

The Ontological Levels of the Human Body and Their Formation According to Mulla Sadra

Morteza Hoseinzadeh*

Sahar Kavandi**

Abstract

Problem: One of the major challenges in philosophical anthropology and eschatology is to explain the relationship between soul and body and to offer a rational account of bodily resurrection. In this context, Mullā Ṣadrā's theory of the existential levels of the body raises important questions concerning personal identity and the ontological unity of the worldly and otherworldly body.

Method: This study employs a descriptive-analytical method and relies on Mullā Ṣadrā's original texts, especially the foundational works of Transcendent Philosophy, to examine the existential levels of the body and analyze their theoretical foundations within the Sadrian philosophical framework

Findings: The findings show that Mullā Ṣadrā, through his fourfold theory of the body—elemental, vaporous, imaginal, and eschatological—and on the basis of such principles as the primacy of existence, the gradational unity of being, and substantial motion, presents a gradual ontological account of the human body. The elemental body is the material and natural body; the vaporous body mediates natural life and vital faculties; the imaginal body is shaped by actions and moral dispositions and serves as the link between soul and body; and the eschatological body is the imaginal body at a more intense level of existence appropriate to the Hereafter.

* Assistant Professor of Islamic Philosophy and Theology, University of Zanjan, Zanjan, Iran
(Corresponding Author), mhoseinzadeh@znu.ac.ir

** Professor of Islamic Philosophy and Theology, University of Zanjan, Zanjan, Iran, drskavandi@znu.ac.ir
Date received: 03/10/2025, Date of acceptance: 28/02/2026



Conclusion: This theory provides a coherent model for reconciling bodily and spiritual resurrection and offers a rational explanation of personal identity after death.

Keywords: Mulla Sadra, ontological levels of the body, imaginal body, eschatological body, corporeal resurrection.

Introduction

The nature of human existence and the reality of the soul–body relationship have remained among the most enduring questions in philosophy and theology. A central issue within these discussions concerns whether the human being is a purely material entity, a purely immaterial substance, or a composite reality possessing multiple existential dimensions. Classical dualist theories, such as those advanced by Descartes and later defended by thinkers like Swinburne, posit a strict distinction between soul and body as two independent substances. In contrast, monist and integrative approaches attempt to explain their unity but often fail to account for post-mortem existence and bodily resurrection.

In Islamic philosophy and theology, debates over resurrection, *barzakh*, and the persistence of personal identity reveal a significant conceptual gap: the insufficient analysis of the body’s ontological status. Many theologians assume that the body, both in this world and in the hereafter, is the same elemental and material body. This assumption leads to unresolved problems, such as explaining how an immaterial soul can essentially relate to a material body, how bodily resurrection is possible after physical decay, and what kind of body accompanies the soul in the intermediate realm.

Mulla Sadra (Sadr al-Din Shirazi), through his Transcendent Philosophy (*al-Hikmah al-Muta‘aliyah*), proposes a fundamentally different framework. By introducing the doctrines of the principality of existence, gradational unity of being, and substantial motion, he reconceptualizes both the soul and the body as dynamic and multi-leveled realities. This study seeks to examine whether Sadra’s theory of the ontological levels of the body can provide a coherent solution to the soul–body problem and offer a philosophically robust account of bodily resurrection.

Materials & Methods

This research adopts a descriptive–analytical methodology grounded in library-based study. The primary sources consist of Mulla Sadra’s authentic philosophical

works, including *al-Asfar al-Arba‘ah*, *al-Shawahid al-Rububiyyah*, *al-Mabda’ wa al-Ma‘ad*, and *Mafatih al-Ghayb*. Secondary sources include commentaries, comparative studies, and contemporary philosophical analyses related to the mind–body problem and Islamic eschatology.

The research process involves several stages:

1. Collecting and categorizing Sadra’s explicit statements regarding the nature and levels of the body.
2. Analyzing the metaphysical principles underpinning his theory, particularly the principality of existence, substantial motion, and the abstraction of the imaginative faculty.
3. Examining the defining characteristics of each bodily level (elemental, vaporous, imaginal, and eschatological).
4. Investigating the manner of the soul’s attachment to each level of the body.
5. Comparing Sadra’s approach with alternative philosophical and theological views on the soul–body relationship.

Discussion & Result

The findings of this study indicate that Mulla Sadra does not restrict the concept of “body” to the elemental and material form. Instead, he conceives the body as possessing multiple ontological levels that correspond to different stages of the soul’s existential journey.

The elemental body is composed of material elements and characterized by temporality, composition, change, and decay. Although there is a real unity between the soul and this body, the soul does not have an essential attachment to it due to its purely material nature.

The vaporous body (*ruh bukhari*) functions as a subtle intermediary arising from the refinement of the elements. It carries perceptual and vital faculties and mediates between the soul and the elemental body, enabling life and sensation.

The imaginal body is formed through the soul’s imaginative power and is shaped by human intentions, actions, and beliefs. Because it originates from the soul itself, it possesses inherent life and remains with the soul after death. This body constitutes the true personal body of the human being and serves as the primary locus of reward and punishment in *barzakh*.

The eschatological body represents the intensified and perfected form of the imaginal body in the hereafter. Its identity with the worldly body is preserved not through material continuity but through the soul's existential accompaniment. In this framework, bodily resurrection becomes intelligible without requiring the reassembly of decayed matter.

Sadra's theory establishes the soul-body relationship as one of existential unity rather than external interaction, thereby resolving the central difficulties of dualism.

Conclusion

This study concludes that Mulla Sadra's theory of the ontological levels of the body provides a comprehensive and philosophically coherent solution to the soul-body problem and the challenge of bodily resurrection. By recognizing multiple degrees of corporeality and grounding their unity in existence itself, Sadra reconciles bodily and spiritual dimensions of human identity while preserving continuity across worldly life, barzakh, and the hereafter.

Moreover, this theory highlights the ethical and existential significance of human actions, as each individual actively shapes their imaginal and eschatological body through moral and spiritual conduct. Consequently, Sadra's framework not only resolves classical metaphysical issues but also offers profound **insights into the nature of human responsibility and the meaning of life beyond death.**

Bibliography

- Amidi, Sayf al-Din. (1423 AH). *Abkar al-Afkar fi Usul al-Din* [The First Fruits of Thoughts in the Principles of Religion] (Vols. 1-5; ed. Ahmad Muhammad Mahdi). Cairo: Dar al-Kutub.
- Ash'ari, Abu al-Hasan Ali ibn Isma'il. (1400 AH). *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin* [The Doctrines of the Islamists and the Differences of the Worshippers] (3rd ed.). Wiesbaden, Germany: Franz Steiner.
- Ashtiyani, Jalal al-Din. (1999). *Sharh-i Hal va Ara-yi Falsafi-yi Mulla Sadra* [Biography and Philosophical Views of Mulla Sadra]. Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary.
- Fanniasl A. Sadr al-Muta'allehin on human hereafter body. *ANDISHE-NOVIN-E-DINI A Quarterly Research* 2011; 7 (25) :115-136 [in Persian]
- Astarabadi, Muhammad Ja'far. (2003). *Al-Barahin al-Qati'ah fi Sharh Tajrid al-'Aqa'id al-Sati'ah* [Decisive Proofs in Explanation of the Refinement of Resplendent Beliefs] (Vols. 1-4; ed. Islamic Studies and Research Center; 1st ed.). Qom: Islamic Information Office.
- bathayi, S. (2017). Sadrolmote'allehin and Allameh Tabataba'ee on the Heavenly Body. *SADRĀ'I WISDOM*, 6(1), 41-51. [in Persian]

293 Abstract

- Descartes, René. (2007). *I'tirazat va Pasukhha* [Objections and Replies] (trans. Ali Mousavi Afzali; 1st ed.). Tehran: Scientific and Cultural Publications. [in Persian]
- Dehkhoda, Ali Akbar. (1960). *Loghatnameh-yi Dehkhoda* [Dehkhoda Dictionary]. Tehran: University of Tehran Press. [in Persian]
- Fadil Miqdad, Miqdad ibn Abdullah Suyuri. (1405 AH). *Irshad al-Talibin ila Nahj al-Mustarshedin* [Guidance of Seekers to the Path of the Rightly Guided] (ed. Sayyid Mahdi Raja'i). Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library Publications.
- Hamsi Razi, Sadid al-Din. (1412 AH). *Al-Munqidh min al-Taqlid* [The Savior from Blind Following] (Vols. 1-2; 1st ed.). Qom: Islamic Publishing Foundation.
- Ibn 'Arabi, Muhyi al-Din. (1994). *Al-Futuhat al-Makkiyyah* [The Meccan Openings]. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Ibn Maytham Bahrani. (1406 AH). *Qawa'id al-Maram fi 'Ilm al-Kalam* [Rules of Purpose in the Science of Theology] (ed. Sayyid Ahmad Husayni; 2nd ed.). Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library.
- Ibn Sina. (1996). *Al-Isharat wa al-Tanbihat* [Remarks and Admonitions]. Qom: Nashr al-Balaghah.
- Ibn Sina. (2000). *Al-Najat* [Salvation]. Tehran: University of Tehran Press.
- Ibn Sina. (2007). *Risalah fi al-Nafs wa Baqa'iha wa Ma'adiha* [Treatise on the Soul, Its Survival, and Its Return]. Paris: Dar Biblion.
- Ibn Sina, Husayn ibn 'Abdullah. (1953). *Rasa'il Ibn Sina* [Treatises of Ibn Sina] (Vols. 1-2; ed. Hilmi Ziya Ulken). Istanbul, Turkey: Faculty of Literature, Istanbul.
- Ibn Sina, Husayn ibn 'Abdullah. (1981). *Al-Mabda' wa al-Ma'ad* [The Origin and the Return]. Tehran: Institute of Islamic Studies.
- Ibn Sina, Husayn ibn 'Abdullah. (1992). *Al-Mubahithat* [Discussions]. Qom: Bidar.
- Ibn Sina, Husayn ibn 'Abdullah. (2003). *Al-Udhwiyyah fi al-Ma'ad* [The Adhawiyyah on Resurrection] (ed. Hasan 'Asi; 1st ed.). Tehran: Shams Tabrizi.
- Ibn Sina, Husayn ibn 'Abdullah. (1404 AH). *Al-Shifa' – Al-Ilahiyyat* [The Healing – Metaphysics] (ed. Sa'id Za'id and Father Qanawati). Qom, Iran: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library.
- Ibn Sina, Husayn ibn 'Abdullah. (1404 AH). *Al-Shifa' – Al-Tabi'iyat* [The Healing – Physics] (Vols. 1-3; ed. Sa'id Za'id et al.; 2nd ed.). Qom, Iran: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library.
- Jameh Bozorgi, Muhammad Ja'far, and Sa'idi Mehr, Muhammad. (2015). *Ruykard-i Nowkhasteh-gara'i beh Mas'aleh-yi Zehn dar Pasukh beh Chaleshha-yi Afarinesh-gara'i va Fizikal-ism* [The Emergentist Approach to the Mind Problem in Response to the Challenges of Creationism and Physicalism]. *Shenakht* [Cognition], pp. 51-70.
- Khademi, E., Zabihi, M. and Arabi, A. (2021). Nature of Soul and Body in Sadraic Solution to Soul and Body Problematique. *Religious Anthropology*, 17(44), 5-25. doi: 10.22034/ra.2021.115890. 2415. [in Persian]
- Marvarid, Hasan 'Ali. (1418 AH). *Tanbihat Hawl al-Mabda' wa al-Ma'ad* [Warnings about the Origin and Return] (2nd ed.). Mashhad: Astan Quds Razavi.

- Matlab Karbkandi, Husayn. (2018). *Arzyabi-yi Didgahha-yi Ra'ij dar Mas'aleh-yi "Zehn – Badan" dar Do Mas'aleh-yi "Huviyyat-i Ma'rifat" va "Irtibat-i Zehn va Badan"* [Evaluation of Common Views on the "Mind-Body" Problem in Two Issues of "Identity of Knowledge" and "Mind-Body Connection"]. *Zehn* [Mind], pp. 179-209. [in Persian]
- Mufid, Muhammad ibn Muhammad. (1413 AH). *Al-Irshad fi Ma'rifat Hujaj Allah 'ala al-'Ibad* [Guidance in Knowing God's Proofs upon the Servants] (Vols. 1-2; 1st ed.). Qom: Shaykh Mufid Congress.
- Raghib Isfahani. (1412 AH). *Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an* [Vocabulary of Qur'anic Terms] (ed. Safwan 'Adnan Dawudi). Damascus: Dar al-Qalam.
- Razi, Fakhr al-Din. (1986). *Al-Arba'in fi Usul al-Din* [The Forty Principles of Religion] (Vols. 1-2). Cairo: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyyah.
- Sabzavari, Mulla Hadi. (1416 AH). *Sharh-i Manzumeh-yi Hikmat* [Commentary on the Philosophical Poem]. Tehran: Nab. [in Persian]
- Sharif Murtada, 'Ali ibn Husayn. (1411 AH). *Al-Dhakhirah fi 'Ilm al-Kalam* [The Treasury in Theology] (ed. Sayyid Ahmad Husayni). Qom: Islamic Publishing Foundation.
- Shirazi, Muhammad Sadr al-Din (Mulla Sadra). (1302 AH). *Majmu'at al-Rasa'il al-Tis'ah* [Collection of Nine Treatises]. Qom: Mustafawi Library.
- Shirazi, Muhammad Sadr al-Din (Mulla Sadra). (1975). *Al-Mabda' wa al-Ma'ad* [The Origin and the Return]. Tehran: Iranian Society of Wisdom and Philosophy. [in Persian]
- Shirazi, Muhammad Sadr al-Din (Mulla Sadra). (1981). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah* [Transcendent Philosophy in the Four Intellectual Journeys]. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Shirazi, Muhammad Sadr al-Din (Mulla Sadra). (1984). *Mafatih al-Ghayb* [Keys to the Unseen]. Tehran: Ministry of Culture and Higher Education, Iranian Islamic Society of Wisdom and Philosophy, Institute of Cultural Studies and Research. [in Persian]
- Shirazi, Muhammad Sadr al-Din (Mulla Sadra). (1987). *Tafsir al-Qur'an al-Karim* [Commentary on the Holy Qur'an]. Qom: Bidar. [in Persian]
- Shirazi, Muhammad Sadr al-Din (Mulla Sadra). (1996). *Al-Shawahid al-Rububiyyah fi al-Manahij al-Sulukiyyah* [Divine Witnesses in Spiritual Methods]. Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-'Arabi.
- Shirazi, Muhammad Sadr al-Din (Mulla Sadra). (1999). *Majmu'eh-yi Rasa'il-i Falsafi-yi Sadr al-Muta'allihin* [Collection of Philosophical Treatises of Sadr al-Muta'allihin]. Tehran: Hikmat. [in Persian]
- Shirazi, Muhammad Sadr al-Din (Mulla Sadra). (2001). *Sharh-i Zad al-Musafir* [Commentary on the Traveler's Provisions]. Qom: Bustan Kitab. [in Persian]
- Shirazi, Muhammad Sadr al-Din (Mulla Sadra). (2001). *Sharh al-Hidayah al-Athiriyyah* [Commentary on the Athiri Guidance]. Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-'Arabi.
- Shirazi, Muhammad Sadr al-Din (Mulla Sadra). (2004). *Al-Hashiyah 'ala Ilahiyyat al-Shifa'* [Glosses on the Metaphysics of the Healing]. Qom: Bidar.

295 Abstract

- Shirazi, Muhammad Sadr al-Din (Mulla Sadra). (n.d.). *Ta'liqat 'ala Hikmat al-Ishraq* [Glosses on the Philosophy of Illumination]. Qom: Bidar.
- Suhrawardi, Shihab al-Din, and Corbin, Henry. (1993). *Majmu'eh-yi Musannafat-i Shaykh-i Ishraq* [Collected Works of the Master of Illumination]. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [in Persian]
- Swinburne, R. (1986). *The Evolution of the Soul* (pp. 145-148). Oxford: Clarendon Press.
- 'Allamah Hilli, Hasan ibn Yusuf. (1413 AH). *Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-I'tiqad* [Unveiling the Purpose in Explaining the Refinement of Belief] (ed., introduction, and notes by Hasan-zadeh Amuli; 4th ed.). Qom: Islamic Publishing Foundation.
- Zamaniha, H. and Yavari, T. (2018). Imaginal Body and Its Role in Explaining Body-Soul Relationship in the Teachings of Sadr al-Dīn Shīrāzī. *Contemporary Wisdom*, 8(3), 171-188. doi: 10.30465/cw.2018.3053. [in Persian]

مراتب وجودی بدن انسان و نحوه شکل‌گیری آن از نظر ملاصدرا

مرتضی حسین‌زاده*

سحر کاوندی**

چکیده

مسئله: یکی از چالش‌های مهم در انسان‌شناسی و معادشناسی فلسفی، تبیین نسبت نفس و بدن و امکان ارائه تفسیری عقلانی از معاد جسمانی است. در این میان، نظریه ملاصدرا درباره مراتب وجودی بدن، پرسش‌هایی درباره هویت شخصی انسان و عینیت بدن دنیوی و اخروی پدید آورده است.

روش: این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر متون اصیل ملاصدرا، به‌ویژه آثار بنیادین حکمت متعالیه، به بررسی مراتب وجودی بدن و تحلیل مبانی نظری آن در چارچوب اصول فلسفی صدرایی می‌پردازد.

یافته‌ها: یافته‌ها نشان می‌دهد که ملاصدرا با طرح نظریه چهارگانه بدن، شامل بدن عنصری، بخاری، مثالی و اخروی، و بر اساس اصولی چون اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری، تبیینی تدریجی و وجودشناختی از بدن انسان ارائه می‌دهد. بدن عنصری، بدن مادی و طبیعی انسان است؛ بدن بخاری، واسطه حیات طبیعی و قوای حیاتی؛ بدن مثالی، حاصل اعمال و ملکات نفسانی و رابط نفس و بدن؛ و بدن اخروی، همان بدن مثالی در مرتبه‌ای شدیدتر و متناسب با عالم آخرت است.

نتیجه: نظریه مراتب وجودی بدن در حکمت متعالیه، با تبیین عینیت بدن دنیوی و اخروی و نقش اعمال و ملکات در شکل‌گیری بدن اخروی، الگویی منسجم برای جمع میان معاد جسمانی و روحانی و تبیین هویت شخصی انسان پس از مرگ فراهم می‌آورد.

کلیدواژه‌ها: ملاصدرا، مراتب وجودی بدن، بدن مثالی، بدن اخروی، معاد جسمانی.

* استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران (نویسنده مسئول)، mhoseinzadeh@znu.ac.ir

** استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران، drskavandi@znu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۰۹



۱. مقدمه و طرح مسأله

چیستی حقیقت انسان، تک‌بعدی یا دوبعدی بودن وجود او، و مجرد یا مادی بودن ماهیت انسان، همواره از مباحث کلیدی فلسفی و کلامی بوده است. دیدگاه‌های متنوعی در این زمینه مطرح شده، از جمله نظریه‌های دوگانه‌انگارانه (مانند دکارت، ۱۳۸۶: ۹۸؛ Swinburn, 148-145: 1986) و یگانه‌انگارانه که رابطه نفس (یا ذهن) و بدن را بررسی می‌کنند. با این حال، بحث از حقیقت بدن و مراتب آن کمتر مورد توجه قرار گرفته است. تبیین دقیق حقیقت بدن، نقش مهمی در درک ارتباط آن با نفس ایفا می‌کند و همچنین نحوه همراهی نفس با بدن در عالم برزخ و آخرت را روشن می‌سازد.

مسئله اصلی این پژوهش، تبیین ناکافی حقیقت بدن و نحوه ارتباط آن با نفس در نظام‌های فلسفی و کلامی سنتی است. برخی متکلمان، بدن را در دنیا و آخرت به عنوان بدنی عنصری و مادی در نظر گرفته‌اند، که این دیدگاه با اشکالاتی اساسی همراه است: نخست، چگونگی تعلق نفس مجرد به بدن مادی و کیفیت تأثیر و تأثر متقابل آن‌ها قابل توجه نیست؛ دوم، حضور همین بدن مادی و عنصری در عالم آخرت با توجه به فساد و تجزیه آن پس از مرگ، با چالش‌های جدی در اثبات معاد جسمانی روبروست؛ سوم، وضعیت بدن در عالم برزخ و نحوه تعلق نفس به آن در این مرحله میانی، مبهم و بلا تکلیف باقی می‌ماند.

همچنین، تبیین‌های برخی فیلسوفان در خصوص ارتباط نفس و بدن، به‌ویژه در رویکرد دوگانه‌انگارانه دکارتی که نفس را جوهری مجرد و بدن را جوهری مادی می‌داند، با مشکل اساسی عدم امکان تبیین تأثیر متقابل دو جوهر کاملاً متمایز مواجه است. در فلسفه و کلام مسیحی و اسلامی نیز، عدم پذیرش مراتب مختلف برای بدن، تبیین حضور بدن همراه نفس در برزخ و قیامت را پیچیده کرده و پرسش‌هایی اساسی را بی‌پاسخ گذاشته است.

بر این اساس، سوال اصلی پژوهش این است که: آیا با پذیرش مراتب وجودی بدن از منظر ملاصدرا، می‌توان راه‌حلی منسجم برای مسئله رابطه نفس و بدن و اثبات معاد جسمانی ارائه داد؟ برای پاسخ به این سوال، پرسش‌های فرعی زیر مطرح می‌شود: مراتب وجودی بدن از منظر ملاصدرا چیست و هر یک از این مراتب چه ویژگی‌هایی دارند؟ چگونه نفس با بدن در مراتب مختلف (عنصری، بخاری، مثالی، اخروی) ارتباط برقرار می‌کند؟ نظریه مراتب وجودی بدن چگونه می‌تواند به طور همزمان، معاد جسمانی و روحانی را توجیه کند و به چالش‌های انسان‌شناختی و معادشناختی معاصر پاسخ دهد؟

۲. رویکرد ملاصدرا و نوآوری پژوهش

ملاصدرا، با پذیرش مراتب وجودی بدن، واژه «بدن» را صرفاً بر بدن عنصری و مادی اطلاق نمی‌کند. از نظر او، نفس با بدن مادی و روح بخاری همراه است و با حرکت تکاملی، بدن مثالی ایجاد می‌شود که در عالم آخرت به بدن اخروی تبدیل می‌گردد. این دیدگاه بر مبانی فلسفی مانند اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود، حرکت جوهری و تجرد قوه خیال استوار است.

پذیرش مراتب بدن توسط ملاصدرا، پاسخی نوین به چالش‌های دوگانه‌انگاری است. برخلاف دکارت که نفس را مجرد و بدن را مادی می‌بیند، صدرا با حرکت جوهری، بدن را مرتبه‌ای از نفس می‌داند که از جسمانیت به تجرد ارتقا می‌یابد. این رویکرد، معاد جسمانی را بدون نیاز به اعاده بدن مادی توجیه می‌کند و با افزودن تحلیل نقش تجرد مثالی، نشان می‌دهد که بدن مثالی نه تنها واسطه تصرف نفس در بدن طبیعی است، بلکه در قوس صعودی وجود، پلی به عالم عقل می‌زند.

این پژوهش با تمرکز بر حقیقت بدن و مراتب چهارگانه آن (عنصری، بخاری، مثالی، اخروی)، ویژگی‌های هر مرتبه را بر اساس مبانی صدرایی بررسی می‌کند و در پی آن است که نشان دهد نظریه مراتب وجودی بدن چگونه می‌تواند به طور همزمان، رابطه نفس و بدن را توجیه کند، معاد جسمانی را اثبات نماید، و وضعیت بدن در عوالم مختلف را تبیین کند.

۳. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های پیشین در حوزه بدن و مراتب آن از منظر ملاصدرا، عمدتاً به صورت موردی و با تمرکز بر یکی از مراتب بدن انجام شده‌اند:

موسوی (۱۳۸۹) در مقاله «روح بخاری در مسئله نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا»، به بررسی مفهوم روح بخاری و نقش آن در حیات جسمانی انسان پرداخته و آن را به عنوان واسطه‌ای میان نفس و بدن عنصری معرفی کرده است. این پژوهش به تبیین کارکردهای حیاتی و ارتباط روح بخاری با قوای طبیعی پرداخته، اما مراتب دیگر بدن را به طور جامع بررسی نکرده است.

یاوری و زمانی‌ها (۱۳۹۶) در مقاله «تحلیل چیستی و حقیقت بدن مثالی و نقش آن در تبیین رابطه نفس و بدن در فلسفه ملاصدرا»، بر بدن مثالی به عنوان واسطه‌ای میان نفس

مجرد و بدن مادی تمرکز کرده‌اند و نشان داده‌اند که چگونه بدن مثالی می‌تواند پل ارتباطی میان دو عالم ماده و مجرد باشد. این پژوهش به تحلیل نقش مجرد قوه خیال در شکل‌گیری بدن مثالی پرداخته، اما به مراتب دیگر بدن و ارتباط آن‌ها با یکدیگر توجه کافی نکرده است.

فنی اصل (۱۳۹۰) در مقاله «بدن اخروی از دیدگاه صدرالمتهلین»، به بررسی مفهوم بدن اخروی و چگونگی تحقق آن در عالم آخرت پرداخته و تأکید کرده که بدن اخروی محصول اعمال و ملکات اخلاقی انسان در دنیاست. این اثر به تبیین معاد جسمانی از منظر صدرایی پرداخته، اما ارتباط بدن اخروی با مراتب پیشین بدن را به طور جامع تحلیل نکرده است.

مؤمنی (۱۳۹۷) در مقاله «عنیت بدن اخروی و بدن دنیوی در تفکر صدرایی و سازگاری آن با آیات قرآن» عنیت بدن دنیوی و اخروی را بدون تعارض با آیات قرآن تبیین کرده و معتقد است از نظر ملاصدرا آنچه قرآن بر آن تأکید دارد، عنیت و جسمانی بودن بدن است نه عنصری بودن آن.

بطحائی (۱۳۹۶) نیز در مقاله «بدن اخروی از دیدگاه صدرالمتهلین و مقایسه آن با دیدگاه علامه طباطبائی»، به تحلیل فلسفی معاد جسمانی و نقش بدن اخروی در آن پرداخته و نشان داده که چگونه ملاصدرا توانسته میان معاد جسمانی و روحانی جمع کند.

با وجود ارزشمندی پژوهش‌های فوق، هیچ‌یک به صورت جامع و منسجم به بررسی همه مراتب چهارگانه بدن (عنصری، بخاری، مثالی، اخروی) و ارتباط آن‌ها با یکدیگر نپرداخته‌اند. این پژوهش، با تمرکز بر حقیقت بدن و مراتب آن، در پی پر کردن این خلأ است و می‌کوشد تا تصویری جامع و یکپارچه از نظریه مراتب وجودی بدن ملاصدرا ارائه دهد و نشان دهد که این نظریه چگونه می‌تواند به طور همزمان، پاسخی منسجم به مسائل انسان‌شناختی، معادشناختی و رابطه نفس و بدن باشد.

۴. معنای اصطلاحی بدن

واژه «بدن» در لغت به معنای جسد و تن است، با این تفاوت که اگر بزرگی جثه مراد باشد، «بدن» و اگر رنگ آن، «جسد» اطلاق می‌شود (راغب، ۱۴۱۲: ۱۱۲). جسد غالباً برای بدن انسان مرده به کار می‌رود (دهخدا، ۱۳۳۹). در اصطلاح متکلمان و فیلسوفان، بدن در کنار

نفس یا ذهن به کار می‌رود. کسانی که انسان را دوبعدی می‌دانند، بدن را اجزای متشکل از عناصر و مواد می‌شمارند که در عالم دنیا همراه نفس است. برخی برای اثبات معاد جسمانی، بدن مادی دنیوی را در آخرت همراه نفس توجیه می‌کنند، برخی بدنی غیرمادی اثبات می‌نمایند، و برخی معاد جسمانی را انکار می‌کنند.

این تعریف اصطلاحی، بدن را از دیدگاه دوگانه‌انگارانه (مادی در مقابل مجرد) فراتر می‌برد و با مبنای تشکیکی صدرای آن را بخشی از سیر وجودی نفس می‌بیند. این تحلیل، چالش‌های متکلمان در معاد را حل می‌کند، زیرا بدن اخروی نه مادی است و نه نیاز به اعاده دارد.

۵. بدن از نظر متکلمان مسلمان

متکلمان در خصوص حقیقت انسان، دیدگاه‌های مختلفی دارند؛ برخی حقیقت انسان را همان جسم، عده‌ای آن را امری جسمانی، برخی امری مرکب از جسم و جسمانی می‌دانند، و گروهی قائل به مجرد حقیقت انسان از ماده هستند (رازی، ۱۹۸۶: ۱۸/۲).

از نظر گروه اول، حقیقت انسان همان هیکل محسوس است (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۱۸۳)، در نتیجه دوگانگی بین نفس و بدن وجود ندارد. این گروه برای تصحیح اعاده بدن اخروی، به وجود اجزای اصلی در بدن قائلند که از بین نمی‌رود و به بدن دیگر تبدیل نمی‌شود (فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۳۸۸؛ بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۳۹؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۴؛ حمصی رازی، ۱/۱۴۱۲: ۲۹۱؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۳۲۹).

اجزای بدن دنیوی بر دو قسم است: اجزای اصلی که از ابتدا تا آخر عمر باقی می‌ماند و تغییر نمی‌پذیرد؛ و اجزای عارضی که کم و زیاد می‌شود و تحول می‌پذیرد. منظور از نفس، قسم اول اجزا است. این اجزا نسبت به شخص خاص، اصلی است، اما نسبت به دیگری عارضی محسوب می‌شود (بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۱۳۹؛ رازی، ۲/۱۹۸۶: ۲۷). تفاوت بدن و نفس در این است که اجزای اصلی، نفس و اجزای عارضی، بدن انسان‌اند و حقیقت انسان امر مادی است، لذا این‌همانی بین حقیقت انسان و بدن ایجاد شده است.

اشکال این دیدگاه آنست که چگونه یک نوع ماده تغییرناپذیر است و نوع دیگر تغییرپذیر؟ ویژگی ماده تغییر است، پس اجزای مادی غیرقابل تغییر نیستند.

گروه دیگر، حقیقت انسان را غیر از هیکل محسوس دانسته و به دوگانگی نفس و بدن قائلند. برخی این حقیقت را مجرد و برخی غیرمجرد می‌دانند. از نظر گروه اول، انسان

حقیقتی حادث و قائم به نفس است که صفات جوهر و عرض ندارد و به آن روح تعبیر می‌شود و در آخرت ثواب و عذاب به آن تعلق می‌گیرد (شیخ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۷۷؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۳۸۸).

گروه دوم، حقیقت انسان را مادی انگاشته و آن را جسم یا جسمانی یا مرکب از جسم و جسمانی می‌دانند. کسانی که حقیقت انسان را مادی تصور کرده‌اند، معتقدند روح و بدن اجزای مادی دارند و تفاوت در لطافت و کثافت است؛ روح ماده‌ای لطیف و بدن ماده‌ای کثیف است، به گونه‌ای که روح ممکن است دیده شود و بدن نه (استرآبادی، ۴/۱۳۸۲: ۲۱۱؛ مروارید، ۱۴۱۸: ۲۳۸).

این عده دوگانگی نفس و بدن را حکم کرده‌اند، اما ملاک دوگانه‌انگاری (مادی بودن بدن و مجرد بودن نفس) وجود ندارد و نمی‌توان آن‌ها را دوگانه‌انگار دانست.

عده‌ای که حقیقت انسان را جسمانی دانسته‌اند (فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۳۸۸؛ آمدی، ۴/۱۴۲۳: ۲۷۴؛ رازی، ۲/۱۹۸۶: ۲۵)، تفسیرهای مختلفی ارائه کرده‌اند: الف) حقیقت انسان صفت حیات است؛ ب) شکل خاص و خطوط؛ ج) تناسب ارکان و اخلاط (بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۳۹؛ رازی، ۲/۱۹۸۶: ۲۷؛ آمدی، ۴/۱۴۲۳: ۲۷۴).

بنابراین، نظرات متکلمان درباره حقیقت انسان در سه نظریه دسته‌بندی می‌شود: الف) کسانی که انسان را تک‌بعدی و حقیقت او را مادی (هیكل محسوس) می‌دانند؛ ب) کسانی که حقیقت انسان را غیر از بدن اما مادی می‌دانند؛ ج) کسانی که انسان را دارای دو حقیقت بدن مادی و نفس مجرد می‌دانند.

در نتیجه، بدن مادی از نظر برخی متکلمان همان حقیقت انسان است و از نظر برخی امری مادی همراه نفس است و حتی همین بدن مادی (حداقل اجزای اصلی) در آخرت حضور دارد. بنابراین، مراتب مختلف برای بدن قابل تصور نیست و بدن، همین اجزا و عناصر مادی است و در نتیجه نمی‌تواند چالش اعاده اجزای اصلی را حل کند.

۶. بدن از نظر فیلسوفان مسلمان

فیلسوفان اسلامی بر اساس تجرد نفس، انسان را دارای دو بعد مجرد و مادی می‌دانند. از نظر آنان، حقیقت انسان را نفس شکل می‌دهد و بدن مادی در آن دخیل نیست (ابن سینا، ۴/۱۴۰۴: ۱۸۷؛ همو، ۱۳۸۲: ۱۷۸ و ۱۲۷؛ شیخ اشراق، ۳/۱۳۷۵: ۱۳۴؛ ۴/۱۳۷۵: ۱۰۹؛ همو،

مراتب وجودی بدن انسان و نحوه ... (مرتضی حسینزاده و سحر کاوندی) ۳۰۳

۱۳۷۹: ۷۰؛ شیرازی، ۱۳۵۴: ۲۹۷). بدن از اجزای مختلف صلب مانند استخوان، غضروف، اعصاب، رگ، اخلاط و روح تشکیل شده است (ابن سینا، ۱۹۵۳: ۲/۹۳).

ابن سینا با تمایز بین روح و نفس، انسان را دارای دو روح می‌داند: روح حیوانی و روح انسانی (همو، ۱۹۵۳: ۲/۸۸). روح مادی که در قلب است، حیوانی و اگر در دماغ باشد، نفسانی است. روح جسم لطیفی است که واسطه بین نفس و بدن است (همو، ۱۹۵۳: ۲/۹۳) و در بدن جریان دارد، در حالی که نفس محل ندارد (همان: ۸۳). روح پس از مفارقت از بدن زائل می‌شود، اما نفس نه. منظور ابن سینا از روح، روح بخاری است که واسطه مجرد و مادی می‌شود. وی در معاد، به معاد روحانی قائل است و بدن مادی در آخرت حضور ندارد و مبانی او مثبت بدن مثالی نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۲۸).

شیخ اشراق به روح بخاری به عنوان جسم لطیف واسطه بین نفس و بدن قائل است (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۴۹۷) و جسم مثالی و معاد مثالی را می‌پذیرد. انسان در دنیا بدن مادی عنصری دارد و در آخرت برای برخی نفوس بدن مثالی اثبات می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲/۲۳۴). بنابراین، شیخ اشراق به دو نوع بدن مادی و مثالی در کنار روح بخاری قائل است. از نظر او عالم مثال به عنوان عالم اشباح مجرده است که دارای صور مقداری و مجرد از ماده‌اند.

دیدگاه ابن سینا بدن را مادی محدود می‌کند، اما شیخ اشراق و ملاصدرا با عالم مثال، بدن را ذو مراتب می‌بینند. این تحلیل، نشان‌دهنده پیشرفت صدرا در ادغام تجرد مثالی برای حل رابطه نفس و بدن است.

۷. ملاصدرا: مراتب وجودی بدن

مطالعه دقیق آثار ملاصدرا نشان می‌دهد که وی بدن را امری یکسان و واحد نمی‌داند، بلکه با تعبیر گوناگونی از آن یاد می‌کند که هر یک به مرتبه‌ای خاص از وجود بدن اشاره دارد. این تعبیر شامل موارد زیر است: البدن الحسی (شیرازی، ۱۴۱۷: ۱/۲۶۳)، البدن الطبیعی (همو، ۱۳۵۴: ۳۵۴)، البدن العنصری (همو، ۱۹۸۱: ۹/۱۷۷)، البدن اللحمی (همو، ۱۴۱۷: ۱/۲۸۸)، البدن الدنیوی (همو، ۱۳۶۳: ۵۱۶)، البدن الترابی الكثیف المادی (همو، ۱۳۵۴: ۴۲۸)، البدن الحيوانی (همو، ۱۳۶۶: ۴/۳۷۳)، البدن المثالی (همو، ۱۴۱۷: ۱/۴۴)، البدن البرزخی (همو، ۱۳۶۶: ۵/۱۳۰؛ همو، ۱۹۸۱: ۹/۳۱؛ همو، ۱۳۵۴: ۳۵۰)، البدن الاخروی (همو، ۱۳۶۶: ۵/۱۳۳ و ۴۰۰)، و البدن المعادی (همو، ۱۳۵۴: ۳۷۹).

این تنوع در اطلاقات، نشان‌دهنده نگرش عمیق ملاصدرا به مفهوم بدن است. با دقت در ویژگی‌های هر یک از این اطلاقات، می‌توان آنها را در چهار دسته اصلی جای داد: بدن عنصری، بدن بخاری، بدن مثالی و بدن اخروی. نکته مهم این است که این چهار مرتبه، بر یک حقیقت واحد اطلاق می‌شوند که دارای مراتب مختلف وجودی است.

از دیدگاه ملاصدرا، بدن صرفاً یک جسم مادی نیست، بلکه حقیقتی است که مراتب وجودی دارد و بر اساس اصل تشکیک در وجود، از مرتبه مادی به سوی مراتب عالی‌تر حرکت می‌کند. این نگرش، بدن را به عنوان «ظل نفس» یا سایه نفس معرفی می‌کند که در عالم مثال، حد واسطه بین عالم مجرد محض و عالم تجسم صرف قرار دارد (یاوری و زمانی‌ها، ۱۳۹۶: ۱۷۷). این تحلیل نشان می‌دهد که بدن در فلسفه ملاصدرا، واقعیتی پویا و متحرک است که همراه با نفس در مسیر تکامل قرار دارد.

۱.۷ بدن عنصری

اطلاقاتی نظیر بدن دنیوی، حسی، طبیعی، لحمی، عنصری و مادی که همگی به یک حقیقت اشاره دارند، دارای ویژگی‌های مشترکی هستند که آنها را از سایر مراتب بدن متمایز می‌کند. این ویژگی‌ها عبارتند از:

اولاً، این بدن مرکب از جواهر متعدد است که در ساختار آن نقش دارند. ثانیاً، دارای ابعاد سه‌گانه (طول، عرض و عمق) است که آن را در فضای مادی قرار می‌دهد. ثالثاً، طبیعت زمانمند دارد و دستخوش اعراض لازم و مفارق می‌شود (شیرازی، ۱۴۱۷: ۲۸۵). رابعاً، ذاتاً تغییرپذیر و زوال‌پذیر است و همواره در معرض حرکت و دگرگونی قرار دارد (همو، ۱۳۸۱: ۹). خامساً، از نظر قوام وجودی، فعلیت و قدرت تأثیرگذاری، ضعیف است (همو، ۱۳۸۷: ۲۲۰). سادساً و مهم‌تر از همه، نفس تعلق ذاتی و بی‌واسطه به این بدن ندارد (همو، ۱۳۸۱: ۹).

نکته بسیار مهم در فلسفه ملاصدرا این است که با وجود اتحاد حقیقی بین نفس و بدن عنصری، نفس اولاً و بالذات به این بدن تعلق نمی‌گیرد (همو، ۱۳۸۱: ۹ و ۷۴ و ۹۹). علت این امر آن است که به سبب مادی بودن محض بدن عنصری، نفس - که در مراتب عالی خود مجرد است - نمی‌تواند بدون واسطه به آن تعلق ذاتی داشته باشد. از این رو، ضرورت دارد که بین نفس و بدن عنصری، واسطه‌ای وجود داشته باشد؛ واسطه‌ای که از مادیت محض خارج باشد و بتواند حلقه اتصال بین این دو را فراهم کند.

البته باید توجه داشت که فرض واسطه بین نفس و بدن در حالتی مطرح می‌شود که نفس به مرتبه تجرد رسیده باشد. اما طبق قاعده «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء»، نفس در ابتدای حدوث خود جسمانی است و نیازی به واسطه ندارد. با این حال، باید معنای «جسمانی بودن» نفس در ابتدای حدوث روشن شود: آیا منظور این است که نفس در ماده به وجود می‌آید یا خود ماهیتاً مادی است؟

برای درک حقیقت بدن عنصری، باید نحوه ارتباط آن با نفس و کیفیت حدوث نفس را بررسی کنیم. ملاصدرا معتقد است که نفس در ابتدای حدوث، مجرد از ماده نیست و حرکت جوهری آن از مرتبه وجود مادی آغاز می‌شود و به تدریج به تجرد می‌رسد (همو، ۱۹۸۱/۹: ۷۵؛ ۱۹۸۱/۸: ۳۳۰). تا زمانی که نفس به تجرد کامل نرسیده، به بدن نیازمند است. وجود انسان با وجود وحدت و بساطت ذاتی‌اش، دارای مراتب ضعیف و شدید است؛ از مرتبه ضعیف آن، ماده (بدن) و از مرتبه شدید آن، صورت (نفس) انتزاع می‌شود (همو، ۱۴۱۷/۱: ۲۲۷).

نکته مهم دیگر این است که نفس و بدن در شدت و ضعف وجودی، رابطه‌ای عکس دارند. هرگاه نفس قوت وجودی پیدا کند، بدن عنصری ضعیف شده و قدرت تأثیرگذاری آن بر نفس کاهش پیدا می‌کند و استقلال وجودی و فعلی نفس از بدن عنصری افزایش می‌یابد. همزمان با تقویت وجودی نفس، بدن مثالی نیز شدت وجودی می‌یابد (همو، ۱۴۱۷/۱: ۲۱۶). با وجود بساطت و وحدت نفس، احکام نفس به بدن یا احکام بدن به نفس سرایت نمی‌کند، زیرا این دو از نظر مرتبه وجودی متفاوت هستند. هر اندازه که نفس شدت وجودی بیابد، از جسمانیت به سوی روحانیت پیش می‌رود.

ملاصدرا تأکید می‌کند که نفس عین تمام بدن است و از ترکیب نفس با ماده بدنی، نوع کامل جسمانی (انسان) شکل می‌گیرد. این اقترا ن نفس با بدن و تصرف نفس در آن، امری ذاتی برای نفس و مقوم وجود آن است (همو، ۱۹۸۱/۸: ۱۲).

انسان به مانند عالم کبیر، دارای مراتب سه‌گانه است: مرتبه‌ای بالای آن نفس، مرتبه وسط آن روح، و مرتبه پایین آن بدن است. نفس و بدن نسبت به یکدیگر حالت تحدی و تحاکی دارند؛ به این معنا که اگر کیفیت نفسانی‌ای به نفس عارض شود، اثر آن به روح و از طریق روح به بدن نیز سرایت می‌کند و برعکس (همو، ۱۹۸۱/۴: ۱۵۸؛ همو، مبدأ و معاد: ۴۹۶).

ملاصدرا در تبیین عمیق‌تر این رابطه می‌نویسد:

الحق أن بينهما علاقة لزومية لا كمية المتضايين و لا كمية معلولى علة واحدة فى الوجود لا يكون بينهما ربط و تعلق بل كمية شيئين متلازمين بوجه كالمادة و الصورة و التلازم الذى بينهما كما علمت فى مبحث التلازم بين الهيولى الأولى و الصورة الجرمية فلكل منها حاجة إلى الآخر على وجه غير دائر دورا مستحيلا فالبدن محتاج فى تحقيقه إلى النفس لا بخصوصها بل إلى مطلقها و النفس مفتقرة إلى البدن لا من حيث حقيقتها المطلقة العقلية بل من حيث وجود تعيينها الشخصية و حدوث هويتها النفسية (الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج ۸، ص: ۳۸۲).

این بیان ملاصدرا نشان می‌دهد که رابطه نفس و بدن نه صرفاً همراهی دو امر در کنار هم، بلکه رابطه‌ای لزومی و ضروری است. بدن در تحقق خود به مطلق نفس نیازمند است، نه به نفس خاص؛ و نفس نیز نه از حیث حقیقت مطلق عقلی خود، بلکه از جهت هویت خاص و تعیین شخصیتش به بدن نیاز دارد.

انتزاع نفس و بدن از مرتبه شدید و ضعیف وجود، به سبب عینیت نفس و بدن است؛ نفس به منزله صورت و بدن به منزله ماده است. نفس به صفات معین بدن متصف می‌شود و طبق قاعده فلسفی، هر چیزی که به صفات معین چیز دیگر متصف شود، عین همان چیز خواهد بود. در نتیجه، نفس عین بدن است (همو، ۱۳۸۱/۵: ۲۸۶).

ملاصدرا در تبیین این عینیت در عین اختلاف می‌گوید:

أن الإنسان هاهنا مجموع النفس و البدن و هما مع اختلافهما فى المنزلة موجودان بوجود واحد فكأنهما شيء واحد ذو طرفين أحدهما متبدل دائر فان و هو كالفرع و الآخر ثابت باق و هو كالأصل و كلما كملت النفس فى وجودها صار البدن أصفى و ألطف و صار أشد اتصالا بالنفس و صار الاتحاد بينهما أقوى و أشد حتى إذا وقع الوجود العقلى صاراً شيئاً واحداً بلا مغايرة (همو، ۱۳۸۱/۹: ۹۸).

این سخن ملاصدرا بیانگر آن است که انسان در این عالم، مجموع نفس و بدن است و این دو با وجود اختلاف در مرتبه، با وجود واحدی موجودند. گویی یک شیء واحد با دو طرف هستند: یک طرف متبدل و فانی (بدن) که مانند فرع است، و طرف دیگر ثابت و باقی (نفس) که مانند اصل است. هر اندازه که نفس در وجود خود کمال یابد، بدن صافی‌تر و لطیف‌تر می‌شود و اتصال آن با نفس شدیدتر می‌گردد.

مراتب وجودی بدن انسان و نحوه ... (مرتضی حسین زاده و سحر کاوندی) ۳۰۷

ملاصدرا بدن را دارای دو اعتبار می‌داند: اول، اعتبار بدن بودن برای نفس که به این اعتبار، موجودی است که با بقای نفس باقی می‌ماند و استمرار وجودی دارد. دوم، اعتبار جسم بودن صرف که به این اعتبار، موجودی زوال‌پذیر، فانی و متغیر است (همو، ۱۳۶۶: ۵/۳۷۳).

این تحلیل دقیق ملاصدرا نشان می‌دهد:

فلا عبرة بتبدل المادة البدنية بعد انحفاظ الصورة النفسانية و كذا الحال في تشخص كل عضو كالإصبع إذ له اعتباران اعتبار كونه عضوا مخصوصا لزيد و آلة مخصوصة لنفسه و اعتبار كونه في ذاته جسما من الأجسام و اسم الإصبع واقع عليه بذلك الاعتبار فتعيينه بالاعتبار الأول باق ما دامت النفس يتصرف فيه و يحفظ مزاجه و يستعمله و يقبله كيف يشاء و تعيينه بالاعتبار الثاني زائل لأجل الاستحالات الواقعة فيه (همو، ۱۳۶۳: ۵۹۹).

بر اساس مبانی فلسفی ملاصدرا، نفس در ابتدای حدوث، ناقص الجوهر و ضعیف الوجود است و به مقارنت بدن عنصری نیاز دارد. وجود نفس در این مرحله مانند وجود اعراض است که در محل تحقق می‌یابد، با این تفاوت که محل اعراض در کمال اول خود به آنها نیاز ندارد، ولی نفوس و صور به ماده نیاز دارند و ماده نیز به آنها نیازمند است. این نیازمندی متقابل، دور محال نیست زیرا جهت احتیاج متفاوت است (همو، ۱۳۵۴: ۳۴۹).

طبق نظر ملاصدرا، علت مرگ، تحولات وارد بر نفس و حرکت آن از عالم ماده به سوی عالم آخرت است. ورود در عالم آخرت مستلزم جدایی از ماده و بدن دنیوی است. به همین دلیل، رابطه نفس و بدن رابطه‌ای معکوس است؛ هر اندازه که نفس شدت وجودی پیدا کند، بدن ضعیف وجودی می‌یابد تا جایی که نفس قوام ذاتی می‌یابد و از بدن بی‌نیاز می‌شود و بدن دنیوی فانی می‌گردد (همو، ۱۹۸۱/۹: ۵۲).

نکته مهم این است که با توجه به ویژگی‌های ذکر شده، نفس نمی‌تواند مستقیماً در بدن عنصری تصرف کند و این بدن نمی‌تواند متعلق بی‌واسطه نفس باشد. بدن عنصری به منزله وعاء و ظرف نگهدارنده بدن لطیف است (همو، ۱۴۲۰: ۳۰۸). منظور ملاصدرا از این بدن لطیف، همان روح بخاری است که در برخی موارد از آن به جوهر لطیف تعبیر کرده است (همو، ۱۹۸۱/۹: ۷۵). به همین جهت، ملاصدرا از بدن عنصری به «بدن البدن» تعبیر می‌کند (همو، ۱۴۲۰: ۳۱۸).

بدن عنصری به عنوان بستر حدوث نفس عمل می‌کند، اما ملاصدرا با نظریه حرکت جوهری، آن را مرتبه‌ای از وجود نفس می‌بیند که از جسمانیت به مجرد می‌رسد (یاوری و زمانی‌ها، ۱۳۹۶: ۱۷۹). این بدن، محمل و بستری برای تکامل نفس است و ضعف آن با قوت نفس همراه است.

۲.۷ بدن بخاری

در کنار مراتب سه‌گانه بدن که پیش‌تر ذکر شد، واژه مهم دیگری در آثار ملاصدرا با عنوان «روح بخاری» وجود دارد که نقش کلیدی در فهم رابطه نفس و بدن ایفا می‌کند. ملاصدرا روح بخاری را حامل قوای ادراکی می‌داند و معتقد است این روح، جسم لطیفی است که از لطائف عناصر چهارگانه پدید آمده و قبل از بدن عنصری، متعلق تدبیر نفس قرار می‌گیرد (شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۲۴). مرکب و محل جریان روح بخاری، خون است که در سراسر بدن جاری است و به واسطه آن، حیات در تمام اعضای بدن جریان می‌یابد (همو، ۱۹۸۱/۸: ۲۵۴).

ملاصدرا در توضیح این مطلب می‌نویسد:

أن لكل واحدة من هذه القوى الإدراكية حاملاً خاصاً و موضعاً خاصاً. أما الحامل فهو جسم حار لطيف حادث عن لطائف الأخلاط الأربعة، كما أن الأعضاء حادثه عن كثافتها على نسبة محدودة مزاجية، و هو المسمى بالروح البخاري، و هو البدن أولاً للنفس الناطقة، و البدن الكثيف قشره و غلافه، كما أنه قشر للنفس (شیرازی، ۱۳۵۴: ۲۵۰؛ شیرازی، ۱۹۸۱/۸: ۵۷؛ ۱۹۸۱/۹: ۱۴۹؛ شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۲۴).

نکته مهم در شکل‌گیری روح بخاری این است که تکوین آن پس از تشکیل اولین عضو بدن، یعنی قلب صورت می‌گیرد. پس از روح بخاری، به ترتیب نفس نباتی، نفس حیوانی، نفس خیالی، نفس وهمی و در نهایت نفس ناطقه شکل می‌گیرند (همو، ۱۳۶۶: ۴/۳۷۳).

نکته قابل تأمل این است که ملاصدرا با وجود آنکه روح بخاری را جسم لطیف می‌داند، آن را بسیط و غیرمرکب توصیف می‌کند و آن را جانشین نفس معرفی می‌کند (همو، ۱۹۸۱/۸: ۲۵۴). معنای جانشینی روح بخاری برای نفس این است که نفس به سبب مجرد خود، نمی‌تواند مستقیماً در بدن مادی تصرف کند؛ از این رو، باید از مرتبه خود تنزل کند تا بتواند به بدن تعلق گیرد. با این تنزل، نفس در قالب لطیف‌ترین چیزی که در عالم

امکان وجود دارد - یعنی روح بخاری - ظاهر می‌شود و واسطه‌ای بین موجود مجرد و موجود مادی ایجاد می‌کند.

نکته بسیار مهم این است که فرض واسطه بین نفس و بدن مادی به معنای وجودهای مجزا و منفصل نیست. نفس به واسطه داشتن وجود واحد تشکیکی، به این مرتبه تنزل می‌کند و این مرتبه تنزل یافته نفس، روح بخاری نامیده می‌شود. ملاصدرا صراحتاً بیان می‌کند که بین نفس و بدن، چیز دیگری واسطه نمی‌شود، بلکه خود نفس با تنزل وجودی، بین دو مرتبه واسطه می‌گردد:

فتوسطت بین غیب هویتها و مظهر شهادتها فی أطف ما یوجد من حدود عالم البدن من البخار اللطیف النفسانی... فالنفس قبل تعلّقها بالبدن و تصرفها فیه... نزلت و تجسّمت بخارا لطیفاً یتکوّن منه جمیع لطائف البدن، و بسببه تقع الأفاعیل الإنسانیّة (همو، ۱/۱۳۶۶: ۱۹۹).

ملاصدرا به تناقض ظاهری در نام‌گذاری این واسطه توجه دارد؛ زیرا روحانی بودن با تجسم منافات دارد. او اظهار تعجب می‌کند از کسانی که بر این موجود نام «روح» اطلاق کرده‌اند و معتقد است این نام‌گذاری یا از باب مجاز است یا بر اساس اشتراک لفظی؛ چرا که واژه روح هم بر جسمی که قابلیت دیده شدن ندارد و هم بر موجودات مجرد اطلاق می‌شود (همو، ۴/۱۳۶۶: ۱۵۵). به همین دلیل، او در مواردی بر این واسطه «جسم بخاری» اطلاق کرده است، نه روح بخاری (همو، ۶/۱۳۶۶: ۵۸).

بنابراین، ملاصدرا بر روح بخاری نیز «بدن» اطلاق می‌کند و متعلق ذاتی نفس را همین بدن می‌داند. برای تعلق نفس مجرد به بدن عنصری، این بدن بخاری باید واسطه شود تا نفس بتواند به بدن عنصری تعلق پیدا کند.

نکته مهم دیگر این است که ملاصدرا در تصریحات مختلف خود، گاهی روح بخاری و گاهی بدن مثالی را واسطه بین نفس و بدن قرار می‌دهد. این واسطه دارای اعضا، حواس و قوا است و همراه با نفس در عالم دنیا به وجود می‌آید (شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۱۷).

این دوگانگی ظاهری در بیان ملاصدرا را می‌توان چنین حل کرد: با توجه به ویژگی‌هایی که ملاصدرا برای متعلق اول نفس ذکر می‌کند، روح بخاری نمی‌تواند متعلق اول باشد. روح بخاری از نظر او جسم لطیف است، در حالی که متعلق اول باید مجرد از عنصر باشد. سبزواری در تعلیقه خود بر اسفار، این مطلب را روشن‌تر بیان می‌کند و روح

بخاری را متعلق دوم نفس می‌داند. از نظر او، بدن مثالی متعلق اول، روح بخاری متعلق دوم، و بدن عنصری متعلق سوم است (همو، ۹/۱۹۸۱: ۲۲۷).
ملاصدرا این مراتب را چنین تبیین می‌کند:

إذا تقرر هذا فاعلم أن جوهر النفس لكونه من سنخ الملكوت و عالم الضياء المحض العقلي لا يتصرف في البدن الكثيف المظلم العنصري بحيث يحصل منهما نوع طبيعي وحداني إلا بمتوسط و المتوسط بينها و بين البدن الكثيف هو الجوهر اللطيف المسمى بالروح عند الأطباء و المتوسط بين كل واحد من الطرفين و لذلك المتوسط أيضا متوسط آخر مناسب لطرفيه كالبرزخ المثالي بين الناطقة و الروح الحيوانی و الدم الصافي اللطيف بينه و بين البدن (شیرازی، ۹/۱۹۸۱: ۷۵).

این تحلیل نشان می‌دهد که با توجه به ذو مراتب بودن وجود انسان، بین بدن عنصری و روح بخاری نیز واسطه‌ای متناسب وجود دارد. البته وجود واسطه‌های متعدد بین بدن و نفس، موجب تحقق امور غیر متناهی نمی‌شود، چون نفس، بدن و واسطه‌ها وجود متصل دارند و یک وجود واحد با درجات متفاوت هستند. بنابراین محذور فلسفی لازم نمی‌آید (همو، ۹/۱۹۸۱: ۷۶).

وجه نیاز به واسطه بین نفس و بدن عنصری این است که نفس به علت تجرد نمی‌تواند به چیزی که مادی است تعلق داشته باشد و برای اینکه خلأ تعلق امر مجرد به مادی پر شود، فرض وجود واسطه لازم است. البته با توجه به مبانی ملاصدرا، نفس جسمانیة الحدوث است و با این مبنا نیازی به فرض واسطه نیست؛ زیرا از نظر ملاصدرا نفس آدمی در مرحله ابتدایی آفرینش، جسمانی بوده و با لباس بعد از لباس حرکت جوهری کرده و تبدیل به موجودی مجرد می‌شود. معنای این سخن آن است که هر یک از مراحل پیشین در مرحله بعد مندرک شده و در نتیجه بدن جزو مرتبه نازل نفس محسوب می‌شود.

بر این اساس ممکن است پرسشی مطرح شود و آن این است که تلاش‌ها و تصریحاتی که ملاصدرا برای یافتن واسطه میان نفس و بدن دارد، از چه روی است؟ شاید بتوان این قضیه را به این نحو توجیه کرد که وی به زبان قوم سخن گفته و مسائل آنان را در نظر داشته و در صدد پاسخ‌گویی به آنها بوده است. همان‌طور که در منابع ارسالی نیز تأیید می‌شود، این مسئله از دیرباز به عنوان مسئله‌ای مطرح برای بشر - حتی بشر اولیه - جلوه کرده است (ص ۱). وگرنه با مبنای اصلی او که نفس و بدن را متحد می‌داند (همو،

۹/۱۹۸۱: ۳) و بدن را مرتبه نازل نفس می‌شمارد (همو، ۸/۱۹۸۱: ۱۳۳؛ همو، ۹/۱۹۸۱: ۱۰۷)، اساساً میان نفس و بدن شکافی وجود ندارد تا واسطه یا واسطه‌هایی آن را پر کنند. نکته مهمی که لازم است اشاره شود این است که ذکر روح بخاری به عنوان یکی از واسطه‌ها موضوعیت ندارد؛ زیرا اولاً این واسطه‌ها منحصر در همین موارد نیستند (همو، ۹/۱۹۸۱: ۷۵) و طبق مبنای تشکیک وجود می‌توان واسطه‌های بی‌شماری در نظر گرفت؛ ثانیاً ذکر روح بخاری به عنوان یکی از واسطه‌ها برگرفته از طب زمان ملاصدرا بوده و چنانچه در طب روزگار وی از هویات دیگری سخن رفته بود، ممکن بود ملاصدرا از آنها نیز بهره ببرد. همان‌طور که منابع ارسالی نیز تأیید می‌کنند، فیلسوفان مسلمان از جمله ملاصدرا در این مسئله متأثر از آرای فیلسوفان و اطباء یونان قدیم بوده‌اند (ص ۴).

بنابراین روح بخاری به عنوان واسطه‌ای نزدیک‌تر به بدن عنصری عمل می‌کند، اما بدن مثالی، که از لوازم نفس در مرتبه مجرد مثالی است، نقش واسطه اصلی بین نفس و بدن طبیعی را ایفا می‌کند. این تحلیل نشان می‌دهد که روح بخاری حامل قوای نفس است و در تمام اندام جسمانی سریان دارد، اما بدن مثالی برای تصرف در روح بخاری و سپس در بدن عنصری عمل می‌کند. نکته مهم دیگر این است که با توجه به اصل حرکت جوهری، نوع تعلق نفس به بدن با توجه به مراتب مختلف وجودی نفس تغییر می‌کند تا آنجا که از هر گونه تعلقی به بدن مادی رها می‌شود.

۳.۷ بدن مثالی

بدن مثالی و برزخی، اطلاق دیگری از بدن است که ویژگی‌های آن مشابه ویژگی‌های بدن اخروی است و از لحاظ وجودی عیناً همان بدن اخروی محسوب می‌شود. تفاوت این دو صرفاً در شدت و ضعف وجودی نهفته است؛ به عبارت دقیق‌تر، پس از تشکیل بدن مثالی در عالم دنیا، با ورود انسان به عالم آخرت، از همان بدن به «بدن اخروی» تعبیر می‌شود.

نحوه تکوین بدن مثالی بر اساس نیت‌ها، اعمال و اعتقادات هر شخص صورت می‌گیرد (همو، ۵/۱۳۶۶: ۴۰۰). این بدن به همراه نفس و قوه خیال در عالم آخرت حضور خواهد داشت (همو، ۱۳۵۴: ۳۹۴). نکته مهم این است که چون بدن مثالی از خود نفس نشأت می‌گیرد، عینیت کاملی با نفس پیدا می‌کند، به گونه‌ای که دارای حیات ذاتی می‌شود و پس از مرگ نیز همراه با نفس باقی می‌ماند.

در درون بدن هر انسانی، حیوان صوری یا حیوان انسانی وجود دارد که دارای تمام اعضا، قوا و حواس انسان است. این موجود، وجود مستقلی دارد که با از بین رفتن بدن عنصری نابود نمی‌شود و در قیامت، همین بدن مطابق با صورت‌هایی که در دنیا کسب کرده، محشور خواهد شد (همو، ۱۹۸۱/۹: ۲۲۷؛ همو، ۱۴۱۷: ۲۸۹).

قوه خیال و بدن مثالی هر دو همراه با نفس وارد عالم آخرت می‌گردند (همو، ۱۳۵۴: ۳۹۴). قوه خیال با تکرار اعمال و تشکیل ملکات، صورت متناسب با خود را ایجاد می‌کند. این قوه اگرچه مجرد از بدن طبیعی است (همو، ۱۳۶۳: ۲۶۲)، اما به بدن مثالی تعلق دارد و بدین سبب با این بدن اتحاد وجودی دارد (همو، ۱۳۶۰: ۱۴۵). در نتیجه، یکی از مراتب نفس که همان قوه خیال است، با بدن مثالی که از همین قوه برآمده، اتحاد وجودی دارد و یک وجود واحد دارای ملکات و هیئات متناسب، وارد عالم آخرت می‌شود. ملکات ایجاد شده توسط قوه خیال که بدن مثالی متناسب با آن ملکات شکل می‌گیرد، صورت‌های جوهری قائم به خود خواهند بود که نعمت و عذاب اخروی بر طبق آنها تحقق می‌یابد (همو، ۱۹۸۱/۹: ۲۹۳).

با قطع تعلق نفس از بدن عنصری و خروج از دنیا، نفس همراه با بدن مثالی که در عالم دنیا تشکیل شده بود، وارد عالم آخرت می‌شود. این بدن در عالم آخرت به دلیل قطع تعلق نسبت به ماده، به بدن اخروی تبدیل می‌گردد. البته منظور از «تبدیل»، ایجاد تغییر ماهوی در بدن مثالی نیست، بلکه با ورود به نشئه دیگر و کسب شدت وجودی بیشتر، از بدن مثالی به بدن اخروی تعبیر می‌شود.

بدن مثالی از لوازم نفس ناطقه انسانی در مرتبه مجرد مثالی است و نقش حلقه واسطه بین نفس و بدن طبیعی را ایفا می‌کند. این تحلیل نشان می‌دهد که بدن مثالی ذاتاً مدرک و حی است و برخلاف بدن طبیعی، با مرگ از نفس جدا نمی‌شود. این نکته با مبانی بنیادین ملاصدرا کاملاً همخوانی دارد و عمق بحث را افزایش می‌دهد.

ویژگی منحصر به فرد بدن مثالی این است که برخلاف بدن عنصری که وابسته به مواد خارجی است، مستقیماً از نیت‌ها، اعمال و ملکات نفسانی تشکیل می‌شود. این بدن، واقعاً «بدن شخصی» انسان است زیرا کاملاً متناسب با شخصیت معنوی و اخلاقی او شکل گرفته است.

مراتب وجودی بدن انسان و نحوه ... (مرتضی حسین‌زاده و سحر کاوندی) ۳۱۳

در نتیجه بدن مثالی می‌تواند به عنوان «هویت وجودی انسان» در نظر گرفته شود که در طول زندگی دنیوی تشکیل می‌یابد و پس از مرگ، تنها حامل حقیقی هویت فرد باقی می‌ماند. این نگرش، فهم عمیق‌تری از مفهوم معاد و بقای انسان ارائه می‌دهد.

۴.۷ بدن اخروی

چهارمین اطلاق بدن، بدن معادی و اخروی است که دارای ویژگی‌های منحصر به فردی است:

اولاً، وجود آن به سبب استعداد مواد، حرکت و استکمال نیست؛ بلکه جهات فاعلی در ایجاد آن کافی است و جهات قابلی هیچ دخالتی در وجود آن ندارد (همو، ۱۳۵۴: ۳۵۰). ثانیاً، وجود آن لازمه وجود نفس است و با نفس معیت وجودی دارد (همو، ۱۳۶۶: ۳۲). ثالثاً، بر حسب اعمال، اخلاق، ملکات و اعتقادات انسان شکل می‌گیرد (همو، ۱۳۶۶: ۶۱۶). رابعاً، متوسط بین دو عالم و جامع تجرد و تجسم است. خامساً، لوازم بدن دنیوی مانند نیاز به غذا، استراحت و سایر احتیاجات مادی را ندارد (همو، ۱۳۶۶: ۱۸۳). سادساً، تدبیر ذاتی نفس به این بدن تعلق می‌گیرد (همو، ۱۳۶۶: ۹۹).

نکته مهم این است که با ورود بدن مثالی به عالم آخرت، از آن به بدن اخروی تعبیر می‌شود؛ بنابراین این دو ویژگی‌های یکسانی دارند.

ماهیت بدن اخروی: بدن اخروی و موجودات اخروی، عیناً همان نفوس مدرک و متصور صورت‌ها هستند که با ملکات و اخلاق کسب شده، صورت‌های متناسب را ایجاد می‌کنند. این بدن‌ها به خلاف بدن‌های دنیوی که دارای حیات عارضی هستند و از ماده عنصری تشکیل شده‌اند (همو، ۱۳۶۶: ۱۴۱۷) و تنها با تعلق نفوس دارای حیات می‌شوند (همو، ۱۳۶۰: ۹۹)، ذاتاً حی هستند. در نتیجه، بر موجودات عالم آخرت مرگ عارض نمی‌شود و عوارض موجوداتی که حیات عارضی دارند، در آنها وجود ندارد.

حیات ذاتی بدن اخروی: حیات بدن اخروی مانند سایر موجودات عالم آخرت، عین ذات آن است و مانند موجودات عالم ماده نیست که حیات بر آنها عارض شده باشد (شیرازی، ۱۳۶۰: ۹۹). زیرا بدن اخروی بدون جهت قابلی تحقق یافته است و در نتیجه، صورت مجرد و ادراکی خواهد بود که وجود آن همان مدرک بودن آن است.

ملاصدرا در تبیین این حقیقت می‌نویسد:

و إن الدار الآخرة و أشجارها و أنهارها و غرفاتها و مساكنها و الأبدان التي فيها كلها صور إدراكية وجودها عين مدركيتها و محسوسيتها و قد علمت مرارا أن الصورة المحسوسة وجودها في نفسها عين محسوسيتها و محسوسيتها عين وجودها للجوهر الحاس (همو، ۹/۱۹۸۱: ۱۸۳).

به همین علت، نفوس متعلق به بدن‌های اخروی، از نظر تأثیر و قدرت، نسبت به نفوس متعلق به ماده در مرتبه بسیار بالاتری قرار دارند (همو، ۱۳۵۴: ۳۹۳).

رابطه وجودی نفس و بدن اخروی: با توجه به اینکه بدن‌های اخروی بدون جهت قابلی تحقق یافته‌اند، از نظر وجودی مقدم بر نفوس نیستند، بلکه آن دو معیت وجودی با هم دارند و همچون سایه و صاحب سایه هستند که هیچ‌کدام نمی‌تواند بر دیگری مقدم شود:

و ليس وجود البدن الأخروي مقدما على وجود نفسه بل هما معا في الوجود من غير تخلل الجعل بينهما كعمية اللازم والملزوم والظل والشخص فكما أن الشخص و ظله لا يتقدم أحدهما على الآخر و لم يحصل لأحدهما استعداد من الآخر لوجوده بل على سبيل التبعية و اللزوم - فهكذا قياس الأبدان الأخروية مع نفوسها المتصلة بها (شيرازی، ۹/۱۹۸۱: ۳۱).

معیت وجودی بین بدن اخروی و نفس به خاطر اتحاد وجودی آنها و رابطه علی و معلولی بین آنها است. از همین رو، بدن اخروی از نفس برآمده و متناسب با اخلاق و ملکات نفسانی شکل می‌گیرد (همو، ۱۳۵۴: ۳۴۹).

علت مطابقت بدن اخروی با ملکات نفسانی در این است که ملکات نفسانی و اخلاقی دارای آثار خاصی هستند که در دنیا به دلیل موانع مادی قابل درک نیستند. این آثار با از بین رفتن موانع، قابل مشاهده می‌شوند و بدن هر شخصی مطابق با ملکات کسب شده، قابل مشاهده بوده و با همان شکل محشور خواهد شد.

عینیت بدن اخروی و دنیوی: از نظر ملاصدرا، بدن اخروی عین بدن دنیوی است؛ اما این عینیت به لحاظ حضور عنصر و ماده دنیوی در عالم آخرت نیست، بلکه وجه عینیت بدن اخروی و دنیوی در همراهی نفس با هر دو بدن نهفته است. وجود نفس در هر نشئه‌ای به همراه ماده‌ای متناسب با آن عالم است. بنابراین نفس در عالم دنیا با ماده‌ای عنصری و در

مراتب وجودی بدن انسان و نحوه ... (مرتضی حسین‌زاده و سحر کاوندی) ۳۱۵

آخرت با ماده‌ای اخروی حضور خواهد داشت (شیرازی، ۱۳۵۴، ص. ۳۳۸؛ شیرازی، ۹/۱۹۸۱: ۳۲).

البته ماده نشئه آخرت با ماده نشئه دنیا کاملاً متفاوت است. ماده اخروی، محصول قوه خیال است که صورت‌های محسوس و مجرد قائم به آن قوه هستند. به جهت تجرد قوه خیال و قیام صدور صورت خیالی به نفس، ماده قرار گرفتن قوه خیال به معنای حلول صورت‌ها در آن نیست (شیرازی، ۹/۱۹۸۱: ۲۲۳).

امکان وجود جسم در آخرت: با توجه به تفاوت ذکر شده بین ماده اخروی و وجود صورت‌های ادراکی در عالم آخرت، می‌توان به وجود نوعی جسم در آخرت قائل شد. با توجه به تقسیم اجسام به: (الف) اجسامی که نفس در آنها تصرف اولی و ذاتی بدون واسطه دارد؛ (ب) اجسامی که نفس در آنها تصرف غیر ذاتی و با واسطه دارد (همو، ۱/۱۴۱۷: ۳۳۵؛ همو، ۹/۱۹۸۱: ۲۸۱)، می‌توان قسم اول را جسمی اخروی دانست که با حواس ظاهری قابل درک نیست، دارای حیات ذاتی است و نسبت به اجسام دنیوی مرتبه وجودی بسیار بالاتری دارد. در نتیجه، این اجسام قابلیت اتحاد کامل با نفس را دارند و همراه با نفس به عالم آخرت وارد می‌شوند. ماده این اجسام، قوه خیال است و صورت آن، ملکات و اعتقادات.

اصل عینیت در معاد: با توجه به اصول معادشناختی ملاصدرا، نفس اخروی عیناً همان نفس دنیوی است که با حرکت جوهری به کمال و تجرد رسیده؛ بدن هم عیناً همان بدن دنیوی است. نفس باید همراه با بدنی باشد، اما مهم نیست با چه ماده‌ای باشد، همان‌گونه که در دنیا هم ماده مهم نبود و در هر لحظه دچار تغییر می‌شد. در آخرت، نفس همراه با بدن است و آنچه مهم است، وجود بدن است، زیرا هویت بدن به جرم نیست، بلکه به نفس است.

عینیت بین بدن دنیوی و اخروی در اتحاد وجودی در عالم دنیا نهفته است. در عالم ماده، نفس با بدن عنصری و بدن مثالی اتحاد دارد و با مرگ، نفس از بدن عنصری جدا می‌شود؛ یا به تعبیر دقیق‌تر، نفس با ارتقاء وجودی از وجود عنصری گذر می‌کند. از طرفی، چون بدن بودن بدن به داشتن ماده عنصری نیست و بدن مثالی، بدنی برآمده از نفس و حاصل ملکات و اعتقادات است، و تعلق نفس به بدن عنصری با فعلیت و ارتقای وجودی آن قطع می‌شود، می‌توان بین بدن دنیوی و اخروی عینیت برقرار کرد و بدن اخروی را

همان بدن مثالی دانست که در دنیا تشکیل شده و تفاوت آنها در شدت و ضعف وجودی است.

ملاصدرا این حقیقت را چنین بیان می‌کند:

أن المحشور إليه الإنسان في القيامة هو من الأبدان الأخروية المتألیة المكسوبة للأرواح بحسب أعمالهم و أخلاقهم و ملکاتهم و اعتقاداتهم مما أضمره أو أبدوه فإن يوم الآخرة يوم كشف الضمائر و نشر صحائف النفوس و السرائر (شیرازی، ۱۳۶۳: ۶۱۶).

تحول اطلاعات بدن: در نتیجه، اطلاق بدن مثالی بر متعلق اول و بی‌واسطه نفس، مادامی است که انسان در عالم دنیا قرار دارد. همین بدن در عالم برزخ و قبر و قبل از بعث، «بدن برزخی» و پس از بعث «بدن اخروی» خواهد بود (همو، ۱۳۶۶/۵: ۱۳۰).

وحدت در کثرت مراتب: از نظر ملاصدرا، با وجود مراتب داشتن بدن، این ابدان با هم مباین نیستند؛ وی بر این نتیجه بنیادین تأکید کرده است که معاد، مجموع نفس و بدن است و بدن اخروی با بدن دنیوی عینیت دارد. طبق این نتیجه، بدن اخروی نه بدنی عنصری است و نه بدن مثالی مباین با بدن دنیوی (شیرازی، ۱۹۸۱/۹: ۱۹۷؛ همو، ۱۳۶۶/۵: ۳۷۰؛ همو، ۱۳۵۴: ۳۹۵؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۹۹)، بلکه عین شخص دنیوی به عالم آخرت باز می‌گردد، اگرچه ویژگی‌های بدن دچار تحول شده است.

تغییر ویژگی‌های بدن، موجب از بین رفتن شخصیت بدن نمی‌شود، چون تشخیص بدن به نفس، همراه با ماده‌ای مبهم است (همو، ۱۴۱۷/۱: ۲۶۶). به گونه‌ای که اگر کسی این انسان را ببیند، می‌گوید همان انسانی است که در دنیا بوده (همو، ۱۳۶۳: ۵۹۹).

ملاصدرا با پذیرش اینکه بدن اخروی بدنی عنصری نیست و اجزاء عنصری نمی‌تواند در عالم آخرت حضور داشته باشد، بدن اخروی را عین بدن دنیوی و از نظر وجودی بالاتر از آن می‌داند که هم می‌توان گفت همان بدن دنیوی است و هم می‌توان گفت آن بدن دنیوی نیست، چون متناسب با عالم آخرت، ارتقا وجودی یافته است:

و لیس له أن يقول إن هذا بعینه ذاک فإن هذا من الذهب و ذاک من النحاس بل له أيضا أن يقول إن هذا ذاک بعینه فإن ذلک النحاس صار بالإکسیر فی کورة جهنم هذا فجوهريّة هذا العبد واحدة فی الدنيا و الآخرة و روحه باق مع تبدل الصور علیه من غیر تناسخ و کل ما ینشأ من العمل الذی کان یعمله فی الدنيا من خیر أو شر یعطى لقالبه جزاء ذلک فی الآخرة (شیرازی، ۱۴۱۷/۱: ۲۶۶).

حل تناقض ظاهری: ممکن است در ظاهر بین این دو مطلب - عینیت بدن اخروی و دنیوی و عدم حضور ماده در عالم آخرت - تناقض وجود داشته باشد، اما با توجه به رابطه نفس و بدن و اطلاعات متنوع بدن در آثار ملاصدرا، این تناقض ظاهری رفع می‌شود.

عالم برزخ و تکوین بدن اخروی: چنانکه اشاره شد، انسان در دنیا با کسب علوم و انجام اعمال، بدن مثالی خود را می‌سازد و این بدن همراه با انسان تا ورود به برزخ باقی می‌ماند. برزخی که انسان پس از مرگ وارد آن می‌شود، همان برزخ و مثال منفصل نیست، بلکه مثال متصل و عالم خیال قائم به نفس است.

ملاصدرا در این مورد عبارت مهمی از ابن عربی نقل می‌کند:

أن الصور الأخروية صور معلقة موجودة للنفس من النفس في صقع آخر مرتبة بأعمال و أفعال - حدث عنها في دار الدنيا و أثمرت في ذاتها أخلاقا و ملكات مستتبعة لتلك الصور المعلقة ... أن البرزخ الذي تكون الأرواح فيه بعد المفارقة من النشأة الدنيوية هو غير البرزخ الذي بين الأرواح المجردة و الأجسام ... أيضا التي تلحق الأرواح في البرزخ الأخير إنما هي صور الأعمال. و نتيجة الأفعال السابقة في الدنيا بخلاف صور البرزخ الأول فلا يكون أحدهما عين الآخر لكنهما يشتركان في كونهما عالما روحانيا و جوهرنا نورانيا غير مادی (شیرازی، ۹/۱۹۸۱: ۴۵).

انسان با مرگ و ورود به عالم برزخ و قبر - قیامت صغری - خود را مفارق و خارج از عالم دنیا تصور می‌کند و بدن خود را در قبر مشاهده می‌کند و دردها و لذت‌های عالم قبر را درک می‌کند. پس از آن تا برپایی قیامت - قیامت کبری - در برزخ باقی می‌ماند تا پس از بعث، با ملکات و اخلاق کسب شده دنیوی، بدن اخروی ظهور و بروز یابد (همو، ۱/۱۴۱۷: ۲۸۷؛ همو، ۹/۱۹۸۱: ۲۱۹).

رفع ابهام در تفسیر آراء ملاصدرا: علت اینکه برخی از محققان (فنائی اصل، ۱۳۹۰: ۱۲۴) عبارات ملاصدرا را در مورد شکل‌گیری بدن اخروی دارای ابهام دیده‌اند، از این جهت است که تصور کرده‌اند قوه خیال در عالم آخرت بدن اخروی را ایجاد می‌کند، در حالی که این بدن همان بدن مثالی است که با شدت وجودی بیشتر در عالم آخرت ظهور می‌یابد. عبارتی که از ملاصدرا در مورد نقش قوه خیال در ایجاد بدن مثالی پس از مفارقت از بدن دنیوی وجود دارد، مربوط به ادراک امور جسمانی و بدن برزخی و عالم قبر است، نه

بدن اخروی. بنابراین نقش قوه خیال در عالم برزخ، برای تصحیح ادراک امور جسمانی و ثواب و عذاب قبر و لذت و الم‌های آن است.

معاد نفوس ناقص: از نظر ملاصدرا، نفوس ناقصی که به مجرد عقلی نرسیده‌اند، نه می‌توانند وارد عالم عقل شوند و نه به بدن‌های عنصری یا اجسام فلکی تعلق پیدا کنند؛ همچنین نمی‌توان فرض کرد که به چیزی تعلق پیدا نکنند. این نفوس باید وارد عالم مثال شوند که معاد نفوس ناقص در این عالم خواهد بود:

فحاصل البرهان علی حشر الأبدان أن النفوس الإنسانية باقية بعد موت البدن الطبيعي كما مر و ليس للمتوسطين و الناقصين درجة الارتقاء إلى عالم المفارقات و لا التعلق بأبدان عنصرية بالتناسخ و لا بالأجرام الفلكية على أي من الوجهين اللذين أبطلناهما و لا التعطل المحض فلا محالة لها وجود لا في هذا العالم و لا في عالم التجرد المحض فهي موجودة في عالم متوسط بين التجسم المادي و التجرد العقلي (شیرازی، ۱/۱۴۱۷: ۲۶۶؛ شیرازی، ۱۳۶۳ الف: ۵۹۹؛ شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۹۵).

وجه نیاز نفوس به بدن، نقص ذاتی نفوس است و اگر نقص ذاتی آنها رفع شود و به مرتبه‌ی عقل، برسند، بی‌نیاز از بدن خواهند بود. بنابراین اثبات معاد جسمانی و نیاز نفس به بدن اخروی برای نفوس ناقص است و برای نفوس کامل نیازی به اثبات معاد جسمانی و بدن اخروی نیست؛ زیرا وجه نیاز به بدن - چه دنیوی و چه اخروی - عدم تجرد تام و کامل نبودن نفس انسان است و با رفع آن، نیاز به بدن هم از بین می‌رود. همچنین نفوس کامل لذت‌های روحانی و غیر محسوس خواهند داشت نه لذات جسمانی.

جدول تطبیقی مراتب بدن

تعیین	تعریف تک‌خطی	مقام وجودی	نقش در تعلق نفس	ویژگی‌های کلیدی
۳.۱ روحانی	بدن مادی مرکب از عناصر چهارگانه که در تکوین جنینی شکل می‌گیرد	ضعیف‌ترین مرتبه وجودی؛ مادی محض	متعلق غیرمستقیم نفس؛ نفس بدون واسطه به آن تعلق ذاتی ندارد	- مرکب از جواهر متعدد - دارای ابعاد سه‌گانه - زمانمند و زوال‌پذیر - فاقد حیات ذاتی - «بدن البدن» یا وعای نگهدارنده بدن لطیف

اصطلاح	تعریف تک‌خطی	مقام وجودی	نقش در تعلق نفس	ویژگی‌های کلیدی
بدن بخاری / روح بخاری	جسم لطیف برآمده از لطائف عناصر که حامل قوای طبیعی و حیاتی است	مرتبه میانی بین عنصری و مثالی؛ لطیف اما هنوز جسمانی	واسطه نزدیک به بدن عنصری؛ حامل قوای ادراکی و تدبیری نفس	- جسم لطیف بسیط - محل جریان در خون - حامل قوای نفس - تداوم بدن عنصری با قوای حیاتی - جانشین نفس در تصرف بدنی
بدن مثالی	بدن برآمده از اعمال، ملکات و اعتقادات نفسانی که در طول حیات دنیوی شکل می‌گیرد	مرتبه مجرد مثالی؛ متوسط بین تجرد و تجسم	متعلق اول و بی‌واسطه نفس؛ واسطه اصلی بین نفس و بدن طبیعی	- دارای حیات ذاتی - برآمده از قوه خیال - متناسب با ملکات اخلاقی - دارای اتحاد وجودی کامل با نفس - باقی پس از مرگ
بدن اخروی	همان بدن مثالی در مرتبه‌ای شدیدتر از وجود و متناسب با عالم آخرت	بالاترین مرتبه وجودی بدن؛ مجرد و متناسب با عالم آخرت	دارای معیت وجودی با نفس؛ لازمه وجود نفس	- وجودش لازمه وجود نفس - دارای حیات ذاتی - فاقد نیازهای مادی - عین بدن دنیوی با ماده مثالی - محسوس به آن در قیامت

۸. نتیجه‌گیری

این پژوهش به بررسی مراتب وجودی بدن انسان و نحوه شکل‌گیری آن از منظر ملاصدرا پرداخت و نتایج مهمی را به دست آورد که می‌تواند فهم عمیق‌تری از انسان‌شناسی صدرایی ارائه دهد. یافته اصلی پژوهش نشان می‌دهد که ملاصدرا با ارائه نظریه چهارگانه بدن (عنصری، طبیعی، مثالی و اخروی)، راه‌حل جامعی برای مسئله معاد جسمانی و روحانی ارائه کرده است. این تقسیم‌بندی نه تنها مبتنی بر اصول بنیادین فلسفه صدرایی همچون اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود و حرکت جوهری است، بلکه پاسخی منسجم به چالش‌های کلاسیک فلسفه اسلامی در حوزه معادشناسی محسوب می‌شود.

نکته بنیادین که از تحلیل آثار ملاصدرا برمی‌آید، این است که بدن انسان دارای مراتب وجودی مختلف است که هر کدام متناسب با عالم خاصی از عوالم هستی قرار دارد. بدن عنصری متناسب با عالم ماده، بدن مثالی متناسب با عالم مثال، و بدن اخروی متناسب با

عالم آخرت است. این مراتب با هم مباین نیستند، بلکه مراتب مختلف یک حقیقت واحد محسوب می‌شوند.

پژوهش نشان داد که بدن عنصری از طریق نطفه و تکوین جنینی، بدن مثالی از طریق اعمال و ملکات نفسانی، و بدن اخروی از طریق ظهور و بروز بدن مثالی در عالم آخرت شکل می‌گیرد. این فرآیند نشان‌دهنده تدریجی بودن کمال انسان و ارتقای وجودی او در مسیر تکامل است.

رابطه نفس و بدن در نظام فکری ملاصدرا بر اساس اتحاد وجودی استوار است، نه رابطه تدبیری صرف. این اتحاد در مورد بدن مثالی و اخروی به مرحله معیت وجودی می‌رسد، به گونه‌ای که نفس و بدن اخروی مانند سایه و صاحب سایه هستند و هیچ‌کدام بر دیگری مقدم نیست.

در حوزه معادشناسی، نظریه ملاصدرا توانسته است بین معاد جسمانی و روحانی توفیق ایجاد کند. او با قبول عینیت بدن اخروی و دنیوی، ضمن حفظ شخصیت انسان در آخرت، امکان ارتقای وجودی او را نیز فراهم کرده است. بدن اخروی همان بدن دنیوی است، اما با ماده‌ای متفاوت و مرتبه وجودی بالاتر.

نوآوری اصلی ملاصدرا در عدم محدود کردن انسان به بدن عنصری و معرفی بدن مثالی به عنوان واسطه بین نفس و بدن طبیعی است. این بدن که در طول زندگی دنیوی بر اساس اعمال و اخلاق شکل می‌گیرد، ضامن بقای هویت انسان پس از مرگ و پیوستگی او با عالم آخرت است.

از منظر عملی، این نظریه نشان می‌دهد که اعمال و اخلاق انسان نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری بدن اخروی او دارد. هر انسان در حقیقت، بدن آخرتی خود را در دنیا می‌سازد و این بدن، تجسم ملکات و اخلاق اوست.

نظریه مراتب وجودی بدن ملاصدرا نه تنها راه‌حلی برای مسائل فلسفی کلاسیک ارائه می‌دهد، بلکه نگرش جامعی از انسان به مثابه موجودی چندبعدی ارائه می‌کند که در مراتب مختلف وجودی حضور دارد و قابلیت تکامل و ارتقا را دارا است. این نگرش می‌تواند مبنایی برای فهم عمیق‌تر ماهیت انسان و سرنوشت اخروی او محسوب شود.

با وجود دستاوردهای این پژوهش، محدودیت‌هایی نیز وجود دارد؛ از جمله عدم بررسی تطبیقی این نظریه با دیدگاه‌های سایر فیلسوفان اسلامی و فیلسوفان غربی و عدم پرداختن به پیامدهای عملی و اخلاقی این نظریه. بر این اساس، پیشنهاد می‌شود

پژوهش‌های آتی به مطالعه تطبیقی نظریه مراتب بدن در فلاسفه مختلف، بررسی نسبت این نظریه با یافته‌های علوم تجربی معاصر (علوم اعصاب شناختی و روان‌شناسی)، تحلیل کاربردهای عملی آن در تربیت اخلاقی و معنوی، و نقد و بررسی انتقادات وارده بر این نظریه بپردازند.

کتاب‌نامه

- ابن سینا. (۱۳۷۵). *الإشارات والتنبيهات*. قم: نشر البلاغه.
- ابن سینا. (۱۳۷۹). *النجاة*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن سینا. (۲۰۰۷). *رسالة في النفس و بقائها و معادها*. پاریس: دار بیبلیون.
- ابن سینا. (۱۳۶۰). *المبدأ و المعاد*. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن سینا. (۱۳۷۱). *المباحثات*. قم: بیدار.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۹۹۴). *الفتوحات المکیة*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ابن میثم بحرانی. (۱۴۰۶ هـ.ق). *قواعد المرام فی علم الکلام* (تحقیق: سید احمد حسینی؛ چاپ دوم). قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۲ ش). *الأضحویة فی المعاد* (تحقیق: حسن عاصی؛ چاپ اول). تهران: شمس تبریزی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ هـ.ق). *الشفاء - الإلهیات* (تحقیق: سعید زائد و الأب قنواتی). قم، ایران: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ هـ.ق). *الشفاء - الطبیعیات* (جلد ۱-۳؛ تحقیق: سعید زائد و دیگران؛ چاپ دوم). قم، ایران: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۹۵۳). *رسائل ابن سینا* (جلد ۱-۲؛ به اهتمام حلمی ضیاء اولکن). استانبول، ترکیه: دانشکده ادبیات استانبول.
- استرآبادی، محمد جعفر. (۱۳۸۲ ش). *البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة* (جلد ۱-۴؛ تحقیق: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی؛ چاپ اول). قم: مکتب الاعلام الإسلامی.
- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۷۸). *شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل. (۱۴۰۰ هـ.ق). *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین* (چاپ سوم). ویسبادن، آلمان: فرانس شتاینر.
- اصل، عباس فنی. (۱۳۹۰). *بدن اخروی از دیدگاه صدرالمألهین*. اندیشه نوین دینی، صص. ۱۱۵-۱۳۶.

آمدی، سیف‌الدین. (۱۴۲۳ هـ.ق). أبکار الأفكار فی أصول الدین (جلد ۱-۵؛ تحقیق: احمد محمد مهدی). قاهره: دار الکتب.

آمدی، سیف‌الدین. (۱۴۲۳ هـ.ق). أبکار الأفكار فی أصول الدین. قاهره: دار الکتب.
بطحائی، سید حسن. (۱۳۹۶). بدن اخروی از دیدگاه صدرالمتهلین و مقایسه آن با دیدگاه علامه طباطبائی. دوفصلنامه علمی حکمت صدرایی، ۴۱-۵۱، (۱).

جامه‌بزرگی، محمدجعفر، و سعیدی‌مهر، محمد. (۱۳۹۴). رویکرد نخواست‌گرایی به مسئله ذهن در پاسخ به چالش‌های آفرینش‌گرایی و فیزیکالیسم. شناخت، صص. ۷۰-۵۱.

خادمی، عین‌الله، ذبیحی، محمد، و عربی، علیرضا. (۱۳۹۹). چیستی نفس و بدن از دیدگاه صدرا راه‌حل صدرایی دشواره نفس و بدن. انسان‌پژوهی دینی، ۱۷(۴۴)، ۲۵-۵.

دکارت. (۱۳۸۶). اعتراض‌ها و پاسخ‌ها (ترجمه علی موسایی افضلی؛ چاپ اول). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۳۹). لغت‌نامه دهخدا. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

رازی، فخرالدین. (۱۹۸۶). الأربعین فی أصول الدین (جلد ۱-۲). قاهره: مکتبه الکلیات الأزهریه.

راغب اصفهانی. (۱۴۱۲ هـ). المفردات فی غریب القرآن. تحقیق: صفوان عدنان داودی. دمشق: دار القلم.

سبزواری، ملاهادی. (۱۴۱۶ هـ.ق). شرح منظومه حکمت. تهران: ناب.

سدیدالدین حمصی رازی. (۱۴۱۲ هـ.ق). المنقذ من التقليد (جلد ۱-۲؛ چاپ اول). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

سهروردی، شهاب‌الدین، و کرین، هانری. (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شریف مرتضی، علی بن حسین. (۱۴۱۱ هـ.ق). الذخیره فی علم الکلام (تحقیق: سید احمد حسینی). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

شیرازی، محمد صدرالدین. (۱۳۰۲ هـ.ق). مجموعه الرسائل التسعة. قم: مکتبه المصطفوی.

شیرازی، محمد صدرالدین. (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

شیرازی، محمد صدرالدین. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شیرازی، محمد صدرالدین. (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.

شیرازی، محمد صدرالدین. (۱۳۸۱). شرح زاد المسافر. قم: بوستان کتاب.

شیرازی، محمد صدرالدین. (۱۴۱۷ هـ.ق). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.

مراتب وجودی بدن انسان و نحوه ... (مرتضی حسین زاده و سحر کاوندی) ۳۲۳

شیرازی، محمد صدرالدین. (۱۴۲۰ هـ.ق). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهالین. تهران: حکمت.
شیرازی، محمد صدرالدین. (۱۴۲۲ هـ.ق). شرح الهدایة الأثریة. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
شیرازی، محمد صدرالدین. (۱۴۲۵ هـ.ق). الحاشیة علی الإلهیات الشفاء. قم: بیدار.
شیرازی، محمد صدرالدین. (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

شیرازی، محمد صدرالدین. (بی تا). تعلیقات حکمة الإشراق. قم: بیدار.
علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ هـ.ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (تصحیح، مقدمه، تحقیق و تعلیقات: حسن زاده آملی). قم: مؤسسه النشر الإسلامی. (چاپ چهارم).
فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله سیوری. (۱۴۰۵ هـ.ق). إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين (تحقیق: سید مهدی رجائی). قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
مروارید، حسن علی. (۱۴۱۸ هـ.ق). تنبیهات حول المبدأ و المعاد (چاپ دوم). مشهد: آستان قدس رضوی.

مطلب کریمندی، حسین. (۱۳۹۷). ارزیابی دیدگاه‌های رایج در مسئله «ذهن - بدن» در دو مسئله «هویت معرفت» و «ارتباط ذهن و بدن». ذهن، صص. ۱۷۹-۲۰۹.
مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ هـ.ق). الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد (جلد ۱-۲؛ چاپ اول). قم: کنگره شیخ مفید.

موسوی، هادی. (۱۳۸۹). روح بخاری در مسئله نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا. معرفت.
یاوری، طاهره، و زمانی‌ها، حسین. (۱۳۹۶). تحلیل چیستی و حقیقت بدن مثالی و نقش آن در تبیین رابطه نفس و بدن در فلسفه ملاصدرا. حکمت معاصر، ۸(۳)، ۱۷۱-۱۸۸. <https://doi.org/10.30465/cw.2018.3053>