



A Critique of Mullā Ṣadrā's Theory of the Eschatological Body from the Perspective of Ḥakīm Sabzavārī (With Emphasis on the Dahrī Form and the Preservation of Personal Identity)

Hadi Faraji¹  | Ghasemali Koochnani² 

1. PhD Candidate in Philosophy and Islamic Theology, University of Tehran.

E-mail (Corresponding author): faraji.hadi@ut.ac.ir

2. Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, University of Tehran.

E-mail: koochnani@ut.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 2025/05/31
Received in revised form
2026/02/14
Accepted 2026/02/15
Published online
2026/06/22

Keywords:
Mullā Ṣadrā, Mullā Ḥādī Sabzevārī, corporeal resurrection, dahrī body, personal identity.

ABSTRACT

The issue of corporeal resurrection (al-ma'ād al-jismānī) is one of the fundamental questions in Islamic philosophy and occupies a central position in Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy. Relying on principles such as the primacy of existence, substantial motion, and the unity of the intellect and the intelligible, Mullā Ṣadrā presents a dynamic interpretation of resurrection according to which the otherworldly body is generated through the gradual existential perfection of the soul, rather than being a return of the elemental worldly body. In contrast, Ḥakīm Mullā Ḥādī Sabzevārī, while remaining largely faithful to the general framework of Transcendent Philosophy, raises critical objections regarding the mode of realization of the otherworldly body and the preservation of personal identity in the hereafter. He proposes the theory of the "dahrī form of the body," emphasizing that true resurrection requires the continuity of personal identity through the return of the same worldly body in a supra-temporal and supra-material realm, namely dahr. This article offers a comparative analysis of Mullā Ṣadrā's and Sabzevārī's views on corporeal resurrection, examines the philosophical foundations of both theories, and analyzes Sabzevārī's critiques of the Sadrian account, ultimately evaluating the explanatory capacity of the theory of the dahrī body in the philosophical understanding of resurrection.

Cite this article: Faraji, H; Koochnani, GH (2026). A Critique of Mullā Ṣadrā's Theory of the Eschatological Body from the Perspective of Ḥakīm Sabzavārī (With Emphasis on the Dahrī Form and the Preservation of Personal Identity), *History of Islamic Philosophy*, 5 (2), 5-46.
<https://doi.org/10.22034/hpi.2026.527414.1154>



© The Author(s). **Publisher:** Ale-Taha Institute of Higher Education.

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2026.527414.1154>

Extended Abstract

Introduction

The problem of corporeal resurrection (al-ma'ād al-jismānī) has long been one of the most debated issues in Islamic philosophy, theology, and Qur'anic exegesis. While Muslim philosophers generally agree on the survival of the human soul after death, they differ significantly in explaining the nature of the resurrected body and the preservation of personal identity in the hereafter. This debate becomes especially complex in relation to questions such as the continuity of bodily identity, the ontological status of the afterlife body, and the relationship between divine justice and individual recompense. Within this intellectual context, Mullā Ṣadrā (d. 1050/1640), the founder of Transcendent Philosophy (al-ḥikma al-muta'āliya), presents an influential theory of corporeal resurrection grounded in principles such as the primacy of existence (aṣālat al-wujūd), substantial motion (al-ḥaraka al-jawhariyya), and the unity of the intellect and the intelligible. According to his view, the otherworldly body is not identical with the elemental body of this world but is formed through the soul's existential development and the embodiment of its actions in the imaginal realm.

Ḥakīm Mullā Hādī Sabzevārī (d. 1289/1873), one of the most prominent commentators and interpreters of Mullā Ṣadrā, generally accepts the core principles of Transcendent Philosophy. Nevertheless, he introduces critical reflections concerning the Sadrian account of the afterlife body, particularly with regard to the preservation of personal identity and the ontological continuity between the worldly and otherworldly body. Sabzevārī proposes the theory of the “dahrī form of the body,” offering an alternative interpretation of corporeal resurrection within the same philosophical tradition.

Methods

This study adopts an analytical–comparative method grounded in textual analysis of primary philosophical sources. The main Sadrian texts examined include *al-Asfār al-arba'a* and related writings on resurrection and eschatology, while Sabzevārī's views are primarily analyzed through *Sharḥ al-Manzūma* and *Asrār al-Ḥikam*.

The research proceeds by first reconstructing the ontological and epistemological foundations of Mullā Ṣadrā's theory of the otherworldly body, particularly his account of substantial motion, imaginal embodiment, and the causal relation between the soul and its post-mortem body. It then examines Sabzevārī's interpretive and critical remarks, focusing on how he reformulates the problem of bodily identity through the concepts of time (zamān), dahr, and eternity (sarmad).

Rather than rejecting Sadrian metaphysics, the study situates Sabzevārī's position as an internal philosophical revision aimed at clarifying unresolved

tensions within Transcendent Philosophy. Special attention is given to the philosophical coherence of each theory and their capacity to address issues of identity, justice, and eschatological realism.

Results

The analysis shows that Mullā Ṣadrā conceives the otherworldly body as an imaginal body (*jism mithālī*) that emerges through the soul's existential intensification during substantial motion. In this framework, bodily resurrection is understood as the manifestation of the soul's inner reality in a non-material yet perceptible form, shaped by moral dispositions and actions. While this theory successfully avoids materialistic and symbolic interpretations of resurrection, it raises questions regarding the ontological continuity between the worldly body and the resurrected one.

Sabzevārī addresses these concerns by introducing the notion of the *dahrī* body. According to him, the worldly body possesses a stable, non-temporal form preserved in the realm of *dahr*, which transcends temporal succession and material change. Resurrection, therefore, does not involve the creation of a new body by the soul, but rather the reappearance of the same bodily identity in a higher ontological mode.

The study identifies several distinct critiques advanced by Sabzevārī:

1. the insufficiency of imaginal embodiment alone to guarantee numerical personal identity;
2. the ambiguity of bodily continuity in purely imaginal generation;
3. the need for a stable ontological substrate to ground divine justice and individualized recompense;
4. the limitation of explaining resurrection solely through post-mortem existential becoming.

At the same time, the findings indicate that Sabzevārī does not deny the role of moral actions or existential transformation; instead, he interprets them as determining the mode of manifestation of the *dahrī* body rather than its origination.

Conclusion

The study concludes that Sabzevārī's theory of the *dahrī* body represents a significant internal development within Transcendent Philosophy rather than a rejection of Sadrian metaphysics. By emphasizing the preservation of bodily identity in the realm of *dahr*, Sabzevārī seeks to reinforce the ontological realism of corporeal resurrection and to provide a more explicit foundation for personal identity and divine justice in the hereafter.

While Mullā Ṣadrā's theory remains philosophically powerful in explaining the dynamic relation between the soul and its post-mortem embodiment, Sabzevārī's reinterpretation highlights unresolved tensions concerning bodily

continuity. The theory of the dahrī body thus offers an alternative explanatory framework that complements and critically refines the Sadrian account.

Ultimately, this comparative analysis demonstrates that debates on corporeal resurrection within Islamic philosophy are not merely doctrinal disagreements but reflect deeper ontological and metaphysical concerns about identity, temporality, and the structure of existence itself.



نقد نظریه بدن اخروی ملاصدرا از منظر حکیم سبزواری (با تأکید بر صورت دهری و حفظ هویت فردی)

هادی فرجی^۱ | قاسمعلی کوچنانی^۲

۱. دانشجوی دکتری، رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات دانشگاه تهران (نویسنده مسئول).

E-mail: faraji.hadi@ut.ac.ir

E-mail: kouchnani@ut.ac.ir

۲. استاد تمام، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات دانشگاه تهران.

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۱۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۶

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱

واژگان کلیدی:

ملاصدرا، حکیم سبزواری، بدن اخروی، صورت دهری، هویت فردی.

مسئله معاد جسمانی یکی از پرسش‌های اساسی در فلسفه اسلامی است که به‌ویژه در نظام حکمت متعالیه ملاصدرا جایگاهی ویژه دارد. ملاصدرا با بهره‌گیری از مبانی خویش در اصالت وجود، حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول نظریه‌ای نو و تکاملی از معاد ارائه می‌دهد که براساس آن بدن اخروی محصول تدرّج وجودی و تکوینی نفس است، نه بازگشتی به بدن مادی دنیوی. در برابر این دیدگاه، حکیم حاج ملاهادی سبزواری ضمن پذیرش اصول کلی حکمت متعالیه، در خصوص چگونگی تحقق بدن اخروی و ارتباط آن با هویت فردی، نقدهایی اساسی وارد می‌کند و نظریه «صورت دهری بدن» را پیشنهاد می‌دهد. حکیم سبزواری بر حفظ هویت فردی در عالم آخرت تأکید دارد و تحقق بدن اخروی را نه نتیجه حرکت جوهری در آخرت، بلکه بازگشت همان بدن دنیوی در مرتبه‌ای فرازمانی و فرامادی معرفی می‌کند. این مقاله با تحلیل تطبیقی آراء ملاصدرا و حکیم سبزواری، به بررسی مبانی فلسفی دو نظریه و نقدهای سبزواری بر دیدگاه صدرایی پرداخته و در نهایت، ظرفیت‌های نظریه صورت دهری را در تبیین فلسفی معاد بررسی می‌کند.

استناد: فرجی، هادی؛ کوچنانی، قاسمعلی (۱۴۰۵). نقد نظریه بدن اخروی ملاصدرا از منظر حکیم سبزواری (با تأکید بر صورت دهری و حفظ

هویت فردی)، تاریخ فلسفه اسلامی ۵ (۲)، ۴۶-۵۵. <https://doi.org/10.22034/hpi.2026.527414.1154>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2026.527414.1154>



مقدمه

مسئله معاد یکی از بنیادی‌ترین و دیرینه‌ترین مسائل در سنت دینی و فلسفی مسلمانان است که همواره مورد توجه متکلمان، مفسران و فیلسوفان اسلامی بوده است. در این میان پرسش از چگونگی تحقق معاد جسمانی و نحوه بازگشت انسان به حیات پس از مرگ، به‌ویژه با توجه به مباحثی چون هویت فردی، تجسم اعمال و رابطه نفس و بدن، به یکی از چالش‌برانگیزترین مباحث فلسفی تبدیل شده است. فلاسفه مسلمان، هر یک برپایه مبانی خاص خویش کوشیده‌اند تا تبیینی معقول و نظام‌مند از این مسئله ارائه دهند.

فلاسفه و متکلمان در این مسئله اتفاق نظر دارند که انسان پس از مرگ، حیاتی دیگر دارد، اما در تبیین کیفیت آن، به‌ویژه بازگشت بدن، دچار اختلاف‌اند. متکلمان غالباً بر بازگشت عین بدن مادی تأکید دارند، در حالی که بیشتر فلاسفه، معاد روحانی را ممکن و معقول می‌دانند، اما ملاصدرا، حکیم متأله و بنیان‌گذار حکمت متعالیه، با تلفیقی از مبانی فلسفی، عرفانی و قرآنی، نظریه‌ای نو ارائه می‌دهد که در آن، معاد هم جسمانی است و هم روحانی.^۱

از منظر صدرالمتألهین بدن اخروی، همان بدن مادی دنیوی با عناصر و ترکیب سابق نیست، بلکه بدنی است متناسب با عالم آخرت که از مرتبه‌ای پایین‌تر از عقول و برتر از ماده جسمانی، یعنی مرتبه مثال و خیال پدید می‌آید. این بدن، ظهور تام قوه خیال و تجسم افعال نفسانی در مرتبه‌ای مثالی است که بدون نیاز به ماده عنصری، از نفس صادر می‌گردد. به تعبیر ملاصدرا، چنین بدنی «ابداعی» است؛ یعنی موجودی است که بدون مشارکت ماده و صرفاً به اقتضای قوه خلاقه نفس پدید می‌آید. ملاصدرا با تکیه بر این اصل نشان می‌دهد که نفس انسانی در نشئه آخرت، خود فاعل بدن خویش است؛ بدنی که متناسب با کیفیت باطنی و ملکات روحانی او در دنیا شکل می‌گیرد. از آنجا که این نفوس از ماده و حواس ظاهری مجرد یافته‌اند، اما هنوز از مرتبه خیال فراتر نرفته‌اند، بدن‌های اخروی آن‌ها در

۱. واتفق المحققون من الفلاسفة والمحققون من أهل الشريعة بثبوت المعاد ووقع الاختلاف فی کیفیتة فذهب جمهور المتکلمین وعامة الفقهاء إلى أنه جسمانی فقط بناء علی أن الروح جرم لطیف سار فی البدن وجمهور الفلاسفة علی أنه روحانی فقط وذهب کثیر من الحكماء المتألهین و مشایخ العرفاء فی هذه الملة إلى القول بالمعادین جمیعا (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۲۶۹-۲۷۰).

وضعیتی میان تجرد و تجسم قرار می‌گیرد؛ نه همچون بدن‌های مادی در معرض فساد و زوال‌اند و نه همچون عقول، برخوردار از تجرد محض.^۱

از نظر ملاصدرا، تجسم اعمال و اتحاد صورت نفس با آثارش، اساس لذت و آرام اخروی است؛ یعنی انسان در قیامت با نمود عینی و محسوس کیفیت درونی خود مواجه می‌شود. آنچه در آخرت تجربه می‌کند، چیزی بیرون از خود او نیست، بلکه بازتاب وجودی خود اوست که در قالب صورت‌هایی مثالی ظاهر شده است. در این مرحله، دوگانگی میان فاعل و مفعول و نیز میان نفس و بدن، از میان می‌رود و حقیقت انسان، به‌عنوان وحدتی بسیط و پیوسته، در مرتبه‌ای برتر از وجود ظهور می‌یابد.^۲

در این میان، حکیم حاج ملاهادی سبزواری - به‌رغم وفاداری به چارچوب حکمت متعالیه - در برخی مواضع تفسیری و نقدی در برابر ملاصدرا قرار گرفته است. یکی از این مواضع مهم، نگرش متفاوت وی نسبت به بدن اخروی و معاد جسمانی است. حکیم سبزواری با ارائه نظریه «صورت دهری بدن» تأکید می‌کند که بدن اخروی، موجودی نوظهور و متفاوت از بدن دنیوی نیست، بلکه همان بدن دنیوی است که در مرتبه‌ای فراتر از زمان و تغییر، یعنی در عالم دهر، محفوظ مانده است. این بدن در قیامت به‌گونه‌ای غیرمادی و متناسب با حقیقت نفس باز می‌گردد و با آن اتحاد می‌یابد.^۳ در این چارچوب، سبزواری بر

۱. اعلم أن هذا الأصل من الأصول الثامة التي يتوقف عليه إثبات حشر الأبدان و اتصالها بالارواح... منبع المادة ليس إلا نقص الوجود وتنزلها عن العالم المثالي وتحققها في هذا العالم وإذا أمكن تنزل الوجود عن الحق بحيث وقع في مرتبة القوة المحضة يجب صدورهما والهيولى في مقام الصدور عن الحق لا يحتاج إلى مادة سابقة ولذا قيل إنه إبداعى... كذلك سلسلة النفوس على ضربين: منها ما يتعلق بالأبدان المستحيلة الكائنة وينفعل عن هيئاتها المادية لكونها بالقوة بعد ومنها ما لا يتعلق بهذه الأبدان المستحيلة، بل الأبدان يفتقر إليها وينشأ منها من غير مشاركة مادة وإنما شأنها الصدور التدبيرى على جهة الفاعلية واللزوم مع حيثية إمكان وقصور عن درجة الكمال العقلى وإلا لما يصحبها تجسم وتكدر؛ فهذا القسم من النفوس تجردت عن الحس دون الخيال ولو تجردت عنهما لكانت من المقربين (صدرالدين شيرازى، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۱۱-۲۶۶؛ برای مطالعه بیشتر ر.ک: صدرالدين شيرازى، ۱۳۷۸، ص ۱۸۲).

۲. ما يحصل في المعاد من الصور تأثيرها للعباد إيلاما وإلذا أشد بكثير من هذه المحسوسات... مع صفاء المحل وقوة الفاعل (صدرالدين شيرازى، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۶۵).

۳. در ابیات مختلفی از شرح منظومه، حکیم سبزواری به این معنا اشاره دارد که بدن انسان در مرتبه‌ای فراتر

آن است که بدن اخروی، نه حاصل تجدد امثال است و نه مخلوق جدید قوه خیال، بلکه همان صورت دنیوی محفوظ در عالم دهر است که با بقای هویت جسمانی، در نشئه قیامت متحقق می‌شود. به عبارت دیگر برخلاف ملاصدرا که بدن اخروی را متولد از تعینات خیال و قدرت تصرف نفس می‌داند، سبزواری تأکید می‌کند که بدن مزبور از سنخ همان بدن دنیوی است، با این تفاوت که در مرتبه‌ای برتر و ثابت، یعنی دهر، تحقق دارد، نه در زمان و ماده.

ضرورت این پژوهش از آن نظر است که با وجود اهمیت مسئله معاد در حکمت اسلامی، نسبت میان دیدگاه ملاصدرا و حاج ملاهادی سبزواری درباره بدن اخروی کمتر به صورت مستقل و تطبیقی بررسی شده است. هدف اصلی این پژوهش، تبیین و مقایسه دو نظریه «بدن مثالی ابداعی» صدرایی و «صورت دهری بدن» سبزواری است تا روشن شود هر یک چگونه تداوم هویت فردی و نحوه بازگشت انسان در عالم آخرت را تفسیر می‌کنند. این بررسی می‌تواند به فهم عمیق‌تر مبانی وجودشناسی و نفس‌شناسی معاد در حکمت متعالیه و تداوم آن در حکمت سبزواری کمک کند.

در بررسی تطورات نظریه معاد در فلسفه اسلامی، آراء صدرالمتألهین همواره به عنوان یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین نظریه‌ها مطرح بوده و در این راستا پژوهش‌های متعددی

از عالم زمان، یعنی در وعاء دهر، محفوظ می‌ماند و بازگشت آن در قیامت، امری ممکن و معقول است:

▪ «فقی وعاء الدهر کلّ قد وقی / ما عندکم یفقد عنده بقی»

در ظرف دهر، همه چیز محفوظ است؛ آنچه نزد شما (در دنیا) فانی می‌شود، نزد او (در دهر) باقی است. این بیت در ذیل بحث مربوط به معاد جسمانی، ناظر به بقای صورت دهری بدن است.

▪ «إذ صورة بصورة لا تنقلب / علی الهیولی الانحفاظ منسحب»

صور جوهری مستقیماً به یکدیگر تبدیل نمی‌شوند، مگر در ماده (هیولا) که محل پذیرش صور است، اما در عالم دهر، این صورت‌ها محفوظ‌اند؛ زیرا آنجا از تغییر و ماده منزّه است.

▪ «و لیس حشر الجسم نسخاً یمنع / نعم لدینا باطنیّ ما منع»

حشر جسمانی در قیامت، نسخ یا نابودی و آفرینش مجدد نیست، بلکه بازگشت همان بدن محفوظ است و از منظر باطنی و عرفانی، این امر امکان‌پذیر و معقول است.

▪ «فذلک الکتاب لن یغادر / شیئاً صغائراً ولا کبائراً»

اشاره دارد به این‌که همه اعمال و حالات انسان (اعم از جسمانی و روحانی) ثبت و محفوظ است و همین محفوظ بودن، مبنای بازگشت آن‌ها در قیامت است.

(برای مطالعه بیشتر ر.ک: سبزواری، ۱۳۶۹ه.ش. شرح المنظومة، ج ۵، تهران، نشر ناب، ص: ۳۴۳)

به تحلیل مبانی معاد در حکمت متعالیه انجام شده است؛ از جمله می‌توان به آثار علامه طباطبایی و پژوهشگران معاصر همچون ابراهیمی دینانی (معاد) و سید یحیی یثربی (عیار نقد) اشاره کرد که اغلب در مقام تفسیر و تأیید دیدگاه صدرالمتألهین نوشته شده‌اند. درعین حال توجه به آراء انتقادی حکیم سبزواری نسبت به نظریه ملاصدرا، به‌ویژه در آثار پژوهشگران حوزه فلسفه صدرایی، نشان می‌دهد که بررسی انتقادی این دیدگاه هنوز به‌طور جامع صورت نگرفته است. بیشتر آثار تنها به ذکر گذرای تفاوت دیدگاه سبزواری با ملاصدرا بسنده کرده‌اند و مسئله «صورت دهری بدن» و نسبت آن با «حفظ هویت فردی در عالم آخرت» به‌طور مستقل تحلیل نشده است.

پژوهش حاضر با نگاهی انتقادی و تحلیلی، به‌طور خاص دیدگاه حکیم ملاهادی سبزواری در زمینه بدن اخروی را بررسی می‌کند و نقاط تمایز و تعارض آن با دیدگاه ملاصدرا را در دو محور «صورت دهری» و «حفظ هویت فردی» روشن می‌سازد؛ امری که در آثار پیشین کمتر مورد توجه بوده یا تحلیل جامعی از آن ارائه نشده است.

۱. نظریه ملاصدرا درباره بدن اخروی

نظریه ملاصدرا درباره بدن اخروی یکی از بدیع‌ترین و درعین حال پیچیده‌ترین آراء مطرح‌شده در سنت فلسفی اسلامی، به‌ویژه در نظام حکمت متعالیه است. این نظریه بر اصولی بنیادین همچون اصالت وجود، حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول و تشکیک وجود استوار است. ملاصدرا در این نظریه می‌کوشد تا تعارض میان آموزه‌های نقلی درباره معاد جسمانی و مبانی عقلی فلسفه اسلامی را رفع کند و اجماعی میان فلسفه و دین، عقل و نقل برقرار نماید.

ملاصدرا در آثار متعدد خویش، اثبات معاد را نه تنها سمعی، بلکه عقلی نیز می‌داند؛ زیرا پذیرش اخبار انبیا درباره معاد متوقف بر اصولی چون حکمت، عدل، صدق و عصمت است که خود برپایه برهان عقلی استوارند.^۱ وی در نقد دیدگاه متکلمان بیان می‌دارد که آنان در

۱. «فأثبت المعاد واحواله وسائر الحقائق والصفات باخبار الله وانباء رسله وحججه عليه السلام متوقف عقليا على اصول الحكمة والعدل والصدق والعصمة، وتلك الاصول انفسها يتركز اثباتها على قواعد العقل» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۵-۲۶).

اثبات معاد عمدتاً به دلایل نقلی بسنده کرده و از کاوش‌های عقلی عمیق در ماهیت و غایت آن فرومانده‌اند. به زعم وی، نهایت فهم متکلمان آن است که اجزای پراکنده بدن پس از مرگ دوباره جمع شوند و بدنی همانند بدن دنیوی پدید آید، سپس روح که مدتی در عالمی مجرد در آسایش بوده، دوباره به بدنی مادی و ناسوتی بازگردد. ملاصدرا ضمن ردّ این تصور، تأکید می‌کند که حتی در فرض چشم‌پوشی از اشکالات اساسی این نظریه - از جمله تحریف معنای آیات قرآنی - باز هم این دیدگاه نمی‌تواند حقیقت معاد را تبیین کند؛ زیرا آنچه از گفتار متکلمان حاصل می‌شود، چیزی جز امکان بازسازی بدن و پیوند مجدد روح با آن نیست، درحالی‌که واقعیت معاد و قیامت بسی عمیق‌تر و فراتر از این برداشت ظاهری و سطحی است.^۱

از دیدگاه صدرالمتهلین روز قیامت زمانی است که روح از بدن طبیعی جدا شده، استقلال یافته و در مرتبه‌ای برتر، قائم به ذات خویش و وابسته به خدای خالق است. در این نشئه، بدن اخروی وابسته به روح است؛ برخلاف دنیا که روح در تعلق به بدن مادی و طبیعی تعریف می‌شود. این تفاوت وجودی میان بدن دنیوی و بدن اخروی، اساس فهم صحیح از معاد را تشکیل می‌دهد. ملاصدرا در پایان، نقد خود را با لحنی تندتر بیان می‌کند و می‌نویسد که دیدگاه متکلمان در این زمینه، به جای آن‌که سخن مؤمنان به قیامت باشد، بیشتر به گفتار منکران آخرت - یعنی دهریون و طبیعت‌گرایان - شباهت دارد؛ زیرا آن‌ها نیز معاد را تنها به بازگشت مادی بدن تقلیل می‌دهند و از حقیقت روحانی و تجردی آن

۱. [کلام المصنف فی ذلک] وهذا نهاية ما بلغ إليه فهم أهل الكلام وغاية ما وصلت إليه قوة نظر علماء الرسوم في إثبات النشأة الآخرة وحشر الأجسام ونشر الأرواح والنفوس وفيه مع قطع النظر عن مواضع المنع والخذش وعن تحريف الآيات القرآنية عن معانيها - والأغراض المتعلقة بها المقصودة منها المنساققة هي إليها ولأجلها كما سنشير إليه أن ما قرره وصوره ليس من إثبات النشأة الأخرى وبيان الإيمان بيوم القيامة في شيء أصلاً - فإن الذي يثبت من تصوير كلامه وتحريم مرامه ليس إلا إمكان أن يجتمع متفرقات الأجزاء المنبثقة في أمكنة متعددة و جهات مختلفة من الدنيا و يقع منظماً بعضها إلى بعض في مكان واحد فيفيض عليها صورة مماثلة للصورة السابقة المنعدمة فيعود الروح من عالمه التجردى القدسى بعد أحقاب كثيرة كانت فيه في روح و راحة تارة أخرى إلى هذا العالم متعلقة بهذا البدن الكثيف المظلم (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۹، ص

غافل اند.^۱

ملاصدرا در برابر دیدگاه رایج متکلمان اسلامی که معاد جسمانی را بازگشت عین بدن دنیوی می دانستند، استدلالی فلسفی مطرح می کند که به اصل «امتناع اعاده معدوم» متکی است. از دیدگاه وی موجودی که معدوم شده، بازگشتش به عین وجود پیشین محال است؛ زیرا اعاده معدوم، اجتماع نقیضین را لازم دارد؛ ازاین رو ملاصدرا توضیح می دهد که بدن دنیوی پس از مرگ به سبب فساد طبیعی به عناصر اولیه خود بازمی گردد و ادامه حیاتش به صورت طبیعی ممکن نیست. از نظر ملاصدرا بدن دنیوی به مرور زمان تحلیل می رود، اجزای آن در طبیعت پراکنده می شود و به عناصر دیگر بدل می گردد. بازگشت عین آن بدن مادی عینی، نه تنها محال است، بلکه برخلاف قاعده عقلی امتناع اعاده معدوم است.^۲

صدرالمتألهین همچنین به اشکال مشهور متکلمان اشاره می کند که گفته اند اگر انسانی، انسانی را بخورد (مسئله آکل و مأكول)، آن گاه اعضای بدن مأكول یا باید در بدن آکل بازگردد یا در بدن مأكول و اگر در هر دو بازگردد، یک جزء واحد باید هم زمان در دو بدن باشد که محال است.^۳ وی با نقد پاسخ های کلامی به این اشکال می گوید این استدلال ها در

۱. وإنما سمی يوم الآخرة بيوم القيامة لأن فيه يقوم الروح عن هذا البدن الطبيعي مستغنيا عنه في وجوده قائما بذاته وبذات مبدعه ومنشئه والبدن الأخروی قائم بالروح هناك والروح قائم بالبدن الطبيعي هاهنا لضعف وجوده الدنیوی وقوة وجوده الأخروی وبالجمله كلامه أشبه بكلام المنكرين للآخرة منه بكلام المقرين بها فإن أكثر الطباعية والدهرية (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۹، ص ۱۵۶).

۲. صدرا در اسفار همین نکته را به صراحت بیان می کند:

«احتج المنكرون تارة بامتناع إعادة المعدوم كما مر...»: در این بخش، صدرالمتألهین به اشکال معروف منکران معاد اشاره می کند که می گویند: «اگر انسان معدوم شد، بازگشت او به عین وجود سابق ممکن نیست؛ زیرا اعاده معدوم محال است»؛ بدین معنا که نمی توان ادعا کرد بدن دنیوی پس از مرگ، با همان اجزاء عیناً بازمی گردد؛ زیرا این اجزاء تحلیل رفته، در طبیعت پراکنده شده اند و در موجودات دیگر به کار رفته اند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۹، ص ۱۶۷).

۳. «و تارة بأنه لو أكل إنسان إنساناً فالأجزاء المأكولة إن أعيدت في بدن الأكل لم يكن الإنسان المأكول معاداً وإن أعيدت في بدن المأكول لم يكن الأكل معاداً وإن أعيدت فيهما لزم أن يكون أجزاء بعينها منعمة ومعذبة إذا أكل مؤمن كافراً وأجيب في الكتب الكلامية عن الأول بمنع الامتناع في إعادة المعدوم أو بمنع توقف العود عليها وعن الثاني بأن المعاد هو الأجزاء - التي منها ابتداء الخلق وهي الأعضاء الأصلية عندهم والله تعالى

برطرف کردن اشکال و اقناع مخالفان کافی نیستند.^۱ وی در ادامه پیشنهاد می‌دهد که باید از منکران معاد پرسید که آیا اساساً امکان آن را انکار می‌کنند یا فقط تحقق آن را بعید می‌دانند. اگر مدعی‌اند که معاد ممکن نیست، باید برای این ادعا برهان اقامه کنند و صرف نبودن تجربه یا مثال، دلیل عقلی محسوب نمی‌شود؛^۲ بنابراین ملاصدرا راه اثبات معاد را نه در بازگشت عین بدن فانی شده دنیوی، بلکه در بازگشت صورت مثالی بدن می‌بیند.

در نتیجه، نمی‌توان پذیرفت که بدن عنصری و مادی با همان ترکیب سابق و عین اجزاء خود در قیامت بازگردد. ملاصدرا در مواجهه با این مشکل راه‌حلی ارائه می‌دهد که از اصول هستی‌شناسی فلسفه او نشئت می‌گیرد؛ یعنی حرکت جوهری نفس و تشکیک در وجود. وی بر این باور است که نفس انسان در طول حیات دنیوی خویش، از ماده فاصله می‌گیرد و بدنی مثالی می‌سازد که متناسب با عالم برزخ و سپس قیامت است. این بدن مثالی، عین بدن مادی نیست، بلکه بدلی است که از مرتبه پایین‌تر وجود، به مرتبه‌ای لطیف‌تر و مجردتر ارتقا یافته است. چنان‌که در اسفار آمده است:^۳

آنچه محال است، انتقال نفس به بدنی است که ماده‌اش غیر از ماده بدن دنیوی باشد، نه بدنی که از همان ماده، اما صورتی شبیه‌تر یافته باشد و اگر کسی آن را تناسخ بنامد، باید بر امتناع آن برهان اقامه کند؛ زیرا نزاع لفظی نیست، بلکه معنوی است.

در دیدگاه ملاصدرا، اشکال متکلمان از آنجا ناشی می‌شود که وجود را امری ثابت و مقوله‌ای عددی می‌انگارند، درحالی‌که در فلسفه وی وجود امری مشکک، سیال و دارای

یحفظها ولا يجعلها جزءا كذلك لبدن آخر» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ۱۶۷).

۱. «وما أورده المتكلمون من الكلام لا يفی بالإلزام والإفحام، فكيف يتبين المرام وتحقیق المقام»؛ بدین معنا که صرف تکیه بر بدنه کلامی، بدون تحلیل فلسفی عمیق، توانایی حل این مسئله را ندارد.

۲. «إن علیکم البینه وإثبات ما ادعیتُم وما لکم فیما قلتم به من هذا عین ولا أثر». (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۶۷).

۳. «فإن قيل فيكون تناسخا قيل الممتنع عندنا هو انتقال النفس إلى بدن مغاير له بحسب المادة لا إلى بدن متألف من عین مادة هذا البدن وصورة هي أقرب الصور إلى الصورة الزائلة، فإن سمی ذلك تناسخا فلا بد من البرهان على امتناعه فإن النزاع إنما هو فی المعنی لا فی اللفظ» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۶۸-۱۶۹).

مراتب است. بدن دنیوی مرتبه‌ای از وجود است و بدن اخروی مرتبه‌ای دیگر. همین تفاوت وجودی به ملاصدرا اجازه می‌دهد که با حفظ هویت نفس، از تغییر بدن دفاع کند و بازگشت بدن به صورتی جدید را معقول بداند، بدون آن‌که رفتار محذور اعاده معدوم شود؛ یعنی معاد از حیث ارتباط با نفس، شخص واحدی است، هر چند بدن غیر از بدن پیشین باشد. از همین رو، صدرالمتهلین بازگشت بدن را نه در بازگرداندن اجزای مادی پراکنده شده، بلکه در تکوین بدنی دیگر می‌داند که نسبت به بدن دنیوی، رتبه‌ای عالی‌تر دارد. وی در نقد دیدگاه متکلمان، این اشکال را نیز بیان می‌کند:^۱

چگونه می‌توان باور کرد که جسمی خاص - مثلاً اسبی معین - اگر قطعه‌قطعه شود و اجزایش پراکنده گردد، باز همان جسم باقی مانده باشد؟ چنین تصویری، از نظر عقل، مردود است.

از این جهت، ملاصدرا نه تنها به نظریه معاد جسمانی ملتزم است، بلکه کوشیده است آن را براساس مبانی فلسفی استواری همچون حرکت جوهری، تشکیک وجود و مجرد نفس بازسازی کند. مراد وی از معاد جسمانی، بازگشت شخص انسان است، نه بازگشت عین اجزای مادی بدن دنیوی. این بازگشت به واسطه بدنی مثالی ممکن می‌شود که در پیوند با قوه خیال و آثار وجودی نفس تحقق می‌یابد. در اینجا صدرالمتهلین، به صراحت به آموزه‌ای عرفانی اشاره دارد که پیش از وی توسط ابن عربی تبیین شده است. چنان‌که ابن عربی در موارد متعددی بیان می‌کند، قوه خیال پس از مرگ، بدنی خیالی و مثالی می‌سازد که منشأ آن نفس انسانی است و این بدن، ظرف تجلیات اعمال و ملکات روحی او می‌گردد. ملاصدرا با الهام از همین معنا، ضرورت تبیین بدنی جدید در عالم آخرت را مطرح می‌کند که با اصول عقلی و آموزه‌های وحیانی هر دو منطبق باشد. وی تأکید می‌کند که بدن اخروی مخلوق قوه خیال و قدرت خلاقه نفس انسانی است. این بدن که در عالم برزخ شکل می‌گیرد، بدنی لطیف و مثالی است که نه ماده کثیف دنیوی دارد و نه به کلی مجرد است، بلکه در حدّ وسط ماده و مجرد قرار دارد. این بدن مثالی افزون بر این‌که استمرار هویت فردی انسان را ممکن

۱. «فکیف یصح لعقل أن یدهب إلى أن جسماً مخصوصاً کهذا الفرس إذا قسم أقساماً و فرقت أجزاؤه کان بعینه باقیا حال التفرق» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۷۰).

می‌سازد، تجسمی از ملکات، افعال و احوال نفسانی او نیز هست.^۱

بنابراین ملاصدرا با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه، تبیینی از معاد جسمانی ارائه می‌دهد که در آن نیازی به بازگشت ماده عنصری نیست و درعین حال آموزه‌های دینی حفظ می‌شود. در این دیدگاه، بدن اخروی حاصل حرکت جوهری بدن دنیوی و خلاقیت قوه خیال است؛ بدنی مثالی و لطیف که در امتداد وجودی بدن مادی شکل می‌گیرد و از ماده محسوس عاری است. حقیقت انسان، نفس ناطقه مجرد است که پس از مرگ، بدنی متناسب با عالم مثال می‌آفریند. این نظریه با دیدگاه ابن عربی درباره عالم برزخ، که در آن نفس با قوای خیال خویش صورت‌هایی واقعی و محسوس می‌سازد، هم‌خوانی دارد:^۲

مرگ میان دو نشئه، حالتی برزخی است که ارواح در آن با قوه خیال، اجسادى برزخی و خیالی می‌آفرینند، همان‌گونه که در خواب بدن‌های خیالی می‌سازند. ملاصدرا در شرح این فرایند بیان می‌کند که این بدن مثالی در حقیقت، ظهور قوه خیال انسان است که به سبب پیوستگی به نفس ناطقه، قدرت خلق صورت‌های مثالی را دارد. این خلق، هم ادراک است و هم ایجاد؛ یعنی به مجرد ادراک صور، آن صور تحقق وجودی نیز می‌یابند. صدرا این پیوستگی میان ادراک و ایجاد را چنین توضیح می‌دهد: «ادراک صور،

۱. قال شیخ محی‌الدین فی الفتوحات المکیة (باب ۳۵۵): «والموت حالة برزخية بین النشأتین، تُعمرُ فیها الأرواحُ أجساداً خیالیة من جنس ما ترى فی النوم، وقیامُ القیامة الجزئیة لكل میت تبدأ من ساعة وفاته... وکل ما یراه الإنسان یوم القیامة إنما یراه بعین الخیال، فهی أعین البصائر لا الحواس، إذ یتجسد المعنى فی الآخرة یتحول الباطن ظاهراً... فالجنة هی صور إدراکیة قائمة بالنفس الخیالیة مما تشتهیه النفس وتستلذه، ولیس لها مادة إلا النفس، وكذلك فاعلها و موجدھا هو النفس نفسھا. وأما جهنم فهی إدراک النفس الشقیة لمشتھیاتها بصورة مؤلمة، لأن الدار الآخرة لیس فیها مؤثر إلا الله وحده، و من انطبقت مشیئته علی مشیئة الله کان فی نعیم دائم» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۳۴۳-۳۳۶).

«وهكذا یكون حالها فی الآخرة بحسب سابقة فعل الطاعات والحسنات او اقتراف المعاصی والسیئات المؤدیتین الى الصور الحسنة والقبیحة عند تجسم الاعمال وتصور الاعمال، فیتنعم بها او یتعذب منها» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۵۹).

۲. «والموت بین النشأتین حالة برزخية تعمر الأرواح فیها أجسادا برزخية خیالیة مثل ما عمرتها فی النوم» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۳۳۶).

عین ایجاد آنهاست».^۱

بر این اساس، بدن مثالی که پس از مرگ برای انسان حاصل می‌شود، نتیجه فعالیت خلاق قوه خیال است که با مرتبه وجودی نفس تناسب دارد. ملاصدرا این بدن را واسطه اتصال نفس به نشئه آخرتی می‌داند و می‌گوید بدون این بدن، معاد جسمانی ممکن نمی‌شد؛ زیرا نفس برای ادراک آلام و لذات اخروی نیازمند وسیله‌ای شبیه به بدن است، اما لطیف‌تر و برزخی‌تر. در این مقام، میان دیدگاه ملاصدرا و ابن عربی نوعی همسویی بنیادین دیده می‌شود. ابن عربی تصریح می‌کند که در آخرت، قوه خیال جای حس را می‌گیرد و صور محسوس در آخرت با چشم خیال دیده می‌شوند، نه با حس دنیوی^۲ و در جای دیگر بیان می‌دارد: «احکام خیال (ادراکات خیالی، صور مثالی و تجلیات خیالی) در آخرت نیز برای انسان باقی و همراه او خواهد بود، بلکه حتی آشکارتر و عینی‌تر از دنیاست».^۳ بر این مبنا در عالم برزخ و پس از آن در قیامت، ادراک انسان از طریق ابزار خیال تحقق می‌یابد و همین قوه، منشأ تجسم اعمال و معانی می‌شود؛ صدرا در این مسئله بیان می‌دارد: «بهشت جسمانی چیزی جز صور ادراکی قائم در نفس خیال‌مدار نیست».

نتیجه این که از دیدگاه ملاصدرا، بدن مثالی برآمده از قوه خیال، واسطه بقای فردی انسان پس از مفارقت از بدن مادی است و درک لذات و آلام اخروی با تکیه بر این بدن صورت می‌پذیرد. این تحلیل با فهم عرفانی ابن عربی از برزخ و معاد نیز همخوانی دارد و هر دو بر

۱. «وإن أدركها للصور هو بعينه إيجادها لها» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۹، ص ۳۴۲).

۲. «فما نراه إلا بعين الخيال لا بعين الحس» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۹، ص ۳۳۹) و در جای دیگر بیان می‌دارد: «فحكم الخيال مستصحب للإنسان في الآخرة».

مقصود از «فما نراه إلا بعين الخيال» آن است که بسیاری از مشاهدات در مقامات غیبی یا آخرتی، نه با حس ظاهری، بلکه با قوه خیال درک می‌شود. ابن عربی برای اثبات این معنا به آیاتی چون «وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ التَّعَيُّتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيَقَلِّلُكُمُ فِي أَعْيُنِهِمْ» (الأنفال، ۴۴) و «يَرَوْنَهُمْ مَثَلَهُمْ رَأَى الْعَيْنِ» (آل عمران، ۱۳) استناد می‌کند که نشان می‌دهند خداوند، کثیر را در چشم عده‌ای قلیل و قلیل را کثیر جلوه داد. این ادراک با این که حسی نبود، اما واقعی و مؤثر بود و همین پایه‌ای برای اثبات «حقانیت خیال» در دیدگاه ابن عربی است.

۳. «فحكم الخيال مستصحب للإنسان في الآخرة» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۹، ص ۳۳۷).

۴. «فاللجنة الجسمانية عبارة عن الصور الإدراكية القائمة بالنفس الخيالية» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۹، ص ۳۴۲).

پیوستگی ادراک خیالی و وجود مثالی در نشئه آخرت تأکید دارند. در نتیجه تبیین ملاصدرا از بدن اخروی، نظامی منسجم و کامل را ارائه می‌کند که مبتنی بر اصول اصالت وجود، حرکت جوهری و اتحاد نفس و بدن است. بدنی که در آخرت تحقق می‌یابد، دیگر بازگشت به ماده دنیوی نیست، بلکه پرتویی از وجود نفس و ظهور کمال یافته مسیر تکاملی وجود انسان است. بدین ترتیب این نظریه، نمونه‌ای موفق از جمع میان عقل و نقل و فلسفه و دین در حکمت متعالیه صدرایی به‌شمار می‌آید.

۲. نقد و بازخوانی نظریه معاد جسمانی ملاصدرا از منظر حکیم سبزواری

حکیم ملاحادی سبزواری با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه کوشیده است میان دیدگاه‌های مختلف جمع کند و تبیینی جامع از معاد ارائه دهد. وی در آثار خود، به‌ویژه شرح منظومه و اسرارالحکم، نظریه‌ای بر مبنای تقسیم معاد به دو نوع روحانی و جسمانی مطرح می‌کند که مبتنی بر مراتب وجود، تفاوت‌های ادراکی انسان‌ها و سنت الهی در قرآن است. وی در اسرارالحکم تصریح می‌کند که برخی از متکلمان و ظاهرگرایان معاد را صرفاً جسمانی دانسته و برخی فلاسفه نیز آن را تنها روحانی تلقی کرده‌اند، اما هر دو گروه را ناقص در درک حقیقت می‌داند. از دیدگاه وی، نظر صحیح همان است که حکمای بزرگ، مشایخ عرفان و محققان متکلمان پذیرفته‌اند؛ یعنی قائل شدن به هر دو نوع معاد.^۱

سبزواری برای اثبات این نظریه، ابتدا به ساختار هستی و مراتب عوالم اشاره می‌کند. وی عالم را به سه بخش تقسیم می‌کند: عالم عقل (یا عالم معنا)، عالم مثال (یا عالم صور قائم به ذات) و عالم محسوس (یا عالم طبیعت). متناسب با این سه عالم، ادراکات انسانی نیز به سه نوع تقسیم می‌شود: تعقل (ادراک عقلی)، تخیل (ادراک مثالی) و احساس (ادراک حسی). همچنین انسان‌ها بر مبنای مرتبه ادراکی خود به سه دسته اصلی کامل، متوسط و ناقص تقسیم می‌شوند که هر یک از این طبقات نیز به هفت گروه جزئی‌تر منشعب می‌گردد (سبزواری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۱۱-۳۱۱).

۱. «و بعضی از متکلمین و ظاهرین حصر کرده‌اند معاد را در جسمانی و بعضی از متفلسفین در روحانی و هر دو طایفه قاصرند و اما اکابر حکما و مشایخ عرفا و محققین متکلمین به هر دو قائل‌اند و این است قول تحقیق» (سبزواری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۱۰).

سبزواری در راستای تبیین کیفیت حشر و سرنوشت نفوس انسانی پس از مفارقت از بدن، نظریه‌ای ارائه می‌دهد که بر مبنای آن، حشر به معنای رجوع وجودی انسان به مبدأ هستی، یعنی خداوند و صفات و افعال ابداعی او تفسیر می‌شود. از نظر وی، این بازگشت، نه یک حرکت مکانی بلکه یک سیر وجودی و ارتقا ماهوی است؛ به‌ویژه برای نفوسی که از مرتبه عقل بالقوه به عقل بالفعل رسیده‌اند، این ارتقا امری ضروری و طبیعی است؛ زیرا عقل بالفعل به منزله وجه خالص و مجرد وجود، میل به سوی مبدأ نورانی خود دارد.^۱

این ارتقا پس از مرگ، در دو حالت کلی ممکن است؛ نخست آن‌که نفس، پیش از وصول نهایی به عالم عقول، مدتی در عالم مثال توقف می‌کند و در آنجا به واسطه اتصال به صور نورانی و لطیف متنعم می‌شود؛ دوم آن‌که بدون مکث، مستقیماً به عالم عقول و نور وارد می‌شود. تفاوت این دو حالت، بسته به درجه فعلیت یافتگی عقل و میزان تحقق قوای علمی و عملی انسان است.^۲

از این رو سبزواری مراتب نفوس انسانی را نیز متناسب با این سیر طبقه‌بندی می‌کند. وی با الهام از سنت مشائی و اشراقی، نفوس را از حیث ترکیب قوای عقل نظری و عقل عملی به چند گروه عمده تقسیم می‌کند: کسانی که در هر دو قوه کامل‌اند (کاملان)، کسانی که در یکی کامل و در دیگری ناقص یا متوسط‌اند (متوسطان) و کسانی که در هر دو قوه ناقص‌اند (ناقصان). این تقسیم‌بندی، مبنای تمایز سعادت و شقاوت اخروی نیز هست.^۳

در تحلیل سبزواری کسانی که در ادراکشان اسیر عالم محسوس‌اند، در طبقه ناقصان قرار دارند و معادشان عمدتاً جسمانی خواهد بود. کسانی که با عالم مثال ارتباط یافته‌اند، در

۱. وهو الحشر إلى الله وصفاته وأفعاله الإبداعية... فإن الذي من العقل بالقوة بالعقل بالفعل انتقى من الانتقاء بمعنى الاختيار، فهو لعالم العقول مرتقى بعد المفارقة عن البدن بالموت (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۲۸۹).

۲. «و المراد من الارتقاء أعم مما هو بعد أزمنة المكث قليلة أو كثيرة في عالم المثال متنعمًا بالصور البهية المستنيرة، و مما هو بغير مكث، فإن الذي صار عقلاً بالفعل أعم من الكامل في الحكمتين العلمية والعملية» (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۲۸۹).

۳. «فإن النفس لا يخلو عن أقسام خمسة: إما أن تكون كاملة في الحكمتين العلمية والعملية، أو متوسطة فيهما، أو كاملة في العملية دون العلمية، أو في العلمية دون العملية، أو ناقصة فيهما» (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۲۸۹-۲۹۰).

طبقه متوسطان جای می گیرند و معادشان بیشتر جنبه تخیلی دارد و آنان که به عالم عقل و معنا متصل شده اند، کاملاً اند که بهره مند از معاد روحانی خواهند بود (سبزواری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۱۱).

حکیم سبزواری این تقسیم بندی را با آیات قرآن نیز تطبیق می کند. او سه گروه مقربان، اصحاب یمین و اصحاب شمال را به ترتیب با مراتب کاملان، متوسطان و ناقصان منطبق می داند (واقعه، ۷-۱۱)؛ بنابراین اصحاب شمال و یمین به معاد جسمانی دست می یابند، درحالی که مقربان معاد روحانی را تجربه می کنند. سبزواری در اینجا بر ضرورت سنخیت میان مدرک و مدرک تأکید می کند: «کسی که به مرتبه عقل مستفاد نرسیده و مجرد کامل نیافته است، قابلیت ادراک حقیقت محض الهی را نخواهد داشت» (سبزواری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۱۱-۳۱۳).

در ادامه سبزواری با استناد به ابیات مولوی توضیح می دهد که مقربان به دلیل وصول به مقام مجرد محض و اتصال بی کیف و بی قیاس با حقیقت الهی، شایسته حضور در جنة اللقاء خواهند بود، جایی که لذات آن صرفاً معنوی است.^۱ وی تأکید می کند تنها کسانی به معاد روحانی می رسند که به بالاترین مرحله عقلانی، یعنی مقام عقل مستفاد دست یافته باشند؛ یعنی افرادی که ابتدا از عقل هیولانی (عقل بالقوه) عبور کرده، عقل بالملکه را تحصیل کرده و سپس به عقل بالفعل و در نهایت به عقل مستفاد (دریافت کننده فیض الهی) رسیده اند، اما کسانی که در این سیر عقلی کامل نشده اند - یعنی اصحاب یمین و اصحاب شمال - معادشان بیشتر جسمانی خواهد بود (سبزواری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۱۱-۳۱۲).

سبزواری می گوید خداوند که وجود محض و کمال مطلق است، تنها برای کسانی قابل شهود است که خود به مقام مجرد کامل رسیده باشند. کسانی که به این مقام نرسیده اند، از دیدن حق در قیامت محروم خواهند بود؛ چنان که قرآن می فرماید:

«كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ»؛ چنین نیست؛ آن ها در آن روز از پروردگارشان محجوب و دورند (مطففین، ۱۵).

۱. این طایفه اند اهل معنی باقی همه خویشتن پرستند/ فانی ز خود و به دوست باقی این طرفه که نیستند و هستند

و اینانند که رضوان من الله را استحقاق و روح و ریحان و جنة نعیم را استیصال دارند.

از این رو میان انسان محشور شده و خداوند، باید سنخیت وجودی باشد. تنها مقربان می‌توانند وارد جنة اللقاء شوند؛ بهشتی که لذت‌های آن معنوی است، نه مادی. درباره این بهشت خاص، قرآن می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ، ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً، فَادْخُلِي فِي عِبَادِي، وَادْخُلِي جَنَّتِي»؛ ای جان آرام‌یافته، به‌سوی پروردگارت بازگرد، درحالی‌که تو خشنود و خدا از تو خشنود است؛ پس در میان بندگانم داخل شو و به بهشت‌م در آی (فجر ۲۷-۳۰).

در نهایت سبزواری نتیجه می‌گیرد که چون انسان‌ها در استعدادات و مراتب ادراک متفاوت‌اند، حکمت الهی اقتضا دارد که دو نوع معاد - روحانی و جسمانی - وجود داشته باشد تا هرکس متناسب با ظرفیت وجودی‌اش در قیامت بهره‌مند شود (سبزواری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۱۱-۳۱۲).

از همین منظر و با توجه به مبانی نظری خویش درباره مراتب وجود و تجرد، سبزواری به نقد دیدگاه‌های پیشینیان نیز می‌پردازد. سبزواری در شرح منظومه چهار دیدگاه مهم درباره بدن اخروی را بررسی می‌کند:

الف) دیدگاه فارابی و ابن‌سینا: بدن مثالی دখانی یا فلکی

دیدگاه فارابی و ابن‌سینا درباره معاد جسمانی از منظر حکیم سبزواری، دیدگاهی خاص و تأمل‌برانگیز است که در چارچوب فلسفه مشائی، سعی در جمع میان آموزه‌های عقلانی و دینی دارد. این دو حکیم، اصل معاد جسمانی را می‌پذیرند، ولی کیفیت تحقق آن را به‌گونه‌ای متفاوت از ملاصدرا و حکمت متعالیه تبیین می‌کنند. فارابی و ابن‌سینا معتقدند که نفس انسان پس از مرگ نمی‌تواند بدون ابزار و وسیله‌ای، لذت و رنج را ادراک کند؛ زیرا قوای ادراکی مربوط به امور جزئی - مانند لذت دیدن حور، یا درد سوختن در آتش - اموری جسمانی‌اند و نیاز به ظرف یا محلی برای تحقق دارند.^۱ به همین دلیل آنان می‌گویند

۱. ابن‌سینا به‌روشنی تأکید می‌کند که لذت و رنج اخروی ناشی از ادراک یا فقدان ادراک کمال عقلانی است، نه از تجارب حسی مانند برخورد با آتش، سرما یا خوردن و آشامیدن: «الفصل السابع: فصل فی المعاد وبالحرى أن نحقق هاهنا أحوال الأنفس الإنسانية إذا فارقت أبدانها... وتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية، بل لذة تشاكل الحالة وهى أجل من كل لذة وأشرف. فهذه هى السعادة وتلك هى الشقاوة...» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق، ص ۴۲۳-۴۳۳).

که نفس پس از مرگ به جرمی لطیف مانند فلک یا دخان (جرم دود مانند) تعلق می‌گیرد. این جرم لطیف، زمینه‌ای می‌شود برای بروز و تحقق تصورات خیالی نفس. چنان‌که سبزواری به نقل از آنان می‌گوید:

بعضهم كالشيخين: أبي نصر و أبي علي قد صححوا المعاد الجسماني، بالجرم من أفلاك أو من دخان حتى يكون موضوعاً لتصوراتهم، لكون القوى المدركة للجزئيات جسمانية من نائراتهم، إن كانوا من الأشقياء، و تنويراتهم، إن كانوا من السعداء. (سبزواری، ۱۳۶۹، شرح منظومه: ج ۵، ۳۱۴-۳۱۳)

بعضی از حکما مانند ابونصر فارابی و ابوعلی سینا، معاد جسمانی را صحیح دانسته‌اند، مشروط بر آنکه نفس پس از مرگ به جرمی از افلاک یا از دخان تعلق گیرد تا این جرم، محلی برای تصورات خیالی آن‌ها باشد؛ زیرا قوای مدرک امور جزئی، جسمانی‌اند و اگر نفس از اشقیاء باشد، تصوراتش ناری و اگر از سعداء باشد، تصوراتش نوری خواهد بود.^۱ به بیان دیگر، در نظر این دو حکیم، چون قوه خیال مجرد نیست و در دنیا وابسته به بدن و روح بخاری بوده، پس از مرگ نیز باید چیزی شبیه همان بدن لطیف وجود داشته باشد تا تصورات خیالی بتوانند در آن تحقق پیدا کنند. این «جسم لطیف» که جایگزین بدن مادی می‌شود، همان جرم فلکی یا دخانی است؛ اما در برابر این دیدگاه، ملاصدرا اشکال تناسخ مطرح می‌کند و می‌گوید اگر نفس پس از مرگ به بدنی جدید (هرچند لطیف) تعلق گیرد، این همان تناسخ است و با اصول فلسفی ناسازگار است.^۲ حکیم سبزواری در شرح منظومه از دیدگاه فارابی و ابن‌سینا دفاع می‌کند و این اشکال را پاسخ می‌دهد. او می‌گوید:

۱. نسبت دادن چنین تبیینی به خود ابن‌سینا محل بحث است؛ زیرا وی در آثار اصلی خویش، به‌ویژه در اشارات و تنبیهات و شفاء، بیشتر بر معاد روحانی تأکید دارد و تحقق معاد جسمانی را در سطح فلسفی، غیرقابل اثبات می‌داند. ابن‌سینا در آثار خود از امکان فلسفی معاد جسمانی دفاع نکرده، بلکه آن را امری ایمانی دانسته است. تفسیر تعلق نفس به جرم لطیف پس از مرگ، بیشتر در آثار پس از وی و در میان پیروان مشائی، به‌ویژه در تبیین سازگار میان عقل و نقل، مطرح شده است.

۲. «ولصدر المتألهين «قدس سره» على هذا القول، اعتراضات كثيرة، مذكورة في أكثر كتبه، وفي موضعين من سفر النفس من الأسفار، كلزوم التناسخ بسبب التعلق بالفلک وشبهه وكآباء الفلك عن التأثير من العلل الغريبة و...» (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۳۱۶).

مراد فارابی و ابن سینا از تعلق نفس به جرم فلکی یا دখانی، تعلق واقعی نیست، بلکه مقصود آن‌ها این است که این اجسام مظهر تخیلات نفس‌اند؛ همان‌طور که آینه مظهر چهره انسان است، نه محل حلول آن. به بیان دیگر، لازم نیست نفس به این جرم تعلق واقعی و اتحادی داشته باشد، بلکه این جرم فقط مظهر و آینه‌ای است برای تجلی صور خیالی، همان‌گونه که آینه صورت انسان را نشان می‌دهد بی‌آن‌که آن صورت را در خود حلول دهد. پس تعلق به جرم، از سنخ «ظهور» است نه «حلول» یا «اتحاد».^۱

بنابراین از دیدگاه سبزواری، تعلق نفس به این اجسام لطیف از نوع «تجلی» و «ظهور» است، نه از نوع «حلول» و «ترکیب»؛ به همین دلیل، دیگر نمی‌توان آن را تناسخ دانست. این تفسیر وی باعث می‌شود که هم نظریه فارابی و ابن سینا پذیرفتنی باشد و هم اشکال صدرالمتهلین برطرف شود.

ب) دیدگاه اهل تناسخ

دیدگاه قائلان به تناسخ درباره معاد جسمانی، یکی از نظریات کهن در تبیین کیفیت بازگشت نفس پس از مرگ است. حکیم سبزواری در شرح منظومه به این دیدگاه اشاره

۱. لا منافاة بین کون الصور قائمة بذواتها، وكونها ذوات مظاهر... فظهور الصور القائمة بذواتها فی المظاهر لیس من باب احتیاج، بل هذا من خاصية وجود ذلك المظهر، وظهور الخيال... (سبزواری، ۱۳۶۹، شرح المنظومة، ج ۵، ص ۳۱۸-۳۱۹).

در برابر اشکال ملاصدرا مبنی بر این‌که تعلق نفس به جرم فلکی یا دخانی پس از مرگ، مستلزم نوعی تناسخ است. حکیم سبزواری در شرح منظومه کوشیده است از دیدگاه فارابی و ابن سینا دفاعی فلسفی ارائه کند. به زعم وی، مراد آن دو حکیم از «تعلق» نفس به جرم فلکی یا دخانی، تعلق حقیقی و اتحادی نیست، بلکه نوعی ظهور و تجلی است؛ بدین معنا که آن جرم، مظهر و آینه‌ای برای بروز صور خیالی نفس است، نه محل حلول یا اتحاد آن، چنان‌که صورت در آینه ظاهر می‌شود بدون آن‌که در آن حلول کند.

باین حال می‌توان گفت تفسیر سبزواری بیشتر ناظر به تبیین فلسفی امکان تجسم خیالات در عالمی لطیف است، نه به معنای پذیرش کامل مبنای مشائی در باب تعلق نفس به جرم فلکی. از این رو تفسیر او را می‌توان تلاش در جهت رفع اشکال تناسخ با حفظ مبانی حکمت متعالیه دانست، بی‌آن‌که لزوماً دلالت بر پذیرش مطلق قول فارابی و ابن سینا داشته باشد.

کرده و آن را به عنوان یکی از اقوال درباره معاد جسمانی معرفی کرده است. براساس این نظریه، نفس انسان پس از مرگ به بدن دیگری منتقل می‌شود، نه لزوماً بدن انسانی، بلکه ممکن است بدن یک حیوان نیز باشد. نوع بدنی که نفس به آن منتقل می‌شود، بستگی به ملکات، صفات و رفتارهای فرد در زندگی دنیوی دارد.

به تعبیر سبزواری، قائلان به تناسخ معتقدند که نفس ناطقه انسانی، پس از مفارقت از بدن، بنا به حالات و ملکات نفسانی خود، به بدن حیوانی متناسب تعلق می‌گیرد. وی بیان می‌دارد:

وبعضهم صحح المعاد الجسمانی بالتناسخ وأخذ جنس وبأخذ نوع من أنواع الحيوانات كل خلق راسخ، فالنمل للحرص والخنزير للشهوة والفأرة للسرقة (سبزواری، ۱۳۶۹ ق، ج ۵، ص ۳۲۴-۳۲۵).

یعنی برخی از ایشان معاد جسمانی را با نظریه تناسخ تبیین کرده‌اند و بر این باورند که هر خلق راسخ،^۱ به حیوانی متناسب تبدیل می‌شود؛ مورچه برای حریصان، خوک برای شهوت‌پرستان و موش برای دزدان.

در این دیدگاه، انتقال نفس به بدن حیوان، یک نوع پاداش یا مجازات در نظر گرفته می‌شود که با حالت اخلاقی نفس در دنیا هماهنگ است. اگر انسانی در دنیا اهل حرص، شهوت یا دزدی باشد، پس از مرگ، نفس او در بدنی حلول می‌یابد که طبیعت آن متناسب با همان صفت باشد، اما حکیم سبزواری این نظریه را مردود می‌داند. وی به صراحت اعلام می‌کند که تناسخ ملکی (یعنی حلول نفس در بدن دیگر) نظریه‌ای باطل و غیرقابل قبول است. از نظر وی، چنین تلقی‌ای از معاد، با اصول حکمت، وحدت هویت نفس و نیز با تعالیم شرع ناسازگار است.^۲

۱. «خلق راسخ» یعنی صفتی نفسانی که در اثر تکرار و تمرین، به حالت پایدار و ثابت در شخصیت انسان تبدیل شده است، مانند حرص، شهوت، یا دزدی. در نظریه تناسخی، این خلق‌های راسخ ملاک تعیین نوع تناسخ هستند. برای مثال اگر حرص، خلق راسخ فردی باشد، نفس او پس از مرگ به بدن مورچه که نماد حرص است، منتقل می‌شود؛ اگر شهوت در او نهادینه شده باشد، به بدن خوک در می‌آید و اگر دزدی خوی پایدار او بوده باشد، در بدن موش حلول می‌یابد (سبزواری، ۱۳۸۸، ج ۱، ۳۴۰).

۲. «ولیس حشر الجسم المتعلق به النفس نسخا یمتنع وهو انتقال النفس من بدن إلى بدن مبائن للأول فی عالم الغرور ویقال له: «التناسخ المملکی». نعم، لدینا تناسخ باطنی ملکوتی، بل تجسم الأعمال ما منع، بل هو

در نتیجه، دیدگاه تناسخیان گرچه کوششی برای تفسیر معاد جسمانی است، اما از نظر فیلسوفان مسلمان - به ویژه پیروان حکمت متعالیه - نه تنها با اصول فلسفی در تعارض است، بلکه با آموزه‌های اسلامی درباره معاد نیز سازگار نیست. در مقابل حکمایی چون ملاصدرا و سبزواری نظریه‌هایی مبتنی بر تجرد نفس، نشئه مثالی یا تعلق به جسم لطیف را ارائه کرده‌اند که در آن‌ها هویت نفس محفوظ می‌ماند و اشکال تناسخ پیش نمی‌آید.

ج) دیدگاه متکلمان: تجميع اجزای بدن دنیوی

یکی از دیدگاه‌های مطرح در باب معاد جسمانی، نظریه‌ای است که برخی از متکلمان آن را مطرح کرده‌اند. سبزواری در شرح منظومه چنین می‌نویسد:

وفرقه من المتكلمين صحّحوا المعاد الجسماني بحفظ أجزاء فردة، أي لا تتجزى
في علم القادر المختار... فتعلق النفس بها مرة أخرى (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۳۲۵).

بنابر گزارش حکیم سبزواری در شرح منظومه، این گروه از متکلمان بر این باورند که خداوند قادر مختار، در قیامت اجزای اصلی و تقسیم‌ناپذیر بدن انسان را که پس از مرگ پراکنده شده‌اند، دوباره جمع کرده و با همان ترکیب و صورت پیشین، بدن را بازسازی می‌کند؛ سپس نفس دوباره به این بدن تعلق می‌گیرد. این اجزا که در اصطلاح کلامی به «اجزای فرد» یا «جواهر فرد» معروف‌اند، در علم الهی محفوظ مانده و در قیامت با قدرت خداوند به هم پیوسته و بدنی با صورت سابق پدید می‌آورند (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۳۲۵).

سبزواری این دیدگاه را به‌عنوان یکی از تبیین‌های ممکن درباره معاد جسمانی معرفی می‌کند، اما بلافاصله آن را نقد می‌نماید. نخستین نقد وی این است که خودِ نظریه جزء لا یتجزی از اساس باطل است و تقریباً همه حکمای متأخر آن را رد کرده‌اند.^۱

أمر ثابت بالبرهان محقق عند أهل الكشف والعيان، مستفاد من أرباب الشرائع والأديان، فباعتبار خلقه بضمّ الخاء المعجمة - الإنسان، أي الإنسان باعتبار مناسبة أخلاقه» (سبزواری، ۱۳۶۹، شرح المنظومة، ج ۵، ص ۳۵۲؛ همان، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۱۹۰-۲۰۲).

۱. «اولا جزء لا یتجزی باطل است بحیثیتی که نزدیک به بدیهی است بطلانش (سبزواری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۴۱).

دوم آن که اگر قائل به تجرد نفس باشیم، پس از مفارقت نفس از بدن، اجزای مادی آن نباید بتوانند خود به خود و بدون علت مشخصی، به صورتی خاص درآیند یا به نفسی معین مرتبط شوند. این امر نوعی تخصیص بی‌مخصّص است که از نظر عقلانی مردود است. همچنین اگر هویت انسان وابسته به اجزای مادی باشد، باید در حالتی هم که این اجزا در گوشه و کنار عالم پراکنده‌اند، همچنان آن هویت باقی بماند. این امر نیز محال است، مگر آن که گفته شود ماده باقی است که در این صورت باید بپذیریم که جوان و پیر و میانسال همگی به لحاظ هویت شخصی یکی‌اند، چراکه نفس ناطقه‌شان واحد است.^۱

سوم آن که اگر ماده نیز متغیّر و حادث باشد، هر پدیده‌ی مادی نیازمند ماده و زمانی خاص است. این امر به تسلسل در مواد منجر می‌شود؛ درحالی که فلاسفه، چه تسلسل تعاقبی و چه تسلسل اجتماعی را باطل می‌دانند؛ بنابراین نمی‌توان هویت انسان را به اجزای مادی متغیّر بدن او وابسته دانست؛ زیرا این اجزا دائماً در تغییرند، در بدن جماد، نبات، حیوان و حتی غذاها یافت می‌شوند و هر آنچه حادث است، ناپایدار و زائل خواهد بود.^۲

پس حق آن است که هویت و حقیقت انسان به صورت‌هایی تعلق دارد که با نفس و وجود نفس متحدند. این صورت‌ها در «وعای دهر» باقی‌اند؛ یعنی در عالمی فراتر از زمان و دگرگونی و این بقا با بقای نفس و نگهداری الهی تضمین شده است. چنان‌که قرآن می‌فرماید: «وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (نحل، ۹۸)؛ آنچه نزد شماست نابود می‌شود و آنچه نزد

۱. ثانیاً اجزای هر بدنی بعد از مفارقت نفس اگر به تجرد نفس قائل باشند باید معطل بمانند از صور و تخصیص بدون مخصص است در اکتساب صورتی دون صورتی و در علاقه نفسی دون نفسی (سبزواری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۴۲).

۲. و اما ثالثاً هرگاه شیئیت و هویت مرکب به آن اجزا باشد در حال افتراق آن‌ها در شرق و غرب باید همان مرکب باشد و این مرکب آن مرکب قبل و بعد باشد و آن صور متلاحقه متحدالهویه باشند، اگر آن ماده باقی در احوال است، چه آن مشخص است، چنان‌که به تحقیق این شخص واحد شاب همان کهل و شیخ بود به سبب وحدت مشخص که نفس ناطقه بود و اگر باقی در احوال نیست و حادث است، هر حادثی مسبوق به ماده و مدت است، پس تسلسل لازم آید در مواد و پیش اصحاب جزء تسلسل تعاقبی و اجتماعی هر دو باطل است و چگونه می‌شود که شیئیت و هویت به اجزای مادی باشد؛ خواه لایتجزی و خواه یتجزی که در ضمن جماد، نبات، حیوان، اخلاط و اغذیه محفوظ باشند و خواه دائم و خواه حادث و حال آن‌که هر حادث دائر و زایل است و تلک الدار الاخرة عقبی الدار (سبزواری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۴۲).

خداست باقی می ماند. وی تأکید می کند که هویت و تحقق اشیاء، نه به ماده آن ها بلکه به صورت آن ها است؛ به عبارت دیگر شیئیت شیء به «صورت» آن وابسته است نه به «ماده» آن. این اصل که در فلسفه اسلامی به روشنی پذیرفته شده است، بیان می دارد که آنچه موجود را موجود می سازد، صورت نوعیه است، نه صرفاً ماده؛ بنابراین اگر بدن در قیامت تنها از طریق جمع ماده های پراکنده اش (بدون بازگشت صورت نوعیه حیاتی) دوباره ساخته شود، این بدن دیگر بدن همان انسان پیشین نخواهد بود. به همین دلیل دیدگاه متکلمان از منظر فلسفی نیز قابل دفاع نیست.^۱

در نتیجه، سبزواری با وجود آن که نظریه متکلمان را در قالب تبیینی برای معاد جسمانی معرفی می کند، اما با تکیه بر مبانی فلسفی، به ویژه نقد نظریه جزء لایتجزا و تأکید بر اصل «الشیئیة بالصور لا بالمادة»، آن را نظریه ای ناپذیرفتنی و از حیث عقلانی مردود می داند.

د) دیدگاه منتخب حکیم سبزواری: عینیت بدن اخروی و بدن دنیوی

نظریه حکیم ملاهادی سبزواری درباره بدن اخروی تلاشی است برای اصلاح و تکمیل دیدگاه ملاصدرا در باب معاد جسمانی، به ویژه در پاسخ به دو ابهام کلیدی: چگونگی تحقق بدن اخروی و حفظ هویت شخصی در قیامت. سبزواری برخلاف ملاصدرا که بدن اخروی را مخلوق جدیدی از نفس می داند و آن را به قیام صدوری از نفس انسان تفسیر می کند، بر آن است که بدن اخروی از ابتدا در عالم دهر موجود بوده و در قیامت بار دیگر در اختیار نفس قرار می گیرد. به عبارت دیگر معاد جسمانی برای سبزواری نه به معنای ایجاد بدنی نوین، بلکه بازگشت نفس به بدنی ازلی و ثابت است؛ بدنی که در عالمی فراتر از زمان و تغییر یعنی عالم دهر،^۲ همواره با نفس مرتبط بوده است (سبزواری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۴۲).

۱. پس حق همان است که شیئیت به صورت و هویت مراتب صور به نفس و وجود نفس است و صور محفوظ و در وعاء دهر باقی اند ببقاء نفس و بقاء حق (سبزواری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۴۲).

۲. سبزواری در فرازی از شرح مثنوی، «دهر» را ظرف مجردات و روح انسانی می داند که میان عالم متغیرات (زمان) و عالم ثوابت مطلق (سرمد) قرار دارد. به نظر وی، نسبت متغیر به متغیر زمان است، نسبت ثابت به ثابت دهر است و نسبت ثابت به ثابت، سرمد. روح در دهر، بدن در زمان و اسماء و صفات الهی در سرمدند. وی در ادامه بیان می دارد بدن - که در زمان - و روح - که در دهر است - همه فانی اند، و حق - جلّ جلاله و تقدست اسمائه - ازلی و ابدی و سرمدی است. (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۵۹).

حکیم سبزواری، در توضیح و تبیین این مسئله، بر این نکته تأکید می‌کند که حقیقت و هویت واقعی انسان به ماده و اجزای مادی بدن او وابسته نیست، بلکه به صورت‌های نفسانی و مراتب وجودی نفس او بستگی دارد. به عبارت دیگر چیزی که «مِنِ واقعی» را تشکیل می‌دهد، همان صفات، ملکات، نیات، خیالات و ادراکاتی است که در طول زندگی در نفس انسان شکل می‌گیرد. این صورت‌ها، حقیقت انسان را می‌سازند و حتی پس از مرگ نیز باقی می‌مانند؛ زیرا در مرتبه‌ای از وجود قرار دارند که از تغییر و نابودی ماده مصون است. سبزواری برای توضیح این بقا از مفهومی فلسفی به نام «وعاء دهر» استفاده می‌کند. دهر، مرتبه‌ای از هستی است که ورای زمان مادی است. در این مرتبه، حوادث زمانی دچار زوال و فراموشی نمی‌شوند، بلکه همه آنچه در عالم طبیعت رخ می‌دهد، به گونه‌ای کلی، غیرمادی و پایدار در دهر نقش می‌بندد؛ بنابراین صورت‌های نفسانی انسان - چه خوب و چه بد - در این ظرف باقی می‌مانند. سبزواری با استناد به آیه «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (نحل، ۹۸) تأکید می‌کند که آنچه نزد انسان (در دنیا) است، فانی می‌شود، ولی آنچه نزد خداست، باقی است و این یعنی بقا صورت‌های نفسانی در دهر، به «ابقای حق» صورت می‌گیرد (سبزواری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۴۲).

مفهوم «عالم دهر» در دستگاه فلسفی سبزواری جایگاهی بنیادین دارد. وی این عالم را مرتبه‌ای می‌داند که در آن تغییرات زمانی راه ندارد و موجودات در آن با هویت کامل و ثبات وجودی خویش حضور دارند. از دیدگاه وی، «دهر» عالمی است که در آن زمان و تغییر وجود ندارد. هر اتفاقی که در زمان می‌افتد، در دهر به صورت کامل، هم‌زمان و بدون زوال محفوظ است. آنچه در این دنیا فانی است، در آن عالم باقی می‌ماند. نفس انسان و موجودات مجرد، در این مرتبه از وجود قرار دارند. وی در این باره بیان می‌دارد:

ففی وعاء الدّهر کلّ قد وقی ما عندکم ینفد عنده بقی

(سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۳۴۳)

با توجه به عبارت فوق، دیدگاه حکیم سبزواری درباره عالم دهر مبتنی بر حکمت متعالیه و نظریه مراتب طولی وجود است. در این دستگاه فلسفی، دهر مرتبه‌ای از هستی است که فرازمانی و فراحرکتی است و رخدادها و اشیاء که در عالم زمان به صورت متوالی و تدریجی پدید می‌آیند، در عالم دهر به نحو بسیط، دفعی و جمعی وجود دارند. با توجه

به عبارت سبزواری، می‌توان چند نکته اساسی درباره دیدگاه وی نسبت به عالم دهر بیان کرد:

۱. دهر؛ ظرف موجودات مجرد از ماده و مرتبط با زمان

در عبارت «ففى وعاء الدهر كلّ قد وُقّي» سبزواری تأکید می‌کند که تمامی لحظات (اوقات) و «اکنون‌ها» در ظرف دهر محفوظ‌اند؛ یعنی در این مرتبه از هستی، تعاقب زمانی معنا ندارد و تمام مراتب زمانی به گونه‌ای هم‌زمان و غیرگذرا حضور دارند.^۱

۲. آنچه در عالم زمان فانی است، در دهر باقی است

در ادامه می‌گوید: «ما عندکم ینفد، عنده بقی»، یعنی آنچه در اختیار انسان‌ها در عالم زمان قرار دارد از بین می‌رود، اما همان امور در ظرف دهر باقی‌اند. این دیدگاه ناظر به وجود مثالی یا وجود دهری اشیاء است که در مرتبه‌ای بالاتر از ماده و زمان، پایدار و محفوظ باقی می‌مانند (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۳۴۵-۳۴۸).

۳. عالم دهر واسطه میان عالم زمان و عالم سرمد است^۲

در دستگاه صدرایی مراتب هستی به سه سطح تقسیم می‌شود:^۳

- زمان: حرکت و تغییر و تعاقب در آن جاری است.
- دهر: مرتبه‌ای فوق زمان که حوادث در آن به شکل جمعی و هم‌زمان‌اند.
- سرمد: مرتبه ذات حق که فراتر از دهر و زمان است و در آن هیچ‌گونه تغیر و تعاقب نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۳، ص ۱۸۱-۱۸۳).

۴. دهر ناظر به نفوس و مجردات است

از آنجا که نفس انسان، مجرد از ماده است، در مرتبه دهر مستقر می‌گردد و از آن جهت که تدبیر بدن را دارد، با زمان نیز مرتبط است. از این‌رو نفس انسانی بین دو عالم است: با بدن

۱. «الفريدة الرابعة فى دفع شبهات تورّد على القول بالمعاد الجسماني» (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۳۴۳-۳۴۵).

۲. سبزواری، ۱۳۶۹ ش، شرح المنظومة، ج ۵، ۳۴۸-۳۵۰.

۳. فى الأمور التى فى الزمان... (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۳، ص ۱۸۱-۱۸۳)؛ وفى كلام أساطین الحکمة نسبة الثابت إلى الثابت سرمد ونسبة الثابت إلى المتغير دهر ونسبة المتغير إلى المتغير زمان أرادوا بالأول نسبة الباری إلى أسمائه (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، الأسفار، ج ۳، ص ۱۴۷).

در زمان است و با ذات خود در دهر.^۱

حاصل کلام این که از دیدگاه حکیم سبزواری، «دهر» عالمی است که در آن زمان و تغییر وجود ندارد. هر اتفاقی که در زمان می افتد، در دهر به صورت کامل، هم زمان و بدون زوال محفوظ است. آنچه در این دنیا فانی است، در آن عالم باقی می ماند. به بیان دیگر عالم دهر همچون لوحی ثابت است که همه دگرگونی ها و تحولات عالم ماده را در خود به گونه ای غیرمتغیر نگه می دارد.

بر این اساس، هر انسانی دارای بدنی دهری است که به نوعی صورت اتم و برتر بدن دنیوی او محسوب می شود. این بدن از ابتدا موجود است و با نفس اتحاد دارد. در قیامت نفس نه بدنی نو می آفریند و نه بدنی موقتی را به طور تخیلی می سازد، بلکه به همان بدن دهری و ازلی خود بازمی گردد. سبزواری در این باره بیان می دارد:

والحق عینیه، أى عینیه البدن الأخرى للبدن الدنیوی لا مثلیه، بحیث لو راه أحد یقول: هو هو بعینه و هو فلان الذی کان فی الدنیا ومن أنکر هذا أنکر الشریعة (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۳۳۲).

به زعم وی انکار این عینیت مساوی با انکار شریعت است؛ زیرا شریعت صریحاً به معاد جسمانی اشاره کرده و آن را با شخص خاص پیوند می دهد.^۲ در این تبیین، سبزواری از مبانی حکمت متعالیه نیز بهره می برد و نشان می دهد که اتحاد بدن و نفس به گونه ای است که نفس، صورت واقعی بدن است و چون نفس باقی می ماند، بدن نیز در مرتبه ای وجودی

۱. سبزواری در تقسیمی دیگر، دهر را به چهار بخش کلی تقسیم می کند: ایمن اعلی (جایگاه عقول کلیه)، ایمن اسفل (جایگاه نفوس کلیه)، ایسر اعلی (جایگاه مثل معلقه یا عالم مثال) و ایسر اسفل (مربوط به طبیعت دهریه). زمانیات نیز به سبب ارتباط با مبادی عالی در دهر قرار می گیرند (سبزواری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۹).

۲. البته که ملاصدرا نیز در آثار مختلف خویش انکار معاد جسمانی را مساوی با انکار شریعت می داند؛ از جمله: «انهم لم یثبطوا ولم یذعنوا بثبوت المعاد الجسمانی الذی ورد به الشرائع الإلهیه وأخبر به الأنبیاء والأولیاء علیهم السلام... وهذه مفسدة عظيمة... منها لزوم بطلان النفوس الناقصة... ومنها لزوم التناسخ... ومنها لزوم عدم الوفاء وبطلان المكافات والجزاء... لأن رسوخ هذه الأشواق والشهوات... إن لم یکن لغایات فی عالم آخر محسوس، کان عبثاً وهباء... ومنها لزوم تکذیب الأنبیاء فیما أخبروا به من أشكال الآخرة...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۰۲ ق، ص ۳۶۵).

دیگر باز می‌گردد. در واقع از نظر سبزواری، عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی، نه به معنای بازگشت ذرات مادی خاص، بلکه به معنای هویت شخصی پیوسته و مستمر است؛ بدنی که نمود تجسم یافته نفس است، همان گونه که در دنیا بود، اما در نشئه ای دیگر با لطافتی متناسب با عالم قیامت.

حکیم سبزواری در آثار خویش از جمله شرح منظومه و اسرارالحکم، براهین متعددی برای اثبات معاد جسمانی ارائه می‌دهد. وی در شرح منظومه، چهار برهان و در اسرارالحکم، شش برهان بیان می‌کند. همه این براهین بر این نکته تأکید دارند که بدن اخروی عین بدن دنیوی است؛ یعنی نه شبیه آن، بلکه عین همان بدن است، البته در قالبی تکامل یافته و متناسب با عالم آخرت. در ادامه سه برهان مهم تر و جامع تر از نظر سبزواری را مرور می‌کنیم:

۱- برهان براساس اصالت صورت

نخستین برهان مبتنی است بر اصل فلسفی مشهور که شیئیت هر شیء به صورت آن است، نه به ماده اش.^۱ سبزواری توضیح می‌دهد که یک تخت، به سبب صورت آن تخت است، نه به واسطه چوبی که از آن ساخته شده است.^۲ یا یک حیوان، به سبب نفس حیوانی اش حیوان است، نه صرفاً به دلیل داشتن جسم؛^۳ بنابراین اگر در عالم آخرت، صور نوعیه و شخصیه بدن انسان محفوظ باشد، تحقق بدن اخروی ممکن است، حتی اگر ماده دنیوی آن حضور نداشته باشد.^۴ از این رو سبزواری می‌گوید اگر صور جسمی انسان بدون ماده در عالمی باقی باشد، آن بدن حقیقی است؛ زیرا ماده صرفاً قابلیت و استعداد دارد، نه فعلیت تحقق. نتیجه این است که در معاد، آنچه اهمیت دارد، حفظ صورت انسانی فرد است نه عناصر مادی بدن او (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۳۳۲-۳۳۳).

-
۱. «لما تقرر أن شئیه الشیء بصورته لا بمادته»؛ یعنی براساس اصل فلسفی که می‌گوید «شیئیت» (موجودیت حقیقی) هر شیء به صورت آن است، نه به ماده اش (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۳۳۳).
 ۲. فالسریر سریر بهیئته لا بخشیه.
 ۳. والحيوان حیوان بنفسه، لا بجسده.
 ۴. فصوره العالم إذا فرضت مجردة عن الهيولى محفوظة الصورة الجسمیه... كانت عالماً بالحقیقه.

۲- برهان بر اساس تشخیص وجودی

برهان دوم، به تشخیص وجودی انسان می‌پردازد. سبزواری برپایه اصل «الوجود یساوق التشخیص»، می‌گوید آنچه یک موجود را به‌طور خاص و منحصر به فرد می‌سازد، وجود اوست، نه ماهیت یا صفات عارضی او؛ بنابراین اگر وجود انسان در بدن دنیوی و بدن اخروی یکی باشد، آن‌گاه می‌توان گفت بدن اخروی همان بدن دنیوی است، حتی اگر صفات ظاهری یا عوارض آن تغییر کرده باشند. به بیان دیگر شخصیت وجودی انسان در تمام مراتب حیات - دنیا، برزخ، و آخرت - واحد باقی می‌ماند.^۱

۳- برهان مبتنی بر حرکت جوهری

در سومین برهان، سبزواری همانند ملاصدرا به حرکت جوهری استناد می‌کند. براساس این نظریه، جوهر اشیاء، یعنی خود وجود آن‌ها، در حال حرکت و تحول دائمی است. این حرکت موجب اشتداد و تکامل تدریجی وجود می‌شود، بدون آن‌که اتصال و وحدت شخصی از میان برود. سبزواری بر این اساس بیان می‌کند که بدن انسان از مرحله دنیوی به مرحله برزخی و سپس به مرحله اخروی، به‌صورت پیوسته و تکاملی حرکت می‌کند؛ بنابراین بدن اخروی همان بدن دنیوی است، ولی در مرتبه‌ای کامل‌تر. این سیر تکاملی به‌صورت «خلع و لبس» نیست (که به‌معنای تعویض کامل باشد)، بلکه نوعی اشتداد است؛ یعنی بدن اخروی شامل همه کمالات بدن دنیوی و برزخی نیز هست.^۲

۱. «ومنها: ما أشرنا إليه بقولنا: وكونه شخصيته، لما تقرر أن وجود الشيء تشخصه، فالبدن الصوري الأخروي بعينه هو البدن المادي الدنيوي، لأن وجودهما الذي هو أصل محفوظ فيهما واحد، والعوارض المشخصة قد علمت، أنها أمانة التشخيص الحقيقي، فلا بأس ببقاء الشخص بعينه، مع زوالها رأساً، كما في النفس الإنسانية بحسب تجردها واستقلالها بعد اختلاطها» (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۳۳۴-۳۳۳).

۲. «و منها: ما أشرنا إليه بقولنا: والاشتداد في الوجود وكذا التضعف فيه قد قبل، أي ليس بمردود عندنا وواحد وجود أجزاء المتصل والمراد هنا المتصل السیال، یعنی أنه يجوز الحركة الاشتدادية والتبدل الذاتي في وجود الشيء والحركة الجوهرية في جوهر الشيء والوجود أصل محفوظ... وبهذه القاعدة الكينونة السابقة لحقيقة هي بعينها لرققتها اللاحقة والكينونة اللاحقة لرققتها هي بعينها لحقيقتها السابقة وفيها سر الهبوط والعروج وسبق الأرواح والذّر ونحوها» (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۳۳۴-۳۳۵).

۳. نقد حکیم سبزواری بر نظریه بدن اخروی ملاصدرا

نقد حکیم ملاهادی سبزواری بر نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا را می‌توان یکی از ژرف‌ترین نقدهای درون‌مکتبی حکمت متعالیه دانست؛ نقدی که در عین وفاداری به اصول فلسفی ملاصدرا، کوشیده است با اصلاح برخی مبانی، به تبیینی منسجم‌تر از معاد جسمانی دست یابد.

ملاصدرا برپایه اصولی همچون اصالت وجود، تشکیک در تجرد و نفی تناسخ، بدن اخروی را پدیده‌ای مثالی می‌داند که نفس، پس از مفارقت از بدن مادی، با قدرت تخیل خود آن را می‌آفریند. به تعبیر وی، این بدن اخروی، ظلّ نفس است و قیام آن به نفس، صدوری است، نه حلول در یک ماده خارجی. از این رو بدن معاد از نظر ملاصدرا، نه مادی است و نه عین بدن دنیوی، بلکه صورتی خیالی و غیرمادی است که در عالم برزخ تحقق می‌یابد.^۱

در مقابل سبزواری نظریه بدن مثالی را ناکافی می‌داند و بر آن است که چنین تبیینی از بدن اخروی، پیوستگی وجودی انسان را از بین می‌برد و به گسست در هویت شخصی می‌انجامد. وی بر این نکته تأکید دارد که تحقق معاد حقیقی زمانی ممکن است که بدن اخروی، ادامه تعالی یافته همان بدن دنیوی باشد، نه صرفاً بدلی از آن یا موجودی تازه. از نظر وی، بدن اخروی، از آغاز در مرتبه‌ای برتر به نام دهر وجود داشته و در قیامت، به نفس بازمی‌گردد، بی‌آن‌که ماهیت آن تغییر یافته باشد (سبزواری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۴۲).^۲

۱. «فإن البدن الأخروی كظل لازم للروح - و كحكاية و مثال له بل هما متحدان فی الوجود بخلاف هذه الأبدان المستحيلة الفاسدة» (صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، دار إحياء التراث العربی - بیروت، چاپ: سوم، ج ۹، ۱۸۳).

«فليس وجود البدن الأخروی متقدما علی وجود نفسه، بل هما معا فی الوجود كمعية الظل و ذی الظل فكما أن الشخص و الظل أحدهما لم يحصل الاستعداد من الآخر لوجوده، بل علی سبیل التبعية و اللزوم، فهكذا قیاس الأبدان الأخروية مع نفوسها المتعلقة بها». (صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، المبدأ و المعاد، انجمن حکمت و فلسفه ایران - تهران، چاپ: اول، ۱۳۵۴ ه.ش. ص ۳۳۷)؛ «ارتباط بین النفس و البدن، ارتباط النور بالظل و الشعلة بالدخان و...» (صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۵۴، المبدأ و المعاد، انجمن حکمت و فلسفه ایران - تهران، چاپ: اول، ص ۳۶۵)

۲. البته باید توجه داشت که نقد سبزواری بر ملاصدرا در باب بدن اخروی، به معنای انکار مبانی صدرایی

سبزواری ضمن نقد نظریه قیام صدوری، بر چهار اصل فلسفی برای تبیین بدن اخروی تأکید می‌کند: حفظ هویت شخصی، انطباق با نصوص دینی، پیوند وجودی میان بدن دنیوی و اخروی و امکان تجسم محسوس اعمال. همه این مبانی در چارچوب نظریه بدن دهری قابل تفسیر است؛ بدنی که در مراتب مختلف حیات انسان - دنیا، برزخ و قیامت - به گونه‌های مختلف ظهور می‌یابد، اما از حیث تشخیص، یکی است.^۱

در این چارچوب سبزواری تشخیص انسانی را نه در ماده بدن، بلکه در نفس مجرد جست‌وجو می‌کند؛ زیرا از دیدگاه وی، ماده و اجزای آن در معرض تغییر، فساد و نابودی‌اند و نمی‌توانند ضامن تداوم هویت شخص باشند. آنچه در تمامی مراتب وجودی - از دنیا تا برزخ و قیامت - ثابت می‌ماند، نفس است.^۲

از نظر سبزواری، نظریه بدن مثالی نه تنها از حیث فلسفی ناکارآمد است، بلکه در تبیین

نیست، بلکه بیشتر ناظر به نحوه‌ی تبیین پیوستگی وجودی بدن است. صدرالمألهین تصریح می‌کند که بدن اخروی، بدل بدن دنیوی نیست، بلکه مرتبه‌ی شدیدتر و کامل‌تر همان بدن طبیعی است که با حرکت جوهری، از ماده عنصری به مجرد مثالی ارتقا یافته است. به بیان وی، نفس انسان در مسیر استكمال، بدن خویش را به تدریج از مرتبه‌ی مادی به مرتبه‌ی مثالی تبدیل می‌کند و این تحول، گسستی در هویت انسان پدید نمی‌آورد، بلکه تجلی همان بدن در مرتبه‌ای برتر است.

از نظر ملاصدرا، بدن مادی بدن حقیقی انسان نیست، بلکه پایین‌ترین مرتبه وجودی انسان است و نفس با مرگ از این مرتبه مفارقت می‌کند، نه از بدن حقیقی خود؛ زیرا بدن مثالی، که به واسطه‌ی قوه‌ی خیال تحقق می‌یابد، همچنان متحد با نفس باقی می‌ماند. بر این اساس، می‌توان گفت سبزواری، هرچند نظریه‌ی بدن مثالی صدرایی را در ظاهر ناکافی می‌داند، اما نقد او ناظر به تبیین نحوه‌ی بقا و هویت جسمانی در مرتبه دهر است، نه نفی کلی نظریه‌ی صدرایی. وی در واقع می‌کوشد استمرار بدن را از طریق «صورت دهری» توضیح دهد، نه از طریق «تجسم خیالی». بنابراین، اختلاف این دو حکیم بیش از آنکه در اصل مسئله‌ی پیوستگی بدن باشد، در بیان نحوه‌ی وجود آن در نشئه آخرت است.

۱. او در این باره می‌نویسد: «و هرگاه وصول به این اصول، به حصول پیوست، دانسته شد که بدن محشور، عوض و بدل نمی‌شود، عین همین بدن است، نه غیر این، بلکه نه مثل این. چه دانستی که مشخصش نفس و وجود نفس است و نفس مستعمل بدن برزخی و بدن اخروی، همین نفس مستعمل دنیوی است... سه بدن نیست، بلکه... سه مرتبه یک بدن و سه طور یک بدن است» (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۴۱۴).

۲. «و نیز به ضعف و شدت و دثور و بقا و کثافت مادیت و لطافت متفاوت‌اند و همه درجات یک تشخص و اطوار یک شخص‌اند: «وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا»... ولی همه یک مشخص دارند که نفس، اصل محفوظ در همه است» (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۴۱۴-۴۱۵).

عدل الهی نیز دچار مشکل است. وی تصریح می‌کند که اگر بدن معاد صرفاً بدنی مشابه باشد و نه عین بدن واقعی شخص، اجرای دقیق پاداش و کیفر بر شخص حقیقی غیرممکن می‌شود. از این رو می‌نویسد:

و این که گویند: اگر تفاوت باشد به مادیت و عدمش، عدالت نخواهد بود، در مجازات، سخن عامیانه است؛ زیرا که مثاب و معاقب نفس است که تشخیص با آن است و باقی است... (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۴۱۵).

سبزواری برای رفع این مشکل، مفهوم «وعاء دهر» را وارد تحلیل فلسفی خود می‌کند. دهر نزد وی، مرتبه‌ای از وجود است که فوق زمان و تغییر است. همه پدیده‌های زمانی، در دهر به صورت کلی، پایدار و غیرمادی وجود دارند. انسان نیز در دهر دارای بدن و صورت‌های نفسانی خاصی است که شامل ملکات، نیت، اعمال و کیفیات روحی می‌شود. همین صورت‌های نفسانی، پس از مرگ باقی می‌مانند و در قیامت تجسم می‌یابند. وی در تبیین این مسئله، به آیه شریفه استناد می‌کند:

«مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (نحل: ۹۶)

یعنی آنچه نزد انسان در دنیا است، فانی می‌شود، اما آنچه نزد خداست، باقی می‌ماند و این، همان بدن دهری و صورت‌های نفسانی انسان است که موضوع پاداش و کیفر اخروی قرار می‌گیرد (سبزواری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۴۲-۳۴۳).

در جمع‌بندی می‌توان گفت نظریه بدن دهری سبزواری، پاسخی دقیق‌تر به پرسش‌های فلسفی درباره هویت، بقا و عدل در معاد جسمانی ارائه می‌دهد. وی با بازخوانی نظریه صدرایی، کوشیده است کاستی‌های آن را در چند محور رفع کند: نخست، با تأکید بر پیوستگی وجودی بدن و نفس، از گسست هویت شخصی میان دنیا و آخرت جلوگیری می‌کند؛ دوم با تبیین دهر به عنوان ظرف ثبوت بدن و اعمال، امکان بقای حقیقی افعال و تحقق عادلانه‌ی پاداش و کیفر را توضیح می‌دهد و سوم با حفظ اصول حکمت متعالیه، نظریه بدن مثالی ملاصدرا را نه رد، بلکه در افق مرتبه دهری تکمیل می‌کند. از این رو می‌توان دیدگاه سبزواری را تلاشی برای استحکام مبانی هستی‌شناختی معاد در چارچوب حکمت متعالیه دانست.

۴. پیامدهای فلسفی نظریه بدن دهری در حکمت سبزواری

برپایه مباحث پیشین و تأمل در ابعاد مختلف نظریه بدن دهری، می‌توان سه دسته پیامد اساسی را برای این دیدگاه فلسفی برشمرد: پیامدهای هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و الهیاتی. این پیامدها نه صرفاً افزوده‌هایی بر نظریه‌ای خاص، بلکه نتایج طبیعی و درونی دستگاه فکری‌ای هستند که بدن دهری را به مثابه بعدی پایدار و ازلی از وجود انسان می‌فهمد؛ بدنی که در ساحت دهر، خارج از زمان و حرکت، حضور دارد و حقیقت وجودی انسان را در پیوند با سیر نفسانی او شکل می‌دهد.^۱

۱. پیامدهای هستی‌شناختی (مربوط به حقیقت وجود انسان و ساختار هستی)

با توجه به آنچه از دیدگاه سبزواری بیان شد، انسان فقط یک موجود مادی یا روحانی نیست، بلکه دارای یک بُعد سوم و عمیق‌تری به نام بدن دهری است؛ بدنی که ازلی و همیشگی است، نه زاده زمان و نه نابودشدنی. برخلاف برخی نظریه‌های رایج که می‌گویند بدن اخروی توسط نفس انسان ساخته می‌شود، سبزواری باور دارد که این بدن، از ابتدا در کنار نفس وجود دارد، ولی در دنیا پنهان است و در قیامت آشکار می‌شود.

از نظر سبزواری، انسان نه صرفاً مرکب از جسم مادی و نفس مجرد است، بلکه دارای بُعد سومی به نام بدن دهری است؛ بدنی که در مرتبه‌ای فوق زمان و تغییر، یعنی در عالم دهر، به نحو ثابت و غیرحادث وجود دارد. تفاوت اساسی این دیدگاه با نظریه بدن مثالی ملاصدرا در همین نحوه وجود است. در حکمت متعالیه، بدن مثالی به واسطه اشتداد وجودی نفس و در پی سیر تکاملی آن پدید می‌آید؛ یعنی تحقق تدریجی و تبعی دارد و معلول قوه خیال نفس است، اما در نظریه سبزواری، بدن دهری نه مخلوق قوه خیال و نه محصول اشتداد تدریجی نفس است، بلکه مرتبه‌ای از وجود انسان است که از آغاز، به نحو جمعی و فراتاریخی در وعاء دهر محفوظ است و تنها ظهورات آن در دنیا و آخرت متفاوت می‌شود. به عبارت دیگر، بدن مثالی پدیدآینده و تبعی است، اما بدن دهری پیش‌بود و ذاتی؛ اولی حاصل حرکت نفس و دومی مقوم هویت اوست.

۱. تحلیل پیش‌رو ناظر به استنباط نگارنده از مباحث پیشین، در مبانی نظری حکمت سبزواری درباره بدن دهری است و به عنوان خوانشی اجتهادی در فلسفه اسلامی ارائه می‌شود و مستند به نقل مستقیم از آثار حکیم سبزواری نیست.

بدن دهری، نه خیال‌پردازی است و نه فقط جسم، بلکه واقعیتی پایدار و مستقل است که ساختار اصلی و اصیل وجود انسان را تشکیل می‌دهد. تفاوت این دیدگاه با نظریه بدن مثالی ملاصدرا در نحوه وجود و تحقق آن است، نه در اصل پذیرش واقعیت آن. در حکمت متعالیه، بدن مثالی نتیجه اشتداد جوهری و فعلیت یافتن ملکات علمی و عملی نفس است و به گونه‌ای تدریجی از آن صادر می‌شود، اما در نظریه سبزواری، بدن دهری مرتبه‌ای پیشین و ثابت از وجود انسان است که از آغاز در وعاء دهر تحقق دارد و در مراتب گوناگون حیات، به صورت‌های مختلف ظهور می‌یابد. از این رو سبزواری کوشیده است با حفظ واقعیت بدن مثالی، تبیینی پایدارتر و غیرتدریجی از بدن اخروی ارائه دهد که میان دیدگاه‌های مشائی، اشراقی و صدرایی پیوندی نو برقرار می‌کند.

۲. پیامدهای معرفت‌شناختی (مربوط به شناخت بهتر انسان و رابطه نفس و بدن)

براساس این نظریه، بدن دهری فقط یک قالب برای حضور انسان نیست، بلکه بازتاب دقیق و واقعی از ویژگی‌های روحی، اخلاقی و اعمال انسان است. به عبارت ساده‌تر، هر کار خوب یا بدی که انسان در دنیا انجام می‌دهد، در ساختار این بدن ثبت می‌شود و بدن دهری به نوعی تصویر درونی و حقیقی انسان است. این نگاه باعث می‌شود که فهم ما از رابطه بین «روح»، «بدن» و «اعمال» انسانی عمیق‌تر شود؛ به ویژه این که نشان می‌دهد اعمال ما فقط در دنیا اثر ندارند، بلکه در بُعدی عمیق از وجود ما (بدن دهری) باقی می‌مانند و در جهان دیگر نمود پیدا می‌کنند. همچنین این دیدگاه کمک می‌کند تا تجربه‌های عرفانی و دینی (مانند حالات معنوی، شهودها و ارتباط با خدا) را بهتر درک کنیم. این تجربه‌ها نه صرفاً حالات ذهنی، بلکه حقایقی‌اند که در بدن دهری ما ثبت و محفوظ می‌مانند.

در نظریه سبزواری، همانند دیدگاه ملاصدرا، بدن حقیقی انسان بدنی غیرعنصری است و مرتبه وجودی بالاتری از ماده دارد، اما تفاوت در این است که سبزواری، این بدن را «دهری» و ورای زمان می‌داند، نه پدیدآمده از حرکت جوهری نفس. به باور وی، بدن دهری نه به تدریج از نفس صادر می‌شود، بلکه از آغاز در مرتبه‌ای ثابت و فراتر از زمان، همراه با نفس موجود است.

در این چارچوب، بدن دهری نه فقط ظرف حضور انسان، بلکه بازتاب وجودی و پایدار

از تمام حالات روحی، اخلاقی و اعمال اوست؛ به گونه‌ای که هر فعل و نیت، در این مرتبه از وجود ثبت می‌شود و در قیامت به صورت عینی متجلی می‌گردد. بدین‌سان سبزواری ضمن پذیرش اصول صدرایی درباره تجسم اعمال، بر وجه «ثبوتی و دهری» این تجسم تأکید می‌کند؛ یعنی اعمال و ملکات در مرتبه‌ای فراتر از زمان باقی‌اند، نه این‌که صرفاً در مسیر اشتداد جوهری به تدریج شکل گیرند.

این رویکرد، شناخت عمیق‌تری از نسبت «نفس»، «بدن» و «عمل» ارائه می‌دهد و نشان می‌دهد که تجربه‌های معنوی و شهودی نیز در همین بُعد دهری وجود انسان تحقق دارند و نه صرفاً در سیر حرکتی نفس در عالم مثال.

۳. پیامدهای الهیاتی (مربوط به معاد، عدالت الهی و زندگی پس از مرگ):

در مسائل مربوط به قیامت و زندگی پس از مرگ، نظریه بدن دهری نکات تازه‌ای مطرح می‌کند:

(الف) تبیین معاد به صورت واقعی و عادلانه: برخلاف برخی دیدگاه‌ها که معاد را نمادین یا صرفاً مادی می‌دانند، حکیم سبزواری با نظریه بدن دهری بیان می‌دارد که معاد واقعاً اتفاق می‌افتد، به صورت فردی و شخصی؛ یعنی هرکس با همان بدنی که با اعمالش شکل گرفته، در قیامت حاضر می‌شود. این بدن مخصوص هر فرد است و نتیجه اعمال و سلوک وی در دنیاست؛ بنابراین عدالت خداوند به صورت کاملاً طبیعی و عینی در قیامت تجلی می‌یابد.

(ب) تحقق واقعی پاداش و کیفر: سبزواری نشان می‌دهد که پاداش و عذاب در قیامت، نه حالت روانی و خیالی، بلکه حالاتی واقعی‌اند که در بدن دهری انسان ظهور می‌کنند. اگر انسان در دنیا به اعمال نیک و فضایل اخلاقی روی آورد، بدن دهری‌اش صورتی نورانی و مسرور خواهد یافت و اگر عمر خود را در پلیدی و رذایل گذراند، این بدن در ظلمت و اضطراب ظهور خواهد کرد. به این معنا، بهشت و جهنم، نه اموری بیرونی و تحمیلی، بلکه تجلی درونی و تکوینی حقیقت نفس انسان‌اند؛ هرکس سرنوشت اخروی‌اش را در متن وجود خویش رقم می‌زند.

(ج) پایان حرکت و تثبیت نهایی: در دنیا، انسان همیشه در حال تغییر و حرکت است (حرکت جوهری)، اما در قیامت این حرکت به پایان می‌رسد و حقیقت انسان تثبیت می‌شود. آنچه که انسان در طول عمر خود ساخته و پرداخته، در قیامت به صورت کامل و

غیرقابل تغییر ظاهر می شود.

در تفسیر حکیم سبزواری از معاد، نظریه بدن دهری کوششی است برای تبیین عادلانه و واقعی قیامت براساس اصول حکمت متعالیه، اما با تأکید بر بُعد دهری وجود انسان:

الف) تبیین عینی و شخصی معاد

در نظر سبزواری، معاد نه صرفاً نمادین است و نه مادی صرف، بلکه تحقق واقعی هویت انسان در مرتبه دهری وجود اوست. هر انسان در قیامت با همان بدنی محشور می شود که در دنیا به تدریج با اعمال و ملکاتش شکل گرفته است. این بدن همان بدن حقیقی و دهری اوست که از آغاز با نفس همراه بوده و در قیامت ظهور تام می یابد. بدین ترتیب، عدل الهی نه به صورت اعتباری بلکه در بستر تکوین تحقق می یابد.

ب) تجسم واقعی ثواب و عقاب

پاداش و کیفر از دیدگاه سبزواری نه حالات ذهنی اند و نه مفاهیمی تمثیلی، بلکه ظهورات واقعی نفس در مرتبه بدن دهری اند. به تعبیر دیگر، بهشت و جهنم تجلی درونی حقیقت وجود انسان اند: نور و ظلمتِ اعمال و نیت ها در همان بدن دهری آشکار می شود. این بیان، وجه تکوینی عدل الهی را نشان می دهد؛ هرکس صورت اخروی خویش را در بستر اعمال دنیوی می سازد.

ج) تثبیت وجودی، نه توقف مطلق حرکت

مراد سبزواری از «پایان حرکت در قیامت» توقف مطلق سیر وجودی انسان نیست، بلکه انتقال از حرکت زمانی به بُعد دهری و ثبوتی است. در قیامت، حرکت جوهری که وابسته به تغییر و زمان است، پایان می یابد، اما اشتداد وجودی نفس در قرب الهی همچنان ادامه دارد؛ زیرا فیض الهی نامتناهی است و تجلی اسماء الهی در مراتب وجود انسان حدی ندارد. از این رو تثبیت در قیامت به معنای رسیدن به مرتبه ثبات در دهر است، نه رکود در سیر کمالی.

نتیجه

از برجسته ترین مباحث در فلسفه معاد، پرسش از چیستی و چگونگی بدن اخروی است؛ پرسشی که پیامدهای عمیقی در حوزه های هستی شناسی، معرفت شناسی، الهیات و حتی

اخلاق فردی دارد. این مسئله در حکمت اسلامی، به‌ویژه در اندیشه‌های صدرالمتهلین شیرازی و ملاهادی سبزواری، صورت‌بندی‌های متفاوتی یافته است؛ صورت‌بندی‌هایی که هر یک برمبانی خاصی چون اصالت وجود، حرکت جوهری، مراتب هستی و نسبت میان ظاهر و باطن در جهان انسانی و عالم دین، تکیه دارد.

در نظام صدرایی، بدن اخروی صورتی مثالی دارد؛ بدنی که در مرتبه خیال منفصل یا عالم مثال، توسط نفس و بر اثر تجسم اعمال و تحولات وجودی‌اش تکوین می‌یابد. نفس در جریان حرکت جوهری، بدن متناسب با خود را می‌سازد و به عالم برزخ و سپس قیامت انتقال می‌دهد. این بدن نه مادی است و نه به‌کلی گسسته از بدن دنیوی، بلکه صورت‌ظهور یافته نفس در مرتبه‌ای دیگر از هستی است. در مقابل، سبزواری با تأکید بر مراتب طولی زمان، دهر و سرمد، نظریه «بدن دهری» را مطرح می‌سازد که براساس آن، بدن دنیوی، صورتی ثابت در مرتبه دهر دارد و در قیامت، همان بدن با همان هویت به‌صورت عینی بازخواهد گشت.

سبزواری تغییر و تکامل ملکات انسانی را انکار نمی‌کند، بلکه آن را در بستر ثبوت دهری تفسیر می‌کند. به‌نظر وی، بدن دهری، مرتبه‌ای از وجود انسان است که همه تحولات نفسانی، اخلاقی و عملی در آن به‌صورت ثابت و جامع حضور دارند؛ یعنی تغییرات در مرتبه زمان رخ می‌دهند، اما در دهر به‌گونه‌ای فرازمانی و یکپارچه ثبت می‌شوند. به تعبیر دیگر، ملکات علمی و عملی انسان در سیر دنیوی و برزخی دستخوش اشتداد و دگرگونی‌اند، اما در نهایت، در مرتبه دهر، به‌صورت یک «حقیقت تام» و پایدار تحقق می‌یابند؛ بنابراین بدن دهری نه ثابت به‌معنای ایستا بودن، بلکه ثابت به‌معنای حضور فرازمانی و احاطی است؛ بدنی که تمام مراتب کمال و تغییر انسان را در خود جمع کرده و در قیامت به‌عنوان صورت نهایی و کامل وجود انسان ظهور می‌کند.

در این میان، سبزواری چند نقد اساسی بر نظریه صدرالمتهلین در باب بدن اخروی وارد می‌کند:

نخست آن‌که از دید وی، نظریه بدن مثالی صدرایی در حفظ هویت فردی دچار ابهام است؛ زیرا اگر بدن اخروی مخلوق نفس و برخاسته از تخیل باشد، پیوند واقعی میان بدن دنیوی و اخروی گسسته می‌شود و تشخیص شخص در قیامت دشوار خواهد بود.

دوم آن که سبزواری نظریه ملاصدرا را از حیث تحقق عدالت الهی ناکافی می‌داند؛ زیرا اگر بدن اخروی، صرفاً صورتی خیالی و تازه‌پدید باشد، نسبت آن با بدن دنیوی که اعمال در آن واقع شده‌اند، قطع می‌گردد و در نتیجه، پاداش و کیفر بر همان شخص حقیقی جاری نخواهد شد.

سوم، وی این نظریه را از جهت تبیین هستی‌شناختی بدن نیز نارسا می‌داند؛ چون بدن مثالی، ماهیتی حادث دارد و به واسطه تخیل پدید می‌آید، درحالی که بدن حقیقی انسان باید مرتبه‌ای اصیل از وجود او باشد، نه امری فرعی و تبعی.

چهارم، سبزواری از منظر معرفت‌شناختی و شهودی نیز نظریه ملاصدرا را نقد می‌کند؛ زیرا معتقد است بدن اخروی در مرتبه دهر به نحو ثبوتی و فرازمانی وجود دارد و در قیامت مکشوف می‌شود، نه آن که در آن هنگام خلق شود.

بر این اساس، نظریه «بدن دهری» او کوششی است برای رفع این کاستی‌ها و ارائه تبیینی که در آن، پیوستگی هستی‌شناختی، عدالت الهی و تشخیص فردی هم‌زمان حفظ شود.

همچنین تفاوت رویکرد این دو فیلسوف در میزان انطباق با نصوص دینی چشمگیر است. ملاصدرا با نگاهی تأویلی و باطن‌گرا، تبیینی عرفانی و فلسفی از معاد ارائه می‌دهد که در آن، تعالی نفس، تجسم اعمال و سیر وجودی انسان محور تحلیل قرار می‌گیرد. در مقابل، سبزواری با اتخاذ رویکردی محافظه‌کارانه‌تر تأکید دارد که نظریه بدن اخروی باید با ظاهر آیات و روایات دینی منطبق باشد؛ از جمله آیاتی که صراحت در بازگشت بدن، دیدار اهل بهشت و دوزخ و جزای جسمانی دارند. بر این اساس، نظریه بدن دهری از نظر وی سازگاری بیشتری با آموزه‌های نقلی و سنت ظاهرگرایانه اسلامی دارد.

در یک جمع‌بندی نهایی، می‌توان گفت هر دو دیدگاه در صدد تبیین فلسفی معاد جسمانی در چارچوب نظام هستی‌شناختی خاص خود هستند، اما از دو مسیر متفاوت به این مقصود نزدیک می‌شوند. نظریه صدرایی با تأکید بر پیوند انفسی میان دنیا و آخرت، بدنی متناسب با باطن و ملکات انسان ترسیم می‌کند که محصول حرکت جوهری نفس است. در مقابل، نظریه سبزواری با اتکا به پیوند نوعی و ثابت میان بدن دنیوی و اخروی، تلاش دارد پیوستگی عینی و تشخیص فردی را حفظ کرده و با نصوص دینی همخوانی بیشتری نشان دهد. در نهایت، شاید راه میانه‌ای که بتواند عناصر قوت هر دو نظریه را

به گونه‌ای نظام‌مند تلفیق کند، افقی نو برای فهم فلسفی و ایمانی از معاد جسمانی بگشاید؛ افقی که هم به سیر وجودی انسان وفادار باشد و هم به عدالت و شفافیت بازشناسی در قیامت پاسخ دهد.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

- ابن سینا، شیخ‌الرئیس (۱۴۰۴ ق). الشفاء (الالهیات)، قم: مكتبة آية الله المرعشي.
- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۸۸). اسرارالحکم، مصحح ابراهیم میانجی، تهران: اسلامیه.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۷۴). شرح مثنوی، مصحح مصطفی بروجردی، شارح هادی بن مهدی سبزواری؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹). شرح المنظومة، تصحیح و تعلیق حسن‌زاده آملی، چ ۱، تهران: نشر ناب.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۷ ق). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، چ ۱، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد، چ ۱، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸). المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة، چ ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۰۲ ق). مجموعة الرسائل التسعة (رسائل آخوند ملاصدرا)، چ ۱، قم: مكتبة المصطفوی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۰ ق). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، چ ۲، تهران: حکمت.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۶). شرح اصول الکافی، مصحح محمد خواجهوی، شارح محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

References

The Holy Qur'ān (in Arabic)

Avicenna (Ibn Sīnā), Abū 'Alī al-Ḥusayn ibn 'Abd Allāh (1404 AH). *Al-Shifā': Al-Ilāhiyyāt* [The Healing: Metaphysics], Qom: Āyatollah al-Mar'ashī Library (in Arabic).

Sabzevārī, Hādī ibn Mahdī (1388). *Asrār al-Ḥikam*, Edited by Ibrāhīm Miyānjī, [Secrets of Wisdom]. Tehran: Islāmiyya Publishing (in Persian).

Rūmī, Jalāl al-Dīn Muḥammad ibn Muḥammad (1374). *Sharḥ al-Mathnavī*, Edited by Muṣṭafā Borūjerdī, Sabzevārī, Hādī ibn Mahdī (Commentator), Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance (in Persian).

Sabzevārī, Hādī ibn Mahdī (1369). *Sharḥ al-Manzūmah*, Edited and annotated by Ḥasan Ḥasan-zādeh Āmulī, First Edition [Commentary on the Philosophical Poem]. Tehran: Nashr-e Nāb (in Persian)

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm (1981). *Al-Ḥikma al-Muta'aliyya fī al-Asfār al-'Aqliyya al-Arba'a*, Third Edition, Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī (in Arabic).

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm (1417 AH), *Al-Shawāhid al-Rubūbiyya fī al-Manāḥij al-Sulūkiyya*, First Edition, Beirut: Mu'assasat al-Tārikh al-'Arabī (in Arabic).

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm (1354). *Al-Mabda' wa al-Ma'ād*, First Edition, Tehran: Iranian Society of Philosophy (in Arabic).

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm (1378). *Al-Mazāhir al-Ilāhiyya fī Asrār al-'Ulūm al-Kamāliyya*, Tehran: Ṣadrā Islamic Philosophy Foundation (in Arabic).

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm (1302). *Majmū'at al-Rasā'il al-Tis'a*, First Edition, Qom: al-Muṣṭafawī Library (in Arabic).

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm, (1420 AH). *Collected Philosophical Treatises of Mullā Ṣadrā*, Second Edition, Tehran: Ḥikmat Publishing (in Persian).

Muḥammad ibn Ya'qūb (1366). *Sharḥ Uṣūl al-Kāfī*, Edited by Muḥammad Khājavi; Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā) (Commentator), Tehran: Research Institute for Humanities and Cultural Studies (in Persian).