



A Revision of the Theory of Spiritualization of Man's Body According to Mulla Sadra as a Solution for the Issues Related to the Hereafter

Masud Esmaily*

Received: 17/09/2018 | Accepted: 09/03/2019

Abstract

One of the views Mulla Sadra holds is that apart from the evolution of the soul, the body also has an intensifying journey ahead and can intensify from material level to the level of essential sufficiency and achieve a state known as spiritualization in which, although it remains in the material level, it becomes so subtle and takes on spiritual characteristics to the extent that it is as suitable as the soul to be present in the Hereafter. Accordingly, in the same way the soul initially only has a real albeit dependent constitution with the body and ultimately is one with it and in fact, becomes corporeal while preserving its spiritual identity; the body too can ultimately become spiritual and become one with the soul while preserving its corporeal identity. This theory (the spiritualization of man's body in the Hereafter) has been adopted from the mystics' views regarding the spiritualization of perfect human beings, which has been analyzed in his article and Mulla Sadra's view has been explained based on that. According to this theory, better and alternative explanations and solutions can be offered for a part of philosophical concepts and theories like material and immaterial, corporeal resurrection, the dependence of the soul on the body and the relation between the two etc.

Keywords

the relation between the body and soul, corporeality of the soul, spiritualization of the body, corporeal resurrection.

* Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Religions Studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran | masud.esmaaily@gmail.com



Introduction

Mulla Sadra believes that at the onset of its creation, the soul is a faculty of the body and its existence is not separate from that of the body. And on the other hand, it also needs a sublime managing faculty in order to actualize its potential. The centre point for the study of the relation between body and soul in Sadrian philosophy revolves around three points: “coming into existence of the soul”, “the essence of the worldly and afterlife body” and the “fate of the temporal body”; Mulla Sadra’s views are recognized as “corporeal creation of the soul” in case of the first, “imaginality (i.e. having characteristics of the imaginal world) of the afterlife body” in case of the second and “annihilation of the material body” regarding the third. The aim of this article is a revision of the fate of the temporal body in the Hereafter based on the first two points which, as a result of research, concludes in a different foundation than the one aforementioned known as the spiritualization of the body.

The Theory of the Spiritualization of the Temporal Body in the Hereafter According to Mulla Sadra

In Mulla Sadra’s initial view regarding corporeal resurrection, i.e. the corporeality of the imaginal body, the focus is on the faculty of imagination which can create an imaginal body similar to the physical body with its productive faculty and can also provide the sameness of these two bodies because it is the last survivor of the temporal body. In this process, two realities, the “observer” (faculty of imagination) and the “observed” (the body created by this observer) exist and the observed is an imaginal existent in consequence to the observer. However, besides this abovementioned view which is from the aspect of the observer, one can also have a primordial view of the observed itself and consider it to have the potential of evolution till the realm of the Hereafter; i.e. that the body, while preserving its essential characteristics and without leaving the material world, is present in the imaginal realm and has the capacity to be present in the Hereafter; if this description can be proven, not only will the soul preserve its unity and objectivity in the transfer from the material world to the Hereafter, but the natural and temporal body will also be eternal with its individuality.

Sadrian philosophy has a two-layered narration of this issue; in the initial level, the issue is addressed through the existential evolution of the observer; however, in a higher step, the evolution of the observed is addressed. Relying on the words of Ibn Arabi, Mulla Sadra explains that the attachment of the body and soul is a lower level of the relation between them which is manifest in the world and the reality is that the souls that have a body in the world, become corporeal in the Hereafter and the bodies that have souls in the world, become spiritual in the Hereafter; however, in the world, souls are dependent on bodies and do not become embodied and bodies too are dependent on souls and are not spiritual. In reality, this view has been adopted from the words of the mystics,

particularly Ibn Arabi and his followers regarding the manifestation of a mystical state in man known as “spiritualization” (tarawhun).

Regarding the spiritualization of the body according to Mulla Sadra, one must say that based on the Reality and Diluted Reality Predication which Mulla Sadra believes in regarding realities like the soul and body, the body and soul are not dual and separate realities; rather, there is a unified constitution and necessary connection between the two. on the other hand, based on substantial motion theory, if the soul has the capacity to elevate to a higher level in its substance, the body too can actualize the spirituality of its substance while preserving its materiality and without completely transferring from the material to the imaginal world. This means that the body, like the soul, has an intensive motion during which it does not leave the material world; rather, it achieves higher levels and when it does so, it will attain the capacity to be present in the Hereafter like the soul albeit with a material rank. It seems that the real unity between the body and soul remains forever and it is clear that in this becoming, some of the characteristics of the body undergo changes; however, it must be noted that these changes do not cause the body to depart from the material level and enter into the imaginal level. Regarding how this softening takes place, Mulla Sadra explains that the body has a first and second nature like the soul and in the same way that the soul attain elevation from the its primary virtues which form its first nature, the body can also elevate from its first nature which is the need for a separate agent and limitation in time and space, and become spiritual. Here, those who can traverse this path in their worldly life will be accompanied by their subtilized body in the Hereafter and these are those who will enter Paradise; however, those who have not attained this secondary nature of the body in their life, the punishments of the Hereafter will soften their material forms. Mulla Sadra considers the unsubtized temporal body as an attributive compound and the subtilized body of the Hereafter as a result of annexative relation of spiritual essences. Even though Mulla Sadra considers the body to be spiritualized, he considers it to be a power of the soul like the mystics and believes that the illumination of a soul that is connected to the higher levels spiritualizes its apparent material existence too.

The characteristics that stem from the spiritualization of the body, according to Mulla Sadra are as follows: essential self-sufficiency and independence from a separate agent; elevation from gradual becoming and perishing; control over time and space.

Main References

- Fanari, M. (1374 AP). *Misbah al-Uns bayn al-Ma'qul wa al-Mash-hud*. Tehran: Mowla.
- Ibn Arabi, M.D. (1367 AP). *Majmu'a-i Rasa'il-i Ibn Arabi* (a collection of the works

- of Ibn Arabi). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Ibn Arabi, M.D. (n.d.). *Al-Futuh al-Makkiyyah*. Beirut: Dar Sadir.
 - Jandi, M.D. (1362 AP). *Nafhat al-Ruh wa Tuhfat al-Futuh*. Najib Mail Harwi (ed). Tehran: Mowla.
 - Qownavi, S.D. (1371 AP). *Al-Fukook*. Muhammad Khwajuy (ed). Tehran: Mowla.
 - Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1360 AP). *Asrar al-Aayat. Muhammad Khwajuy (Ed.)*. Tehran: Anjuman-i Hekmat va Falsafe-i Iran.
 - Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1354 AP). *Mabda' wa al-Ma'ad*. Tehran: Hikmat wa Falsafe.
 - Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1382 AP). *Al-Shawahid al-Rububiyyah fi Manahij al-Sulukiyyah*. Mustafa Muhaqqeq Damad (ed). Tehran: Bunyad-i Hikmat-i Islami-i Sadra.
 - Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1387 AP). *Rasa'il-i Falsafi* (philosophical treatises). Seyed Jalal al-Din Ashtiyani (Ed.). Qom: Qom Seminary.
 - Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1981). *Al-Hikmat al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyat al-Arba'* (The Transcendent Theosophy in the Four Journeys of the Intellect). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.





بازخوانی نظریه «تروّح جسم انسان» از دیدگاه ملاصدرا به‌منابه راه‌حلی برای مسائل مربوط به آخرت

مسعود اسمعیلی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۲۶ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۸

چکیده

در دیدگاهی غیرمشهور از ملاصدرا، افزون بر تطوّرات نفس، بدن نیز سیری اشتدادی در پیش دارد و می‌تواند از مرحله کون و فساد تا مرحله اکتفاء بالذات، اشتداد یابد و حالتی به نام تروّح بیاید که در آن حالت، با وجود بقا در نشئه دنیا، چنان لطیف شود و خواص روحانی را چنان بپذیرد که به وِزّان نفس، مناسب حضور در آخرت باشد. بر این اساس، همان‌طور که در ابتدا نفس با جسم، تنها ترکیبی حقیقی، ولی تعلقی دارد و در انتها با بدن یکی است و در واقع، با حفظ هویت روحانی خود، متجسّد می‌شود، جسم نیز می‌تواند در نهایت - متروّح باشد و با حفظ هویت بدنی خود، به نحوی با روح یکی شود. این نظریه (تروحن جسم انسان در آخرت)، از دیدگاه عرفا در باب تروحن انسان‌های کامل (أبدال)، اتخاذ شده است که در این نوشتار به تحلیل آن دیدگاه پرداخته شده و بر اساس آن، این نظریه ملاصدرا توضیح داده شده است. بر اساس این نظریه، پاره‌ای از مفاهیم و نظریه‌های فلسفی مانند مجرّد و مادی، معاد جسمانی، تعلق نفس به بدن و ارتباط آن دو می‌تواند دستخوش تغییراتی شود و احیاناً راه‌حلی‌هایی دیگر و بهتر بیاید.

کلیدواژه‌ها

ارتباط نفس و بدن، تجسّد روح، تروّح جسم، معاد جسمانی.

* استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و ادیان دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران | Masud.esmaeili@yahoo.com

□ اسمعیلی، مسعود. (۱۳۹۸). بازخوانی نظریه «تروّح جسم انسان» از دیدگاه ملاصدرا به‌منابه راه‌حلی برای مسائل مربوط به آخرت. فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی. ۲۱ (۸۰)، ۱۱۷-۱۴۲. 10.22091/jptr-pfk.2019.4379.2127



مقدمه

تبیین چگونگی رابطه نفس و بدن در حکمت متعالیه، گشاینده بسیاری از مسائل پیچیده فلسفی در دوره پیش از آن است. ملاصدرا با ارتقای رابطه نفس و بدن از دوگانگی به یگانگی بسیط، هم چالش چگونگی اختصاص و تعلق مجرد به ماده را مرتفع ساخت و هم راه را برای ورود جسم به عوالم علوی باز کرد. به اعتقاد ملاصدرا، نفس انسانی برای تکون خود نیازمند ماده است و بدن _ در حقیقت _ ماده و علتِ قابلی آن است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳). پس، نفس در ابتدای خلقت اش، استعدادی در بدن است و وجود نفس جدا از وجود بدن نیست و از سوی دیگر، بدن نیز برای فعلیت استعدادهایش، نیازمند قوه مدبره‌ای عالی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۲۶ و ۳۷۶-۳۷۲).

دیدگاه ملاصدرا دو جنبه دارد که باید بدان پرداخت؛ حقیقت نفس و حقیقت بدن. البته، مرکز ثقل بررسی مسئله رابطه نفس و بدن در حکمت صدرایی در سه نقطه «تکون نفس»، «چیستی بدن دنیوی و آخروی» و «سرنوشت بدن دنیوی» واقع شده است که نزد برخی شارحان و متعلمان این مکتب، در اولی «جسمانیة الحدوث بودن نفس»، در دومی «مثالی بودن بدن آخروی» و در سومی به طور عموم «فنای بدن مادی» به ذهن متبادر می‌شود. مقصود این نوشتار، بازخوانی سرنوشت بدن دنیوی در آخرت، بر اساس دو نقطه اول است که بنا بر تحقیق، به مبنایی متفاوت با تلقی یادشده به نام تروح جسم (تروحن جسم) می‌انجامد. بنابراین، برای رسیدن به این هدف، باید مروری بر دو نقطه اول نیز داشته باشیم و از همین رو، مقاله حاضر دارای دو بخش «مبانی» (مشمول بر تکون و حقیقت نفس، چیستی بدن دنیوی و آخروی) و «تروح بدن دنیوی در آخرت (سرنوشت بدن در آخرت)» خواهد بود.

۱. مبانی

۱.۱. نفس از منظر ملاصدرا

پیش از ملاصدرا، افلاطون و ارسطو دو دیدگاه متفاوت در باب تکون نفس ارائه دادند و هر دو قائل به روحانی بودن نفس از ابتدا بودند؛ افلاطون نفس را قدیم (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱، ۲۳۹) و ارسطو حادث (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۷۶-۳۷۳) می‌دانست. مشابهت عام دیگری که در مسئله نفس میان اکثر اندیشمندان یونانی و اسلامی وجود دارد، تعریف غایتِ نفس به تشبیه خداوند و قرب به اوست که درج چنین غایتی با اعتقاد به ساخت روحانی نفس کاملاً سازوار است. ملاصدرا با بیان جسمانی بودن نفس در هنگام حدوث و روحانی شدن آن در ادامه، دیدگاهی جدید را احداث کرد که جامع قوت‌های بسیاری از دیدگاه‌های گذشته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۸۷). علم النفس صدرایی،

خود، دانشی تفصیلی است که برای تبیین آن باید به بسیاری از مبانی حکمت متعالیه پرداخت که از ساختار این مقاله خارج است. در این جا به جهت پیش برد بحث جاری و به هدف تبیین نظریه تروّح جسم، تنها به طور گذرا به زوایایی از آن که مستقیماً به این مسئله مربوط اند، می‌پردازیم.

۱.۱.۱.۱. حدود جسمانی نفس و بقای روحانی آن

ملاصدرا معتقد است که نفس بر اساس استعداد بدن خلق می‌شود، اما بر اساس ملکات نفسانیه‌ای که صورت ذاتش می‌شوند، بقا یافته و از قوه به فعل خارج می‌شود. او بیان می‌دارد نخستین نشئه‌ای از نفس که خلق می‌شود، قوه‌ای جسمانی، سپس صورت طبیعی و سپس نفس حسّاسه و بعد از آن مفکّره و ذاکره و بعد، ناطقه است. بدین معنا که در ابتدا چونان صور معدنی، بدن را که در حکم ماده اوست، محافظت می‌کند و بعد به اعتبار نفس نباتی بودنش رشد و نموّ بدن را سبب می‌شود و سپس در مرتبه حیوانیت خود، حس و حرکت بدن را تدبیر می‌کند تا آنجا که به مرتبه نطقی می‌رسد (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۳۶). در هر یک از این مراحل نفس به ترتیب، واجد قوای حسی، خیالی، وهمی و عقلی می‌شود که همه این قوا از دیدگاه ملاصدرا مجرّداند، اما حس به‌رغم مجرّد بودن ذات خود و ادراکاتش، در فعلیت ادراک خود، به بدن و ابزار و آلات آن نیازمند است و خیال، وهم و عقل، مستغنی از بدن هستند (ملاصدرا، بی تا، ص ۱۷۰).

۱.۱.۱.۲. چگونگی نیاز نفس به بدن

ملاصدرا نیاز نفس به بدن را در ابتدای تکوّن، نیازی جوهری و طبیعی می‌داند که بدون بدن و قوای حسی و طبیعی آن، نفس موجود نخواهد شد. از این رو، بدن هم شرط تکوّن نفس و هم شرط استكمال آن است؛ زیرا نفس افزون بر تکوّن از طریق بدن، با سیر تکاملی همین بدن است که می‌تواند به مرتبه تجرّدی خود نائل شود. از سوی دیگر، ملاصدرا نفسیت نفس و تدبیر بدن توسط آن را نحوه وجود آن می‌داند نه امری عرضی زائد بر ذات و بر این اساس، نفس هرچه باشد، همواره با بدنی همراه خواهد بود که در آن تصرف می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۸۵).

۱.۱.۱.۳. حرکت جوهری نفس

از آنجا که در ابتدای تولد، ملکات و قوای نهایی هنوز برای نفس حاصل نیستند، نفس در ابتدایه لحاظ عالم طبیعت، بالفعل و به لحاظ عالم آخرت، بالقوه است و به تعبیری، آخر صور جسمانی و افضل آنها

و اول معانی روحانی و ادون آنهاست (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۴۳). ملاصدرا _ بر اساس حرکت جوهری _ این صیورورت نفس از قوه به فعل را مختص نفس انسانی می‌داند که هرچند حرکت نفس است، اما به دلیل ساحت جسمانی نفس در ابتدا جسمانی است و نفس را مستعد دریافت صور اجناس دنیایی کرده و چونان رابطه اتحادی ماده و صورت، نفس نیز با آنها متحد شده و فعلیت می‌یابد و تا آنجا پیش می‌رود که از عالم ماده بی‌نیاز شود:

وهی فی أول النشأة التعلقیة جوهر جسمانی ثم یندرج شیئا فشیئا فی الاشداد و یتطور فی أطوار الخلقه الی أن تقوم بذاتها و تنفصل عن هذه الدار الی دار الآخرة فترجع الی ربها (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۳۵).

این حرکتِ نفس، افزون بر حرکت عام عالم است؛ از دیدگاه ملاصدرا، عالم با حرکتی ذاتی و جبلی در جوهر خود متحرک است و نفس انسان در این میان خاص بودگی حرکت اختیاری را نیز داراست که البته، این سیر اختیاری می‌تواند در دو سوی اشتداد و تضعف محقق شود؛ بدین معنا که اگر این حرکتِ اختیاری هم‌راستا با حرکتِ جبلی عالم به سوی کمال نهایی و حق تعالی باشد، سیر انسان را تسریع کرده و از دیگر مخلوقات ممتاز می‌کند و اگر در تضاد با آن باشد، هرچند صبغه‌ای وجودی داشته و در قالب تحصیل صور و حقایق وجودی است، اما _ در حقیقت _ نقش بازدارندگی از حرکت به سمت کمال حقیقی را دارد.

۱.۱.۴. کمال نظری و عملی نفس

بر مبنای اصل فوق، نفس در بُعد نظری و عملی و بر اساس قوای خود، دارای مراحل چهارگانه رشد است؛ در بُعد نظری از عقل هیولانی که تنها استعداد کسب علوم است، آغاز شده و به عقل بالملکه که مدرک بدیهیات است می‌رسد و بر اساس کسب علوم نظری به عقل بالفعل و پس از آن به عقل مستفاد که حضور بالفعل تمامی معقولات نظری بدیهی است، راه می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۲۵). ملاصدرا برای بُعد عملی نفس نیز چهار مرحله کمالی قائل است که به ترتیب عبارت‌اند از: تهذیب ظاهر مبتنی بر شرع الهی، تهذیب باطن از رذائل، زینت‌بخشی باطن به معرفت‌های حقیقی و فضائل، فنای نفس از خود (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۲۳).

در نهایت، باید پذیرفت که از دیدگاه ملاصدرا حقیقت نفس انسان، تصرّم و سیلان در بین حالاتی است که در ابتدا ویژگی‌های جسمانی بر آن غلبه دارد و در میانه، برخی جسمانی‌اند و برخی روحانی و تا آنجا پیش می‌رود که می‌تواند یک‌سره روحانی شود. در میان مخلوقات عالم تنها نفس انسانی است که توان حرکت از سمت مادّیت به تجرّد را بدین نحو داراست.

۲.۱. بدن آخروی، در نگاه ملاصدرا

ملاصدرا عقیده دارد با پایان یافتن زندگی مادی انسان، بدن مادی جسمانی، فانی شده، تشخص خود را به عنوان بدن نفسی از نفوس خلایق از دست داده و با تشخص و نحوه وجودی دیگر به چرخه طبیعت باز می‌گردد، اما از آنجا که ملاصدرا نفسیت نفس و تدبیر بدن توسط او را ذاتی نفس می‌شمرد، هیچ‌گاه نفس را بی‌نیاز از بدن نمی‌داند. از این رو، او نفس محشور در قیامت را نیز همراه با بدن آخروی تصویر می‌کند و معتقد است که ذات دو بُعدی انسان تا ابد دو ساحتی باقی مانده، در عرصه قیامت نیز نفس باید بدن داشته باشد؛ حتی اگر آن بدن دنیوی مستهلک شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۸۵). از سوی دیگر، صریح آیات و روایات، عرصه قیامت را محل حضور بدن جسمانی دانسته و بخشی از تنعمات و آلام با اوصافی جسمانی تعبیر شده‌اند. از این رو، معاد - در مکتب متعالیه - هم جسمانی است و هم روحانی. ملاصدرا برای حل معضله تناقض نیاز به بدن در نشأت دیگر با فانی بدن مادی، اصولی را ابداع یا ابراز کرده که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

۱.۲.۱. قدرت اصداری نفس

ملاصدرا به قوت اصداری نفس قائل است و از دید او، نفس در ذات، صفت و فعل، شبیه ذات، صفت و فعل خداوند متعال است و از این رو، می‌تواند خلق و اصدار داشته باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص ۲۱۹). او در تعبیری، نفس را «جسمانیة التأثير» و «روحانیة التأثير» می‌شمرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۰). نمونه خلق در دنیا، صور ذهنی انسان هستند که به محض اراده او متکون می‌شوند. در آخرت نیز ملکات کسب شده، ماده انسانی‌ای را برای نفس تشکیل می‌دهند که بر اساس آن، نفس، حقیقتی آخروی را به منزله بدن خود، خلق و ایجاد می‌کند:

فکذلک یخلق فی الآخرة من المادة النفسانية من الانسان انواعاً من المخلوقات کالملک والشیطان والسبع والبهیمة وکل نوع من انواع الحيوانات وهی کلها مخلوقة من النفس الانسانية (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۴۳).

۲.۲.۱. بقای خیال و قدرت ضبط آن

ملاصدرا بیان می‌کند بعد از مفارقت نفس از بدن تنها چیزی که از بدن در نفس باقی می‌ماند، قوه خیال است که آخر نشئه اولی و اول نشئه ثانی است و این قوه خیال همان بدن جسمانی را که با آن در زندگی مادی حس می‌کرده است، ادراک کرده و بدنی مثالی و مماثل آن ایجاد می‌کند و از این رو، تجسد ارواح

و معانی و تصوّر اعمال و نیت در قیامت را از باب تجسّد اعمال به جسم مثالی که مضبوط در قوه خیال بوده، است. تصرّفات اولیای الهی در این دنیا نیز بر همین اساس و به دلیل قوت نفس ایشان است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۶۸۳). محوریت خیال از این باب است که قوه‌ای است که نخستین مرتبه ادراک‌ی بری از ارتباط با ماده را تشکیل می‌دهد و این خیال است که در همه افعال انسانی، هنگامی که از مبدأ نطقی به سمت غایت حرکت جسمانی، رهسپار می‌شویم، واسطه میان قوای شناختی و قوای عملی است. به عبارت دیگر، صورت علمیه تا در خیال به نحو خیالی و جزئی درک نشود، به روح بخاری (بخار لطیف حاصل از گزیده اخلاط؛ روح حیوانی) منتقل نمی‌شود که از آنجا بخواهد در مغز و سپس در عضلات ظاهر شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۸). از این رو، خیال در واقع، نقش واسطه را در میان حقیقت تجرّدی نفس (ناطقه) و مراتب مادی انسان (روح بخاری حیوانی و جسم طبیعی ظاهری) بر عهده دارد.

ملاصدرا، در توصیف بدن جسمانی محسوس در قیامت - در بسیاری از مواضع - بر محسوس خیالی و مثالی دانستن آن تأکید دارد که با توجه به قدرت إصداری نفس، بدن انسان در قیامت به وسیله اعمال، اخلاق، ملکات و اعتقادات مکتسب در دنیا خلق می‌شود و از این رو، شکل ابدان آخروی متناسب با هیئات نفوس است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۶۱۶).

۳.۲.۱. عینیت بدن آخروی با بدن دنیوی

با توجه به مطالب پیش گفته، ابدان برزخی، متولد از همان ابدان ترابی و مکتسبات آن هستند و بدون آن‌که واجد ماده جرمانی باشند - به لحاظ سیری که داشته‌اند - با ابدان دنیوی عینیت دارند؛ زیرا بدن برزخی و آخروی، با تحویل قوه خیالی بازمانده از همان بدن دنیوی ایجاد شده است و این قوه خیال، قوه‌ای از قوای همان بدن دنیوی بوده است. ملاصدرا این سنخ از تجسّد را به بدنی مثال می‌زند که نفس در خواب ایجاد می‌کند، جسمی برزخی در عینیت تمام با جسم طبیعی، اما بدون جرم و ماده (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۳۶).

ملاصدرا - با بهره‌گیری از واژه‌های عرفانی - رابطه «عینیت در عین کثرت» میان بدن دنیوی و آخروی را با قاعده ظهور و بطون در تجلیات الهی تقریر می‌کند و نحوه وجود بدن در دنیا و آخرت را شبیه تنوع تجلی حق می‌داند. روشن است که نخستین لازم رابطه ظهور و بطونی، وحدت است و اهل الله همچنان که اختلاف صور ظاهره را مؤید عینیت حق با تمامی آنها قلمداد می‌کنند، تطوّر بدن آخروی و دنیوی را نیز بر اساس وحدت ظاهر و باطن تفسیر کرده و آن را دال بر وحدت حقیقت بدن می‌دانند. بر اساس آرای عرفا، تفاوت در سلطنت و دولت اسم حاکم است که در قیامت، حکومت از آن باطن و در دنیا با ماده و ظاهر است؛ بدین معنا که در دنیا این باطن است که به حکم ظاهر، متنوع

می‌شود و در آخرت این ظاهر است که به حکم باطن، متنوع می‌شود، اما حقیقت هر دو یکی است و هر چند این عینیت در آخرت ظاهر شده است، اما در دنیا نیز به نحو بطونی موجود بوده است. ابن عربی این رابطه را «تضاهی الهی خیالی» می‌نامد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۳۷).

باید دانست که از منظر عرفانی میان ظاهر و باطن تفاوت عرضی وجود ندارد و در همان زمان که در دنیا بدن جسمانی طبیعی، ظاهر بوده است، بدن مثالی باطنی نیز محقق بوده است و از این رو، عینیت میان این دو طور از وجود، دیرینه بوده و در عالم دنیا نیز بالفعل بوده است. بدین معنا که رابطه میان هیئت نفس و تمثّل آن که به دلیل خاصیت ایجادکنندگی نفس است، در زمان حیات دنیوی نیز محقق است و تنها به دلیل ضعف ادراکی افراد قابل درک نیست، اما در آخرت که هنگام نشر صحیفه نفوس است، برای همگان مکشوف خواهد شد.

۲. نظریه تروّح بدن دنیوی در آخرت دیدگاه ملاصدرا

در توضیحی که از چگونگی تجسّد بدن مثالی گذشت، محور، قوه خیال بود که هم با قدرت اصداری خود توانست بدنی مثالی مشابه با بدن جرمانی ایجاد کند و هم به دلیل آن که خود آخرین بازمانده از بدن دنیوی بود، عینیت این دو بدن را تأمین کرد. در این فرایند، دو حقیقت «رائی» و «مرئی» وجود دارد؛ رائی، قوه خیال است که بر اساس آنچه ادراک و حفظ کرده است، حقیقت بدن اخروی را مرئی می‌کند؛ زیرا خیال، قوه‌ای ادراکی و آخرین بازمانده از بدن مادی است که اجازه ورود از عالم دنیا به آخرت را داشته و بر اساس مکتسبات خود، بدنی مثالی را اصدار و ایجاد می‌کند؛ از این رو، مرئی صادرشده از این رائی نیز موجودی از سنخ آن و در نتیجه، مثالی است. حال، پرسش این است که آیا می‌توان نگاهی اصالی به خود مرئی داشت و فرض کرد که مرئی توان استکمال داشته، بتواند خود را تا نشئه قیامت ارتقاء دهد؛ به این معنا که بدن با حفظ ذاتیات خود - بی آن که از عالم ماده خارج شده و لزوماً در عالم مثال لحاظ شود - توان حضور در عرصه قیامت را داشته باشد؛ اگر این تصویر محقق شود، نه تنها نفس، وحدت و عینیت خود را در انتقال از عالم ماده به آخرت حفظ می‌کند، بلکه بدن طبیعی و دنیوی نیز با شخص خود جاودانه خواهد شد و دیگر توالی فاسدی چون تناسخ و اعاده معدوم و نقض حکمت به دلیل انعدام و ایجاد دوباره پیش نخواهد آمد.

برای یافتن پاسخ باید توجه داشت که سیر حاکم بر فلسفه صدرایی روایتی دو سطحی دارد؛ ملاصدرا در مرحله ابتدایی، مسئله را با طرح تطوّر وجودی رائی آغاز می‌کند و می‌گوید: «الحق أنّها [البدن الأخروی] صورة حقیقیة موجودة فی الواقع إلا أن شرط تحققها وجود الرائی وحفظه إياها والتفاتة نحوها» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۶۸۳)، اما در گامی فراتر امکان استکمال مرئی را پاسخ نهایی می‌داند.

محققان در حکمت متعالیه واقف‌اند که نباید از دیدن عبارات ملاصدرا که در ظاهر با یکدیگر متضاداند، به تردید افتاد؛ زیرا هر یک مربوط به سطوحی متفاوت از حکمت او هستند. ملاصدرا با استناد به گفته محیی‌الدین بیان می‌کند که تعلق روح و بدن سطحی نازل از رابطه روح و بدن است که در دنیا ظاهر می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۶۸۴) و حقیقت این است که ارواح دارای بدن در دنیا، در آخرت متجسد می‌شوند و اجساد دارای روح در این دنیا، در آخرت متروح می‌گردند، اما در دنیا، ارواح تعلق به بدن دارند و متجسد نمی‌شوند و اجساد نیز تنها تعلق به روح دارند و متروح نیستند: «فی هذا العالم فالأرواح تتعلق بهذه الأجساد لا أنها تتجسد وكذلك الأجساد في الآخرة تروحن وفي الدنيا لا تكون كذلك» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۳۸). با توجه با استنادات متعدد ملاصدرا به ابن عربی در این بحث، باید گفت که این نظریه ملاصدرا - در اصل - از بیان عرفا و به‌ویژه ابن عربی و تابعان او، در خصوص بروز حالتی عرفانی در انسان به نام «تروحن» گرفته شده است و از همین رو، لازم است برای درک درست این نظریه به بررسی دیدگاه عارفان مکتب محیی‌الدین (عرفان نظری) در باب تروحن بدن بپردازیم.

۱.۲. دیدگاه عرفان نظری در باب تروحن بدن

نون در واژه تروحن، برای الحاق است (فناری و ناننجی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۹۵۷) که فایده تأکید دارد و از همین رو، ریشه واژه تروحن، روح است و می‌توان تروحن را با کمی مسامحه، به معنای تروح یا روحانی شدن (یا حالتی شبیه روح یافتن). دانست. در این نوشتار نیز به همین دلیل، گاه از تروحن به تروح یاد می‌کنیم. یکی از ویژگی‌های اصلی انسان‌هایی با چنین حالتی (مُتْرُوحِنان)، داشتن ظهور مادی و بدنی مختلف در مکان‌های متعدد به طور هم‌زمان است که از این جهت به این انسان‌ها، ابدال (به معنای انسان‌های برخوردار از بدن‌های جانشین) اطلاق می‌کنند (جنیدی، ۱۳۶۲، ص ۱۴۹). این حالت به طور عموم در عرفان نظری، ویژگی بدن مادی دانسته شده و در مقابل آن، حالتی به نام تجسد مطرح شده که به روح - اعم از روح انسان و غیر آن - نسبت داده می‌شود (ابن عربی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۸۶؛ ابن‌سودکین، ۲۰۰۴، ص ۴۷) و این دو حالت (تروحن و تجسد) در موارد بسیاری در کنار هم در عبارات عرفانی به کار می‌روند (افلاکی، ۱۹۵۹، ص ۲۲۳). از نظر عرفا، تروح بشر و الحاقش به موجودات روحانی، مانند تجسد موجودات روحانی و ظهور صورت حسی از سوی آنهاست (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۲۳۷). از این رو، در عرفان نظری برای تروح جسم، به ظهور ملائکه در دنیا به صورت بشری (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۲۹۶-۲۹۷) مثال زده‌اند؛ همچنین گفته شده است که برخی انسان‌ها در تروحن به رتبه فرشتگان می‌رسند (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۲۹۶-۲۹۷). ربط فرشتگان به این بحث، در این

مطلب است که برخی از آنها به صورت‌هایی بدنی در دنیا ظاهر شده‌اند و عارفان قائل‌اند که این نحوه از ظهور در قالب بدن، شبیه نحوه‌ای از ظهور انسان در بدن است که بعد از تروّح در انسان حاصل می‌شود. به همین علت است که یکی از مراتب بالای تروحن، همین رسیدن به مقام ملائکه در ظهور بدنی شمرده می‌شود. لازم به ذکر است که گاه در عبارات عرفانی، تروحن به خود نفس یا روح نسبت داده شده که از موضوع این نوشتار خارج است.

برای تروحن جسم در عرفان، نمونه‌هایی چون حضرت آدم (ع)، (فناری و نائیجی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۹۵۹)، حضرت الیاس (ع)، (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۸؛ فناری، ۱۳۷۴، ص ۱۱۳؛ جندی، ۱۴۲۳، ص ۲۱؛ جندی، ۱۳۶۲، ص ۱۴۹)، حضرت ادریس (ع)، (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۸؛ فناری، ۱۳۷۴، ص ۱۱۳؛ جندی، ۱۴۲۳، ص ۲۱؛ جندی، ۱۳۶۲، ص ۱۴۹)؛ حضرت خضر (ع) (جندی، ۱۳۶۲، ص ۱۱۴)، حضرت عیسی (ع)، (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۶؛ جندی، ۱۳۶۲، ص ۱۱۴)، حضرت محمد (ص) (جندی، ۱۴۲۳، ص ۳۶۰) و اولیای محمدی (مانند حضرت علی (ع) و حضرت مهدی (ع) (فناری و نائیجی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۹۵۷) و ابوالفتح موصلی مشهور به قضیب البان (جامی، ۱۳۷۵، ص ۵۲۴)، ذکر کرده‌اند که تشریح این نمونه‌ها در این تحقیق ممکن نیست.

تروح اجساد و تجسّد ارواح، به تفصیلی که گفته خواهد شد، در عالم مثال رخ می‌دهد (ابن‌سودکین، ۲۰۰۴، ص ۴۷) و از هم‌بین‌رو، گاه تروّح را با تمثّل یکی دانسته‌اند (افلاکی، ۱۹۵۹، ص ۲۲۳)، اما باید دانست که اثر تروحن و تجسّد می‌تواند در دنیا (مرتبه اجسام) و در عالم عقل (مرتبه ارواح)، واقع شود (ابن عربی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۸۶). در اصطلاحی خاص تر می‌توان چنین گفت که «معانی» در دو مرتبه عقلی (تروحن) و مثالی (تجسّد) نازل می‌شوند که به ترتیب به آنها «تروحن معانی» و «تجسّد معانی» می‌گویند و «اجسام» نیز به دو مرتبه مثالی و عقلی، ارتقاء می‌یابند که به اولی «تجسّد» و به دومی «تروحن» اطلاق می‌کنند (ابن عربی، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۴۳). در این اصطلاح، تروحن به معنای ورود چیزی به عالم ارواح (عالم عقل) - چه از مافوق و چه از مادون - است و تجسّد به معنای دخول چیزی به عالم مثال و اجساد مثالی است؛ خواه از بالا نازل شود یا از پایین صعود کند. بنابراین، در اصطلاح اول، هرگونه ارتقای بدن و جسم را «تروحن» می‌گویند و در اصطلاح دوم، تنها صعود بدن را به عالم مجردات محض، «تروحن» می‌نامند. اما به هر حال، در بحث ما، خصوص حالتی از بدن مورد نظر است که هرگونه ارتقاء بدن از وضعیت مادی محض به حساب می‌آید و نه خصوص ورود آن به عالم ارواح (عقول؛ مجردات محض) و نه تروحن معانی (چنان‌که در اصطلاح دوم گذشت). تروحن به این معنا، حالتی عرفانی است که برخی از انسان‌ها با مجاهده و ریاضت و سلوک، در دنیا به آن می‌رسند و نسبت به کل انسان‌ها عمومیت ندارد (جندی، ۱۴۲۳، ص ۶۰). البته، این انسان‌ها، در آخرت نیز چنین قدرتی دارند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۳)، اما ابن عربی قائل است که در

نهایت، بدن همه انسان‌ها پس از مرگ و در آخرت، دچار تروح می‌شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۳) و همین مطلب مایه الهام‌گیری ملاصدرا از ابن عربی شده است که در برخی عبارات، مسئله معاد جسمانی را با همین «تروح جسم» توضیح می‌دهد.

۱.۱.۲. چستی تروح جسم در عرفان نظری

در ابتدا، لازم است به چستی و تعریف تروح در نزد عرفا پردازیم. تروح در عرفان، به حالتی از بدن یا جسم دنیوی و دارای ماده گفته می‌شود که در آن، بدن، مانند روح مجرد گشته، احکام، صفات و ویژگی‌هایی از آن کسب می‌کند و به‌طور خلاصه، تن به رنگ روح می‌شود (جنیدی، ۱۳۶۲، ص ۱۱۴). بدین ترتیب، «تروح» بیرون آمدن بدن است از کدورات و تیرگی‌های طبیعت و تقایص و کاستی‌هایی که از مزاج عنصری بر آن عارض شده است (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۸).

برخی صفات و ویژگی‌های که در این حالت، تحت تأثیر نفس، در بدن بروز می‌کند، عبارت‌اند از: (۱) امکان ورود به مکان در بسته و عبور از اجسام مادی دارای جرم؛ (۲) امکان حضور در هر مکان متناسب با او؛ (۳) امکان حضور جسمانی در چند مکان به‌طور هم‌زمان؛ (۴) امکان ظهور به صور و اشکال مختلف در عالم ماده (جنیدی، ۱۳۶۲، ص ۱۱۴)؛ (۵) امکان ظهور در خیال اهل شهود؛ (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۳)؛ (۶) تسلط انسان بر باطن جن^۱ (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۶)؛ (۷) توان اتخاذ مظهر هم‌زمان در چند عالم (برای مثال، عوالم مثالی و عقلی) (فناری و نانجی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۹۵۷)؛ و ...

با توجه به این که ویژگی سوم از ویژگی‌های بسیار مشهور این حالت است، برخی تروح را به «اتخاذ مظاهر گوناگون» از سوی بدن _ بدون محدودیت و در عین یکی بودن آن مظاهر _ تعریف کرده‌اند (فناری، ۱۳۷۴، ص ۱۱۳) که می‌توان آن را تعریف به اخص عوارض (تعریف به رسم) دانست.

۲.۱.۲. تحلیل تروح جسم در عرفان نظری

در این قسمت به تحلیل تروح و بررسی کیفیت رخداد این حالت در بدن _ از نظر عرفا _ می‌پردازیم. ابن عربی ابتدا از ساز و کار امکان این مقام سخن می‌گوید. به اعتقاد او، اصل در نشئه دنیایی انسان، قبول صور مختلف است و این مطلب با توجه به حرکات و تغییراتی که در بدن حاصل می‌شود، امری بدیهی است. از این‌رو، بدن انسان، به حکم اصل چنین است و از این‌رو، ممکن است که بدن حالت

۱. شایان ذکر است که انسان عادی به‌طور مستقیم تنها بر ظاهر جن می‌تواند مؤثر باشد.

تبدل صورت یا پذیرش صور گوناگون - به طور هم‌زمان - داشته باشد (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۴۴)، اما برای فعلیت یافتن این ویژگی در انسان، نیاز به جهت روحی ای هست که با تسلط آن بر قوای بدنی، این خاصیت در بدن ظاهر شود و ابن عربی می‌گوید در انسان، این جهت روحی هست که کمک می‌کند جسم تروحن داشته باشد (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۴۲). از سوی، قهر و غلبه روحانیت انسان بر جسمیت او نیازمند رسیدن این دو جهت در جایی به یکدیگر است و چون تنها موضع مناسب برای جمع روحانیت و جسمیت، عالم مثال است (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۴۲)، این بحث به این عالم گره خورده است. ابن عربی با توجه به این نکته، باز در مقام امکان‌سنجی این مقام برای انسان، عقیده دارد چون در انسان قوه خیال هست که متناظر با عالم مثال است، امکان جمع این دو در مرتبه‌ای به نام عالم مثال و روحانی شدن جهات جسمی انسان وجود دارد (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۴۴).

البته، به لحاظ منشأ، مقتضی اصلی در تحقق این حالت، تجلی الهی در صور مختلف است. به عبارت دیگر، حق تعالی با صور مختلفی که در مقام ظهور می‌پذیرد، بیشترین حالت تحوّل و تبدل صور را دارد و بر حسب علت، چون انسان، مظهر این مقام تجلی در صور است، می‌تواند این تجلی در صور را داشته باشد، اما کسی بالفعل به این مقام می‌رسد که این مقام تحوّل را داشته باشد و بر حقیقت این صور آگاه شود و این تنها برای عبد محض خالص رخ می‌دهد که دارای عبودیت کامل است (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۴۴). بدین ترتیب، تروحن از جهت منشأ، در گرو مظهریت برای حق است و کمال تروحن نیز به مظهریت کامل یادشده وابسته است و این مظهریت کامل، در انسان کامل رخ می‌دهد که مظهر اسم جامع و عین ثابت آن (حقیقت محمدیه) است (جنیدی، ۱۴۲۳، ص ۳۴۰) و به همین دلیل است که به اعتقاد جنیدی، ظاهر در معلول، کمالات علت است و اگر انسان کامل، مظهر تام اسم جامع است و اسم جامع قابلیت ظهور در مظاهر گوناگون را دارد، انسان کامل نیز این ویژگی اسم جامع (یا حق سبحانه) را خواهد داشت (فناری، ۱۳۷۴، ص ۱۱۳). البته، کامل‌ترین انسان در میان انسان‌های کامل، رسول اکرم (ص) شمرده می‌شود که تام‌ترین مظهریت را برای اسم جامع دارد و حقیقت محمدیه، مباشرتاً عین ثابت خود اوست و بر همین اساس، باید گفت که تروحن محمدی، مظهریت کامل برای حضرت جمع محمدی است (جنیدی، ۱۴۲۳، ص ۳۴۰). بنابر این، از میان انسان‌ها، تنها رسول اکرم (ص) و کسانی که بر ذوق ایشان باشند (اولیاء محمدی) به بالاترین درجه تروحن واصل می‌شوند.

بدین ترتیب روشن شد که ابن عربی در سه مرحله بر حسب قوه تغییر در بدن، امکان ورود حیثیات روحی و غیربدنی در بدن انسان و امکان روحانی شدن حیثیات بدنی، به امکان‌سنجی تروحن می‌پردازد و توضیح می‌دهد که این امکان به جهت وجود تحوّل در صور در بدن عادی، وجود روح در انسان و وجود عالم خیال در او، در هر سه مرحله در انسان وجود دارد. تنها به لحاظ منشئیت، این سؤال مطرح می‌شود که آیا علتی مقتضی وجود دارد که سبب این رخداد شود؟ و جواب مثبت است و آن علت خود

حق است که با تحوّل در صور متجلی از خود، می‌تواند منشأ این رخداد باشد و از آنجا که انسان به لحاظ استعداد، مظهر اوست، با فعلیت دادن به این مظهریت به‌طور کامل از طریق حصول عبودیت (از راه مجاهده سلوک)، به این حالت (تروح بدن) دست می‌یابد.

با این توضیحات می‌توان چنین استفاده نمود که به اعتقاد ابن عربی، انسان با سلوک و مجاهده، به جهت وجود قوه خیال در او، می‌تواند بدن مادی و قوای طبیعی خود را به مرتبه مثالی ارتقا دهد و در آن موضع به جهت وجود روح و جهات روحانی در انسان و تنزّل آن در مقام خیال و مثال، بدن و قوای آن روحانی می‌شود و بدین‌سان مظهریت او برای حق تعالی - که متحول در صور متجلی گوناگون است - حاصل می‌شود و خاصیت تحوّل در صورت‌های گوناگون که به‌طور طبیعی در بدن انسان هست، توسعه می‌یابد و بدن به مقام تروح نائل می‌شود.

قونوی نیز در تحلیل حقیقت تروحن و بررسی کیفیت آن می‌گوید:

در تروحن، قوای مزاجی طبیعی بدن در قوای روحانی مستهلک و فانی می‌شوند؛ زیرا حکم قوای روحانی، از جهت استیلا و برتری آن بر قوای طبیعی، همیشگی و ثابت است» (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۲۹۶-۲۹۷).

از همین رو، با نوعی کسب آمادگی، آثار این استیلا ظاهر می‌شود و با کمال کوشش در این راستا، برتری قوای روحانی به نهایت بروز می‌رسد و قوای طبیعی را در خود محو می‌کند. نکته قابل تأمل در این‌جا این است که منظور از ظهور آثار استیلا قوای روحانی، جایگزینی این قوا در خود بدن به جای قوای طبیعی است و مقصود از استهلاک و فنا در اینجا، نه از میان رفتن بدن به‌طور کلی، بلکه جایگزینی یادشده است که در واقع، در آن، آثار قوای روحانی در بدن و قوای طبیعی آن ظاهر می‌شوند و آثار قبلی محو می‌شوند. قونوی برای این حالت به تغییر آب به بخار یا هوا مثال می‌زند که نشان می‌دهد او نوعی فرآیند و حرکت را در نظر دارد که در آن، قوای طبیعی بدنی، به هدف بروز و ظهور نیروهای روحانی انسان در بدن، نوعی تغییر و تحوّل را می‌پذیرند. او تصریح می‌کند که میان قوای روحی عالی و قوای مزاجی انسان، آمیزش‌های گوناگونی برقرار است که سبب می‌شود در میان آن دو، فعل و انفعالات و غلبه یافتن و مغلوب شدن پدید آید و این رخدادها، به بروز کیفیاتی معقول در بدن - شبیه به دگرگونی‌هایی که در این عالم رخ می‌دهد - منجر می‌شوند (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۲۹۶-۲۹۷). این توضیح، نشان می‌دهد که منظور قونوی از استهلاک، همان فرایندی است که در آن، از تلاقی جسمانیت و روحانیت در انسان، جهات جسمانی به جهاتی شبیه جهات روحانی تبدیل می‌شوند.

با این توضیح می‌توان گفت که تحلیل جندی از تروحن نیز کاملاً در راستای تحلیل قونوی است؛ جندی توضیح می‌دهد که در این فرایند، صورت‌های ترکیبی و سنگین بدن، لطیف شده و به صورت‌های

روحانی برزخی و مثالی تحوّل می‌یابد و در مرحله بعد، این صورت‌ها به صور نورانی و عقلی و در مرتبه‌ای فراتر به صور علمی الهی ارتقاء می‌یابد (جندی، ۱۴۲۳، ص ۶۰). فرایندی، تحولی و تکاملی بودن تروحن در بیان جندی کاملاً هویدا است که مطابق با تحلیل یادشده از کلام قونوی است. همچنین این قوای روحانی در عبارت قونوی، در کلام جندی تفصیل یافته: مثالی (برزخی)، عقلی (نورانی)، الهی (علمی) که ناظر به مراتب تروحن نیز هست و به این معناست که تروحن در سه مرحله تکاملی (مثالی، عقلی، الهی) قابل تحقق است و بدین ترتیب، جندی می‌گوید: «تمامت قوای شهوی و غضبی او متبدّل شوند به قوای روحانی و ملکی و قوای روحانی و ملکی او متبدّل به حقایق الهی و رحمانی» که تصریح در تحوّل و تکامل است (جندی، ۱۳۶۲، ص ۱۴۸).

البته، جندی در بیان فوق، از تعبیر «صور» مادی، مثالی، عقلی و الهی استفاده کرده است که شایان توجه است؛ زیرا قونوی از تغییر و تحوّل «قوا» سخن گفت و نمی‌توان قوا یا قوه را در عرفان نظری به معنای صور یا صورت گرفت، اما چون جندی در بیان صور مادی، از «صُور ترکیبی ثقیل» یاد کرده، می‌توان فهمید منظور او از این صور، صور مزاجی یا چیزی شبیه آن است که در اثر فعل و انفعالات قوای بدنی حاصل می‌شود. بنا براین، منظور جندی از صور، آثار و نتایج فعالیت قواست و از این‌رو، با کلام قونوی، تهافتی ندارد.

با در نظر داشتن توضیحات یادشده، در تحلیل حقیقت تروحن جسم باید تأکید کرد که تروحن و نیز حالت عکس آن، یعنی تجسّد، نوعی حرکت و تغییر تدریجی است که نوعی تکامل به حساب می‌آید، اما این حرکت، حرکتی عرضی است، نه طولی - چه حرکت طولی رو به پایین و چه حرکت طولی رو به بالا - (جندی، ۱۴۲۳، ص ۶۰)؛ به این معنا که در این حرکت، امر مادی به مثالی یا مثالی به عقلی یا بالعکس متحول نمی‌شود؛ زیرا در تروحن، جسم یا بدن مادی جرمانی (دارای جرم)، با حفظ همان جسمیت و بدنیت خود، حالت و ویژگی دیگری می‌پذیرد و نشئه آن به کلی تغییر نمی‌کند. به تعبیر جندی، تروحن حرکت از چپ به راست است و تجسّد، حرکت از راست به چپ (جندی، ۱۴۲۳، ص ۶۰). به عبارت دیگر، همین نشئه دنیایی انسان است که تقبّل صور مختلف می‌کند و از این‌رو، تروحن در همین بدن مادی انسان رخ می‌دهد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۳).

در این تحلیل‌ها باید به این نکته توجه داشت که تحوّل یادشده به جهت آن‌که به هر حال همواره باید اثرش در دنیا ظاهر شود و در نتیجه، به معنای انحلال کامل بدن مادی نیست و در آن باید اصل وجود بدن مادی و صفاتی اصلی از آن مانند ابعاد و رنگ و شکل حفظ شود، نیاز به نشئه‌ای دارد که واجد ویژگی‌های دوگانه تجرّدی و مادی، روحی و جسمی، معنایی و صوری باشد و متوسط میان دو عالم ماده و عقل (عالم مجرد محض)، به حساب آید که این عالم، همان عالم مثال یا خیال منفصل یا برزخ است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۲). در واقع، با آن‌که تروحن به اصل وجود بدن مادی لطمه‌ای نمی‌زند،

کانون تحوّل قوا یا آثار قوای انسان از مادی به روحانی در آن، عالم مثال است. به عبارت دیگر، قوای مادی انسانی یا آثار آن قوا، با نوعی تلطیف و تکامل به نشئه برزخ (عالم مثال)، صعود می‌کنند و به قوای روحانی متجسد در برزخ یا آثار متجسد آن قوا در برزخ می‌پیوندند و بدین ترتیب، قوای بدنی، به قوای روحانی بدل می‌شوند یا آثار قوای روحانی در قوای بدنی مادی ظاهر می‌شوند و به طور کلی، غلبه روحانیت بر جسمانیت رخ می‌دهد (جنیدی، ۱۴۲۳، ص ۲۱؛ جنیدی، ۱۳۶۲، ص ۱۴۸). به اعتقاد ابن عربی، تروحن جسم در عالم مثال است و همچنین تنزّل معانی در قوالب حسی، در عالم مثال، رخ می‌دهد (محمود غراب، ۱۴۲۷، ص ۵۶؛ ابن سودکین، ص ۴۷). به عبارت دیگر، فرایند و حرکت تروحن در عالم مثال رخ می‌دهد، اما اثرش در بدن مادی ظاهر می‌شود (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۴۲).

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، نزول معانی در دو مرتبه عقلی (تروحن) و مثالی (تجسد)، رخ می‌دهد و ارتقای اجسام نیز دارای دو مرتبه مثالی (تجسد) و عقلی (تروحن) است (ابن عربی، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۴۳) و از همین رو، در مرحله کامل‌تری از این رخداد (تروحن بدن)، جهات و قوای بدنی از مرتبه مثالی به مرتبه عقلی و روحی (مجرد محض). ارتقا می‌یابند و البته، در مرحله نهایی، به‌طور کلی جهات حقیقی بر جهات خلقی غلبه می‌یابند (جنیدی، ۱۳۶۲، ص ۱۴۹) و انسان روحانی، حقیقی می‌شود و حقیقت در روح و جسم او بروز می‌یابد.

۲.۲. نظر ملاصدرا در باب تروح جسم

۲.۲.۱. تحلیل تروح بدن در نزد ملاصدرا

در توضیح کیفیت تروحن بدن در نزد ملاصدرا، باید دانست که بنا بر حمل حقیقت و رقیقتی که ملاصدرا میان حقایقی چون نفس و بدن قائل است و بر اساس آن بدن مادی، مرتبه نازل نفس تلقی می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۳-۱۳۵)، نفس و بدن حقایقی دوگانه و منفک از یکدیگر نیستند، بلکه دارای ترکیبی اتحادی‌اند و علاقه‌ای لزومی میان آنها محقق است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۸۲). از سوی دیگر و مطابق حرکت جوهری، اگر نفس توان ارتقا به رتبه بالاتری در جوهر خویش را داراست، بدن نیز می‌تواند با حفظ مادیت خود - بدون آن که تماماً از عالم ماده به عالم مثال انتقال یابد - روحانیت جوهر خود را بالفعل کند و این بدان معناست که بدن چونان نفس، حرکتی اشتدادی دارد که در خلال آن تکامل جوهری می‌یابد، اما از عالم مادی خارج نمی‌شود، بلکه از مراتب آدوّن آن، به مراتب اعلی دست می‌یابد و آنگاه که اعتلا یافت، به وزان نفس خود، توان حضور در عرصه آخرت - البته، با حقیقتی مادی - را خواهد یافت.

ملاصدرا در توضیح نحوه این تلطیف بیان می‌دارد که بدن همانند نفس فطرتی اولیه و ثانویه دارد و

همان‌طور که نفس می‌تواند از فضایل اولیه خود که فطرت اولیه او را تشکیل می‌دهند، تعالی یابد، بدن نیز می‌تواند از فطرت اولیه‌اش که نیازمندی به فاعل مباین و محدودیت در زمان و مکان است، بالاتر رفته و متروّح شود.

ملاصدرا با استشهاده به این نوع از آبدان، آبدان آخری را نیز از همین نوع ماده می‌داند و فرق میان اهل بهشت و دوزخ را - افزون بر تفاوت در نفوس - اختلاف در تروحن‌یافتگی جسم نیز می‌داند. در این میان، از نظر وی، آنان که بتوانند در طول حیات دنیوی خود این مسیر را طی کنند، در قیامت بدن لطیف شده‌شان، آنها را همراهی خواهد کرد؛ اینان همان بهشتیان هستند، اما کسانی که در طول حیات به این فطرت ثانی بدنی نائل نشده باشند، در آخرت گویی نقصی در همراهی بدنشان با نفسشان وجود دارد و از این رو، عذاب آخری، هیاکل مادی‌شان را لطیف خواهد کرد تا بدن توان همراهی روحشان را در عرصه آخرت بیابد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۶). بدن اهل دوزخ که تبدل جلود دارند، به دلیل عدم تروّح آنهاست و در حقیقت، این تغییر به این دلیل است که اینها هنوز از حکم عالم «ماده غیر متروّح» که انتقال و حرکت است خلاص نشده‌اند، از این رو، آبدانشان از صورتی به صورت دیگر و از صفتی به صفت دیگر، منتقل می‌شود. او از چگونگی این تغییر در قیامت چنین یاد می‌کند:

لم يقع لهم توفيق الخروج من حکم الطبيعة وتأثيرها فلا جرم لم ینجوا من عذاب النار وإن تغییر منهم علی قدر ما تغییر من صور الكواكب بالتبدیل والطمس والانکدار والانتشار ولا تغییر لها بحسب الذات (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۶۸۲).

این بیان دلالت می‌کند که اگر ماده متروّح نشده باشد - همان‌طور که اهل عذاب چنین‌اند - همچنان مقهور کون و فساد خواهد بود و اگر چونان بدن بهشتیان سَمَت تجردی یافته باشد، هر چند از جنس محسوس است، اما محسوسی است که متروّح شده و سَمَتی تجردی یافته است. ملاصدرا فهم این حقیقت را به تبع ابن عربی، بسیار سخت و دشوار می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۶۸۴). ابن عربی بیان می‌کند اعتقاد به این نحوه تحقق بدن مادی از جمله اموری است که عقل را متحیر می‌کند و به بیان حکم سمع، ذوق و بصر چنین بدنی اشاره می‌کند و بیان می‌دارد که جز جاهلین آن را انکار نمی‌کنند و تصریح می‌کند که معراج رسول خدا (ص) - که با جسم و روح ایشان رخ داد - کفایت در اثبات امکان تحقق این امر می‌کند (ابن عربی، بی تا، باب ۷۳).

در اینجا باید تأکید کرد که هر چند ملاصدرا جسم را متروّح می‌داند، اما - همچون عرفا - علت آن را قوت روح می‌داند و بر این باور است که روحی که با افاق اعلی مرتبط است، نورانیتش ظاهر کون و وجود مادی او را نیز متروّح می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۳۴). او تأکید می‌کند بدن متسوّر به نورانیت روح، ادراکی مثالی از جنس خواب ندارد که در آن می‌بایست حس تعطیل شود تا خیال و درک مثالی

به کار افتد؛ بدن متروح، نه با تعطیلی حواس، بلکه با همین حس متروح، حقایق را تلقی می‌کند و ادراکات متکثر حسّی او نیز به قوّت و وحدت می‌رسد و برای مثال، ادراک سمعی او مانع ادراک بصری او نمی‌شود؛ به خلاف بدن نفوس ضعیف که ادراک حسّی آنها، مانع ادراک مثالی و توجه به یک ادراک حسّی خاص، مانع توجه به ادراکات حسّی دیگر می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۳۶).

۲.۲.۲. ویژگی‌های ناشی از تروح بدن در نزد ملاصدرا

از دیدگاه ملاصدرا، ویژگی‌های ناشی از تروح بدن، عبارت‌اند از:

الف) استغناى ذاتی و بی‌نیازی از فاعل مابین

ملاصدرا در توضیح تفاوت ماده محسوس متروح و غیر متروح بیان می‌کند که هر چند هر دو محسوس به حس مادی هستند، اما مبدء اولی (ماده محسوس متروح). داخل ذات خویش است و دومی (ماده محسوس غیر متروح). نیازمند فاعلی خارج از خود است؛ به عبارتی دیگر، در مورد ماده غیر متروح باید گفت، علت فاعلی خارجی به آن صورت می‌دهد و با تبدیل صور به تدریج آن را تربیت و تلطیف می‌کند، اما جسم اخروی به دلیل متروح شدن و برخوردارى از قدرت روحانی، صورت خود را خودش اضافه می‌کند و نیازمند فاعل بیرونی نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۲۷).

ب) گذر از کون و فساد و تدریج

تفاوت میان حقایق مثالی و مادی، بی‌نیازی حقایق مثالی از ماده جسمانی و نیازمندی حقایق مادی به ماده جسمانی است، ولی در هر دو، صورت حسّی موجود است. در فهم ابتدایی از رابطه ماده و صورت حسّی، کون و فساد و قبول و انفعال و تدریج، نخستین شروط هستند، اما ملاصدرا در توضیح ماده متروح اخروی بیان می‌دارد از آنجا که نیاز به فاعل مابین ندارند، نیاز به گذر زمان و کون و فساد و تربیت تدریج ندارند و برای ایجاد صور آنها، تنها اندیشیدن و اراده کافی است. از این رو، ملاصدرا در ادامه این بحث، بیان می‌کند که می‌توان قبول صور غیر تدریجی را یکی از ویژگی‌های ماده متروح دانست (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۲۷).

ج) طی الزمان و طی المكان

ملاصدرا برای ماده ذاتی قائل است که در آن قبول و تغییر مطرح نیست و از سوی دیگر، هر چند تحقق برخی ویژگی‌ها را نیز لازم می‌داند، اما با ایجاد توسعه در تعریف آنها نحوه وجود جدیدی برایشان قائل

می‌شود. او در توصیف جسم متروّح، برای آن خصائصی نظیر طی الزمان و طی امکان برمی‌شمرد که اشاره به وجود زمان و مکان برای بدن اُخروی دارد، اما نه زمان و مکان متناسب با ماده ابتدایی، بلکه بدنی که تروحن یافته، زمان و مکانی متناسب با درجه وجودی خود خواهد داشت؛ زمانی که در آن، گذشته و آینده و حال جمع‌اند و مکانی که به وسعت آسمان‌ها و زمین است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۶۸۳).

جمع‌بندی

نگاه صدرایی به نفس دو جنبه دارد؛ نخست آن که نفس در ابتدای تکوّن، جسمانی می‌شود و دوم آن که بدن در انتهای کار روحانی می‌شود. حکیمان و شارحان صدرایی، عموماً به تفصیل به بخش اول پرداخته‌اند و سؤالات بسیاری را از آن طریق پاسخ گفته‌اند، اما در باب بُعد دوم، علمای معدودی چون حکیم زنوزی تصریحاً بدان اشاره کرده‌اند. محققان در نظام صدرایی متفطن هستند که طرح مسائلی در این مکتب، دو سطحی دارد. ملاصدرا به دلیل رعایت حیث تعلیمی و پیشینه سینوی اذهان فیلسوفان، برای بیان سخنان نهایی خویش، روندی تکاملی را در پیش می‌گیرد. به گونه‌ای که اگر کسی با این شیوه آشنا نباشد، فلسفه او را مشتمل بر دو دوره صدرای متقدم و متأخر خواهد دانست؛ گو این که حرف‌های نهایی او، نوعی استدارک از سخنان ابتدایی‌اش است؛ در حالی که در نزد او از همان ابتدا نهایت سخن روشن است، اما بنا بر ممایشات اذهان مشهور و آماده‌سازی تدریجی آن‌ها، زبان را به آرامی در کام فلسفه‌اش می‌چرخاند. مسئله رابطه نفس و بدن نیز از این قانون کلی و مدل فلسفی مستثنا نیست.

از گفته‌های ملاصدرا به دست می‌آید که اگر نفس و بدن در دنیا متحد و دارای حرکت جوهری استکمالی هستند، نمی‌توان به گذر یکی از دنیا به آخرت معتقد بود و دیگری را فانی دانست؛ از این رو، با پذیرش این اتحاد، عود کل حقیقت انسان که شامل نفس و بدن است، لازم می‌آید. حقیقت بدن چونان نفس، در فرایندی استعلایی رشد می‌یابد و باز همچون نفس، اگر فرد انسانی به اختیار این تروّح را برنگزیند، با حرکت جوهری طبیعی آن میزان تروّح را که به رای حضور در نشئه آخرت لازم است، نمی‌یابد و با تعدی برزخی و اُخروی، واجد آن خواهد شد، اما بهشتیان که در طول حیات دنیوی، سالک این مسیر بوده‌اند، در قیامت، بدنی برزخی متأثر از ملکات خُلقی و بدنی مادی و متروّح خواهند داشت. تعدد ابدان اُخروی اتفاق جدیدی نیست؛ زیرا در حیات دنیایی نیز بر اساس تطابق عوامل صدرایی هر موجودی در هر نشئه‌ای، حقیقتی متناظر با آن و در طول دیگر نشئات خواهد داشت.

از منظر صدرایی، می‌توان گفت میان مجرّد و مادی بینونت به نحوی نیست که بتوان موجودات را بر اساس آن به دو قسم متباین تقسیم کرد، بلکه مادیت و تجرّد، دو سوی یک حقیقت واحدند و طی این مسیر با فاصله گرفتن انسان از مادیت و تقرّب به تجرّد محقق می‌شود؛ به گونه‌ای که در میانه راه، برخی

ویژگی‌های مادی و برخی ویژگی‌های مجرد را همراه خواهد داشت. مشهور در فلسفه این است که از بُعد مادی به «بدن» و از بُعد مجرد به «نفس» تعبیر می‌شود، اما واقعیت این است که بر اساس اتحاد و عینیت نفس و بدن، انسان حقیقتی یکپارچه است که با تمامی ابعاد خود از سمت مادیت به سوی تجرد حرکت می‌کند و بدن با همان آهنگ رشدی که نفس مجرد می‌شود، می‌تواند مجردگونه شود.

بر این اساس، مباحثی نظیر معاد جسمانی و صراحت بسیاری از آیات و روایات بر اجتماع اجزاء مادی در معاد، معراج پیامبر اکرم (ص)، عروج مسیح (ع) با بدن عنصری به عوالم علوی، تازه ماندن جسد اولیاء الهی پس از سال‌های متمادی در قبر و اموری دیگر بهتر قابل فهم می‌شود. نیز فراهایی از اعتقادهای شیعی که دلالت بر سریان وجود انسان کامل در وجود عالم دارد، قابلیت فهمی عمیق‌تر می‌یابد؛ نظیر گزاره‌هایی چون «اجسادکم فی الاجساد» و یا حقایقی مانند «طی الارض و طی الزمان».



فهرست منابع

- ابن سودکین. (۲۰۰۴ م). شرح التجلیات الإلهیة. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۶۷). مجموعه رسائل ابن عربی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (بی تا). الفتوحات المکیة. بیروت: دارصادر.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- افلاکی، احمد بن اخی ناطور. (۱۹۵۹ م). مناقب العارفين. آنکارا: بی تا.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۵). نفحات الأنس. تهران: اطلاعات.
- جنیدی، مؤیدالدین. (۱۳۶۲). نغمة الروح و تحفة الفتوح. (تصحیح: نجیب مایل هروی). تهران: مولا.
- جنیدی، مؤیدالدین. (۱۴۲۳ق). شرح فصوص الحکم. قم: بوستان کتاب.
- رفیعی قزوینی، سید علی. (۱۳۸۸). معاد جسمانی از منظر دو حکیم آقاعلی مدرس زنوزی و آیت‌الله رفیعی قزوینی. جاویدان خرد، ۲(۶)، ۷۱-۹۱.
- سبزواری، ملا هادی. (۱۳۶۹). شرح المنظومة. تهران: نشر ناب.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (شیخ اشراق) (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. (تصحیح: محمد خواجوی). تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۷۰). معرفة النفس والحشر. اصفهان: نشر جنگل.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۷۸). اجوبة المسائل. (تصحیح: عبدالله شکبیا). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۷). المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة. (مقدمه و تصحیح: محمد خامنه‌ای). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۴۰). رساله سه اصل. (تصحیح: سید حسین نصر). تهران: دانشگاه تهران.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۵۴). مبدأ و معاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۰). اسرار الآیات. (تصحیح: محمد خواجوی). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۱). العرشية. (تصحیح: غلامحسین آهنی). تهران: مولی.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیة. (تصحیح: مصطفی محقق داماد). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۷). رسائل فلسفی. (تصحیح: و تقدیم جلال‌الدین آشتیانی). قم: حوزه علمیه قم.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۹۸۱ م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الأربعة. (تقدیم: محمدرضا مظفر). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (بی تا). الحاشیه علی الهیات الشفاء. قم: بیدار.
- الغراب، محمود محمود. (۱۴۲۷ق)، الخیال عالم البرزخ و المثل من کلام الشیخ الأكبر. دمشق: دارالکتب العربی.
- فناری، محمد بن حمزه. (۱۳۷۴). مصباح الأنس بین المعقول و المشهود. تهران: مولی.
- فناری، محمد بن حمزه؛ نایجی، محمد حسین. (۱۳۸۸). ترجمه و شرح مصباح الانس. قم: آیت اشراق.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۷۱). الفکوک. (تصحیح: محمد خواجوی). تهران: مولی.
- قیصری، داوود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. (تصحیح و تحقیق: سیدجلال الدین آشتیانی). تهران: علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه (ج ۱). (ترجمه: گروه مترجمین). تهران: سروش و علمی و فرهنگی.
- مدرس طهرانی، آقا علی (بی تا). سبیل الرشاد فی اثبات المعاد، بی جا: بی نا (چاپ سنگی).

References in Arabic / Persian

- Aflaki, A. (1959). *Manaqib al-'Aarifin*. Ankarra: n.p.
- Al-Ghurab, M. (1427 AH). *Al-Khiyal 'Alam al-Barzakh wa al-Mithal min Kalam al-Shaykh al-Akbar*. Damascus: Dar al-Kutub al-'Arabi.
- Ashtiyani, J.D. (1381 AP). *Sharh bar Zad al-Musafir*. Qom: Daftar Tablighat Islami Publications.
- Copleston, F. (1388 AH). *A History of Philosophy* (1). Translated into Persian as: *Tarikh-i Falsafe*, by a group of translators. Tehran: Soroush and Ilmi Farhangi.
- Fanari, M. & Najji, M.H. (1388 AH). *Tarjome va Sharh-i Misbah al-Uns*. Qom: Ayat-i Ishraq.
- Fanari, M. (1374 AP). *Misbah al-Uns bayn al-Ma'qul wa al-Mash-hud*. Tehran: Mowla.
- Ibn Arabi, M.D. (1367 AP). *Majmu'a-i Rasa'il-i Ibn Arabi* (a collection of the works of Ibn Arabi). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Ibn Arabi, M.D. (n.d.). *Al-Futuh al-Makkiyyah*. Beirut: Dar Sadir.
- Ibn Sudkeen. (2004). *Sharh al-Tajaliyyat al-Ilahiyyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Jami, A.R. (1375 AP). *Nafahat al-Uns*. Tehran: Ettela'at.
- Jandi, M.D. (1362 AP). *Nafhat al-Ruh wa Tuhfat al-Futuh*. Najib Mail Harwi (ed). Tehran: Mowla.
- Jandi, M.D. (1423 AH). *Sharh Fusus al-Hikam*. Qom: Bustan-i Ketab.
- Modarres Tehrani, A.A. (n.d.). *Sabil al-Rashaad fi Ithbat al-Ma'ad*. N.p.
- Qaysari, D. (1375 AP). *Sharh-i Fusus al-Hikam*. Compiled and edited by Seyed Jalal al-Din Ashtiyani. Tehran: Ilmi Farhangi.
- Qownavi, S.D. (1371 AP). *Al-Fukook*. Muhammad Khwajuy (ed). Tehran: Mowla.
- Rafiei Qazvini, A. (1388 AP). *Ma'ad-i Jismani az Manzar-i Do Hakim Agha Ali Modarres Zenuzi va Ayatollah Rafiei Qazvini* (material resurrection from the

perspective of the two philosophers Agha Ali Modarres Zenuzi and Ayatollah Rafiee Qazvini. *Sophia Perennis*. Vol. 6, no. 2, pp. 71-91.

- Sabzviri, M.H. (1369 AP). *Sharh al-Manzumah*. Tehran: Nab Publications.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1340 AP). *Risala-i Se Asl* (the 3 principle treatise). Seyed Hossein Nasr (Ed.). Tehran: University of Tehran.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1354 AP). *Mabda' wa al-Ma'ad*. Tehran: Hikmat wa Falsafe.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1360 AP). *Asrar al-Aayat. Muhammad Khwajuy* (Ed.). Tehran: Anjuman-i Hekmat va Falsafe-i Iran.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1361 AP). *Al-'Arshiyah*. Gholam Hossein Ahani (Ed.). Tehran: Mowla.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1363 AP). *Mafatih al-Ghayb*. Muhammad Khwajuy (Ed.). Tehran: Mu'assasat-i Tahqiqat-i Farhangi.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1370 AP). *Ma'rifat al-Nafs wa al-Hashr*. Esfahan: Jangal Publications.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1378 AP). *Ajwibat al-Masa'il*. Abdollah Shakiba (Ed.). Tehran: Bunyad-i Hkemat-i Islami-i Sadra.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1382 AP). *Al-Shawahid al-Rububiyah fi Manahij al-Sulukiyah*. Mustafa Muhaqqeq Damad (ed). Tehran: Bunyad-i Hikmat-i Islami-i Sadra.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1387 AP). *Rasa'il-i Falsafi* (philosophical treatises). Seyed Jalal al-Din Ashtiyani (Ed.). Qom: Qom Seminary.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1981). *Al-Hikmat al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyat al-Arba'* (The Transcendent Theosophy in the Four Journeys of the Intellect). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (n.d.). *Al-Hashiyat 'ala Ilahiyyat al-Shifa*. Qom: Bidar.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). *Al-Mazahir al-Ilahiyyah fi Asrar al-'Ulum al-Kamaliyyah*. Preface & Ed. By Muhammah Khamenei. Tehran: Bunyad-i Hkemat-i Islami-i Sadra.



پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی