

بررسی اندیشه دینی معاد، هویت و جایگاه وجودی انسان در افکار ابن عربی

محسن فهیم^۱، سیده لیلا مرتضوی^{۲*}، سمیه عظیمی^۳

۱- استادیار گروه الهیات، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.

۲- کارشناس ارشد گروه الهیات، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.

۳- دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز، تهران، ایران.

چکیده

در این مقاله علاوه بر بیان دیدگاه ابن عربی در زمینه معاد جسمانی سعی شده به بررسی هویت و جایگاه وجودی انسان، حیثیات و مراتب نفس به بدن و کیفیت سیر صعودی انسان از عالم جسمانی تا برزخ روحانی پرداخته شود. از نگاه ابن عربی، اگر به عالم که سراسر تجلی گاه کمالات حق است نیک بنگری؛ همه آنچه را که در عالم اکبر متفرق است در عالم انسانی خواهی یافت و هیچ حقیقتی در عالم نیست، مگر اینکه به مقتضای شرع و عقل در عالم وجود انسانی ظهور کرده باشد. پس می توان برای انسانی که از حیث مرتبه اول است و از حیث تحقق آخر است دو معاد جسمانی و روحانی در نظر گرفت و اگر اختلافی در این بین باشد به نحوه اعاده و کیفیت آن باز می گردد. در نهایت ابن عربی معتقد است که روح بعد از مرگ و تعلق به عالم برزخ در قیامت به همراه بدن عنصری حاضر می شود.

واژه‌های کلیدی: ابن عربی، معاد جسمانی، نفس، بدن اخروی.

مقدمه

معاد جسمانی یکی از اساسی‌ترین و بحث‌انگیزترین مسائل در حوزه دین‌شناسی است که اختلاف نظرهای زیادی را در بر می‌گیرد. ابن عربی در خصوص مسئله معاد، خود را نیازمند دانش انبیا (ع) می‌داند، او در کتاب فتوحات از کسانی که به صورت انفرادی و مجرد از فیض الهی و تنها به حسب اقتضای عقول خویش به بحث از معاد و مسائل مربوط به آن می‌پردازند، انتقاد می‌کند و می‌گوید: «شخصی که ناصح نفس خویش است سزاوار است که به بیانات انبیا عظام (ع) و رسولان کرام (ع) در امر معاد و حشر مراجعه نماید» (ابن عربی، ۱۹۹۹، ج ۴: ۴۵۱) و از آن جایی که هیچ علمی به شرافت و منزلت علم معاد نیست، لذا هر کسی را توان علمی آن نیست که در آن باره سخن گوید و نیز سخنی تلقی به قبول می‌شود که از راه تقوی و تزکیه به دست آمده باشد.

جایگاه وجودی انسان

از نگاه ابن عربی سراسر عالم، بسط کمالات حق و مظهر و تجلی‌گاه حقایق الهیت است و به هر کجا که بنگری، تجلی حقیقی الهی را خواهی دید. اما باید توجه داشت که این حقایق الهی در سراسر عالم پراکنده و متفرق است. اکنون اگر بخواهیم همه این حقایق را که در جزء جزء عالم قابل مشاهده است و در سراسر هستی به گونه ای متفرق و پاره پاره وجود دارد، مجموعاً و یکجا در موجودی بنگریم، آن موجود انسان است. این نکته را ابن عربی در آثار خود به تکرار و با تعبیر مختلف بیان کرده است. در نخستین فصّ از کتاب «فصوص الحکم» انسان را «کون جامع» می‌نامد و او را موجودی می‌داند که همه حقایق هستی را یکجا در بر دارد. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۴۸) در جای دیگر می‌گوید: «خدا بصیرت را نورانی گرداند؛ گر نیک بنگری همه آنچه را که در عالم اکبر متفرق است، در عالم انسانی خواهی یافت؛ چه ملک باشد چه ملکوت» (ابن عربی، ۱۹۹۹، ج ۲: ۲۹۶) سپس همه آن چه را که در عالم شناخته شده است به تفصیل در وجود انسان نشان می‌دهد و سرانجام می‌گوید: «این‌ها همه در انسان موجود است» (ابن عربی، ۱۹۹۹، ج ۲: ۲۹۹) در جای دیگر می‌گوید: «هیچ حقیقی در عالم نیست مگر این که در عالم انسان وجود دارد؛ پس او همان کلمه جامع و مختصر شریف است.

تمام حقایق الهی که عزم ایجاد عالم کرده، یکجا به ایجاد این نشئه انسانی امامی روی آورده است» (ابن عربی، ۱۹۹۹، ج ۲: ۱۲۵) همچنین می‌گوید: «خداوند انسان را مختصری شریف آفرید و همه معانی عالم کبیر را در او فراهم آورد؛ و او را نسخه‌ای قرار داد که [از یک سو] جامع همه آن چیزهایی است که در عالم است و [از سوی دیگر] جامع همه اسمائی است که در حضرت الهی وجود دارد» (ابن عربی، ۱۹۹۹، ج ۲: ۷۴).

میان انسان و عالم موازات، مشابهت و همانندی وجود دارد. تمام عالم تجلی همه حقایق الهی است و انسان نیز به تنهایی مظهر همان حقایق است. پس عالم، همان انسان است و انسان، همان عالم؛ با این تفاوت که عالم - به جهت در برداشتن انسان کامل - انسان کبیر است و انسان، عالم صغیر؛ «انسان گرچه جرمی کوچکتر از جرم عالم دارد اما همه حقایق عالم کبیر را مشتمل است. از این رو عقلاء عالم را انسان کبیر نامیده‌اند.» (همان، ج ۳: ۱۸۴) بنابراین می‌توان گفت که رجوع این تفاوت به تفاوتی کیفی است نه کمی؛ یعنی انسان مشتمل بر همه حقایقی است که در عالم کبیر است اما این حقایق در عالم کبیر به گونه‌ای جدای از هم و مشتت وجود دارد در حالی که انسان، به گونه‌ای مجموع و یکجا دیده می‌شود.

در بحث جامعیت وجودی انسان، به این نکته باید توجه داشت که گرچه ابن عربی انسان را به تنهایی تجلی گاه کمالات حق، کون جامع و «مختصر عالم» می‌داند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۴۹)، در آغاز فص آدمی، وی از راز آفرینش چنین پرده بر می‌دارد که: خدا می‌خواست خود را در آینه‌ای ببیند، عالم را آفرید. به لحاظ نشئه مادی و عنصری، عالم پیش از آدم آفریده شد. عالم بدون آدم همانند آینه‌ای بود مکدر و زنگار گرفته که خدا را نشان نمی‌داد؛ «اقتضای امر آن بود که آینه عالم جلا یابد؛ پس آدم، عین جلای آن آینه و روح آن صورت شد» (همان: ۴۹) بنابراین کتاب موجودات عالم، بدون وجود آدم قابل قرائت نیست و نمی‌تواند حقیقت را به ما نشان دهد «عالم در نمایانگری صورت حق کامل نبود تا آن که انسان در آن به وجود آمد. با آدمی عالم کامل شد. پس آدمی از حیث مرتبه [وجودی] اول است اما در وجود [و تحقق عینی] آخر است. در نتیجه انسان به لحاظ رتبه اش پیش از جسمانیت خود قرار دارد. بنابراین عالم به واسطه انسان به صورت حق است؛ [اما] انسان بدون عالم به صورت حق است» (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۶: ۷۴ و ج ۷: ۱۹۵).

ابن عربی، انسان را دارای فطرت الهی می‌داند و میگوید: «فطرت او آن چیزی است که آدمی با وجود خود، آن را به ظهور می‌رساند که عبارت است از تجلی الهی که آدمی به صرف اینکه از جانب خدا ایجاد می‌شود، آن را داراست؛ پس استعداداً همه موجودات عالم در او نهفته است» (ابن عربی، ج ۳: ۱۰۵)؛ همچنین به تبع قرآن او را خلیفه الله می‌خواند؛ و بر اساس همین جامعیت وجودی است که آیه امانت را تفسیر می‌کند و قائل است: «هیچ انسانی نیست مگر این که امانت را حمل کرده است» (ابن عربی، ج ۳: ۲۹۸).

ابن عربی همواره بر جامعیت وجودی انسان تأکید دارد و از این طریق مشابهت و همانندی انسان را با خدا و عالم بیان میکند، تفاوت انسان و عالم را نیز به وضوح نشان می‌دهد. اساس این تفاوت را باید در همان واژه «فاصله» که نمایانگر موقعیت برزخی و مرزی انسان است، جستجو کرد. وی جامعیت انسان را چنین تحلیل می‌کند: «او متّصف به وجود است» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۴۸).

چیستی هویت انسان

از دیدگاه ابن عربی جسم به جهت آنکه محل نفخ روح و عقل است. با روح قرابت دارد. عقل اولین موجود صادر از حق متعال است و خداوند در این رابطه فرمود: «و نفخت فیهِ من روحی» (حجر: ۲۹).

نفس بالاتر از جسم و مادون عقل و محل زراعت روح است و بذری را که خداوند بواسطه روح در مزرعه نفس پاشیده است را می‌رویانند. این بذر اعم از خواطر، شهوات و دیگر امور است پس تمام علوم، خواطر، اعمال بواسطه بذری حاصل شود که از ناحیه خدا توسط روح در نفس و جسم پاشیده و رویانده شده و از این باب است که نفس جهتی به عالم عالی و جهتی به عالم سافل دارد (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۸: ۳۱۰-۳۱۳).

از دیدگاه ابن عربی، نفس حقیقتی مجرد است که همواره در کار تدبیر بدن است «اعلم أن الروح الانسانی أوجده الله مدبراً لصوره حسیه سواء كان فی الدنيا أو فی البرزخ أو فی الدار الآخرة» اما این مطلب بدان معنا نیست که تدبیر بدن به عنوان اضافه‌ای بر بدن عارض شده و در

نهایت قابل انفکاک از آن باشد؛ بلکه حقیقت نفس ذاتاً و همواره مدبّر بدن است و هرگز، در هیچ نشئه و موطنی، از تدبیر بدن منصرف نمی‌شود (ابن عربی، ۱۹۹۹، ج ۲: ۶۲۷).

نفس از سنخ عالم برزخ است و حالت برزخ بر کسی واقع می‌شود که شعایر و حرمت الهی را تعظیم بدارد. پس هر کس شاهد نفس خویش باشد، آن را سایه‌ای از صورت حق دیده می‌فهمد که سایه، شخصی جز صاحب خود ندارد و با افعال صاحب سایه است که آن هم حرکت می‌نماید و به کلی منفعل از صاحب خویش است (ابن عربی، ۱۹۹۹، ج ۳: ۲۲۵).

به همین دلیل است که خداوند نشأت انسانی با جمیع کمالات ظاهری و باطنی آن، اعم از روح و نفس و جسم، همه را به صورت و صفات کمالیه خویش قرار داده است و جمیه امور این نشأت نیز به دست خالقش بوده، هر کس غیر خدا را به ولایت گزیند به خود ظلم می‌کند و امارات الهی را خراب می‌سازد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۶۷).

اصولاً از دیدگاه ابن عربی، روح انسان از سنخ ملائکه ای است که تدبیر امور را در دست دارند؛ از این رو، تدبیر در سرشت روح نهفته شده است. بر این اساس، از دیدگاه ابن عربی، روح آدمی شعاعی از روح واحد الوهی که به تعدّد قوایل، تکثر پیدا می‌کند. (ابن عربی، ۱۹۹۹، ج ۳: ۳۹۱). روح آن است که عالم غیب را به نحو خاصی بر قلب القا می‌کند و نفس با آن روح صادر می‌گردد، پس نفس معلول اوصاف عبد نیست، بلکه معلول روح است (همان، ج ۳: ۲۱۱-۲۱۲).

حکمت خداوند مقتضی آن است که جزئیت ارواح انسان‌ها همواره و در تمامی نشأت حفظ شود؛ از این رو، به جهت بقای این انوار الهی به نحو جزئیت در هر نشئه ای، متناسب با آن، قابلی به عنوان بدن خلق می‌شود که در نشئه دنیا مادی در برزخ برزخی، و در آخرت طبیعی است. (همان، ج ۳: ۱۸۷-۱۸۸) بنابراین، روح انسانی، همواره با بدنی همراه است و در هیچ نشئه ای از نشأت سه گانه دنیا، برزخ و آخرت، از بدن جسمانی بی بهره نیست. به تصریح ابن عربی، بدن جسمانی - که از سنخ عالم طبیعت در معنای خاص عرفانی آن است - در هر یک از نشأت سه گانه، به تناسب آن نشئه، از ناحیه خداوند انشا می‌شود (همان، ج ۳: ۳۹۱).

خط سیر انسان از ابتدا تا انتهای عالم است و در تمام این مسیر، که از عدم به وجود آمده، به سوی بی نهایت الهی رجوع خواهد نمود، «... و الیه یرجع الامر کله...» (هود: ۱۲۳) پس سیر انسان دوری است، مجدداً به نقطه آغازین باز خواهد گشت (همان: ۱۲۷-۱۲۸).

نفس از دیدگاه ابن عربی

از دیدگاه ابن عربی نفس انسانی از سنخ عالم ملکوت و قدرت و نور الهی است. ابن عربی می گوید: تجلیات انوار، منابع عرفان در انسان است و به واسطه ازدیاد این تجلیات است که معارف در قوای انسانی متولد می شود و به موجب این انوار است که حیات در وجود کائنات سیران می یابد. با توجه به مسیری که برای انسان از ابتدا تا انتها در نظر گرفته شده است، این معرفت و نور در ضمیر بشری لازم بوده و این نور برای انسان در حکم مبدأ و وسیله و غایت محسوب می شود. نور «مبدأ» انسان است زیرا اصل وجود همه موجودات است. نور «وسیله» انسان است زیرا موجب بقای مادی و معنوی اوست و چون نورِ معارف هم حسی و هم عقلی و هم غیبی است پس این نور وسیله معرفت انسان است همین طور نور «غایت» انسان در حیاتش است زیرا موجب تحقق وجود او در ابد خواهد شد (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۳۴).

حقیقت نفس برای ما قابل شناخت نیست، زیرا گوهری در بحر بی نهایت است و به محض ورود در این دریای ژرف، غرق خواهیم شد چون شناخت نفس ما را به شناخت خالق می کشاند و اندیشه ما را از این شناخت عاجز و حیران است و به همین سبب است که نبی اکرم (ص) فرموده اند: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و چون ذات حق را نمی توان شناخت، حقیقت گوهر نفس را نیز نمی توان شناخت (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۷-۱۸).

هر کس که بخواید نفس الهی را بشناسد، زیرا کل عالم صورت نفس الهی است. هر کس نفس خود را شناخت خدا را شناخته زیرا نفس صورت رب است. (همان: ۱۴۵).

نفس از سنخ عالم برزخ است و حالت برزخ بر کسی واقع می شود که شعایر و حرمت الهی را تعظیم ندارد. پس هر کس شاهد نفس خویش باشد، آن را سایه ای از صورت حق دیده می فهمد که سایه، شخصی جز صاحب خود ندارد و با افعال صاحب سایه است که آن هم حرکت می نماید و به کلی منفعل از صاحب خویش است (ابن عربی، ۱۹۹۹، ج ۳: ۲۲۵).

به همین دلیل است که خداوند نشأت انسانی با جمیع کمالات ظاهری و باطنی آن، اعم از روح و نفس و جسم، همه را به صورت و صفات کمالیه خویش قرار داده است و جمیع امور این نشأت نیز به دست خالقش بوده، هر کس غیر خدا را به ولایت گزیند به خود ظلم می کند و امارت الهی را خراب می سازد. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۶۷).

به همین سبب است که عبد متصف به قرب الهی نمی شود، مگر با اسم الهی، چون اصل در عبد این است که معلول و مجبور است و این معلولیت، ذاتی عبد بوده، هر معلولی محتاج علت خود است، لذا چاره ای نیست که در قرب نیز خود او کمک کند و با این وصف قرب عبد به حق، ذاتی او است (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۱۲: ۱۵۱-۱۵۲).

نفس دارای دو حیثیت خلق - امر است

ابن عربی می گوید: هر وجودی که به موجب علتی مخلوق ایجاد شد از عالم خلق است و هر وجودی که به موجب علتی غیر مخلوق ایجاد گردید، از عالم امر است، البته در واقع همه عالم ناشی از عالم امر است و این ما هستیم که این ها را به دو گونه متوجه می شویم. (ابن عربی، ۱۹۹۹، ج ۵: ۴۸۱) حال ظاهر انسانی از عالم خلق و عبد و باطن او از حق و صورت رحمانی و از عالم امر است، لذا از جهت حق بودنش است که مدبر هیکل انسانی است، چون روح، مدبر عالم سفلی است. چون در وقع کل عالم بر صورت حق است، انسان از حیث مخلوق بر دو صورت حق و خلق، یعنی عالم امر و عالم خلق است. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۱۸ و ص ۲۲)

از آن جایی که انسان دارای دو بعد روح و جسم است، تا هنگامی که روح او مقیم وطن جسم و عالم حس است در حکم طبیعت است و دیگر مسافر نیست و هنگامی که مسافر شد جسم را ترک می کند و به حال فنا در می آید و این اولین قدم او در مسافرت است. خداوند آدم را به عنوان اصل نشأت انسانی آفریده و آن را مرکب از صورت جسمانی طبیعی عنصری و نفس و روح الهی قرار داد. او جسم آدم را از گل آفرید سپس از روح خود در او دمید و این امر بیانگر دو وجهی بودن انسان است (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۱۱: ۱۲۷).

مراتب نفس

ابن عربی در این باره می‌گوید: قلب عارف آن است که نفس و ذات خویش را نفس و ذات حق می‌شناسد و هیچ‌گونه غیریتی قابل نیست و به موجب این معرفت است که به مقام جمع رسیده و این همن منظور قرآن است که می‌فرماید: «ان فی ذلک لذکری لمن کان له قلب ...» (همان: ۱۲۲-۱۲۳).

جمع اعضای انسانی، هم در دنیا و هم در آخرت تابع قلب می‌باشند. پس اگر قلب صالح بود، جمع اعضا نیز صالحند و اگر فاسد شد، جمع اعضا نیز فاسد می‌گردند. این امر هم شامل بعد مادی جسم هم شامل بعد معنوی انسان می‌شود زیرا به موجب قلب گوستی و صنوبری و گردش خون توسط آن است که روح حیوانی در جمع بدن سرایت کرده و موجب رشد و نمو جسم می‌گردد.

از بعد معنوی نیز قلب مرکز ادراک است، با استناد به آیات کریمه از جمله: «ان فی ذلک لذکری لمن کان له قلب...» و نیز «... و لیلذکر اولوالالباب» اگر انسان توجه به غذا و صلاح مزاج خود نکند، روح حیوانی او ضعیف می‌شود و به دنبال آن قوه خیال و تفکر و عقل او نیز فاسد می‌گردد و جمع این تأثیرات ناشی از قلب اوست. (ابن عربی، ۱۹۹۹: ۸۲-۸۴) با توجه به این که قلب محل رویش خواطر است و به موجب این خواطر است که بر جوارح حکم می‌کند، پس هر خاطری در باطن قلب رخ دهد، اثری در ظاهر بدن و حس دارد. (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۸: ۲۸۸-۲۸۹)

جسد برای نفس

جسم با روح قرابت دارد زیرا که محل نفع روح و عقل است و عقل اولین موجود صادر از حق تعالی است. در این میان نفس بالاتر از جسم و مادون عقل و محل زراعت روح است. بذری را که خداوند به واسطه روح در مزرعه نفس پاشیده است اموری را اعم از خواطر و شهوات می‌رویند پس جمع علوم و خواطر و اعمال، به واسطه بذری حاصل می‌شود که از ناحیه خدا، در نفس و جسم پاشیده و رویانیده شده است و بدین خاطر است که نفس جهتی به عالم بالا و جهتی به عالم سافل دارد. (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۳۱۰-۳۱۳) به مجموع ظاهر و باطن

حیوان ناطق، انسان می گویند. اگر روح و نفس که همان بعد ناطقیت انسان است زایل شود صورت باقی مانده را دیگر انسان نمی نامند و در این حال دیگر فرقی بین انسان و حیوان و درخت و امثال این‌ها نخواهد بود (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۹۱).

تکون نفس در جسم

نفوس انسانی حصولشان در اجسام عنصری است و بعد از اعتدال جسم عنصری و حصول جسمی است که روح الهی در آن دمیده می شود. پس به موجب تعادلی که در اجسام و نفوس ایجاد می گردد، میزان استعداد این‌ها نیز معین می شود و به همان میزان استعداد و قابلیت، می توانند کسب افاضات و فضایل و علوم کنند در این مسیر بعضی نفوس سریع القبول و بعضی بطی و بعضی دیگر متوسط هستند. (ابن عربی، ۱۹۹۹: ۴۶۲-۴۶۳)

تعلق نفس به بدن اخروی و بقای آن

ابن عربی می گوید: جسم با روح قرابت دارد، زیرا که محل نفخ روح و عقل است و عقل اولین موجود صادر از حق تعالی است. خداوند در این باره فرموده است: «... و نفخت فیه من روحی...». در این میان نفس بالاتر از جسم و مادون عقل و محل زراعت روح است. بذری را که خداوند به واسطه روح در مزرعه نفس پاشیده است اموری را اعم از خواطر و شهوات می رویاند. پس جمیع علوم و خواطر و اعمال، به واسطه بذری حاصل می شود که از ناحیه خدا، در نفس و جسم پاشیده و رویانده شده است و بدین خاطر است که نفس جهتی به عالم بالا، جهتی به عالم سافل دارد. (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۸: ۳۱۰-۳۱۳)

کیفیت سیر نفس

خط سیر انسان از ابتدا تا انتها عالم است و در تمام این مسیر، که از عدم به وجود آمده، به سوی بی نهایت الهی رجوع خواهد نمود، «... و الیه یرجع الامر کله...» (هود: ۱۲۳) و نیز خداوند می فرماید: «و... الیه المصیر» (المائده: ۱۸) و همین طور: «... و الی الله عاقبه الامور»

(لقمان: ۲۲) پس سیر انسان دوری است، مجدداً به نقطه آغازین باز خواهد گشت. (ابن عربی، ۱۹۹۹، ج ۴: ۱۲۷-۱۲۸)

انسان از بدو تولد تا پایان عمر به طور مداوم و بی وقفه در حال سفر و ارتحال است تا نهایتاً به بهشت یا دوزخ برسد و سف او قطع گردد. پس بر هر عاقلی لازم است که بداند این سفر همراه با سختی و مشقت و بلاهای مختلف همراه است، لذا باید فرد مسافردایماً متوجه صلاح و مصلحت خویش باشد و در هیچ منزلی قصد اقامت نکند، دایماً در حال کوچ باشد تا بهتر بتواند از شر حوادث راه، نجات یابد. پس هیچ مسافری نباید طلب راحتی نماید تا به مقصد برسد، زیرا وقوف در هر مقطعی از دنیا موجب هلاکت او خواهد بود. (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۱۵۷)

نفس در سفر به سوی معرفت ربّ، با ایمان به شرع، موفق می گردد. در این سفر، عقل (عقل جزئی بشری) از جمله عبیدهای او و تحت فرمان اوست؛ اگر به موجب عقل تنها این مسافرت را ببیند، به کسافری ماند که خالی از ایمان است، لذا به طریق رشد و نجات نخواهد رسید. پس این مسافرت باید به حکم شرع و ایمان باشد و عقل «جزئی» در این سفر در حکم عبد و خدمتکار شرع و نفس است. (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۱۱: ۸۷-۹۱)

حامل جمیع معلومات عالی و دانی، عقل است. عقل کل معلومات را بدون واسطه از خدا می گیرد، سپس به نفس افاده می کند. پس نفس، مستفید از عقل بوده و به موجب آن بالفعل می گردد. (ابن عربی، ۱۹۹۹، ج ۲: ۹۰).

خداوند عقل را از نسبت حیات و نفس را از نسبت علم آفرید. پس عقل شرط وجود نفس است، همانطور که حیات شرط وجود علم است و حیات و علم هر دو منفعّل از عقل و نفسند. (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۴: ۳۴۴).

با این وصف، نفس در عین تجرد و وحدتش، از عالم بالا در بدن عمل می کند و افعال جمادی و نباتی جسم مانند: هضم، دفع و سایر فعل و انفعالات آن را به عهده دارد و به موجب ارتباط با جسم است که دارای قوه لامسه، ذائقه و دیگر مدرکات می شود اگرچه بذاته سمع، بصر و جمیع حواس و جوارح است. البته نسبت نفس با بدن نسبت قیومی نیست، بلکه نسبت تدبیری و تصرفی است.

در رابطه با افعال انسان که همه تحت تدبیر عقل است و عقل هم به طور مستقیم از حق تعالی کسب فیض می‌کند، ابن عربی و ملاصدرا هر دو هم عقیده هستند و نفس را تحت عقل می‌دانند. به عبارتی دیگر عقل از حق تعالی کسب فیض می‌نماید و به نفس افاضه می‌کند و نفس نیز به ماده که پایین تر از آن است فیض می‌رساند.

تعلق نفس به بدن اخروی

تمام قوای نظری، فکری، حسی و خیالی در نفس انسانی محتاج جسم عنصری‌اند و این قوا، اگر چه در خدمت نفس انسانی نازل شده‌اند ولی در عمل محتاج جسم عنصری می‌باشند. پس هرگاه نفس وارد جسم عنصری شد، این قوا در خدمت او قرار می‌گیرد تا به این وسیله به حق نایل گردد و روح در عالم ناسوت بدن را همراهی می‌کند. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۹۸) پس خانه روح انسان جسم اوست و این خانه باید در آخرت همراه نفس محشور گردد (ابن عربی، ۱۹۹۹، ج ۸: ۳۶۱).

خداوند نشأت اخروی را براساس «عجب الذنب» همان اصل فرد است که از بین نمی‌رود و موجب حصول نشأت آخرت می‌گردد. البته در اینکه منظور از «عجب الذنب» در روایت چیست، اقوال مختلفی هست. بعضی آن را نفس و بعضی جوهر فرد دانسته‌اند و ابن عربی همه این‌ها را از نظر عقلی محتمل دانسته، تنها این را قطعی می‌داند که «عجب الذنب» همان چیزی است که موجب پیدایش فرد در آخرت می‌گردد (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۱۲: ۳۷۶-۳۷۷).

البته ارواح ذاتاً طالب جسدند و اینکه در قیامت اعمال صالح نیز در صورت جوانی با صورت و بوی خوش حاضر می‌شوند بیانگر جسم‌پذیری ارواح است (همان، ج ۱۱: ۲۰۱).

تمام قوای نظری، فکری، حسی و خیالی در نفس انسانی محتاج جسم عنصری‌اند و این قوا، اگر چه در خدمت نفس انسانی نازل شده‌اند، ولی در عمل محتاج جسم عنصری می‌باشند. پس هرگاه نفس وارد جسم عنصری شد، این قوا در خدمت او قرار می‌گیرد تا به این وسیله به حق نایل گردد و روح اگر چه مدبر بدن است ولیکن این تدبیر موقوف به وجود این بدن است و لاجرم روح در عالم ناسوت بدن را همراهی می‌کند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۹۸) پس خانه روح

انسان جسم اوست و این خانه باید در آخرت همراه نفس محشور گردد (همان، ۱۴۰۵، ج ۸: ۳۶۱).

جوهر انسان هسته ای از جوهر کلی نفس رحمانی است و اگر صور و اعراض بر آن، لحظه به لحظه (و در نشأت متعدّد)، تبدّل و تجلّد می یابد، ضربه ای به وحدت هویت او نمی زند. از دیدگاه ابن عربی، همین جوهر باقی است که در روایات از آن «عجب الذنب» تعبیر شده است. بر اساس روایات، «عجب الذنب» امری ثابت در حقیقت انسان است که نشئه دنیوی و اخروی انسان بر آن تکیه دارد.

خداوند نشأت اخروی را براساس «عجب الذنب» (بن دم) که از نشأت دنیایی فرد باقی مانده است بنا می کند که این «عجب الذنب» همان اصل فرد است که از بین نمی رود و موجب حصول نشأت آخرت می گردد. البته در این که منظور از «عجب الذنب» در روایت چیست، اقوال مختلفی هست. بعضی آن را نفس و بعضی جوهر فرد دانسته اند و ابن عربی همه این ها را از نظر عقلی محتمل دانسته، تنها این را قطعی می داند که «عجب الذنب» همان چیزی است که موجب پیدایش فرد در آخرت می گردد. (همان، ۱۴۰۵، ج ۸: ۴۵۴-۴۵۵)

از دیدگاه ابن عربی، علوم و اعمال انسان نقش مؤثری در نشئه آخرت و چه بسا حقیقت انسان اخروی دارد. ابن عربی سعادت انسان را به میزان علم او وابسته می داند و اعمال تجسم یافته آدمی را وسیله لذات و آلام حسی اخروی او به حساب می آورد. وی جنّات را به جنّت اختصاص، جنّت میراث و جنّت اعمال تقسیم می کند و جنّت اعمال را ساخته شده از اعمال آدمیان می داند و تمامی لذات موجود در آن را محصول (و حتی خود) عمل انجام شده در دنیا قلمداد می کند. او در مواضع گوناگون دیگری، تجسّد معانی از جمله اعمال انسان ها را «مؤید به کشف و شریعت، اما مخالف با عقل» می داند و بر آن است که اعمال محسوس دنیوی به صور محسوسه ظهور می یابند و در موازینی محسوس توزین می شوند. از مجموع عبارات ابن عربی درباره تجسم اعمال دنیوی در برزخ و نشئه آخرت، چنین به نظر می رسد که این اعمال در بیرون از صقع نفس و در کنار انسان حاضرند و جهنم و بهشت او را پر می کنند؛ البته ابن عربی در عبارتی نیز صراحتاً می گوید که بدن اخروی آدمی حاصل اعمال دنیوی اوست، همان

طور که نفس آدمی محصول علم اوست: « انّ النفس تحشر علی صورة علمها و الجسم علی صورة عمله. » (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۱۲۳)

موت از دیدگاه ابن عربی

انسان از حیث جسم کوچک و صغیر و دارای عمری کوتاه است و در این مدت جسم او رشد محدودی دارد، هر چقدر از نظر جسمی بزرگتر شود از نظر عمر دنیوی کوتاه‌تر می‌شود و به مقتضای تدبیر الهی، بین جسم و عمر و نفس اثر متقابل برقرار می‌گردد (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۹: ۵۹-۶۰).

بنابراین با اتمام عمر دنیوی مرگ رخ می‌دهد و مرگ سبب لقای الهی است، زیرا انسان در این دنیا مسافر است و به موجب نفس خود قطع منازل می‌نماید و به ملاقات حق می‌رسد (همان، ج ۸: ۱۰۴).

از آنجا که بدون مرگ نمی‌توان از دنیا به رویت حق نایل شد، مرگ دنیوی برای انسان مقرر گردید تا به این سبب به ملاقات حق نایل گردد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۱۶)

ارواح تا هنگامی که حیات آن‌ها ذاتی است مرگ ندارند ولی وقتی حیات در اجسام، به نحو بالعرض برای آن‌ها حاصل شد، موت و فنا بر آن‌ها عارض می‌گردد. پس حیات در جسم از آثار حیات روح است، همانند نور خورشید در زمین که با کنار رفتن خورشید زمین تاریک می‌شود. روح نیز اگر از جسم کناره گرفت، آن جسم می‌میرد و روح به مبدأ اصلی خود باز می‌گردد و در این هنگام است که می‌گوییم فلانی مرده است (ابن عربی، ۱۹۹۹، ج ۱: ۲۴۵).

لازم به ذکر است که جسم انسانی از خاک خلق شده است و به سبب مرگ مجدداً به خاک برمی‌گردد و روح نیز چون از سنخ عالم بالاست، با مرگ به سوی مبدأ اصلی خود، یعنی باری تعالی رجعت می‌کند و جسد را ترک می‌نماید (همان، ج ۸: ۹۶).

هنگامی که انسان قطع تعلق از صورت‌های دنیایی نمود متوجه صور برزخی می‌شود. همانند این که انسان اگر بمیرد، از این عالم منتقل به برزخ می‌شود و حیات دنیایی او تبدیل به حیات برزخی می‌گردد (همان، ج ۲: ۲۸۴).

با توجه به ظهور و بطون تجلیات، از دیدگاه عارف، «مرگ» عبارت است از: انتقال از عالم ظهور به عالم بطون (خروج از سلطنت اسم ظاهر و رجوع به ولایت سلطان باطن) شخص با مرگ - خواه اختیاری و خواه اضطراری - به کلی از عالم ظهور به عالم بطون منتقل می‌شود؛ از این رو، مرگ معدوم شدن نیست، چرا که عدم شر محض است و اعدام مربوب موجبی برای فنای رب به حساب می‌آید (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۸۶) مرگ اذهاب و رجوع است، نه اعدام و نفی؛ زیرا خداوند فرموده: «إِنْ يَشَاءُ يُدْهِبْكُمْ أَيْهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ» (نساء: ۱۳۳) و نفرموده است: «یعدمکم». (ابن عربی، ۱۹۹۹، ج ۱: ۷۲۹) با این نگاه به وجود و نظام مظهریت، «قیامت»، روز ظهور و جلوه احدیت حق است. قیامت قطع تجلیات نیست بلکه تجلی حق تعالی با اسمایی دیگر است: عالم با یک تجلی و با اسم مبدی و خالق، به عرصه ظهور رسید و کمالات الهی از بطون ذات الهی جلوه نمایی کرد؛ اما با تجلی دیگر، و با اسم معید و قهار، بساط آن ظهور برچیده می‌شود و شئون ظاهر حق به سوی او رجوع می‌کند (آملی، ۱۳۶۸: ۷۰۹).

سیر انسان در برزخ

فاصله بین دو طرف را برزخ گویند. همانند خیال که برزخ بین عقل و حس است. در اصطلاح، برزخ حد فاصل بین معلوم و غیر معلوم، موجود و معدوم، منفی و مثبت و معقول و محسوس است. البته برزخ در نفس خودش معقول و همان خیال است. همانند اینکه چیزی را پس از رویت، در ذهن خود می‌یابیم و درکی از آن شیء داریم در حالی که وجود آن نزد ما نیست ولی قطعاً آن را درک می‌کنیم، پس آن چیزی بین وجود و عدم است. خیال نیز همین صورت را دارد یعنی نه موجود است و نه معدوم، نه معلوم است و نه مجهول و چیزی شبیه برزخ است همانند صورتی که در آینه می‌بینیم که هم قطعاً چیزی هست که ما درک می‌کنیم و هم در واقع چیزی در آینه نیست (ابن عربی، ۱۹۹۹، ج ۴: ۴۰۷-۴۰۹).

عالم تبدل و تمثل را «برزخ» نامند. برزخ حد وسط حقایق جسمانی و روحانی و پیوند میان صورت‌ها و معانی است و به همین دلیل به تجلیات معانی که در ارتباطی جدایی ناپذیر و بی‌وقفه با صور هستند، مقام وسط داده‌اند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۴).

عالم برزخ کاملترین عوالم است و مصدر پیدایش عالم ماده و دارای وجودی محکم و حقیقی. در این عالم کلیه امور محققند و معانی مجسد می شود و هر چیزی که قائم به نفس نباشد در این عالم قائم به نفس می شود و هر چیزی که واجد صورت نباشد در برزخ واجد صورت می گردد و هر امری که در عالم ماده محال است، در برزخ ممکن می شود و به هر نحو که انسان بخواهد می تواند در امور تصرف کند (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۱۳: ۶۰۲-۶۰۳).

حیات دنیایی و حیات اخروی

نفوس انسانی دو نحو حیات دارد: یکی جسدی و دنیوی، دیگری نوری و اخروی. صفات مختص جسد، مطابق جوهر جسمانی و مرکب و طبایع منزوج است و صفات مختص به نفس مطابق جوهر روحانی و سماوی و نوری که بالذات دارای حیات اند. بنابر همین صفات است که غذاها و ارزاق اینها نیز دو جسم می شوند، قسمی مادی و قسمی دیگر معنوی و غذاهای مادی و محسوس همین اطعمه و اشربه مادی و غذای معنوی علوم و تجلیات و احوال آن هاست. البته همه غذاهای در واقع معنوی اند، اگرچه بعضاً به صورت مادی باشند، ولی غذای هر نشأتی مطابق همان نشأت جسدی یا حیوانی یا انسانی است (ابن عربی، ۱۹۹۹، ج ۳: ۳۵۳). حیات در آخرت، حیات و اقی است زیرا دنیا خواب در خواب است و برزخ خواب بوده و آخرت در واقع بیداری است، انسان در دنیا خواب است و با مرگ منتقل به برزخ می شود. در برزخ حکم کسی دارد که از خواب بیدارش کرده باشند. بعد منتقل به نشأت آخرت می گردد، گویی باز از خواب دیگر بیدار شده است، ولی در آخرت دیگر برای اهل سعادت خوابی نیست و تماماً بیداری است، برخلاف آنچه که برای اهل شقاوت حاصل خواهد شد (همان، ج ۴: ۴۵۷).

خصوصیات ابدان اخروی

نشأت آخرت نیز حسی شبیه دنیا است، ولی عین آن نیست، بلکه ترکیب و مزاج دیگری دارد؛ یعنی ترکیبات و مزاج آن با اعراض و صفات مطابق همن نشأت مطبقت دارد و این ترکیبات و امزجه شباهتی به این دنیا ندارد، اگرچه هردو در عین داشتن سمع، بصر، دست و پا

و دیگر اعضا و قوادارای صورت واحد است، ولی در نشأت اخروی این امور کامل تر هستند (ابن عربی، ۱۹۹۹، ج ۳: ۲۸۴).

معاد از دیدگاه ابن عربی

به مقتضای دلایل شرع و عقل، معاد بر دو نوع «جسمانی» و «روحانی» است. پس اگر اختلافی بین مردم در خصوص معاد رخ داده است به نحو اعاده و کیفیت آن باز می گردد. همان طور که در نشأت دنیوی انسان غیر از نشأت قبل از آن بوده است، در نشأت اخروی نیز انسان غیر از قبلش خواهد بود. یعنی به نحو محسوس در صف اهل بهشت یا جهنم حاضر می شود، ولی در صورتی غیر از صورت نشأت دنیایی اوست (ابن عربی، ۱۹۹۹، ج ۴: ۴۵۱-۴۵۴).

براساس بیان شرع، مدت دنیا تمام خواهد شد و هر نفسی طعم مرگ را خواهد چشید و سپس در آخرت اعاده رخ می دهد و در آنجا تابی نهایت حیات فرد ادامه می یابد. بنابراین مرگ، اقامه، بعث اخروی، بهشت ها و نعمت ها، عذاب ها، مأکولات، نگاه ها و لباس های محسوس و اشکال طبیعی آن، همه حق و ثابت است.

در قیامت جمع بین عقل و حس، معقول و محسوس، غیب و شهادت ایجاد خواهد شد و محل ثبوت احکام اسم ظاهر و باطن الهی خواهد بود.

توضیح اینکه، آنچه که ما راجع به جهان طبیعت می دانیم اطلاعات اندکی است و از این رو بعضی گمان می کنند، جهان طبیعت و محسوس در آن عالم نمی تواند محقق شود و حال آنکه بیانات شرع دال بر نکاح ها، میوه ها، باغ ها و امثال این ها همه مؤید حضور طبیعی این ها به هیئت اخروی آن است (ابن عربی، ۱۹۹۹، ج ۴: ۴۴۹-۴۵۱).

کیفیت معاد از دیدگاه ابن عربی

سرّ این که برخی از دانشمندان عالم را منحصر در روحانیت می دانند، عدم تصور درست از جسم است؟ و این که چگونه متصور است اجساد پس از سالها باقی مانده و اعاه شوند؟ جناب محی الدین در پاسخ این گروه، یک جواب علمی مستند به علوم ظاهری می دهد و می گوید: «

در علم طبیعی، بقای اجسام طبیعی در دو عالم می‌توانند برای یک مدت غیر متناهی مستمره الوجود باقی بمانند و آدمیان از امور طبیعی تنها به اندازه ای که حضرت حق آن‌ها را مطلع ساخته، آگاهی دارند. همین دانشمندان گاه عمر طبیعی آدمی را ۱۲۰ سال برشمرده‌اند و وقتی کسی بیش از آن عمر می‌کند، گویند عمر غیر مجهول می‌کند و لذا نمی‌توانند وقت مخصوصی برای حیات مشخص کنند و به واقعه اگر شرع نبود و ما را به مدت عمر دنیا و این که سرانجام، هر نفسی مرگ را خواهد چشید و نیز اقامت تنها در نشأت آخرت است و بس، آگاه نمی‌ساخت، هیچگاه این حقایق را در نمی‌یافتیم و لذا در بحث معاد حق است که بین عقل و حس و معقول و محسوس جمع کنیم» (همان، ج ۴، ۴۵۰-۴۵۱).

پس فهمیده شد که ابن عربی جمع بین جسم و روح می‌کند و عالم محسوس و معقول را می‌پذیرد که نتیجه این حرف قائل شدن به معاد جسمانی و روحانی با هم است.

درباره کیفیت اعاده اجسام و این که خداوند سبحان به چه کیفیت اجساد مردگان را اعاده می‌کند، اختلاف نظر است. برخی گفته‌اند اعاده همچون ابتداء است یعنی همان گونه که از آب و گل و نطفه و نکاح، آدمیان به وجود آمده‌اند، به همان ترتیب نیز، اعاده صورت می‌گیرد و به این آیه استناد می‌کنند که «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (اعراف، ۲۹). عده‌ای دیگر معتقد به این روایت شده‌اند که «ان السماء تمطر مطراً شبه المني تمخض به الارض»؛ یعنی: آسمان بارانی می‌بارد که همچون منی می‌ماند که زمین را احیاء نموده و آن را از سکون به حرکت در می‌آورد؛ بدین سان نشأت آخرت آغاز می‌گردد؛ ولی نظر ابن عربی این است که همان گونه که خداوند نشأت اول را بدون مثالی که پیش از آن بوده باشد، آفرید، به همان ترتیب نیز نشأت آخرت را می‌آفریند؛ پس لازم نیست اعاده به مانند ابتداء باشد و همان گونه که علت بعیده آفرینش ما خاک و علت قریبه آن نطفه است، در حشر اجساد هم به یکی از این دو صورت باشد. این گونه طرز تفکر، ناشی از عوام‌زدگی و تقلیدی اندیشیدن است.

خلقت مسبوق به نسخه‌ای پیشین نبوده تا بر همان اساس مخلوقات، آفریده شوند. قرآن کریم می‌فرماید: «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (اعراف، ۲۹)، معنایش این است که «وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَدْكُرُونَ» (واقع، ۶۲) و نیز قول خداوند که می‌فرماید: (انبیاء، ۲۱) و این که خداوند می‌فرماید: (روم، ۳۰) هیچ ضرری به آن چه مادر مورد نشأت آخرت گفتیم، نمی‌

داند؛ زیرا معنایش این می‌شود که نشأت دنیا از روی ابداع و اختراع و با ذکر و تدبّر و نظر آفریده شده؛ اعاده نیز این گونه است. خداوند متعال برای آفریدن نشأت آخرت هیچ نیازی به مثال سابق و نمونه پیشین ندارد. (ابن عربی، ۱۹۹۹، ج ۴: ۴۵۳-۴۵۴)

امام سجاد (ع) در صحیفه سجادیه می‌فرماید: ابتدع الخلق ابتدعاً یعنی خداوند خلق را به قدرت خویش اختراع فرموده است و اصولاً خلق به معنای ابداع شیء است؛ بدون نمونه. خداوند می‌فرماید: (نحل، ۳) و به دلالت (بقره، ۱۱۷)؛ یعنی ابداع فرمود آسمان و زمین را و آفرینش بی مثال تنها منحصر در ذات حق است.

شیخ اکبر در ذیل آیه ۱۱۷ بقره، گوید: آی مبدعُ سماواته دار خیر غیر مسبوقة بماده و مدّه بل هی ظلال ذاته؛ فرض این که کسی بدون سابقیت به ماده ای چیزی را بیافریند، باطل است و لذا خالق به معنای مطلق تنها، منحصر در حضرت حق است. و از امام باقر (ع) هم نقل شده است که می‌فرمایند: خداوند عزّوجلّ تمام موجودات را به طور بی سابقه ای، به علم خود ایجاد کرده، بدون این که قبلاً مانندی داشته باشد.

خلقت بی مثال از قادر مطلق، صادر می‌شود و قدرت خالق یکتا بر مقدورات تعلق می‌گیرد و نیز اعاده اجسام چیزی نیست که خارج از حوزه قدرت حق باشد و این که ما نمی‌توانیم اعاده را به مانند ابتدا بپذیریم، باز گشت می‌کند به تصورات ما که اصولاً قدرت حق را مماثل با قدرت خویش پنداشته ایم و لذا در تصوّر، دچار مشکل می‌شویم و نهایتاً تصدیق نیز نمی‌توانیم بکنیم. ابن عربی که عرفانش را شهود تشکیل می‌دهد، این مسئله را به راحتی می‌پذیرد و معاد را بی مثال نخستین همچون ابتدا می‌داند. (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۴: ۱۵۷).

ابن عربی گوید: حضرت حق انشا نشاء آخرت بر «عجب الذنب» می‌کند و «عجب الذنب» چیزی است که از نشاء دنیا باقی می‌ماند و نشاء آخرت بر آن ترکیب می‌یابد. از لحاظ لغوی، عجب، آخری هر شیئی را گویند و ذنب، دم را گویند و عجب الذنب، عبارت است دم گاه و آن استخوان باشد در پایین تیره پشت دنباله سرین. ابن عربی فهم این نکته را به تقوّم نشاء آخرت بر عجب الذنب است، ناشی از کشفی می‌داند که برای او واقع شده است و می‌گوید:

عجب الذنب همان است که نشاء آخرت بر آن اساس تقوّم می‌یابد و آن نیز ازین نخواهد رفت و قبول فساد نمی‌کند (ابن عربی، ۱۹۹۹، ج ۴: ۴۵۵).

اصطلاح «عجب الذنب» برگرفته از کتب تفسیری و روایات است. گفته شده که جوانی در قوم بنی اسرائیل کشته می‌شود و مردم جهت پیدا کردن قاتل به حضرت موسی توسّل پیدا میکنند و ایشان دستور ضبح یک گاو با ویژگی‌های مخصوص را می‌دهد؛ پس از بهانه تراشی‌های فراوان در یافتن آن گاو، سرانجام گاو را ضبح می‌کنند. قرآن می‌فرماید (بقره، ۷۳)؛ یعنی آن گاه گفتیم بخشی از بدن گاو را به او بزئید تازنده شود و خداوند این چنین مردگان را زنده می‌کند و معجزات خویش را به شما می‌نماید تا بیاندیشد. در تفسیر اما حسن عسگری (ع) آمده که مردم این چنین کردند: فاحضوا قطعاً و هی عجب الذنب، الذی منه خلق ابن آدم و علیه یرکب اذا ارید خل جدیداً فضرّبوا. (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۷: ۴۳)

پس حقیقت بدن عجب الذنب است و خلقت، اساسش بر آن اصل استوار است و همان گونه که ابتدای خلقت از آن است، حشر و نشر نیز بر همان اساس است و اگر انسان بمیرد، چیزی از او باقی می‌ماند که عجب الذنب نام دارد. ملاصدرا گوید: عجب الذنب در نزد شیخ محیی الدین همان ماهیت است که به نام عین ثابته انسان نامیده می‌شود و می‌دانیم عین ثابته همان قوای تجلیات حق‌اند که فائض از فیض اقدس و تجلی ذاتی الهی است و این اعیان هیچ گاه به عینه ظهور پیدا نمی‌کنند؛ بلکه این آثار و احکام آن هاست که ظهور می‌یابد.

پس نتیجه این می‌شود که موت سبب انعدام انسان بالکلیه نیست تا گفته شود اعاده معدوم ممتنع است و نیز شبهه آکل و مأكول، شبه ای ناصواب است؛ زیرا عین ثابت انسان همیشه باقی است و خداوند تنها آثار و احکام آن را ظهور می‌دهد و در صورت انتقال از حیات دنیوی به حیات اخروی آن چیزی که تغییر می‌یابد و در نگاه قشریون از بین می‌رود، آثار و احکام عین ثابته است و الّا عین ثابت به فیض اقدس الهی از ازل در علم حق ثابت بوده و با وجود او وجود داشته و وجودی مستقل از ذات ندارد.

اعتقاد به معاد جسمانی و روحانی از مسلّمات عرفان ابن عربی است و با توجه به سه نکته‌ای که یاد آور شدیم، اولاً ابن عربی مبنای فکری خویش را از شریعت می‌گیرد، ثانیاً خداوند قادر، خلقت را بی‌مثال پیشین افزیده، اعاده نیز این گونه باشد. ثالثاً همان گونه که اساس خلقت

ابتدایی بر عجب الذنب بود، اعاده نیز بر همان اساس است و عین ثابت‌ه انسان، محور تشخیص اوست که هیچ‌گاه از بین نرفته و نمی‌رود و با عنایت به نکات فوق، به مبنای فکری ابن عربی در کیفیت معاد و حشر و نشر اجساد پی می‌بریم. و به حق می‌توان ادعا کرد ابن عربی متعبد به شریعت است؛ حداقل در این مسئله ابن عربی تحلیل عرفانی خویش را مستند به مبنای شرعی قرار می‌دهد و اینجاست که نقش محوری ابن عربی در عرفان اسلامی فهمیده می‌شود و آنچه موجب باروری اندیشه شهودی ابن عربی در حوزه عرفان شده است، شریعت باوری او بوده و این که او خود را نیازمند دانش افاضه ای انبیا می‌داند و هر انسان منصفی، با نگاهی به آراء ابن عربی به خصوص در علم معاد، به این نکته اذعان خواهد نمود.

نتیجه‌گیری

به گفته ابن عربی، برخی از عرفا - هماهنگ با اکثر صاحب نظران - معاد را صرفاً روحانی می‌دانند و معتقدند: همان گونه که ارواح آدمیان قبل از تفصیل عینی و تحقیق اعیان مادی و عنصری در حضرت علم حق، به نحو تفصیل حضور دارند، بعد از حیات دنیوی هم، فارغ از جسم و جسمانیت چنین سرنوشتی خواهند داشت. (ابن عربی، ۱۹۹۹، ج ۳: ۱۰۷) اما برخی دیگر از عارفان، که ابن عربی خود را نیز از ایشان می‌داند، اعتقاد به معاد روحانی صرف را تمام حقیقت نمی‌شمارند و در کنار پذیرش معاد روحانی، به مدد شریعت و شهود، معتقد به جسمانی بودن معاد هم هستند. به اعتقاد ایشان، روح بعد از مرگ و بعد از تعلق به بدنی برزخی در برزخ، باز هم در آخرت با بدنی طبیعی همراه خواهد شد (ابن عربی، ۱۹۹۹، ج ۳: ۱۸۴).

از این رو، ابن عربی - همچون بسیاری از صاحب نظران مسلمان - معاد را جسمانی و روحانی می‌داند؛ چرا که از دیدگاه وی، اگرچه نفس ذاتاً از بدن مجرد است و همین امر هم موجب اعتقاد برخی به انحصار معاد در معاد روحانی شده است، اما نفس همواره مدبّر بدن است و در دنیا، برزخ و آخرت، بدن ملازم نفس است. به اعتقاد ابن عربی، پس از مرگ، روح از این هیكل مادی طبیعی جدا می‌شود و در صورتی برزخی قرار می‌گیرد که همان بدن برزخی روح است و هیئت و شکل آن را ملکات نفسانی انسان تعیین می‌کنند به هر صورت، ارواح، بعد از مفارقت از صورت مادی و برزخی شان، در موعد بعثت، به اجسام دنیوی شان بر

می‌گردند؛ همان‌گونه که خورشید با فرارسیدن شب، نیمه‌دیگر کره زمین را روشنایی می‌بخشد، اما به هنگام صبح روز بعد، ظاهراً دوباره به همان موضع نخست بازگشت می‌نماید. نخستین قضاوت در مورد دیدگاه ابن عربی آن است که وی معاد را با بدن مادی دنیوی در نظر می‌گیرد.

از دیدگاه ابن عربی، انسان موجود مجردی است که همواره، در تمامی نشأت، مدبر بدن است و در هر نشئه، بدنی مناسب با آن نشئه را تدبیر می‌کند. انسانی که ابن عربی تصویر می‌کند، عالم صغیری است که در قوس نزول، با گذر از تمامی مراتب عالم کبیر (اعم از عقل، مثال و ماده)، ویژگی هر یک را به وجود واحد در خود جمع کرده است و در قوس صعود هم بعد از گذر از عالم دنیا، به نشئه برزخ و آخرت وارد خواهد شد و در هر نشئه - به تناسب آن نشئه - ظهوری متفاوت خواهد داشت. این مظهر تام الهی، شعاعی جزئی و مشخص از نور مطلق حضرت حق است که این جزئیت و تشخیص را مرهون بدنی است که از او جداشدنی نیست. تحقق انسان بدون بدن، در یکی از نشأت وجودی، به معنای از بین رفتن جزئیت و محدوده این مظهر انسانی و الحاق آن به ذات لاینتاهی الهی است؛ از این رو، انسان همواره با بدن همراه است.

با وجود تفاوت نشأت آدمی در عوالم گوناگون، وحدت و هویت انسان حفظ می‌شود. تبیین چگونگی حفظ هویت و وحدت حقیقت انسان، در چارچوب کلی هستی‌شناسی ابن عربی قابل درک است. از منظر ابن عربی، اولین صادر، جوهری منبسط است که از بالاترین مراتب تعینات الهی تا پایین‌ترین تعینات خلقی جریان دارد. این جوهر منبسط اولین تجلی حضرت حق است. این جوهر که در جریان آن تمامی جواهر معنا می‌یابند، هرگز قابل انعدام نیست؛ بلکه صور و اعراض نقش بسته بر این جوهرند که دستخوش تغییر می‌شوند، بدون آن که در اصل جواهر و اعیان تغییری حادث شود (همان‌گونه که با از بین رفتن صورت بنا، اصل ماده و جوهر آن تغییری نمی‌کند). بنابراین، تبدیلی که مظهر تحول حضرت حق و مقتضی بیان آیه شریفه «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» می‌باشد، تبدل در صور موجودات است. چنان که گفتیم، ابن عربی این جوهر واحد عدم‌ناپذیر را به معنای «عَجَبُ الذَّنْبِ» می‌داند که در روایات اسلامی، حافظ هویت شخصی انسان در نشأت دنیا، برزخ و آخرت شمرده می‌شود.

از دیدگاه ابن عربی، به یقین، معاد جسمانی است و آدمیان نه همچون ارواح و عقول مجرد، که با صور و ابدانی طبیعی حشر و نشر خواهند داشت و در بهشت یا دوزخ قرار خواهند گرفت. از این رو، بنا به دیدگاه ابن عربی، اعتقاد به معاد روحانی صرف، آگاهی از تمام واقعیت نیست: آنان که قائل به انحصار معاد در معاد روحانی هستند، در اعتقاد به این انحصار، به خطا رفته‌اند. وی در تحلیل چگونگی جسمانی بودن معاد، با وسعت بخشیدن به معنای جسم، انحصار آن را در جسم عنصری دنیوی مردود می‌داند و آن است که جسم با آن که یقیناً معنای واحدی دارد، در سیر نزولی و صعودی، مصادیق گوناگونی را می‌پذیرد که اطلاق واژه «جسم» بر تمامی این مصادیق طولی، به حقیقت و نه مجاز است. جسم حقیقتی دارای طول، عرض و عمق است؛ اما این ویژگی لزوماً در عالم عناصر اربعه تحقق نمی‌یابد، بلکه ممکن است که مصادیق جسم در عالمی که فراتر از عالم عناصر نیز که از ارکان طبیعی تشکیل یافته است، تحقق یابند.

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- آملی، سید حیدر، ۱۳۶۸، نقد النقود فی معرفه الوجود، تهران، علمی و فرهنگی.
- ۳- ابن عربی، محی الدین، ۱۳۶۷، التجلیات الالهیه، تهران، نشر دانشگاهی.
- ۴- ابن عربی، محی الدین، ۱۳۶۷، الرسائل، تهران، مولی.
- ۵- ابن عربی، محی الدین، ۱۳۷۰، المسایل، وزارت فرهنگ و آموزش.
- ۶- ابن عربی، محی الدین، ۱۳۷۰، فصوص الحکم، تهران، الزهراء.
- ۷- ابن عربی، محی الدین، ۱۴۰۵، الفتوحات المکیه، ۱۳ ج، مصر.
- ۸- ابن عربی، محی الدین، ۱۹۹۹، الفتوحات المکیه، ۴ ج، لبنان، دار صادر.
- ۹- قیصری، داود، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- ۱۰- مجلسی، محمد تقی، ۱۳۶۲، بحار الانوار، تهران، اسلامیه.