به سبب طوفان و بیماری و غیره تعداد مردگان و بدن‌های فاسد پیش از تعداد بدن‌های حیوانی می‌گردد و این انطباق تحقق پیدا نمی‌کنند. (همان)

بطلان تناسخ صعودی

اما در بطلان تناسخ صعودی، اگر حیوان صامتی دارای نفس مجردی نبود بلکه نفس منطبعه‌ای داشت، محال است که از بدنی به بدن دیگر انتقال پیدا کند، چرا که آن نفس دیگر جوهر انطباعی و غیر قابل انتقال است و در این باره که در منطبعات چه اعراض باشد یا صور، انتقال محال است، برهان اقامه گردیده است، بنابراین در حالتی که تنها مبادی و آثار و افعال مادی و هیولانی و علقه‌های زمینی مانند شهوت و انتقام در آن است چگونه می‌تواند به کمال و ترقی و به رتبه انسانیت برسد، و مقتضای شهوت غالب و غضب، شقاوت و پستی سقوط و نزول نفس است (نه صعود آن) به مراتب پایین حیوانی (همان)، اگر چه به نظر می‌رسد که این دلیل تنها ناظر به صعود از بدن حیوان صامت به انسان است و درباره صعود از بدن شخص لئیم به شریف لااقل ساکت است.

دلیلی دیگر بر استحاله مطلق تناسخ^۴

این استدلال مبتنی بر حدوث جسمانی نفس و بقاء روحانی آن است یعنی آنکه نفس در اول وجودش مادی محض بوده و در حالتی به سر می‌برده که تنها افعال نباتی از او صادر می‌گشته و سپس مادی مثالی و آنگاه مادی مثالی عقلی و سپس مثالی عقلی شده است، در این برهان، مطلق تناسخ از آن جهت محال است که مستلزم انتقال منطبع یا تغیر مجرد است؛ قبلاً باید دانست که نفس از دو حالت خارج نیست، یا به بدن تعلق گرفته و یا مجرد از آن است. و تناسخ نفس در هر دو حالت محال است، اما در حالت اول - تعلق نفس به بدن - زیرا که کاملاً منطبع است یا لااقل برخی از مراتبش در ماده منطبع و نقش یافته است و انتقال امور منطبع محال است، اگر هم اشکال شود که در مرتبه تجرد نفس تناسخ صورت

می‌گیرد، پاسخ آن است که مرتبه مجرد و مرتبه مادی نفس هر دو به یک وجود، موجودند، چرا که حقیقت نفس، امری بسیط و واحد است، پس انفکاک یکی از دیگری ممتنع است.

اما در حالت دوم - تجرد نفس از بدن - نیز تناسخ محال است زیرا که آن امری مجرد وجدای از ماده است و محال است که تغییری در مجرد روی دهد، پس انطباعش و حلولش در ماده محال خواهد بود.

نتیجه‌گیری

مسئله تناسخ و بازگشت ارواح به دنیا برای زندگی جدید و از سرگرفتن تکامل دارای پیشینه‌ای طولانی بوده و گفته شده که از هفت قرن پیش از میلاد مسیح ﷺ مطرح بوده، خاستگاه این نظریه را کشورهایمانند چین، هند و حتی مصر باستان دانسته‌اند.

- در عصر حاضر گروهی از روحیون جدید غربی به جمع کثیر پیروان این نظریه در

شرق

پیوسته و کوشیده‌اند تا آن را با سخنان موجه‌تری مطرح سازند.

- از همان دیر باز فلاسفه و متکلمان بسیاری، با این مسئله دست به گریبان شده‌اند که برخی در نهایت در زمره‌ی پیروان آن در آمده و گروهی دیگر آن را انکار و ابطال نموده‌اند، که حکماء و دانشمندان مسلمان در دسته اخیر جای دارند.

- در ادله نقلی، بویژه در روایات معصومین (:) به شدت این نظریه ابطال شده و حتی معتقد به آن را، کافر به خدا و بهشت و دوزخ و اصول اساسی دین قلمداد نموده‌اند، اگر چه برخی از تناسخیان با تمسک به ظاهر پاره‌ای از این ادله و توجیه آنها، توهم نموده‌اند که دلایل مزبور در تایید مکتب تناسخ است.

- دانستن تقسیمات تناسخ در تمیز و تشخیص اقسام باطل یا غیر باطل آن اعانت و کمک شایانی می‌کند، چنانکه مثلاً تناسخ ملکوتی در زمره اقسام محال یا باطل در نیامده است.

- تعریف و تحدید دقیق موضوع و واژه تناسخ، مرزبندی میان آن و موضوعاتی چون

رجعت یا حشر جسمانی و... را آسان می‌سازد.

- قبل از ورود به آراء فلاسفه‌ای چون صدرالمتهین و شیخ اشراق و یا ابن سینا در این باب آگاهی از برخی از پیش فرضها و مقدمات مانند مباحث مربوط به نفس، بقاء نفس بعد از مرگ، چگونگی رابطه میان نفس و بدن و...، در تبیین رای ایشان نقش عمده‌ای ایفاء می‌کند.

- صدرالمتهین (ره) که به حق می‌توان او را جامع و کامل کننده بحثهای مربوط به تناسخ، اعم از آراء مشائیان یا اشراقی، دانست با وجوه عقلی مختلفی بر ابطال تناسخ و استحاله آن اصرار ورزیده است.

- دلیل استحاله رجوع از فعلیت به قوه را می‌توان از مطرح‌ترین ادله بطلان مطلق تناسخ بر شمرد، و اگر این دلیل و سایر ادله مخدوش گردد، با استفاده از ظواهر ادله نقلی، تناسخ باز هم باطل خواهد بود.

- اگر تناسخ صحیح باشد سؤالات زیادی قابل پی‌گیری هستند، از آنجمله اینکه: آیا تعداد نفوس با تعداد ابدان مساوی است؟ در سالهای قحطی و جنگ و امراض مسری و کشنده این تعداد و انطباق چگونه حفظ می‌شود؟ و اگر برای حیوانات هم، نفس و بدن قائل شویم - همانند انسان - وقتی بر اثر خشکسالی مثلاً یکباره میلیون‌ها حیوان بمیرند، تکلیف این موازنه چه خواهد بود؟

- اگر فرض کنیم که تناسخ را بپذیریم، آیا هنگام حلول نفس در بدن جدید، آثار و اعمال زندگی پیشین، از قبیل حرص، شک، طمع، خیرخواهی، حسد و... محو می‌شود یا باقی است؟

فرض اول که باطل است، زیرا اثر و صفت راسخ در نفس چگونه خود به خود زائل می‌شود، و فرض دوم هم باطل است زیرا اگر مثلاً روح زنی به بدن مردی در آید باید خصائصش در دوره زنانه در وی باقی مانده باشد، در این صورت آن خصال زنانه با خصال مردانه‌ای که در حیات جدید به سر می‌برد در تعارض خواهد افتاد، و نیز چنین است در صورتی که نفس مردی به قالب زنی در آید.

- کدام دستگاه رسیدگی، بعد از مرگ، اعمال و رفتار ناروای فلان روح را می‌سنجد و کیفری مناسب با آن در بدن آینده برای وی تعیین می‌کند؟ آیا مسئله کیفر و پاداش، در

مورد حیوانات هم صادق است؟ اگر گفته شود؛ حیوانات هم کیفر و پاداش زندگی قبلی خود را در بدن جدید می‌بینند، مستلزم این است که برای آنها تکلیف قائل شویم، زیرا جرم و کیفر جرم با تکلیف ملازمه دارد، یعنی تا تکلیفی نباشد، نقض تکلیف بی‌معناست، تکلیف عقلی که موضوعش منتفی است، تکلیف شرعی هم ندارند چون پیامبری نداشته‌اند، تکلیف طبیعی هم که مخالف‌پذیر نیست، به علاوه اینکه دوام و بقای برخی از حیوانات و نابود ساختن حیوانات دیگر است، پس جرم و کیفر چگونه معلوم می‌شود؟

- این نظریه پیامدهای دیگری نیز دارد از آنجمله؛ ایجاد روحیه ناامیدی و یأس و رواج تفکر بدبینی، این نظریه وسیله‌ای در دست قدرت طلبان خواهد بود که با آن، عزت و شوکت و قدرتشان را معلول نیک بودنشان و بدبختی و فلاکت رعایا و بیچارگان را نتیجه اعمال ناپسند زندگی قبلی معرفی می‌کنند، در نظریه تناسخ قدرت الهی محدود به آفریدن انسانهایی می‌شود که پیوسته در گردونه تحول و دگرگونی قرار گرفته‌اند.

- از آثار مهم مترتب بر قائل شدن به بطلان و امتناع تناسخ، حمل تمامی آیات مربوطه به زایش جدید و زندگانی دوباره بر تناسخ ملکوتی خواهد بود (نه تناسخ ملکی).

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. ابن بابویه قمی، محمدبن علی، (۱۳۹۶ق)، عیون اخبار الرضا، تهران، کتابفروشی اسلامیه.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۱)، الاشارات و التنبیهات مع الشرح نصیرالدین محمدبن محمدبن الحسن الطوسی، تهران، چاپ اول، دفتر نشر کتاب.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۲)، شفاء، چاپ اول، قم، کتابخانه، آیت الله مرعشی نجفی.
۶. ابوریحان، محمدبن احمد البيرونی، (۱۳۷۶)، تحقیق ماللهند، چاپ اول، قم، انتشارات بیدار.
۷. اخوان الصفا، (۱۳۴۷ق)، رسائل، چاپ العصریه، مصر.
۸. والبریج، جان، (۱۳۷۵)، قطب اللدین شیرازی و علم الانوار در فلسفه اسلامی، مترجم جواد قاسمی، مشهد انتشارات بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول.
۹. الجرجانی، علی بن محمد، (۱۹۹۱م)، التعریفات لتصحیح محمدبن الحکیم القاضی، چاپ اول، ناشرون درالکتب مصری و دارالکتب الکتاب، بیروت.
۱۰. الحوزی الشرتونی اللبانی، سعید، (۱۴۰۳ق)، المنجد و اقرب الموارد فی فصیح العربیه، فصیح العربیه و الشوارد، قم، منشورات مکتب آیت الله مرعشی نجفی.
۱۱. الشهرستانی، ابوالفتح احمد، (۱۹۸۲م)، الملل و النحل، چاپ سوم، بیروت، دارالمعرفه.
۱۲. العاملی، سید حسین یوسف مکی، (۱۹۹۱م)، الاسلام و التناسخ، چاپ اول، بیروت، دارالزهرا.
۱۳. المسعودی، ابی الحسن بن علی، (۱۹۶۴م)، مروج الذهب و معادن الجواهر، چاپ چهارم، مصر، بی نا.
۱۴. بی ناس، جان، (۱۳۷۵)، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، چاپ هشتم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵. پورمان کارل، افلاطون، (۱۳۵۷)، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، تهران، شرح طرح نو.
۱۶. جهانگیری، اوشیدری، (۱۳۷۱)، دانشنامه مزدیسنا، چاپ اول، تهران، شرکت نشر مرکز.
۱۷. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۱)، عیون مسائل النفس، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ اول.
۱۸. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۰۷ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، چاپ اول، انجمن المدرسین قم المشرقه، مؤسسه النشر الاسلامی.

۱۹. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغت نامه، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۰. دینانی، غلامحسین، (۱۳۶۶)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، چاپ دوم، تهران، انتشارات حکمت.
۲۱. رضانی، حمید، (۱۳۸۲)، مکتب بازگشت، نشر بضمه الرسول، قم، چاپ اول.
۲۲. رضوی، مهدی امین، (۱۳۷۷)، سهرودی و مکتب اشراق، ترجمه مجد الدین کیوانی، چاپ اول، تهران، نشر مرکز. که ترجمه‌ای از: Suhrawardi and the school of Illumination.
۲۳. سبزواری، هادی، غرر الفوائد فی فن الحکمه (شرح المنظومه)، مشهد، دارالمترقی، [بی تا].
۲۴. سجادی، سید جعفر، (۱۳۶۲)، فرهنگ معارف اسلامی، چاپ اول، شرکت مؤلفان و مترجمان ایرانی، تهران.
۲۵. سجادی، سید جعفر (۱۳۴۰)، مصطلحات فلسفی ملاصدرا، چاپ اول، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۶. شایگان، داریوش (۱۳۶۲)، فرهنگ ادیان و مکاتب فلسفی هند، چاپ سوم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۲۷. شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم، (۱۹۸۱م)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چاپ اول، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۲۸. شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم، (۱۳۴۶)، الشواهد الربوبیه، با مقدمه و تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، چاپ اول، مشهد، دانشگاه مشهد.
۲۹. شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم، (۱۳۵۴)، المبدأ والمعاد، تهران، انتشارات انجمن فلسفه ایران، اسفند، با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی.
۳۰. شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم، (۱۳۵۶)، رساله ۳ اصل، تهران، چاپ اول انتشارات دانشگاه تهران.
۳۱. شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم، (۱۳۴۱)، عرشیه، با ترجمه تصحیح غلامحسین آهنی، چاپ اول، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
۳۲. صدرالدین محمدبن ابراهیم، (۱۹۹۸)، تفسیر القرآن کریم، دارالتعارف للمطبوعات بیروت، لبنان، چاپ اول.
۳۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۹۷۳م)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت، الاعلمی.
۳۴. عابدی، احمد، (۱۳۷۶)، فلسفه زیارت، چاپ اول، تهران، انتشارات آستانه مقدسه.
۳۵. فارابی، ابونصر محمد، (۱۳۶۱)، آراء اهل مدینه الفاضله، ترجمه، سید جعفر کلینی، چاپ دوم، تهران، کتابخانه ظهوری.

۳۶. کاپلستون، فردریک، (۱۳۶۸)، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال‌الدین، مجتبوی، چاپ سوم، تهران، انتشارات سروش.
۳۷. لاهیجی، ملا عبدالرزاق، گوهر مراد، تهران، کتابفروشی اسلامیة ۱۳۷۷ق.
۳۸. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، چاپ سوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۳.
۳۹. محمد فارسی، برکارت، المرشد الی آیات القرآن الکریم، چاپ سوم، دمشق، ۱۹۶۸.
۴۰. مشکور، محمدجواد، خلاصه ادیان، چاپ چهارم، تهران، انتشارات شرق، ۱۳۶۹.
۴۱. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۵)، شرح اسفار، ج ۸، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۱)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، چاپ اول، قم، انتشارات صدرا.
۴۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۴)، مجموعه آثار، چاپ دوم، تهران، انتشارات صدرا.
۴۴. ملکیان، مصطفی، (۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه غرب، چاپ اول، تهیه و تدوین در همکاری حوزه و دانشگاه.
۴۵. واتسن و دیگران، (۱۳۷۶)، روح و دانش جدید، ترجمه محمدرضا غفاری، چاپ اول، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۴۶. هیک جان، (۱۳۷۶)، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، چاپ اول، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی.

منابع لاتین

47. The American Heritage Dictionary of the English Language (دائرة المعارف Bookshelf98)
48. Twenty Cases Suggestive of Reincarnation , 2nd ed. Charlottesville: University of Virginia Press, 1974 -Cases of the Reincarnation Type. vol. 1 : Ten Cases in India vol. 2. Ten Cases in Srilanka and vol. 111: Twelve Cases in Lebenon and
49. Turkey (Charlottesvill: University of Virginia Press. (1975-79)

پی‌نوشت‌ها

۱. در این زمینه از جمله می‌توان به این منابع مراجعه نمود: بحارالانوار ج ۶، ص ۲۷۱، الشفاء، بحث نفس فن ۶، مقاله ۵، النجاة، مقاله ۶، فصل ۱۴، اسفاراربعه، ج ۹ و ج ۸، شرح الاشارات، نمط ۸، کشف المراد، مقصد اول، فصل چهارم، مسأله دهم، عیون مسائل النفس، ص ۶۷۹، الشواهد الربوبیه، ص ۳۰۱، - شرح حکمه الاشراف، ص ۴۷۶، الموافق، ص ۲۶۱، شرح الموافق، ج ۷، المیزان، ج ۸ ص ۳۲۸ و ج ۱ ص ۲۱۱، تعلیقات علامه طباطبائی بر بحارالانوار، ج ۶، المشارع و المطارحات، ص ۴۹۹ و....
۲. پیرامون این تقریر از جمله می‌توان از این منابع بهره برد: - اسفار، ج ۹، صص ۲۰۸ و ۲۰۹، - المبدأو المعار ابن سینا، ص ۱۰۸، - النجاة، ص ۱۸۹ شرح الاشارات، ج ۳، ص ۳۵۶، - الشواهد الربوبیه، ص ۲۳۵، - التلویحات فصل ۶، ص ۸۱، - المشارع و المطارحات، ص ۴۹۹، - الشفاء النفس، ص ۳۱۸، - الموافق، ص ۲۶۱، شرح الموافق، ج ۷، ص ۲۵۲، - کشف المراد، المقصد، المقصد الثانی، ص ۱۹۱، - المیزان، ج ۱، ص ۲۱۱.
۳. برخی از افاضل محقق معاصر، دلیل مذکور را مخدوش داشته‌اند که با توجه به اینکه این استدلال، استدلال به بطلان مطلق تناسخ است در صورتیکه ما حالاتی که تعلق روح به بدن در آن حالات محال نیست، این مقدمات نمی‌تواند استحاله مطلق تناسخ را اثبات کند و لذا در آن اشکال می‌شود به اینکه، اولاً: مقدمه خروج از قوه به فعل در جوهرش اخص از مدعاست زیرا ممکن است وقتی روح جنینی تعلق گرفت همان لحظه جنین بمیرد و در همان آن این روح به بدن جنینی دیگری تعلق بگیرد. خروج نفس از بدن این است که روح از بدن استفاده کند حال اگر بعد از تعلق روح به بدن، بدن را منجمد کنند یا خواب کنند، روح از این بدن منجمد استفاده‌ای نمی‌کند، اگر مثلاً ۵۰ سال دیگر این روح منتقل به بدن دیگر شود حیات هم خداوند از دل خاک بدنی درست می‌کند و روح متناسب آن بدن به آن تعلق می‌گیرد. خداوند دو گونه می‌تواند بدن خلق کند یکی با نطفه یکی هم با انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون (یس / ۸۲) بدنی از خاک می‌سازد و به آن روح امر می‌شود به این بدن تعلق پذیرد.
- ثانیا ما می‌بینیم خاک درخت می‌شود، آب بخار می‌شود و بخار آب می‌گردد. کسبیکه رجوع از فعل به قوه را محال می‌داند حرکت تنازلی را محال می‌داند و حال آنکه در جای خودش ثابت شده که حرکت تنازلی امکان‌پذیر است، جزوه درسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینره.
- هر چند به نظر می‌رسد که این وجه اخیر محل تأمل بیشتر می‌باشد یکی در باب حرکت تنازلی و دیگر اینکه آیا نجا به همان آب اول باز می‌گردد یا وجود جدیدی از آب که در حقیقت کمال تازه‌ای برای آن به شمار می‌رود
۴. این دلیل با استفاده از جزوه تحقیقی استاد فیاضی و با اجازه ایشان مطرح گردیده است.

بررسی آراء و مبانی فکری محمد رشید رضا در زمینه حدیث

اختر سلطانی^۱

مهدی مهریزی^۲

چکیده

نقد حدیث و دانش‌های مرتبط با آن، همواره، مورد توجه محدثان بوده است. رشید رضا، یکی از اندیشه‌وران معاصر و تأثیرگذار در زمینه حدیث است. او ضمن باور اجمالی به روایات، نقدهایی فراتر از آنچه مشهور عالمان مسلمان گفته‌اند، بر حدیث وارد ساخت. نگاشته نشدن حدیث در قرن اول، رواج نقل به معنا در احادیث، کثرت جعل و وضع، و تأکید بر نقد متن برای اعتبارسنجی روایات، از جمله مباحث قابل توجه در اندیشه اوست. شاید عدّه زیادی رشید رضا را سلفی و جزء «قرآنیون» بدانند، اما نگاه او به حدیث را می‌توان حد فاصل دیدگاه قرآنیون و مشهور محدثان دانست.

در این مقاله تلاش می‌شود تا ضمن نشان دادن خاستگاه اندیشه‌ها، مبانی و آرای رشید رضا نسبت به حدیث استخراج و نقد گردد.

واژگان کلیدی

رشید رضا، مبانی حدیثی، آرای حدیثی، منتقدان حدیث، روشنفکران مصری.

۱. مربی گروه الهیات، واحد ایلام، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: akhtar.soltanii@yahoo.com

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (مستول

Email: tossi217@gmail.com

مکاتبات)

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۱۲/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۹/۱۴

مقدمه

قرن نوزدهم و بیستم میلادی، فضای بازگشت به قرآن بود که در آن، جریان‌ها و گروه‌های فکری گوناگونی شکل گرفت. یکی از این جریان‌ها، «قرآنیون» بودند که اعتبار و حجیت حدیث را نفی می‌کردند. گروهی دیگر قرآن‌بستگی در تفسیر را مطرح ساخته و گروه سوم ضمن اعتقاد به حجیت حدیث و خبر واحد انتقادهای جدی بر حدیث وارد ساختند.

نقد حدیث به عنوان دومین منبع استنباط احکام شرعی، روز به روز در حال گسترش است. این جریان، هم از جهت فکری، هم از جهت عملی در زندگی و عملکرد مسلمانان و عالمان مسلمان تأثیر گذار می‌باشد. چنانچه ترویج این تفکر در چهارچوب مشخص قرار نگیرد و حدود آن رعایت نشود، ممکن است پایه‌های فکری و باورهای عمومی مسلمانان، سست شود و نگرش آنان نسبت به حدیث دگرگون گردد؛ همچنین برخی از میراث حدیثی اهل سنت از بین می‌رود. از این رو، شناخت این جریان‌ها و آشنایی با آراء و مبانی آنان، برای حدیث‌پژوهان ضروری است.

رشیدرضا یکی از این اندیشمندان است که در این جریان‌ها حد اعتدال را در پیش گرفته و میانه قرآنیون و دیدگاه مشهور اهل سنت است.

پژوهش حاضر که به روش توصیفی - تحلیلی صورت گرفته، ضمن معرفی رشیدرضا به خاستگاه پیدایش افکار او می‌پردازد و مبانی و آراء او را استخراج می‌کند.

مطالعه تحلیلی سیر تاریخی جریان فکری رشیدرضا و تبیین خاستگاه شکل‌گیری آن، و شناخت، تبیین و بررسی مبانی و آرای حدیثی رشیدرضا، همچنین بررسی تأثیر آرای او در حجیت و عدم حجیت حدیث، از اهداف مهم این پژوهش است.

مقاله‌ها و آثاری درباره رشیدرضا و اندیشه‌هایش نوشته شده است. از این جمله، می‌توان مقاله «رویکرد رشیدرضا به سنت»، (محمدعلی مهدوی‌راد، آئینه پژوهش، اسفند ۱۳۹۲) را نام برد که در آن با مروری کوتاه بر زندگی‌نامه رشیدرضا، بخش‌هایی از کتاب «آراء محمد رشید فی قضایا السنه النبویه من خلال مجله المنار» را بررسی کرده است.

از دیگر مقالات مرتبط می‌توان به مقاله «نگاهی به جریان‌های حدیثی معاصر اهل

سنت»، (مهدی مهریزی، علوم حدیث، زمستان ۱۳۸۳) اشاره کرد. نویسنده در این اثر با بر شمردن جریان‌های حدیثی معاصر، به بررسی آرای پنج گروه از آن به شکل گذرا پرداخته است. در این پژوهش نگارنده ضمن معرفی رشید رضا مصری، در تلاش است تا به بررسی بخشی از آراء او پرداخته، به نقد و تحلیل آن پردازد.

الف) شخصیت‌شناسی

این بخش پس از معرفی اجمالی رشید رضا، خاستگاه اندیشه‌های او را بررسی می‌کند.

۱. معرفی اجمالی

«شیخ محمد رشید رضا به سال ۱۲۸۵ ق/ ۱۸۶۵ م، در خانواده‌ای سوری‌تبار، مشهور به «بیت آل‌رضا»، از نوادگان امام حسین علیه السلام به دنیا آمد. زادگاه وی روستای «قلمون» از توابع طرابلس در لبنان است.» (زرکلی، ۲۰۰۲، صص ۱۸۵ و ۱۸۶)

«دروس مقدماتی را نزد پدرش، روحانی و امام جماعت مسجد روستا، فرا گرفت و به حفظ قرآن پرداخت. سپس رهسپار طرابلس شد و در مدرسه «الرشیدیة» ادامه تحصیل داد. وی علاوه بر دروس ابتدایی، زبان ترکی را نیز آموخت. در سال ۱۸۸۲ م به مدرسه «الوطنیه الاسلامیه» که از مدارس پیشروی آن زمان بود، رفت و در یکی از مدارس دولتی عثمانی تحصیلاتش را به پایان رسانید.» (در نیقه، ۱۹۸۶، ص ۲۱)

«رشید رضا، در سال ۱۹۲۰ م به ریاست کنگره ملی سوری در دمشق برگزیده شد و در سال ۱۹۲۱ م به عنوان عضو هیأت نمایندگی سوریه و فلسطین برای اعتراض به قیمومیت انگلستان و فرانسه به جامعه ملل سفر کرد.» (لوشسکی، بی تا، ص ۳۶۲). «او در سال ۱۸۹۷ برای پیوستن به سید جمال و محمد عبده راهی مصر شد» (رشید رضا، ۱۳۵۰، ص ۸۴ و ۸۵)

رشید رضا از جمله تأثیرگذارترین منتقدان معاصر حدیث در اهل سنت و منتسب به مکتب سلفی است. امیر شکیب ارسلان معتقد است که «زمانی طولانی بعد از رشید رضا خواهد گذشت تا کسی دیگر در جهان اسلام قیام کند که بتواند جای خالی او را پر کند.» (ارسلان، ۱۹۳۷، ۲۸۴). «آلبانی، بیشترین تأثیرپذیری در زندگی علمی‌اش را استفاده از مجله المنار، خصوصاً مقالات رشید رضا در نقد حدیث، می‌داند. (شیبانی، ۱۴۰۷، ۴۰۱) سباعی

افزون بر اینکه رشید رضا را سرآمدترین شخصیت علمی مصر در زمینه حدیث می‌داند، درباره میزان پای‌بندی رشید رضا به حدیث می‌نویسد:

«با شناختی که از او دارم، به حق شهادت می‌دهم که در تمسک به سنن گفتاری و همچنین در ردّ اقوال فقهی مخالف با حدیث، خیلی جدی و سرسخت بود.» (سباعی، ۱۴۲۷/۲۰۰۶، ص ۴۱)

رشید رضا صاحب تألیفات متعددی است که عبارت‌اند از: «تفسیر القرآن الکریم مشهور به تفسیر المنار، مجله المنار، الوحی المحمدی، نداء الجنس اللطیف او حقوق النساء فی الاسلام، مساوات الامرة بالرجل، تاریخ الاستاذ الامام، حقیقه الربا، الخلافه او الامامه العظمی، السنه و الشیعه، الوحده الاسلامیه و ...»؛ (ارسالان، ۱۹۳۷، صص ۸ تا ۱۳) وی عبارت‌هایی چون «جدنا الحسین» (رشید رضا، بی تا، ج ۱۵، ص ۷۸) و «جدنا المرتضی» (رشید رضا، بی تا، ج ۱۳، ص ۱۳۲) را در نوشته‌های خود بسیار به کار برده است. او در سال ۱۳۵۴ ق دیده از جهان فرو بست.

۱. تأثیر عبده و سید جمال الدین بر افکار رشید رضا

نوشته‌های سید جمال و محمد عبده در «العروه الوثقی» تأثیر زیادی در اندیشه رشید رضا داشت؛ تا آنجا که در سال ۱۸۹۷ م، برای پیوستن به آنها راهی مصر شد. رشید رضا علت عزیمتش به مصر را چنین بیان می‌کند:

«تصمیم گرفتم که به جمال‌الدین پیوندم، تا بدین وسیله خود را از راه خواندن فلسفه و اجتهاد شخصی کامل سازم و به ایمان خود خدمت کنم. در زمان مرگ افغانی چون به خوبی معلوم شد که سیاست باز عبدالحمید بود که مایه تباهی او گردید، در امپراطوری عثمانی احساس خفقان کردم و تصمیم گرفتم به مصر بروم، به سبب حریت فکری که در آن‌ها وجود داشت، آنچه آرزومند بودم که در مصر بیشتر از همه چیز فرا بگیرم عبارت از بهره‌برداری از حکمت، تجربه و روح اصلاحی بود که محمد عبده در آن کشور به منصفه ظهور نشانیده بود.» (رشید رضا، ۱۳۵۰، ۸۴-۸۵)

رشید رضا، همواره متأثر از افکار استادش محمد عبده بوده، او را «استاذنا الامام» می‌نامید و آرای استاد خود را دنبال می‌کرد.

«محمد عبده، پیدایش جعل و تأویل حدیث، را پس از کشته شدن عثمان و روی کار آمدن امویان می‌داند.» (رشید رضا، ۱۳۹۳، ۲۲۲) او معتقد بود که هر گاه خبر واحد با عقل مخالف باشد، باید آن را کنار گذاشت؛ اگر چه از نظر محدثان از صحت بالایی برخوردار باشد. رشید رضا نیز در مورد تاریخ پیدایش جعل و تأویل حدیث با استاد خود اتفاق نظر دارد؛ بررسی تألیفات عبده و رشید رضا روشن می‌سازد که رشید رضا نسبت به استاد خود، محمد عبده از تسلط و تبحر بیشتری در حدیث برخوردار بوده است و می‌توان او را استاد محدثان اهل سنت در عصر حاضر قلمداد کرد. عبده روایات تفسیری را مانع رسیدن به مقاصد و مفاهیم عالی قرآن می‌داند، (رشیدرضا، ۱۳۵۰، ج ۱، صص ۸ و ۱۰) اما رشید رضا، این نظر استادش را ناشی از ناکافی بودن آگاهی او در حوزه حدیث پنداشته، می‌گوید:

«کان ینقصه سعة الاطلاع علی کتب الحدیث؛ از کمبودهای او نداشتن اطلاعات گسترده درباره منابع حدیثی بود.» (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۸، ص ۲۲۲)

«احمد شاکر نیز در بحثی پیرامون رشید رضا، به این مسئله اشاره می‌کند.» (احمد بن حنبل، ۱۳۷۰، ج ۱۲، ص ۱۲۴) شاید بتوان گفت محمد عبده، تتبع کاملی در منابع حدیثی نداشته است، بنابراین، از اطلاع و تسلط کافی در حوزه حدیث، برخوردار نبود.

ب) آراء و مبانی حدیثی رشید رضا

رشید رضا، به حدیث توجه خاصی داشت، و از تأثیرگذارترین منتقدان حدیث در قرن چهاردهم هجری بود. «او احادیث مندرج در کتب مشهور را می‌شناخت و روایاتی را که دست جعل بدانها رسیده بود، می‌دانست، به طوری که در این زمینه هم‌تا و نظیر نداشت.» (شرفی، عبدالمجید، ۱۳۸۳، صص ۸۶ و ۸۷).

۱. آراء رشید رضا در علوم حدیث

رشید رضا در زمینه علوم حدیث نظراتی دارد که با مشهور علمای اهل سنت، متفاوت است، مانند منع تدوین حدیث، صحیح نبودن تمام روایات صحیحین، نپذیرفتن عدالت تمامی صحابه. که در ادامه، به بررسی این مبانی می‌پردازد.

۱-۱. عدم کتابت حدیث در قرن اول هجری

اهل سنت، در سده‌های دهم تا چهاردهم، کمتر به موضوع عدم کتابت و تدوین حدیث پرداخته‌اند. از قرن چهاردهم به بعد رویکردی جدید به دانش‌های حدیثی و نقد آن به وجود آمده است. ممانعت از کتابت حدیث در قرن اول هجری را، عالمانی همچون رشید رضا، احمد امین مصری و ابوریه در دوران معاصر، مطرح کردند. رشید رضا در این مورد موضع خود را اعلام و به رد و نقد این مسئله پرداخت. او با آوردن مستندات روایی کتابت همچون حدیث عبدالله بن عمرو بن عاص، آنها را نقد و رد کرده است. (رشید رضا شید رضا، ج ۱۰، ص ۷۶۵ و ۷۶۶)، کتابت حدیث در قرن اول هجری را قبول ندارد. «او معتقد است در اصل تدوین حدیث به شکل رسمی، در قرن دوم و در اواخر دوران بنی امیه، مورد توجه قرار گرفت.» (ابوریه، ۱۴۱۸، ۲۶۷) «روایت زید بن ثابت و ابو هریره نیز توسط محدثان اهل سنت مورد تضعیف قرار گرفته است.» (الاعظمی، ۱۴۱۳، ص ۷۸) دیدگاه رشید رضا در مورد کتابت و تدوین حدیث با این روایت سازگار است.

۱-۲. صحیح ندانستن تمام روایات صحیحین

«کتاب صحیح بخاری و صحیح مسلم در میان اهل سنت از جایگاه بالایی برخوردار است و بعد از قرآن بهترین کتاب و صحیح‌ترین کتاب» (ر.ک: شهریزی، ۱۴۰۹، ص ۲۰۲) تلقی می‌شود. اینان ضمن افتخار به این دو کتاب تمامی روایات صحیح مسلم و صحیح بخاری را صحیح می‌دانند.

معاصران اهل سنت، در فضای بازگشت به قرآن، نقدهایی جدی بر حدیث وارد کردند. رشید رضا یکی از این عالمان است که در صحیح بودن تمامی احادیث صحیح بخاری تردید دارد. او می‌نویسد:

«در میان ما مسلمانان کسانی هستند که هر آنچه را در کتاب‌های تفسیر و دیگر منابع اسلامی آمده است، تقدیس می‌کنند و آن‌ها را مبرا از نقد و ارزیابی می‌دانند.» (رشید رضا، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۶۸)

او در جایی دیگر می‌گوید:

«در کتاب بخاری، روایاتی در زمینه عادت‌ها و غرائز وجود دارد که نه از اصول دین است و نه از فروع آن و با وجود ضعیف بودن، وارد در صحیح بخاری شده است. آیا

می‌توان به هر روایتی به صرف این که در صحیح بخاری آمده است، استناد و استدلال کرد؟! اگرچه از تأمل در بخاری، در می‌یابیم که پذیرفتن همه روایاتی که بخاری نقل کرده است - در هر موضوعی که باشد - نه از اصول ایمان است و نه از ارکان اسلام و حتی هیچ کس، اطلاع داشتن از روایات بخاری و پذیرفتن آنها را برای درستی اسلام فرد با شناخت تفصیلی او از اسلام شرط ندانسته است.» (رشید رضا، ق ۱۳۷۴، صص ۲۹ و ۱۰۴)

رشید رضا، برخی احادیث صحیحین را با نقد متنی و در برخی موارد نقد سندی، مردود و نادرست دانسته است؛ او در این باره می‌نویسد:

«من هذه الروایات ما لا یصح و لکن اخرجہ الشیخان؛ (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۴، ص ۲۱۶) برخی از این روایات صحیح نیست اما بخاری و مسلم آن را نقل کرده‌اند.»

همچنین در مورد سبب نزول آیه پنجم سوره هود روایتی را از بخاری نقل کرده و در رد آن می‌گوید:

«آنچه این روایات، در خصوص آیه مطرح کرده‌اند، نه از معنای آیه قابل برداشت است و نه در قرائت و لفظ آن مشخص است.» (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۱۲، ص ۱۱)

رشیدرضا در تفسیر المنار، به نص قرآن باقی مانده و به دستورات و مباحثی که قرآن تصریح فرموده، اکتفا می‌کند؛ به عنوان نمونه درباره «ناقۀ صالح آنچه را که بر مبنای روایات درباره خلقت این شتر از کوه یا تپه گفته شده، صحیح نمی‌داند.» (ر.ک: رشیدرضا، ۱۳۹۳، ج ۸، ۵۰۱).

یکی دیگر از مباحث مورد توجه رشید رضا، دیدگاه او در مورد راویان و رجالی است که مسلم و بخاری از آن‌ها نقل قول کرده‌اند. با وجود اعتبار صحیح بخاری و مسلم نزد علمای اهل سنت، رشید رضا برخی از راویان صحیحین مانند «حجاج بن محمد اعور و ابراهیم بن یزید، را جرح کرده است.» (ر.ک: رشیدرضا، ۱۳۹۳، ۴۴۹)

«رشید رضا، در جرح و تعدیل راویان از سخنان عالمان این فن بهره جسته و مکتبی در این مورد ندارد» (شقیق، ۱۴۱۹: ۱۳۰) و بیشتر نقل‌هایش بدون تعلیق و اظهار نظری خاص است؛ (ر.ک: رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۱۲، ۷۹) هرچند برخی موارد، به داوری پرداخته و سخن عالمی را بر دیگری ترجیح می‌دهد. به عنوان نمونه نکوهش «ابن معین» راجع به

«منهال بن خلیفه» را بر توثیق «بزار»، خلیفه ترجیح داده است. (ر.ک: رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۱۲، ص ۸۹ و ۹۰) با این وجود، از دیدگاه وی، صحیحین نسبت به سایر کتب حدیثی از برتری نسبی برخوردارند؛ به طوری که در نقل روایات ابتدا از شیخین نقل کرده و در صورتی که نقلی از این دو نباشد، به منابع و طرق دیگر اشاره می‌کند.

۱-۳. نپذیرفتن عدالت تمامی صحابه

علمای اهل سنت بر اساس جمله معروف «الصحابه کلهم عدول»؛ صحابه پیامبر ﷺ همگی عادل هستند، معتقد به اجماع امت بر عدالت صحابه‌اند. اما برخی از عالمان اهل سنت، مانند رشید رضا، این قاعده را نپذیرفته و عدالت تمامی صحابه را قبول ندارد. برخی اهل سنت در تعریف صحابی، گفته‌اند:

«بازگشت معنای صحابی به معنای لغوی آن است پس به هر مسلمانی که پیامبر ﷺ را دیده باشد - هرچند یک لحظه - صحابی گفته می‌شود.» (ذهبی، بی تا، ج ۲، ص ۲۷۵).
عده‌ای نیز می‌گویند:

«صحابی به کسی گفته می‌شود که مدتی با پیامبر مجالست و همنشینی داشته باشد.»
(ابن صلاح، بی تا، ص ۱۴۶)

رشید رضا تعریف دوم را پذیرفته و تأکید می‌کند، اعتقاد به «عدالت تمام صحابه» افراط و اعتقاد به فاسق بودن همه صحابه تفریط است. او «عدالت همه صحابه» را یک قاعده اغلی می‌نامد و می‌نویسد:

«القاعده عند اهل السنه أن جمیع الصحابه عدولا فلا یخل جهل اسم راو منهم بصره السنه و هی قاعده اعلیه لا مطرده، فقد کان فی عهد النبی ﷺ منافقون؛ قاعده اهل سنت که می‌گوید: «همه صحابه عادل هستند پس ندانستن نام یک راوی از صحابه خللی در صحت سند بوجود نمی‌آورد»، یک قاعده غالبی است نه فراگیر، زیرا در زمان رسول خدا ﷺ منافقانی در میان اصحاب بودند.» (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۹، ص ۵۰۶)

بنابراین، رشید رضا، عدالت همه صحابه را نمی‌پذیرد. دلیل او حضور منافقان در کنار رسول خدا است. به عنوان مثال بسیاری از دانشمندان متقدم اهل سنت، مانند ذهبی، نووی، رمزی نغانه، ابن حجر عسقلانی، ابن عساکر و دیگران کعب بن الاحبار را ستوده‌اند و

شیخان (مسلم و بخاری) از او حدیث نقل کرده اند. (ذهبی، ۱۴۰۵، ص ۱۶۸) اما رشید رضا کعب را عامل نقل سخنان یهود، در میان مسلمانان دانسته است. (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۲۸، ص ۷۵۲) و چنین می نویسد:

تردیدى ندارم که کعب دروغ می گوید، بلکه به ایمان و اعتقاد او نیز اعتماد و باور ندارم. (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۲۷، ص ۶۹۷)

وهب بن منبه، شخصیت دیگری است که رشید رضا، او را چون کعب الاحبار می داند. رشید رضا اغلب نام وهب بن منبه را در کنار کعب آورده و هر دو را، عاملان گسترش اسرائیلیت دانسته که نقش خود را به خوبی انجام داده اند. (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۲۷، ص ۷۸۳)

او روایات کعب الاحبار و وهب بن منبه را ساختگی می شمارد و یکی از دلایل ورود روایت های کتب یهود به مجموعه های حدیثی مسلمانان را، آشنا نبودن محدثان با کتب یهودیان می داند چنان که نزد آنان دلیلی هم بر دروغگویی چنین راویانی قائم نشده بود. سپس می نویسد:

«حال اگر در زمانی پس از آنان (محدثان)، مطلبی آشکار شد که برای آنان آشکار نبود (مانند دروغگویی یک راوی یا چند راوی)، آیا حدیث پژوه، با حس خود مبارزه کند و خود را تکذیب نماید و از روی دروغ و نفاق، آنان را تصدیق نماید، یا حقیقت را از مسلمانان کتمان کند تا مخالف گفته پیشینان نباشد با این که برای او مسئله ای آشکار شده که برای گذشتگان آشکار نشده بود.» (شرفی، ۱۳۸۳ ش، ص ۸۷)

رشید رضا احادیث کعب و وهب بن منبه را مخالف با اصول دین دانسته، می نویسد: «بر آنچه از امثال کعب الاحبار و وهب بن منبه روایت شده، اعتمادی نیست و اگر آنچه که نقل شده مشتمل بر اموری باشد که دین یا علم صحیح آن را انکار کند، بر بطلان آن یقین می کنیم.» (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۹، ص ۵۲۱).

۱-۴. تاکید بر وجود روایات جعلی و اسرائیلیات

رشید رضا، به تلاش یهودیان، برای ترویج آراء و افکارشان بعد از اسلام اشاره می کند و معتقد است، «آنها اخبار خرافی یا ساخته های ذهنشان را، در میان مسلمانان القاء

می‌کردند تا آن اخبار وارد کتاب‌های مسلمانان شود و با دین مسلمانان آمیخته گردد. به همین دلیل است که در کتاب‌های کهن مسلمانان، به مطالب خرافی بر می‌خوریم که در کتاب عهد قدیم وجود ندارد.» (ر.ک: رشید رضا، ۱۳۷۴، ج ۴، ۲۶۷ و ۲۶۸)

۲. مبانی رشید رضا در اعتبارسنجی حدیث

رشید رضا در پذیرش حدیث، اساسی را برای خود تبیین کرده که در فصل پیش‌رو، از نظر خواهد گذشت. قرآن محوری و توجه بر نقد متن، از مهمترین آرای او در این زمینه است.

۲-۱ عدم تعارض با قرآن

اولین منبع شناخت دین، قرآن کریم است و از مهمترین معیارهای ارزیابی روایات به شمار می‌رود.

رشید رضا یکی از نشانه‌های موضوع بودن حدیث را مخالفت با قرآن دانسته و در این مورد می‌نویسد:

«من علامة الحديث الموضوع مخالفة للقطعي من القرآن» (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۹، ص ۵۹) از نشانه‌های حدیث جعلی، مخالفت قطعی آن با قرآن است.

رشید رضا، آنچه را که «درباره داستان حضرت آدم»، (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۹، ص ۵۳) «حضرت نوح»، (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۱۲، ص ۱۰۴ و ۱۰۵) «حضرت لوط» (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۱۲، ۱۳۸ و ۱۳۹) و «عصای حضرت موسی» (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۹، ص ۴۴) آمده، از اسرائیلیات دانسته و در مورد روایاتی که درباره عذاب قوم فرعون، آمده است، تنها قول ابن عباس را می‌پذیرد. او دلیل خود را برای پذیرش قول ابن عباس، «موافقت آن با معنای متبادر کلمه می‌داند.» (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۹، ص ۸۶) «روایت سحر نمودن پیامبر ﷺ که در صحیحین نقل شده را معارض قرآن دانسته و نمی‌پذیرد.» (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۹، ص ۵۱)

او معتقد است «اگر روایت صحیح باشد، جهت توضیح قرآن از آن استفاده می‌شود.» (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۹، ص ۳۴۳) رشید رضا هرچند بر این باور است که «قرآن، اساس دین و سنت، بیانی برای آن است»، (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۹، ص ۴۷۲) اما بسیاری از روایاتی را

که با ظاهر قرآن موافق نبوده ولی تعارضی هم با آن ندارند، رد می‌کند. وی در جایی دیگر در تناقض با باور خود می‌نویسد: «هرگاه به حکمی در قرآن اشاره شده باشد، نیازی به منبع دیگر نداریم.» (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۹، ص ۱۲۰)

وی درباره روایات متعارض با ظاهر آیات قرآن می‌نویسد:

«اگر روایات را رها کنیم، می‌توانیم به راحتی به مفهوم آیه پی ببریم.» (رشید رضا،

۱۳۹۳، ج ۷، ص ۳۴)

به هر حال، عدم تعارض با قرآن، از مبانی فکری رشید رضا بوده و با توجه به آنچه در تفسیر المنار دیده می‌شود یعنی در عمل، به نقل روایت بسنده کرده و نه تنها به روایات استناد نمی‌کند، بلکه از پذیرش روایات نیز خودداری می‌کند.

به طور کلی می‌توان گفت که موافقت با قرآن، از مهم‌ترین معیارهای مورد استفاده رشید رضا در نقد و بررسی در المنار است. او بر عدم مخالفت حدیث با قرآن، تأکید ویژه‌ای داشته و می‌نویسد: «من اعتقادی به درستی سند حدیثی که با ظاهر قرآن مخالفت کند، ندارم؛ گرچه روایانش را توثیق کنند. چه بسیار روایانی که ظاهر فریبنده آنان سبب توثیق شده و حال آنکه باطنی نادرست دارند.» (رشیدرضا، بی تا، ۱۴۱)

۲-۲. تاکید بر نقد متن (نقد محتوایی)

رشیدرضا نقد حدیث را در دو مرحله می‌داند یکی از نظر سند و رجال حدیث (نقد

سندی) و دیگری نقد از نظر مضمون و محتوا (نقد محتوایی).

رشید رضا نقد محتوایی را بر نقد رجالی مقدم می‌داند. او معتقد است بررسی سند، شرط لازم برای برای شناخت حدیث است نه شرط کافی. «وی نقد محتوایی حدیث را امری مهم و ضروری دانسته، یکی از اشکالات محدثان پیشین را توجه صرف، به سند و رها کردن نقد متن بر می‌شمارد. نویسنده المنار بارها به صحت سند روایاتی اشاره کرده، در عین حال، آنها را فاقد اعتبار، و از اسرائیلیات خوانده است» (مسعودی، ۱۳۸۸، ص ۲۱۷)

«او بر این نکته تاکید دارد که داشتن سند قوی را نمی‌توان دلیل بر صحت روایت و پذیرش روایات دانست» (سید علوی، ۱۳۷۸، ج ۲: ص ۱۷۰)؛ اما در عین حال به ارزش گذاری سند روایات باور دارد.

رشید رضا معتقد است جاعل سند می‌تواند جاعل متن نیز باشد و می‌نویسد:

«سند سازی و جعل و وضع سند و نسبت آنها به راویان مورد اطمینان، امری رایج بوده است، بنابراین در احادیثی که سندهای مورد اطمینان و ستودنی دارند، نیز باید دقت کرد، چرا که ممکن است دستهایی آنها را ساخته و پرداخته و به اصول و جوامع حدیثی معتبر نخستین نفوذ داده باشد» (مسعودی، ۱۳۸۸، صص ۲۳۰ و ۲۳۱)

او به نقد متن توجه ویژه ای داشته و در المنار نقد متن حدیث را به صورت جدی دنبال کرده است. او به این نکته توجه داشته که رجال حدیثی گذشته نتوانسته اند به درستی به پالایش و نقد متن حدیث پردازند.

۲-۳. عقل‌گرایی

گسترش دانش بشری در عرصه‌های گوناگون، منجر به نتایج قطعی و بدون خطا در تحقیقات بشری گشته است. بسیاری از محدثان اهل سنت و شیعه، عدم مخالفت روایات، با علم قطعی را، یکی از معیارهای پذیرش حدیث در نقد متن می‌دانند.

رشید رضا، بر همین اساس، نامعقول بودن برخی روایات را گوشزد، و نمونه‌هایی از احادیث مخالف با عقل را مطرح می‌کند؛ از جمله پس از بیان حدیثی با این مضمون که تمام اسرار قرآن در سوره فاتحه و اسرار سوره فاتحه در بسم الله و اسرار بسم الله در حرف باء و اسرار حرف باء در نقطه آن است، می‌نویسد:

«صدور این روایت از پیامبر ﷺ و اصحابش به اثبات نرسیده است و علاوه بر آن، این روایت معقول نیست». (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۱، ۳۰۴)

«این منتقد با آنکه در مجموع حدیث «اشترط الساعه» را باور دارد اما به طرق متعدد، به ویژه عقل، روایات مربوط به این حدیث را نقد می‌کند.» (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۹، ۴۸۳ و ۴۸۹)

رشیدرضا در تفسیر داستان لوط ضمن اشاره به برخی روایات، آنها را از اسرائیلیات می‌داند و به این دلیل اکتفا می‌کند که اینچنین سخنانی مبتنی بر مطالبی است که علم آنها را تکذیب می‌کند. «او ضمن اشاره به نقد خود در این مورد با اشاره به ممکن بودن این امور از نظر عقلی، به دانسته‌های علمی، که مبنای پذیرش در این موارد قرار می‌گیرند،

اشکال وارد کرده است» (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۱۲، ۱۳۸ و ۱۳۹)

۲-۴. عدم حجیت خبر واحد

همواره، حجیت خبر واحد، بین دانشمندان اسلامی محل اختلاف بوده است. در فضای بازگشت به قرآن، رشید رضا و همفکرانش نیز از این قاعده مستثنی نبوده‌اند. رشید رضا بر این باور است که عمده در دین، قرآن و سنت عملی متواتر پیامبر خدا مانند نماز و مناسک حق است. مفهوم این سخن، آن است که سنت گفتاری، جزء دین محسوب نمی‌شود و به همین دلیل، نمی‌توان بر آن استدلال نمود و احکامی را بر آن صادر کرد.

رشید رضا، همچون استاد خود محمد عبده، در حجیت خبر واحد تردید داشته و آن را نپذیرفته است. او خبر واحد را ظنی می‌داند و بر این نکته تأکید دارد که مفاد خبر واحد «ظن» است و چون ظن گمان است، افاده علم نمی‌کند و یقین آور نیست. دیدگاه رشید رضا در مورد خبر واحد، متأثر از سید جمال الدین اسدآبادی و بی‌اعتنایی استادش محمد عبده نسبت به احادیث بوده است. یکی از شاگردان سید جمال در مورد دیدگاه استاد خود، چنین می‌نویسد:

«تواتر و اجماع و سیره عملی پیامبر ﷺ، تنها سنت صحیح هستند که در فهم قرآن کاربرد دارند و نه چیز دیگر» (مغربی، بی تا، ص ۶۰).

رشید رضا، برای حجیت خبر واحد، دو شرط قائل است: «۱- ظن حاصل از خبر واحد، باید به مرحله اطمینان و وثوق برسد. ۲- وثوق و اطمینان هر شخص برای خودش اعتبار دارد و کسی حق ندارد بگوید به دلیل این که فلان خبر، نزد دیگری اطمینان آور بوده، پس برای من نیز حجت است و به اصطلاح، ظن شخصی در حجیت خبر واحد لازم است نه ظن نوعی» (رشیدرضا، ۱۳۹۳، ج ۱، ۱۳۷ و ۱۳۸).

رشید رضا بر این باور است که میزان حجیت خبر واحد به میزان باورمندی یا باور نداشتن افراد، مبانی فکری و روش آنها، بستگی دارد. بنابراین، اگر کسی براساس اخبار آحاد حکمی از احکام عبادی و یا وظایف فردی را بیابد، پیروی و تبعیت از آن حکم فقط بر خود آن فرد واجب است و دیگر افراد نمی‌توانند از او تقلید کنند. این نوع دیدگاه باعث

شده که رشید رضا بسیاری از احادیث را در حوزه اعتقادات و احکام نقد کند و دیدگاه‌هایی مخالف با عموم محدثان اهل سنت بیان دارد. با دقت در آراء رشید رضا، روشن می‌شود که او معتقد است، اخبار آحاد در مسائل اعتقادی حجت نیست» (رشیدرضا، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۲۹۱)

رشید رضا با این نگاه به سنت، بدون این که بخواهد سنت را پایمال می‌کند.

نتیجه‌گیری

مقاله حاضر، ضمن معرفی اجمالی، به بررسی آراء و اندیشه‌های یکی از تأثیرگذارترین منقدان حدیث در عصر حاضر پرداخت.

اندیشه رشید رضا بر مؤلفه‌هایی خاص استوار شده لذا آرای او اهمیت خاصی پیدا کرده است. او نگارش و تدوین حدیث در قرن اول هجری را نمی‌پذیرد و کتابت حدیث را نیمه دوم قرن دوم و اواخر حکومت امویان می‌داند. بر خلاف باور بیشتر اهل سنت، رشید رضا همه روایات صحیحین را درست ندانسته و به نقد آنها می‌پردازد و بر این باور است که روایات جعلی و اسرائیلیات در متون حدیثی وارد شده است. این منتقد، اصل مقبول اهل سنت مبنی بر «عدالت همه صحابه» را نقد کرده و راویانی چون کعب الحبار و وهب بن منبه را جاعل می‌داند.

رشید رضا در اعتبارسنجی حدیث نیز آرائی دارد. او معتقد است قرآن، محور سنجش روایات است و هر روایتی با قرآن معارض باشد هر چند دارای سندی قوی، قابل پذیرش نیست. او توجه و بررسی متن روایات را، افزون بر نقد سندی، یکی از مهمترین معیارهای اعتماد به روایت می‌داند و در این راه، برای عقل، جایگاه ویژه‌ای در نظر دارد. از دیدگاه او، نقد محتوایی بر نقد سندی مقدم است. رشید رضا، خبر واحد را ظنی الصدور می‌داند و می‌گوید اگر ظن حاصل از خبر واحد شخصی باشد و به مرحله اطمینان برسد، حجت است.

فهرست منابع

کتاب ها

۱. آقایی، سید علی، «حدیث- حدیث و قرآن»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۲.
۲. ابن حنبل، احمد، مسند احمد بن حنبل، ج ۱۱، بی تا.
۳. ابن خلدون، عبد الرحمن، تاریخ ابن خلدون (مقدمه ابن خلدون)، ج ۱، چاپ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۴. ابن سعد (۱۴۱۷ق)، الطبقات الکبری، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ج ۵، طبعه جدیده.
۵. ابن صلاح، عثمان بن عبد الرحمن، مقدمه ابن صلاح فی علوم الحدیث (نوع سی و نهم)، پاکستان، نشر فاروقی، بی تا.
۶. ابو زهره، محمد، الحدیث و المحدثون، مصر، دار الفکر العربی، بی تا.
۷. ابوریه، محمود، أضواء علی السنه المحمديه، بی جا، دار الکتب الاسلامی، بی تا.
۸. ابوریه، محمود (۱۴۱۸ق)، أضواء علی السنه المحمديه، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۹. ابوشعر، منذر (۲۰۰۳م)، الغزالی و السنه النبویه: نشأته و تطوره، دوم، دمشق، دار الشبائر.
۱۰. احمد بن حنبل (۱۳۷۰ق)، المسند، شرح شاکر، احمد، مصر، ج ۱۲، دار المعارف.
۱۱. ارسلان، الامیر الشکب، السید رشید رضا أو اخاه اربعین و (۱۹۳۷م)، سنه، دمشق، ابن زیدون، الطبعه الاولی.
۱۲. الاعظمی، محمد مصطفی (۱۴۱۳ق)، دراسات فی الحدیث النبوی و تاریخ تدوینہ، ج ۱، بیروت، المکتب الاسلامی.
۱۳. الهی بخش، خادم حسین (۱۴۲۱ق)، القرآنیون و شبهاتهم حول السنه، طائف.
۱۴. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱ق)، صحیح البخاری، ج ۴، بیروت، دار الفکر.
۱۵. بغدادی، ابو احمد بن علی (خطیب) (۱۴۰۵ق)، الکفایه فی علم الدرایه، بیروت، احمد عمرهاشم.
۱۶. ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۰۸ق)، الجامع الصحیح، ج ۵، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۱۷. جواد علی، المفصل (۱۹۷۸ق)، فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۶، بیروت، دار العلم للملایین، بغداد، مکتبه النهضه.
۱۸. خضری، محمد (۱۳۷۳ق)، تاریخ التشریح الاسلامی، قاهره.
۱۹. ذهبی، محمد حسین، التفسیر و المفسرون، ج ۱ و ۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۰. ذهبی، محمد حسین (۱۴۰۵ق)، الاسرائیلیات فی التفسیر و الحدیث، لجنه النشر فی دار الایمان، دمشق، ط ۲.

۲۱. رشید رضا، محمد، (۱۳۹۳ق)، المنار، تفسیر للقرآن الحکیم، النشر الثانی، دار المعرفه، بیروت، لبنان.
۲۲. رشید رضا، محمد، (بی تا)، المنار، دار المعرفه، بیروت، لبنان.
۲۳. رشید رضا، محمد (۱۳۷۴)، تفسیر المنار، قاهره، دار المنار.
۲۴. رشید رضا، محمد (۱۳۵۰ق)، تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبده، قاهره، دار المنار.
۲۵. رضائی، محمد بن رمضان (۱۴۳۴ق)، آراء رشید رضا فی قضایا السنه النبویه من خلال مجله المنار، ریاض.
۲۶. سباعی، مصطفی (۱۴۲۷ق/۲۰۰۶ م)، السنه و مکانتها فی التشریح الاسلامی، دار السلام، الطبعة الثانية.
۲۷. سلفی، محمد لقمان (۱۴۰۸ق)، اهتمام المحدثین بنقد الحدیث سندا و متنا، الرياض: بی نا.
۲۸. سیوطی، عبد الرحمن (۱۴۰۱)، الجامع الصغیر، ج ۲، بیروت، دار الفکر.
۲۹. سیوطی، جلال الدین، تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی، تحقیق: عبد الوهاب عبد اللطیف، ج ۱، لاهور: دار النشر الکتب الاسلامیه، بی تا.
۳۰. شرفی، عبدالمجید، الاسلام و الحدائث، ترجمه مهریزی، مهدی، اسلام و مدرنیته.
۳۱. شقیر، شفیق (۱۴۱۹ق)، موقف المدرسه العقلیه الحدیثه من الحدیث النبوی الشریف، بی جا، المکتب الاسلامی.
۳۲. شهروزی، عثمان بن عبد الرحمن (۱۴۰۹)، معرفه انواع علم الحدیث، (مقدمه ابن صلاح)، بیروت، دار السورور.
۳۳. صدقی، محمد، «الاسلام هو القرآن وحده»، المنار، ش ۹.
۳۴. قرطبی، یوسف بن عبدالله، الاستیعاب فی معرفه الاصحاب، تحقیق: معوض، شیخ علی محمد و عبد الموجود، شیخ عادل احمد، ج ۱، بی تا.
۳۵. مسعودی، عبد الهادی (۱۳۸۸)، وضع و نقد حدیث، تهران: انتشارات سمت.
۳۶. مصری، احمد امین، فجر الاسلام، دار الکتب العربیه، بیروت، ط ۱۰، بی تا.
۳۷. مغربی، عبد القادر، جمال الدین افغانی، بی جا، دار المعارف، بی تا.
۳۸. و. لوشسکی، تاریخ عرب در قرون جدید، ترجمه پرویز با بی، تهران، انتشارات چاپاد.
۳۹. وانی، احمد، هویتة الشیع، بیروت، دار الصفوه، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م.
- مقاله ها**
۴۰. سید علوی، سید ابراهیم (۱۳۷۸)، شناخت نامه علامه مجلسی، مقاله تعلیقات علامه طباطبائی بر بحار الانوار، ج ۲، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۱. فراستخواه، مقصود (۱۳۷۱)، کیهان اندیشه، شماره ۴۴.
۴۲. آقایی، سید علی (۱۳۸۹)، قرآن بسندگی و انکار حجیت حدیث، سال اول، شماره سوم.