

تناسخ

فاطمه مینایی

تناسخ، انتقال روح پس از مرگ از جسمی به جسم دیگر است، خواه جسم دوم جسم انسان باشد خواه جسم حیوان یا گیاه یا جماد. در زبان انگلیسی، واژه *tansmigration* و *metempsychosis* که غالباً درباره انتقال روح به بدن انسان یا حیوان به کار می‌رود و از واژه یونانی *meta+psyche* (روح، نفس+دوباره، گرفته شده است، متداول‌ترین واژه‌ها برای اشاره به این مفهوم است. (واژه‌های دیگر عبارتند از *rebirth* به معنای تولد دوباره که بیشتر در ادیان هندی به کار می‌رود، *reincarnatio* به معنای تجسد دوباره، *palingenesis* از یونانی: *palin+genesis* به معنای تکوین+دوباره و *metensomatosis* از واژه یونانی به معنای *meta+soma* جسم+دوباره.) در منابع اسلامی علاوه بر اصطلاح تناسخ، گاه از واژه‌های دیگری چون عود، نقل یا انتقال نفس و رجعت روح (که البته با رجعت اصطلاحی در نزد شیعه متفاوت است) استفاده شده است. چهار اصطلاح *نَسَخ*، *مَسَخ*، *رَسَخ* و *فَسَخ* معمولاً اقسام تناسخ شمرده شده‌اند و به ترتیب بر انتقال روح انسان به جسم انسان، حیوان، گیاه و جماد دلالت دارند (ایجی، ۳۷۴؛ تهانوی، ذیل واژه «تناسخ»؛ برای تعاریف دیگر، نک: ابن حزم، ۱/۱۶۵؛ حلی، ۳۹۹؛ سبزواری، ۵/۱۹۵).

اصطلاح تناسخ معمولاً جامع همه اقسام پیش‌گفته است. دو قسم تناسخ صعودی و نزولی

را نیز برای اشاره به سیر از مراتب پایین به بالا و به عکس به کار برده‌اند. برای مثال انتقال روح از جسم انسان به جسم گیاه، تناسخ نزولی است و عکس آن، تناسخ صعودی نام دارد. تناسخ هم‌چنین به معنای فرارفتن از جسم انسانی-برای مثال تعلق یافتن به اجرام سماوی یا تبدیل شدن به ملائک- به کار رفته است (طبرسی، ۳۴۴/۲؛ ایچی، همان‌جا، ملاصدرا، ۴۳۸/۳).

صورت‌های مختلفی از اعتقاد به تناسخ از قدیم‌ترین ایام در سراسر جهان وجود داشته است. سابقه این اعتقاد حتی بنا به شواهدی-البته بحث‌انگیز- ممکن است به دوره پارینه سنگی باز گردد. در میان جوامع متمدن، هند از قدیمی‌ترین منابع این اعتقاد است. در آیین‌های مختلف هندی، از جمله آیین بودا، هندو، جاین و سیک، از دیرباز صورت‌های متنوعی از تناسخ رایج بوده است (نک: ابوریحان بیرونی، تحقیق ماللهند). امروزه نیز تأثیر و جاذبه آیین بوداست که اهمیت مفهوم تناسخ را هم در سطح فرهنگ عمومی و هم در مباحث تخصصی فلسفه دین که عمدتاً ناظر به مسیحیت بوده، افزایش داده است. یونانیان باستان تناسخ را می‌شناختند، اما خاستگاه این اعتقاد در میان آنان به درستی معلوم نیست. یونانیان خاستگاه اعتقاد به تناسخ را مصر می‌دانستند، البته درباره صحت این انتساب تردید وجود دارد (برای اطلاعات بیشتر، نک: دایرةالمعارف دین، ذیل مدخل Transmigration و Reincarnation؛ دایرةالمعارف دین و اخلاق، ذیل Transmigration, Greek and Roman).

افلاطون-احتمالاً به پیروی از سنت فیثاغورثی-اورفه‌ای-فرض تناسخ را در چند رساله از جمله فایدون، فدروس، جمهور و تیمائوس مطرح کرد. همین سنت از افلاطون به نوافلاطونیان و گنوسیان (Gnostics) منتقل شد. در مسیحیت فرقه‌های مختلف گنوستیک مانند کاتارها (Cathars) از جمله فرقه آلیگائیان (Albigenses) و مانویان، آن را ادامه دادند. در جهان اسلام، رواج فلسفه یونان و نیز تأثیر و حضور مانویت از اسباب تداوم آن نزد فیلسوفانی چون محمد بن زکریای رازی و احتمالاً الهی دانانی چون ابن ابی‌العوجاء شد (برای تفصیل قول رازی درباره تناسخ نک: محمدبن زکریای رازی، ۲۸۴-۲۸۶؛ ۹۶-۹۷؛ ابوحاتم رازی، ۱۲، ۶۲). همین جریان نزد یهودیان از طریق مانویت و فلسفه نوافلاطونی بر اهل قباله اثر نهاد (نک: دایرةالمعارف دین، همان‌جا دایرةالمعارف دین و اخلاق، ذیل Transmigration، دایرةالمعارف یهود، ذیل Gil-gul؛ شولم، ۲۴۲-۲۴۳، ۲۵۰، ۲۸۰-۲۸۴).

تناسخ یک مفهوم مرتبط با سرنوشت پس از مرگ است. پس از مرگ، یا انسان فنا می‌شود،

یا روحی مستقل از جسم که با مرگ جسم نمی میرد بقای انسان را به صورت مجرد و بدون جسم تضمین می کند، یا بقای انسان از طریق اعاده جسم یا از طریق رستاخیز روح و جسم با هم در روز قیامت تأمین می شود و یا روح در همین دنیا در بدن های متعدد به حیات خود ادامه می دهد. هم چنین با توجه به بحث عالم مثال نزد بعضی فیلسوفان اسلامی، می توان فرض کرد که انسان از طریق بدنی مثالی بقا داشته باشد. البته، باید توجه داشت که هرچند باور به حیات پس از مرگ عموماً متضمن اعتقاد به امری غیر جسمانی و جدا از بدن مادی بوده است، باور به روح به معنایی که در غرب و جهان اسلام وجود دارد لازمه تناسخ نیست، چنان که در مکتب تراوادا در آیین بودا هیچ جوهر نفسانی پایداری وجود ندارد (نک: دایرةالمعارف دین، ذیل Transmigration).

هسته مفهوم تناسخ همان حضور روح در جهان جسمانی پس از مرگ است، اما علل و دلایل اعتقاد به آن و کارکرد آن در نظام های مختلف فکری بسیار متنوع است. اصولاً از آن جا که تناسخ در زمینه های متفاوتی شکل گرفته است، ادله رد یا اثبات آن نیز متنوع و تابع زمینه تکوین آن بوده اند. درباره بسیاری از معتقدان به تناسخ نمی توان از دلیل اعتقاد سخن گفت، بلکه باید به اسباب و علل رجوع کرد. این امر به ویژه درباره فرهنگ های ابتدایی مصداق دارد. جاندارپنداری (animism) یا نسبت دادن نفس به اشیاء غیر جاندار از عللی است که زمینه روانی این اعتقاد را در میان مردمان بدوی ایجاد کرده است. هم چنین تناسخ در ارتباط با نگرش بدوی به دوری بودن سرشت وجود که مستلزم بازگشت نیاکان به زندگی است، پدید آمده است.

آموزه سرشت دوری وجود در مراحل متأخرتر فرهنگی نیز نزد بسیاری از معتقدان به تناسخ مشاهده می شود؛ برای مثال اوریگن، متکلم مسیحی قرن سوم، هم به تناسخ معتقد است و هم به تکرار دایره وار رخدادها (دایرةالمعارف کاتولیک، ذیل Origen و metempsychosis). در میان اقوام ابتدایی به ویژه در استرالیای مرکزی و غرب آفریقا تناسخ با توتیمسم (Totemism) و کیش پرستش نیاکان همراه است که یکی از علل آن شباهت نسل هاست، امری که موجب تصور بازگشت نسل پیشین به صورت اخلاف خود می شده است. در فرهنگ های پیشرفته تر تناسخ در زمینه ای اخلاقی بسط می یابد. وضع خوب یا بد هرکس در زندگی، نتیجه اعمال او در زندگی یا زندگی های سابق خود او تلقی می شود. در آیین هندو حتی خود فرایند تناسخ نوعی کیفر شمرده می شود که باید از آن گریخت (برای اطلاعات بیشتر، نک: دایرةالمعارف دین و اخلاق، ذیل Transmigration, introductory and primitive).

علت و غایت و نحوه تحقق جریان تناسخ نیز متنوع است. در بعضی صورت‌های تناسخ، تأکید بر انتقال روح انسان به جسم انسان دیگر است، اما صورت‌های دیگری هم وجود دارد که انتقال به بدن حیوان یا گیاه یا جماد را در بر می‌گیرد. هم‌چنین به‌رغم آن‌چه در آغاز به نظر می‌رسد، تناسخ مستلزم وجود پیشین روح، یعنی قدم آن نیست؛ برخی معتقدان به تناسخ معتقد به حدوث روح بوده‌اند و حتی برخی از تناسخیان جهان اسلام به معاد جسمانی اعتقاد داشته‌اند (نک: ابن مرتضی، ۷۴، فخر رازی، ۱، ۲۰۱/۷). درباره زمان رخ دادن تناسخ عقیده رایج آن است که بلافاصله پس از مرگ صورت می‌گیرد، اما این امر به معنای رخ دادن آن بر روی زمین نیست، زیرا تناسخ می‌تواند در مکان دیگری مثل آسمان واقع شود. علاوه بر این، در مواردی یک دوره موقت میان لحظه مرگ و لحظه تناسخ فرض می‌شود. این فرض‌ها و امکان‌ها فرضیه تناسخ را از ابطال‌پذیری تجربی مصون می‌دارد (نک: دایرةالمعارف فلسفه، ذیل Reincarnation). یکی از عام‌ترین و عمده‌ترین زمینه‌های اعتقاد به تناسخ، تصور اصالت روح و نفی دخالت جسم در هویت انسان است. در آیین‌های هندی، در تفکر اورفهای فیثاغورثی و از آن‌جا نزد افلاطون و نوافلاطونیان و در بسیاری فرقه‌های گنوستیک چنین تصویری مشاهده می‌شود. مطابق این تصور، انسان همان روح یا نفس مجردی است که در جسم مادی اسیر است و وقتی حیات حقیقی می‌یابد که از قید تن رها گردد. بر این اساس، کسی که پاکی و تجرد لازم برای چنان حیاتی را در طول زندگی دنیوی خود کسب نکند به ناچار از جهان معنوی باز نمی‌ماند و به جسم باز می‌گردد تا زمانی که به تمامی تزکیه شود. در مقابل، ادیان ابراهیمی بر مبنای نگرش خود به وجود انسان که مشعر بر اهمیت توأمان جسم و روح در هویت انسان است، از رستاخیز یا معاد جسمانی دفاع کرده و تناسخ را رد کرده‌اند. لفظ و مفهوم تناسخ در قرآن نیامده است و اصطلاح مسخ از اقسام تناسخ، با مفهوم قرآنی مسخ متفاوت است.

مسخ در قرآن بر معنایی دلالت دارد که در زبان انگلیسی با لفظ metamorphosis نشان داده می‌شود و تغییر شکل جسم انسان به صورت حیوان را می‌رساند. این شباهت لفظی موجب شده است که بعضی از معتقدان به تناسخ، برای تأیید عقیده خود به آیات حاکی از مسخ استناد کنند. با این حال، تعالیم قرآن درباره معاد و سیر خطی تاریخ و حیات انسان‌ها چنان روشن است که ناسازگاری آن با تناسخ را برای مسلمانان راست‌کیش، مسلم کرده است. با رواج اعتقاد به تناسخ در میان مسلمانان که از نخستین سده‌های هجری و در میان غلاة آغاز می‌شود، روایات و احادیث ناظر به

تناسخ نیز پدید آمده است. در روایات اهل سنت و شیعه به تناسخ اشاره شده و اعتقاد به آن محکوم شده است. حدیث شیعی «من قال/دان بالتناسخ فهو کافر» از این جمله است (برای نمونه احادیث شیعی نک: صدوق، ۲۱۸/۱؛ حر عاملی، ۳۴۱/۲۸؛ مجلسی، ۳۲۰/۴-۳۲۱، ۱۷۶/۱۰-۱۷۷، ۱۳۶/۲۵، ۲۷۳؛ برای نمونه احادیث اهل سنت نک: جصاص ۵۵/۲؛ ابن حجر، ۱۵۵/۲).

از لحاظ نقل در مسیحیت نیز تناسخ به سبب ناسازگاری آن با اصل معاد جسمانی، بهشت و دوزخ، و رستگاری ابدی به واسطه مرگ مسیح، مطرود است. جروم قدیس / هیرونوموس (ح- ۳۴۷-۴۲۰م)، از آباء کلیسا، تناسخ را به عنوان اعتقاد سری برخی فرقه‌های زمان خود مطرح کرده و آن را مغایر صریح عقاید کاتولیکی همچون رستگاری ابدی خوانده است. اگوستین قدیس (۳۵۴-۴۳۰) نیز در کتابی بر ضد مانویان تناسخ را مورد استهزاء قرار می‌دهد. در میان نخستین مدافعان مسیحیت تنها اوریگن تناسخ را پذیرفته است، اما باید توجه داشت که او می‌کوشید تا فلسفه نوافلاطونی را با مسیحیت پیوند بزند و از این رو اعتقاد او به تناسخ که تحت تأثیر سنت افلاطونی است نسبتی با اصول عقاید مسیحی ندارد (نک: دایرةالمعارف کاتولیک، ذیل *Gilgul و Metempsychosis, Christian Ages*)؛ راهنمای فلسفه دین، ۵۵۶-۵۶۸). درباره یهود هرچند تعالیم ایشان درباره حیات پس از مرگ مبهم تر است، به نحو کلی می‌توان همین موضع را مشاهده کرد (نک: دایرةالمعارف دین، ذیل *Transmigration, Western Monotheistic Relig-* ions؛ دایرةالمعارف یهود، ذیل *Gilgul*).

یکی دیگر از زمینه‌های اعتقاد به تناسخ، فرض وجود امری الاهی در جسم به ویژه جسم انسان است که کارکرد اجتماعی - سیاسی داشته است. غلاة، نخستین معتقدان به تناسخ در میان مسلمانان، تناسخ را بیشتر به معنای خاص انتقال روح الاهی در ائمه در نظر داشتند. چنان‌که کیسانیه یا مختاریه، پیروان مختاربن ابوعبیده ثقفی (م. ۶۸ق) روح الاهی در وجود پیامبر اکرم حلول کرده و از پیامبر (ص) به حضرت علی و حسنین (علیهم السلام) منتقل شده و سپس به محمدبن حنفیه رسیده است. فرقه‌های مختلف منشعب از اینان، مثل حارثیه، حریه، بیانیه و دیگر فرقه‌های غلاة، مثل خطابییه و جناحیه و مخمسه به تناسخ روح الاهی در امام خود معتقد بودند (اشعری قمی، ۲۶، ۳۹، ۵۹؛ ابوالحسن اشعری، ۶؛ بغدادی، ۱، ۲۷۲-۲۷۳؛ برای اطلاعات بیشتر نک: نوبختی و اشعری قمی، صفحات متعدد). البته، اعتقاد به تناسخ به معنای متداول آن نیز در غلاة دیده می‌شود (برای نمونه نک: اشعری قمی، ۴۴-۴۵، ۴۸-۴۹،

ابوالحسن اشعری، ۴۶). فرقه‌های غالی غالباً داعیه‌های سیاسی داشتند. ظاهراً عقیده به تناسخ با شروع طغیان‌های قومی بر ضد سلطه اعراب و شورش‌های اعراب بر حکام اموی و عباسی رواج وسیعی یافت. پیروان ابومسلم خراسانی و المقنع و بابک خرم‌دین، جملگی اهل تناسخ شمرده شده‌اند (نک: ابن کثیر، ۸۱/۱۰، ۱۴۲، ۱۵۴، ۲۷۰؛ ابن خلدون، ۱۸۵/۳، ۲۰۶). می‌توان حدس زد که فرض وجود نوعی فره‌آزیدی در رهبر شورش برای تضمین دوام آن ضروری بوده است. این عنصر برتر با مرگ رهبر لزوماً به رهبر بعدی منتقل می‌شده است. روح الاهی که غلاة در امام خود می‌پنداشتند نمونه‌ای از همین معناست. هم‌چنان‌که درباره بابک آورده‌اند که مدعی بود روح جاویدان رهبر فرقه سیاسی - دینی خرم‌دینان، به او منتقل شده است (ابن ندیم، ۴۰۷؛ مقدسی، ۱۱۵/۶). در نحله‌های شعوبی متأخر نیز قوت اعتقاد به تناسخ ممکن است حاصل همین امر بوده باشد. در دوره‌های متأخر اسلامی، فرقه‌های جعلی و التقاطی معمولاً تناسخی بوده‌اند، از جمله آذرکیوانیان، نقطویان، پسیخانیان و اهل حق (نک: دبستان مذاهب، ۱/۲۷۵-۲۷۶؛ ذکاوتی، ۶۲-۷۳؛ دایرة المعارف اسلام، ۱، ذیل Tanasukh).

یکی دیگر از زمینه‌های عامی که به انحاء مختلف، هم در متون قدیم کلام و فلسفه و هم در مباحث جدید فلسفه دین، در ارتباط با تناسخ وجود دارد، مسئله شرور و عدل الاهی است. در این جهان کودکان و حیوانات بی‌گناه رنج می‌برند، انسان‌ها در شرایط نابرابر زاده می‌شوند، مصائب فجیع برای انسان‌های نیکوکار واقع می‌شود و انسان‌های بدکار در آسایش و نعمت به سر می‌برند. نظریه تناسخ در پی توجیه این شرور و رفع تعارض آن با عدل الاهی است. مطابق این نظریه هر کسی در زندگی ثمره کردار خود را می‌بیند، آسایش، ثروت و سلامت حاصل نیکوکاری فرد در زندگی گذشته است و تمامی مصائب و آلام حاصل کردارهای ناپسند اوست.

بر این نگرش دو دسته نقد وارد است. دسته اول به نحوه تبیین شرور در نظریه تناسخ مربوط می‌شود. این نظریه توجیه وجود شرور را مشروط به استحقاق فرد برای پیش آمدن آن می‌کند و از همین رو شرور را نتایج عمل خود فرد می‌شمرد. در مقابل چنین رویکردی از چند منظر می‌توان استدلال کرد. نخست اعتقاد کسانی چون افلاطون و بعضی فیلسوفان اسلامی است که اصولاً شر را امر عدمی می‌شمردند و به این ترتیب صورت مسئله را پاک می‌کنند. از آن‌جا که دفاع مستدل از خود این تلقی چندان آسان نیست، برای چالش با نگرش معتقدان به تناسخ نیز نمی‌توان آن را برهان قاطعی شمرد. نمونه نقد دیگری که به همین ترتیب ناشی از نگاه خاص به شرور

است، تلقی متکلمان اشعری در جهان اسلام است. مطابق موضع اشاعره تعیین عقلانی حسن و قبح امور پذیرفته نیست، از این رو حتی نمی توان رنج بردن اطفال بی گناه را بد شمرد تا اصلاً نیازی به توجیه آن باشد (نک: بغدادی، ۲۴۱؛ جوینی، ۲۸۶؛ البته اشاعره ادله ای هم در برابر تناسخ آورده اند، برای مثال عضدالدین ایجی لزوم یادآوری زندگی گذشته را مطرح کرده است. (نک: ایجی، ۲۶۱؛ نیز بغدادی، همان، ۲۳۵؛ شهرستانی، ۳۹۵). ضعف این تلقی که ناشی از طرد استدلال است نیاز به توضیح ندارد. اما دیگر متکلمان مسلمان در این باره دلایلی اقامه کرده اند که مهم ترین آنها توجیه معتزله در مسئله آلام و مصائب است. به نظر معتزله و نیز متکلمان شیعی چون؛ شیخ طوسی و علامه حلی، خدا ممکن است برای امتحان انسان یا برای دفع ضرر یا جلب منفعتی مترتب بر یک مصیبت، او را به آن مصیبت گرفتار کند. هر سه مورد نشان می دهد که شرط توجیه رنج های انسان یا هر موجود بی گناه دیگری منحصرأ استحقاق خود او نیست و به این ترتیب نیازی به نظریه تناسخ پدید نمی آید.

هم چنین قول به اعواض می تواند وجود رنج ها را توجیه کند، خدا در عوض هر رنجی به انسان پاداشی در این جهان یا جهان دیگر می دهد (نک: قاضی عبدالجبار، ۱۳/۴۰۵-۴۳۰؛ شیخ طوسی، ۷-۸۸). دسته دوم نقد، توفیق فرض تناسخ در توجیه شرور را به زیر سؤال می برد. به رغم سخن ماکس وبر که تناسخ را منسجم ترین نظریه عدل الهی در سراسر تاریخ بشر خوانده است (نک: دایرةالمعارف دین، ذیل Transmigration)، مفهوم تناسخ با مشکلات بنیادینی در توجیه شرور رو به روست. تناسخ-در ظاهر- توضیح می دهد که چرا مثلاً فرد «الف» در خانواده ای فقیر و با شرایط جسمانی نامطلوب به دنیا آمده است، اما نمی تواند به طور کلی اصل وجود شر را توجیه کند. علاوه بر این، همان طور که نینیان اسمارت (دایرةالمعارف فلسفه، ذیل Reincarnation) بیان می کند، صرف این نکته که مفهوم تناسخ بتواند شرور را تبیین کند، هر چند امتیازی برای آن محسوب می شود نمی تواند دلیل پذیرفتن آن باشد، چرا که اصولاً نمی توان فرضیه ای را تنها به صرف نتایج مثبت مترتب بر آن و بدون داشتن دلایل متقن در اثبات آن پذیرفت.

از سوی دیگر، هم چنان که جان هیک، فیلسوف معاصر، اشاره کرده است (۳۳۵-۳۳۶) مفهوم تناسخ نابرابری های انسان ها در هنگام تولد را توضیح نمی دهد بلکه آن را تا ابد به تأخیر می اندازد، زیرا شرایط کنونی را براساس یک زندگی سابق توجیه می کند و شرایط آن زندگی سابق را نیز براساس زندگی قبل تر و همین طور تا بی نهایت. این امر شاید در جهت تأیید قدم

نفس به کار بیاید، اما درباره مسئله شر به نتیجه ای نمی انجمد. صورت این استدلال به استدلالی که متکلمان اسلامی در رد تناسخ آورده اند شبیه است. متکلمان مسلمان نیز به مبدأ فرایند تناسخ توجه کرده اند و برای آن علتی خواسته اند. تناسخیان - از جمله دو فرقه نصیری و دروزیه که امروزه نیز حضور دارند (نک: ابو عزالدین، ۱۴۶-۱۴۷؛ الهفت الشریف، ۴۹-۵۱) عموماً عصیان و گناه در زندگی پیشین را سبب تناسخ معرفی می کردند. متکلمان در مقابل چنین استدلال می کردند که اگر هر رنجی حفظ کیفر گناه باشد، آن امری که سبب گناه شده است، یعنی نخستین تکلیفی که گناه کاران با تن زدن از آن دچار معصیت شده اند، توجیه ناپذیر خواهد بود، زیرا تکلیف در هر حال همراه با رنج و مشقت است و این مسئله به دور منتهی خواهد شد (قاضی عبدالجبار، ۱۳/۴۱۹؛ همو، ۲/۴۸۸؛ جوینی، ۲۸۰-۲۸۱؛ شهرستانی، ۲/۳۹۵).

قدیم بودن روح، یا به تعبیر فلسفی نفس، به نظر بسیاری از متکلمان و بعضی فیلسوفان اسلامی مقدمه نظریه تناسخ است. از همین رو، یکی از استدلال های آنان در برابر این نظریه، نفی قدم و اثبات یا مفروض گرفتن حدوث نفس بوده است. یکی از استدلال های مهم ابن سینا از همین نوع است. به زعم او وقتی بدن کاملاً آماده شده باشد نفس بالضروره حادث می شود. این امر هرگز بر سبیل بخت و اتفاق نیست؛ یعنی همواره به محض حدوث مزاج، استعداد دریافت نفس در بدن پدید می آید. حال اگر تناسخ را بپذیریم، لازم می آید که یک بدن دارای دو نفس باشد؛ یکی نفسی که به سبب استعداد بدن و به محض حدوث مزاج از جانب عقل فعال به آن افزوده شده است، دیگری نفسی که از راه تناسخ وارد آن شده است. چنین وضعی مردود است زیرا هر موجود زنده ای نفس خود را واحد احساس می کند. هم چنین نمی توان فرض کرد که نفس دومی در کار باشد که موجود زنده نسبت به آن آگاهی نداشته باشد و خود آن نفس هم به خود آگاه نباشد و اشتغالی به بدن نداشته باشد، زیرا پیوند نفس و بدن فقط به صورت علاقه اشتغالی ممکن است؛ یعنی نوع پیوند و علاقه نفس با بدن به نحوی است که نفس در بدن تصرف و آن را تدبیر می کند و بدن از نفس اثر می پذیرد، بنابراین موجود زنده همواره به نفس مدبر و متصرف خود آگاه است (ابن سینا، ۳/۳۸۶-۳۸۷؛ ۴/۱۰۸-۱۰۹؛ ۲/۳۵۶؛ ۱/۳۱۸-۳۲۰).

مشائیان عموماً این دلیل را پذیرفته و آن را در رد تناسخ تکرار کرده اند. این دلیل در میان متکلمان نیز رواج داشته است (برای نمونه، نک: شهرستانی، ۲/۳۹۶؛ حلی، ۲۰۳).
با این حال ضعف استدلال ابن سینا را بسیاری از متکلمان و فیلسوفان دریافته اند. فخر رازی

آن را دور صریح می‌خواند، چرا که حدوث نفس را براساس لزوم تناسخ و بطلان تناسخ را با مسلم گرفتن حدوث نفس تبیین می‌کند. ابن سینا برای اثبات این که تناسخ محال است، استدلال می‌کند که نفس حادث است نه قدیم، در حالی که تناسخ -البته به زعم ابن سینا- مستلزم قدم نفس است؛ اما از طرف دیگر خود وی برای اثبات حدوث نفس استدلال می‌کند که اگر نفس قدیم باشد تناسخ لازم می‌آید (نک: فخر رازی، ۲، ۷/۲۰۲-۲۰۸؛ نیز ایچی، ۲۶۱؛ کاتبی قزوینی، ۳۷۶).

نقد ملاصدرا از تناسخ نمونه دیگری از نقد براساس مبانی خاص فلسفی است. ملاصدرا، بر مبنای نظریه حرکت جوهری، نحوه ایجاد و بقای نفس را به گونه‌ای تعریف می‌کند که تناسخ مطلقاً ناممکن می‌شود. طبق این نظریه نفس و بدن در ابتدای حدوث خود اموری بالقوه و دارای حرکت جوهری ذاتی هستند. میان نفس و بدن یک ترکیب اتحادی طبیعی وجود دارد که موجب می‌شود هر دو با هم از قوه به فعل برسند. نفوس، جملگی در مدت حیات جسمانی خود از قوه به فعل می‌رسند و بر حسب اعمال نیک یا بد خود نوعی تحصیل و فعلیت می‌یابند، چه این تحصیل و فعلیت در سعادت باشد چه در شقاوت. بنابراین، وقتی نفس بالفعل شد محال است که بار دیگر در حد قوه محض شود، هم‌چنان که محال است حیوان پس از بلوغ به مرحله نطفه باز گردد. حرکت جوهری به قسر یا به طبع، به اراده و یا به اتفاق، بازگشت پذیر نیست. حال اگر نفس تناسخ یافته‌ای به بدنی تعلق بگیرد، چه آن بدن در حالت جنینی باشد چه غیر آن، لازم می‌آید که نفس بالفعل و بدن بالقوه باشد که این امر محال است (ملاصدرا، ۱، ۹/۲-۳). به نظر ملاصدرا این برهان عامی است که همه اقسام تناسخ را از جهت نزول یا صعود باطل می‌کند (برای تقریر همین استدلال با بیان فلسفه مشاء، نک: همان، ۳/۹).

در اقامه برهان به نفع تناسخ نیز استفاده از مبانی اثبات نشده مشهود است. نمونه این مطلب را هم در آیین هندو و هم در آیین بودا می‌یابیم. به اعتقاد هندوان نفوس ازلی و ابدی‌اند، اما بنا به طبیعت خود همواره ملازم بدن‌اند. بنابراین، باید فرایند تناسخ در کار باشد تا هم جاودانگی نفس حفظ شود و هم نفس از بدن جدایی نگیرد.

استدلال بودایی به این ترتیب است: همه احوال، معلل به عللی مقدم بر خود هستند؛ برخی احوال نفسانی وجود دارد که علت آنها احوال جسمی نیست؛ بنابراین اولین حالت فاقد علت جسمانی می‌بایست علتی غیر جسمانی داشته باشد؛ این علت نمی‌تواند خدا باشد -زیرا در نظام بودایی خدا وجود ندارد- بنابراین، باید یک حالت آگاهی تجربی پیش از تولد وجود داشته باشد و

تولدهای پیشین باید نامتناهی باشند. این استدلال پیش فرض‌هایی دارد، همانند این پیش فرض این که هر حالتی باید معلل به علتی مقدم بر آن باشد، در حالی که می‌توان در مقابل گفت که حالات ذهنی فاقد علت جسمی به راستی لایعلل اند (نک: دایرةالمعارف فلسفه، ذیل Reincarnation).

استدلال‌های دیگری در اثبات تناسخ، به ویژه از منظر مدرن و جدا از زمینه‌های اصلی پیدایش این نظریه، در غرب مطرح شده است. نخست این که این نظریه امکان تحقق کامل استعدادها و شکوفایی کامل فرد را فراهم می‌کند. اگر انسان بارها فرصت داشته باشد تا به دنیا بیاید، می‌تواند ظرفیت‌های مختلف خود را به کمال برساند. این فرض با این اشکال اساسی روبه‌روست که صرف وجود چنین فایده‌ای، قوت استدلالی نظریه را تأمین نمی‌کند. علاوه بر این، با یک نقد بنیادین که به مسئله هویت فردی مربوط می‌شود روبه‌روست (این نقد را پس از شرح دلایل له مطرح خواهیم کرد).

چند دلیل دیگر که می‌توان همانند نینیان اسمارت (دایرةالمعارف فلسفه، ذیل Reincarnation) آنها را دلایل تجربی در اثبات تناسخ نامید، به این ترتیب اند: الف) استعدادهای غریزی نوزادان نشان می‌دهد که آنان در زمان و مکان دیگری و بنابراین در بدن دیگری اموری را آموخته‌اند. وجود کودکان نابغه - همانند موتسارت که آهنگ‌سازی را از خردسالی آغاز کرد - شاهد دیگری برای این سخن است. ب) انسان‌هایی با مراتب بالای معنوی - همچون جوکیان هند - وجود دارند که زندگی گذشته خود را به خاطر می‌آورند. ج) روح که امری بسیط و تقسیم‌ناپذیر است نمی‌تواند از والدین که دو تن اند پدید آمده باشد پس باید از جای دیگری وارد بدن نوزاد شده باشد. د) صحنه‌های تکراری نما، تجربه‌ای که در روان‌شناسی *déjà vu* خوانده می‌شود، به ادعای معتقدان به تناسخ یادآور زندگی‌های پیشین انسان است. این که بعضی مکان‌ها یا مناظر برای کسی آشنا به نظر برسد بی‌آن که پیش از این آنها را دیده باشد، حاکی از آن است که او در یک زندگی سابقه در آن مکان‌ها بوده و تجربه‌ای از آن مناظر داشته است.

اما در برابر هر یک از این دلایل، دلایل نقضی وجود دارد: در مورد «الف»، بعضی می‌گویند علم زیست‌شناسی می‌تواند تبیین‌های دیگری از وجود غریزه و نبوغ در کودکان عرضه کند که نیازی به فرض تناسخ نباشد. در مورد «ب»، اگر به خاطر آوردن گذشته مشروط به رسیدن به مراتب بالای معنوی باشد نمی‌توان از معیار تجربی برای رسیدن به این مراتب سخن گفت تا به خاطر آوردن گذشته برای همه انسان‌ها قابل حصول باشد، در صورتی که امکان تجربه یک

موقعیت برای همه انسان‌ها شرط لازم «تجربی» قلمداد کردن آن است. هم چنین دعاوی بعضی افراد مبنی بر یادآوری زندگی سابق خود از وضوح و تمایز لازم برای قطعی و یقینی شمردن آنها برخوردار نیست. این امر، یعنی مخدوش بودن شرایط تحقیق‌پذیری فرض تناسخ، وقتی با ادله محکم‌تری در رد آن همراه می‌شود، اعتبار فرض را به حداقل می‌رساند. به علاوه، تبیین‌های روان‌شناختی هم می‌تواند به توضیح پدیده‌های تکراری نما کمک کند. در مورد «ج»، پاسخ بسیار ساده این است که روح بسیط را خدا می‌آفریند و در بدن انسان جای می‌دهد، پاسخ دیگر آن است که اصولاً چنین تصویری مبتنی بر مسلم فرض کردن تقسیم‌بندی روح-جسم است که خود نیاز به دلیل دارد. درباره‌ی مورد «د» چند اشکال وجود دارد؛ نخست آن که معیار تحقیق‌پذیری در این جا هم امکان تجربه تکرار صحنه‌ها را نمی‌کند. مشکل مهم‌تر این پرسش است که چرا بیشتر مردم چیزی از این گذشته ادعایی به یاد ندارند. این پرسش را متکلمان اسلامی -هم اشاعره و هم معتزله و شیعه- نیز مطرح کرده‌اند. پاسخ سنتی به این پرسش که می‌گوید علت فراموشی واقعه هولناک مرگ بدن سابق است، از دیرباز مخدوش اعلام شده است. از جمله قاضی عبدالجبار در المغنی (۱۳/۴۱۱-۴۱۲) با ذکر این پاسخ متذکر می‌شود که طول مدت یا وقفه در کار عقل که ضمن انتقال روح به بدن بعدی پیش می‌آید نمی‌تواند عذری برای فراموشی باشد، زیرا این امور در یادآوری حوادث مهم زندگی هیچ تأثیری ندارد. نقد دیگری که می‌توان مطرح کرد این است که اصولاً چه دلیلی برای هولناک تلقی کردن مرگ وجود دارد تا براساس آن از فراموشی بر اثر مواجهه با مرگ سخن بگوییم (دایرةالمعارف فلسفه، همان جا). اما در برابر نقد نخست -یعنی این مسئله که چرا بیشتر مردم چیزی از این زندگی گذشته به یاد ندارند- می‌توان پاسخ فخر رازی (۱/۳۳۳) را آورد که می‌گوید این فرض ممکن است که یادآوری احوال هر بدنی متوقف بر تعلق به همان بدن باشد. اشکال فخر رازی وارد به نظر می‌رسد، اما مسئله مهم‌تری را پیش می‌آورد که همان اشکال بنیادین مذکور درباره‌ی هویت فردی است. اگر روح در بدن الف فقط بدن الف را می‌شناسد و فقط خاطرات این بدن را ضبط کرده است، چه ملاکی برای اثبات حضور روح در بدن‌های ب، ج، د و... داریم؟

طبق تحلیل جان هیک برای این که بتوانیم از یک هویت واحد در جریان زندگی سخن بگوییم، سه ملاک در دست داریم. ملاک نخست، خاطره است. بی‌شک، ذهنیت یک فرد در دو سالگی با ذهنیت او در سی سالگی تفاوت دارد، اما رشته اتصالی هست که دو سالگی فرد را

به سی سالگی او پیوند می دهد و موجب می شود این دو ذهنیت متفاوت را دو مرحله از حیات یک فرد بشماریم. این رشته اتصال، خاطراتی است که فرد سی ساله، هر چند به صورت ضعیف، از دو سالگی خود دارد. اما در مورد وحدت ادعایی میان روح فردی در قرن بیستم با روح فردی در دو هزار سال پیش از میلاد، این خاطره وجود ندارد و یکی از ملاک های وحدت نقض می شود. ملاک دیگر، استمرار جسمانی است. میان جسم فرد در دو سالگی با جسم او در سی سالگی تفاوت زیادی هست، اما در نهایت امری وجود دارد که موجب می شود جسم فرد سی ساله را تداوم همان جسم دو سالگی بدانیم، برای مثال، نوعی ارگانیسم که همواره در حال دگرگونی است و مجموعه اتم هایش دائماً تغییر می کند، اما همواره یک ارگانیسم واحد باقی می ماند. در فرضیه و فرایند تناسخ، این ملاک نقض می شود؛ فرد ممکن است در جنسیت های متفاوت و گاه در نژادهای متفاوت یا حتی در انواع متفاوت حیات، تناسخ بیابد. آخرین ملاک، استمرار روان شناختی آن دسته از حالات ذهنی است که شخصیت فرد را می سازد. بنابراین، اگر ب تناسخ الف باشد، باید همان ویژگی های شخصی الف- برای مثال، مغرور و تندمزاج بودن- را داشته باشد. اما وجود شباهت در خلقیات نمی تواند معیاری قطعی برای پذیرفتن تناسخ به دست دهد، چرا که شباهت های شخصیتی میان همه انسان ها وجود دارد. ادعای این همانی براساس صرف این شباهت ها مستلزم آن است که همه افرادی را که در زمان های مختلف زندگی می کنند و الگوهای شخصیتی مشابهی دارند، یک شخص واحد تلقی کنیم. به این ترتیب، با فقدان ملاک عینی برای ارتباط دادن بدن های روح واحد، فرض تناسخ از هرگونه پشتوانه تجربی محروم می ماند (هیگ، ۳۲۰-۳۲۶؛ و نیز پترسون و دیگران، ۳۵۵).

در منابع اسلامی نیز دلایلی تجربی له و علیه تناسخ مطرح شده است. برای مثال، یکی از ادله ابن سینا در رد تناسخ این است که در صورت درستی تناسخ، باید تعداد بدن های حادث شده با تعداد نفس هایی که بدنی را ترک کرده اند برابر باشد و مطابق هر فساد، کونی وجود داشته باشد (ابن سینا، ۱، ۳/۳۵۷-۳۵۹). سهروردی در آثار مشائی خود ضرورت مطابقت زمانی میان خروج نفس و حدوث بدن جدید را هم به این شرط افزوده است.

اشکال دیگر او آن است که با فرض انتقال نفس انسان به بدن حیوانات، تعداد بدن های حیوانات بسیار بیش از تعداد نفوس انسان هاست و در صورت انتقال نفس حیوانات به بدن انسان ها تعداد نفوس بیشتر است (سهروردی، ۴/۸۱، ۱۱۹-۱۲۰، ۲۳۶؛ همو، ۳/۷۴، ۱۷۰).

سهروردی خود در حکمة الاشراق می‌کوشد به هر دو اشکال پاسخ دهد. در مورد بیشتر بودن تعداد بدن‌ها نسبت به نفوس می‌گوید: نزول نفس به بدن متناسب با آن به نحو تدریجی صورت می‌گیرد، ابتدا از بدن‌های حجیم آغاز می‌شود تا به خردترین جانوران برسد. برای مثال، نفس آزمند پس از طی بدن‌های بسیار و در صورت باقی ماندن رذیلت آزمندی به بدن مورچه تعلق خواهد گرفت. دربارهٔ مطابقت زمانی، سهروردی تنها «قوانین سری» این عالم را مطرح می‌کند که آدمیان از آن بی‌خبراند (سهروردی، ۲/۲۱۹-۲۲۱).

ملاصدرا چند دلیل تجربی دیگر در تأیید تناسخ را ملاصدرا ثبت کرده و پاسخ گفته است. یک دلیل که در دفاع از تناسخ صعودی آورده‌اند آن است که حیوانات مانند انسان‌ها در عین تغییر اجزای جسمانی در طول زندگی یکسان باقی می‌مانند، پس باید نفس مجردی داشته باشند که حافظ حقیقت و هویتشان باشد؛ هم‌چنین حیوانات حرکات و اعمالی دارند که داشتن نفس مجرد را برای آنها مسلم می‌کند، مثل کندوسازی زنبور یا تقلید میمون و طوطی یا وفاداری سگ به صاحب خود. بنابراین، روا نیست که چنین نفوس مجردی پس از مرگ حیوان بدون ارتقا به مرتبهٔ انسانی رها شوند. ملاصدرا به این اشکال این‌گونه پاسخ می‌دهد که صدور این اعمال از حیوانات به معنای داشتن نفس مجرد نیست، بلکه آنها فرشته‌ای دارند که آنها را به این اعمال هدایت می‌کند. به علاوه، برخی حیوانات که به اوایل مرتبهٔ انسانی نزدیک‌اند، در آخرت محشور خواهند شد (ملاصدرا، ۲، ۲۳۷؛ همو، ۳، ۴۴۳-۴۴۴؛ همو، ۱، ۲۳/۹-۲۵).

کتاب نامه:

- ابن حجر عسقلانی، فتح الباری (شرح صحیح البخاری)، بیروت، دارالمعرفه، بی‌تا.
- ابن حزم، الفصل فی الملل والاهواء والنحل، چاپ محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمن عمیره، بیروت، دارالجلیل، ۱۹۸۵/۱۴۰۵.
- ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون المسمی دیوان المبتدا و الخبر، چاپ خلیل شحاده و سهیل زکار، بیروت، دارالفکر، ۱۹۸۸/۱۴۰۸.
- ابن سینا، ۱: النفس من کتاب الشفاء، چاپ حسن حسن‌زاده آملی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، مرکز النشر، ۱۳۷۵ ش.
- _____، ۲: الاشارات والتنبیها (مع الشرح نصیرالدین طوسی و شرح الشرح لقطب‌الدین رازی)، تهران، دفتر

نشر كتاب، ١٤٠٣ .

٣: النجاه من الغرق في بحر الضلالات، چاپ محمدتقی دانش پڑوه، تهران، دانشگاه تهران ١٣٧٩ ش.
٤: المبدأ والمعاد، چاپ عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل باهمکاری
دانشگاه تهران، ١٣٦٣ ش.

ابن كثير، البدايه والنهايه، چاپ علی شیري، بيروت، دار احیاء التراث العربی، ١٤٠٨ .
ابن مرتضى، المنیه والامل فی شرح الملل والنحل، چاپ محمدجواد مشکور، مؤسسه الكتاب الثقافیه، ١٩٨٨ .
ابن ندیم، کتاب الفهرست، چاپ محمدرضا تجدد، تهران، اسدی، ١٣٥٠ ش.
ابوحاتم رازی، اعلام النبوه، چاپ صلاح صاوی و غلامرضا اعوانی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ١٣٥٦ ش.
ابوریحان بیرونی، کتاب البيروني فی تحقیق مال الهند، حیدرآباد دکن، مجلس دائرة المعارف العثمانیه،
١٩٥٨/١٣٧٧ .

ابوعزالدین، نجلاء، الدرور فی التاريخ، بيروت، دارالعلم للملایین، ١٩٩٠ .
اشعری قمی، سعدین عبدالله، کتاب المقالات والفرق، چاپ محمدجواد مشکور، تهران، مرکز انتشارات علمی و
فرهنگی، ١٣٦١ ش.

اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین واختلافات المصلین، چاپ هلموت ریتز، ویسبادن: فرانز اشتاینز،
١٩٨٠/١٤٠٠ .

ایجی، عضدالدین، المواقف فی علم الکلام، بيروت، عالم الکتب . بی تا.
بغدادی، عبدالقاهر، ١: الفرق بین الفرق، چاپ محمد محیی الدین عبدالحمید، بيروت، دارالمعرفة، بی تا.
٢: کتاب اصول الدین، استانبول، ١٣٤٦/١٩٢٨ .

تهانوی، موسوعه کشف اصطلاحات الفنون والعلوم، چاپ رفیق العجم وعلی دحروج، بيروت، مکتبه لبنان،
١٩٩٦ .

جصاص، احمدبن علی، احکام القرآن، چاپ عبدالسلام محمدعلی شاهین، بيروت، دار الکتب العلمیه،
١٩٩٤/١٤١٥ .

جوینی، ابوالعالی عبدالملک بن عبدالله، کتاب الارشاد، چاپ محمد یوسف موسی و علی عبدالمنعم عبدالحمید،
مصر، مکتبه الخانجی، ١٣٦٩/١٩٥٠ .

حرّ عاملی، محمدبن حسن، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، ١٤١٦ .
حلی حسن بن یوسف، الاسرار الخفیة فی العلوم العقلیه، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه

قم، ۱۳۷۹ ش.

- دبستان مذاهب، منسوب به کیخسرو اسفندیار، چاپ رحیم رضازاده ملک، تهران، ۱۳۶۲ ش.
- ذکاوتی قراگوزلو، علیرضا، «تناسخ و نحله‌های شعوبی متأخر»، مجله معارف، دوره ۱۷، ش ۲ (مرداد-آبان ۱۳۷۹).
- رازی، محمدبن زکریا، ۱: السیره الفلسفیه، چاپ پل کراوس، تهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱ ش.
- _____، ۲: رسائل فلسفیه، چاپ پل کراوس، جلد ۱، قاهره، ۱۹۳۹.
- سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومه، چاپ حسن حسن‌زاده آملی، تهران، نشر ناب، ۱۴۱۶-۱۴۲۲.
- سهروردی، یحیی بن حبش، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد دوم، چاپ هنری کرین، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران چاپ دوم، ۱۳۷۳ و چاپ سوم ۱۳۸۰؛ جلد سوم، چاپ سید حسین نصر، چاپ دوم ۱۳۷۳، جلد چهارم، چاپ نجفقلی حبیبی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱: الملل والنحل، چاپ محمد سید کیلانی، بیروت: دار صعب، ۱۴۰۶/۱۹۸۶.
- _____، ۲: نه‌ایة الاقدام فی علم الکلام، چاپ آلفرد گیوم، قاهره، مکتبه المتنبی، بی تا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱: الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، تهران، ۱۳۳۷ ش.
- _____، ۲: الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۴۶ ش.
- _____، ۳: المبدء والمعاد، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۰ ش.
- صدوق، الاعتقادات، چاپ عصام عبدالسید، قم، دارالمفید، ۱۴۱۴.
- طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، چاپ محمدباقر موسوی خراسان، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۱/۱۹۸۱.
- طوسی، محمد بن حسن، الاقتصاد المهادی الی طریق الرشاد، تهران، منشورات مکتبه جامع چهل ستون، ۱۴۰۰.
- فخر رازی، محمد بن عمر، ۱: محصل افکار المتقدمین والمتأخرین من العلماء والحکماء والمتکلمین، چاپ عبدالرؤف سعد، بیروت، ۱۴۰۴/۱۹۸۴.
- _____، ۲: المطالب العالیة من العلم الالهی، چاپ احمد حجازی سقا، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷/۱۹۸۷.
- قاضی عبدالجبار همدانی، ۱: المغنی فی ابواب التوحید والعدل، چاپ ابوالعلاء عقیفی، ج ۱۳، قاهره، مطبعة دارالکتب المصریة، ۱۳۸۲/۱۹۶۲.
- _____، ۲: شرح الاصول الخمسه، چاپ عبدالکریم عثمان، قاهره، مکتبه وهبه، ۱۴۱۶/۱۹۹۶.
- کاتبی قزوینی، دبیران، حکمة العین، شرح شمس‌الدین مبارک‌شاه بخاری، چاپ جعفر زاهدی، مشهد، ۱۳۵۳ ش.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳.

جان هیک، فلسفهٔ دین، ترجمهٔ بهزاد سالکی، تهران، ۱۳۷۶.
مایکل پترسون، ویلیام هاسکر، بروس رایشنباخ، دیوید بازینجر، عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفهٔ دین، ترجمهٔ احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، ۱۳۷۶.
مقدسی، مطهر بن طاهر، کتاب البدء والتاریخ، چاپ کلمان هوار، پاریس، ۱۸۹۹-۱۹۱۹.
المیفت الشریف من فضائل مولانا جعفر الصادق (ع)، منسوب به مفضل بن عمر، چاپ مصطفیٰ غالب، بیروت، دارالاندلس، ۱۹۶۴.

Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, *A Companion to Philosophy of Religion*, Eds. Blackwell Publishing, 2002.

Encyclopedia of Islam, New ed., Leiden: Brill, 1960 s.v. "Nusayriyya", by H. Halm.

James Hastings ed., *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Edinburgh: T. Clark, 1980-1981, s.v. "Transmigration".

Paul Edwards ed., *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: Mac Millan, 1972, s.v. "Reincarnation", by Ninian Smart.

Mirca Eliade ed., *The Encyclopedia of Religion*, New York: Mac Millan, 1987, s.vv. "Reincarnation", by Y. Bruce Long, "Transmigration", by R. J. Zwi Werblowsky.

Cecil Roth and Geoffery Wigoder eds., *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem: Keter Publishing House, 1978-1982.

Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York: Schocken Books, 1954.