

رابطه نفس و بدن از دیدگاه حکمت متعالیه و مکتب ابن عربی

محمد میری *

چکیده

نگاه فیلسوفانه حکمت متعالیه و نگاه عارفانه مکتب ابن عربی به مسئله چگونگی ارتباط نفس و بدن، تشابهات بسیاری دارد. هر دو سنت، با در نظر گرفتن اعتبار و لحاظی خاص، به یگانگی نفس و بدن باور داشته و در عین حال، از لحاظی دیگر، ضمن پذیرش وجود فاصله فراوان میان نفس ناطقه عقلی و بدن جسمانی، بر ناکافی بودن روح بخاری برای برقراری ارتباط میان نفس و بدن تأکید داشته و وجود مرتبه و بدن مثالی را نیز که میان روح بخاری و نفس ناطقه قرار میگیرد، ضروری میدانند. به این ترتیب، نفس ناطقه عقلی براساس نظر هر دو طایفه، دارای سه بدن در طول هم میباشد؛ یعنی ابتدا به بدن مثالی تعلق گرفته و سپس به روح بخاری و در مرتبه سوم به بدن جسمانی تعلق میگیرد. بعبارت دیگر، نفس ناطقه با دو واسطه بدن مثالی و روح بخاری به تدبیر بدن جسمانی میپردازد.

همچنین حکمت متعالیه و مکتب ابن عربی، هر دو، با عنایت به قاعده «تطابق عالم کبیر و عالم صغیر» به تبیین جایگاه نفس ناطقه و بدن مثالی و روح بخاری و بدن جسمانی، بعنوان مراتب عالم صغیر و تطبیق هر کدام از آنها بر مراتب عالم کبیر پرداخته‌اند.

* دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم و استادیار داترالمعارف مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)؛ mohammademiri@gmail.com
تاریخ دریافت: ۹۳/۳/۵ تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۳/۷/۲۷



کلیدواژه‌ها: رابطه نفس و بدن، روح بخاری، بدن مثالی، حکمت متعالیه، مکتب ابن عربی

* * *

مقدمه

مراد از مکتب ابن عربی، نظام معرفتی - شهودیی است که ابن عربی آن را پایه‌ریزی کرده و پیروان وی (همچون قونوی، فرغانی، جندی، قیصری، فناری و...) آن را تبیین نموده و بسط داده‌اند. مکتب ابن عربی و علم عرفان نظری، با یکدیگر عجینند؛ بطوری که ابن عربی، پدر این علم شناخته شده و مکتب وی، بیشترین سهم را در این علم دارا می‌باشد.

چهره غالب مکتب ابن عربی و علم عرفان نظری، مباحث توحیدی با اشباع مسائلی همچون وحدت وجود است. عرفان نظری، در بخش انسان‌شناسی نیز بیش از هر چیزی به مبحث انسان کامل و احکام پیرامون آن پرداخته است. از اینرو، ممکن است برای کسانی که آشنایی کافی با مکتب ابن عربی و علم عرفان نظری ندارند، این گمان پیش آید که اهل معرفت، سخن چندانانی در باب مسائل علم‌النفس بمعنای فلسفی آن ندارند، در حالی که واقعیت آن است که علم عرفان نظری - که ابن عربی و پیروان وی پرچمدار آن بوده‌اند - در وادی علم‌النفس نیز نظریات مترقی و بدیعی ابراز داشته است. این نظریات عارفانه، در بسیاری موارد، همسو و موافق با نظریات حکمت متعالیه‌یی است که حاصل و برآمده از سنت دیرینه فلسفه اسلامی است و مترقیترین و متعالیترین نظریات فلسفه اسلامی را در آن میتوان یافت. بعبارت دیگر، حکمت متعالیه، در بخش علم‌النفس، بیش از آنکه به فلسفه مشائی یا حکمت اشراقی نزدیک باشد، به مکتب ابن عربی نزدیک است.

نوشتار پیش‌رو با اعتقاد راسخ بر این مسئله، در پی بررسی میزان توافق دیدگاه حکمت متعالیه و مکتب ابن عربی در باب چگونگی برقراری ارتباط میان نفس و بدن است.

توافق دیدگاه حکمت متعالیه و مکتب ابن عربی دربارهٔ یگانگی نفس و بدن
ضمن پذیرش اصل وجود فاصله میان آندو

بدن، امری مادی و جسمانی و نفس، امری مجرد و روشن است که میان امر



مادی و امر مجرد، نسبت و تقاربی قابل تصور نیست.

حکما و عرفا، همه با این نگاه که میان بدن مادی و نفس مجرد، فاصله و تفاوت زیادی هست، موافقند. هر چند مشائیان با در نظر گرفتن این فاصله و تفاوت، معتقد به دوگانگی نفس و بدن شده‌اند، اما صدرالمشائیین در این باره مینویسد: بیشتر و بلکه همه خلق، از نحوه ارتباط نفس با بدن و اتحاد ایندو با هم غافلند و مشائیان حداکثر توانسته‌اند نوعی اضافه عارضی به بدن را برای نفس، تصویر کنند که این تصویر مشائی با واقعیت نفس الامری انسان و رابطه میان نفس و بدن او فاصله فراوانی دارد. صدرالمشائیین فاصله میان نفس و بدن را میپذیرد ولی در عین حال بر این نکته اصرار میورزد که این فاصله، موجب دوگانگی و اثینیت نفس و بدن نیست، بلکه انسان موجودی جامع و تشکیکی است؛ به این معنا که نفس و بدن، نه دو امر مابین، بلکه دو مرتبه از یک وجود واحد انسانی هستند. البته ایندو مرتبه، فاصله زیادی با هم دارند، اما در عین حال ویژگی تشکیکی بدون خُلل و قُرَج وجود واحد انسانی، هر دوی آنها را در دو مرتبه خود جای میدهد، به اینصورت که نفس، در مرتبه بالا و بدن در مرتبه پایین آن جای میگیرد:

و لو تدبرت تدبرا شافیا فی کیفیت تدبیر النفس للبدن و حصول الألفه و العلاقة و شوق التصرف و التحریک و عشق المقارنه و ألم المفارقة بینهما مع أن البدن کالتقل الثقیف و النفس کالنور اللطیف لقضیت العجب و قلت کیف یتصور الازدواج بین النور و الظلمة و الایتلاف بین المجرّد و المادی و بین العلوی الذی قال تعالی تعظیما لشأنه و رفَعناه مکاناً علیا و قال إنّ کتاب الأبرار لَفی عَلَیِّینَ و السفلی المشار إلیه بقوله إنّ کتاب الفجار لَفی سِجِّینَ إذ بینهما من المخالفة و المنافرة فی الماهیه ما لا یتخفی علی صاحب الرویة و جل الخلق بل کلهم إلا النادر منهم غافلون بل منکرون لهذه الارتباط و الاتحاد بینهما ... و ظن جمهور القائلین تجردها أن إنسانیه الإنسان بصورة أخرى نوعیه منطبعة فی البدن یتحصل منهما حقیقه الإنسان و أما المشار إلیه بأنا فهو المسمى بالنفس الناطقه و لها إضافة عارضه شوقیه بالقیاس إلی البدن لأنه موضوع أفاعیلها الجسمانیة و هؤلاء بمعزل عندنا عن معرفة النفس و مقاماتها.^(۱)

ملاصدرا در عبارت فوق، نگاه دوگانه‌انگارانه مشائیان به نفس و بدن را با قاطعیت رد کرده و بر اتحاد نفس و بدن تأکید می‌ورزد. او در عین حال، اظهار شگفتی میکند از مقارنه‌یی که حق‌متعال در وجود انسان، میان نفس مجرد و بدن مادی برقرار کرده است. صدرالمتألهین از این مقارنه به «ازدواج نور و ظلمت» تعبیر میکند و دو آیه «وَ رَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا» (مریم/۵۷) و «إِنَّ كِتَابَ الْأُبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ» (المطففین/۱۸) را به شرح حال نفس تأویل نموده و در مقابل، آیه «إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ» (المطففین/۷) را به شرح حال بدن تأویل میکند.

در مکتب ابن‌عربی نیز میتوان عباراتی شبیه اینگونه از عبارات صدرالمتألهین یافت که در آنها به نهایت فاصله میان نفس و بدن اشاره شده است؛ مثلاً محقق جندی در عبارتی، ضمن تصریح بر یگانگی نفس و بدن و اینکه انسان درواقع، احدیت جمع نفس و بدن است به کمال فاصله‌یی که میان نفس مجرد و بدن مادی برقرار است، اشاره نموده است؛ او با تأویل آیه ۶۳ سوره انفال «وَ أَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» به این مطلب تأکید دارد که اگر تألیف میان نفس و بدن، بدست قدرت الهی صورت نمی‌گرفت، به هیچوجه این دو حقیقت متفاوت از هم در وجود انسانی با یکدیگر تألیف نمی‌یافتند.

خداوند تعالی، به کمال قدرت و حکمت خویش انسان را از دو جوهر مختلف مؤتلف گردانید و به حسن تألیف و ترصیف میان حقایق اختلاف ایتلاف محکم و اتفاق متقن پیدا کرد «لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»، تا هریکی از این دو جوهر بواسطه صحت صحبت و اعتدال مزاج، امتزاج معنوی پذیرفتند و هریکی به کمالی که مطلوب از او بود، در آن امتزاج و ازدواج وصول یافت و مراد مؤلف به حصول موصول گشت. یکی از آندو جوهر روح است: جوهری بسیط نورانی، وحدانی الذات، لطیف و شریف... .

جوهر دوم از این دو اصل که انسان حقیقت احدیت جمع آن است، جسم است: جوهر متحیز مفتقر به ماده هیولانی متقوم به عنصر ظلمانی.^(۲)

جندی در عبارت فوق، هم تأکید بر اتحاد نفس و بدن در وجود واحد انسانی دارد و هم به وجود فاصله میان آندو اشاره دارد. او با تصریح به امتزاج معنوی روح و

بدن^(۳) و اینکه انسان، احدیت جمع میان روح و بدن^(۴) است، بر اتحاد و یگانگی نفس و بدن و ازدواج آندو در حقیقت واحد انسانی تأکید میکند، همچنانکه ملاصدرا نیز معتقد به یگانگی نفس و بدن است و دوئیت میان روح و بدن را که مشائین مطرح میکردند به هیچوجه برنمیتابد. اما در عین حال، از لحاظی دیگر، ملاصدرا و همچنین عرفا، ضمن پذیرش اصل وجود فاصله میان روح مجرد و بدن مادی بر این نکته توافق دارند که از آنجا که روح، از سنخ ملکوت بوده و در زمره مجردات میباشد و از سوی دیگر بدن جسمانی در پایینترین و متکاتفترین مراتب وجودی قرار دارد، برقراری ارتباط میان آندو متوقف بر وجود برخی وسایط خواهد بود.

توافق دیدگاه حکمت متعالیه و مکتب ابن عربی درباره روح بخاری

در مورد روح بخاری و اصل وساطت آن میان نفس و بدن نیز چندان تفاوتی میان نظریات حکما و عرفا دیده نمیشود، ازاینرو محقق قیصری در شرح فصوص خود پس از تبیین روح بخاری به این مطلب اشاره میکند که در این بحث، اختلافی میان عارف و فیلسوف نیست و اصل وجود آن و نقش ایجاد ارتباط بوسیله آن میان نفس و بدن، امری مسلم و مورد اتفاق همه میباشد:

لا يمكن أن يتعلق الروح بمجرد بهذا الجسم الكثيف أيضاً إلا بواسطة ذلك الجسم اللطيف [أي الروح البخاري] و لذلك يتعلق أولاً بالروح الحيوانى الذى هو الجسم اللطيف البخارى الحاصل من امتزاج لطائف الأركان الأربعة بعضها مع بعض، ثم بواسطة يتعلق بالقلب، ثم الكبد، ثم الدماغ على ما هو مقرر عند الحكماء.^(۵)

تنها تفاوتی که در اینجا قابل توجه است آن است که صدرالمتألهین چون برخلاف مشائیان به نفس و بدن نگاه یگانه‌انگارانه دارد، جایگاه روح بخاری در وجود واحد انسانی را با استفاده از مبنای «تشکیک» تبیین میکند. وی مراتب تشکیکی در مراتب وجود انسان را «اطوار وجودی آن» معرفی کرده و تشکیکی بودن وجود انسانی را نتیجه حسن تدبیر خداوند در آفرینش انسان میدانند. به اینصورت که خداوند تعالی در روند خلقت انسان، «تلطیف کثیف» کرده است؛ به این معنا که انسان را از مرز جمادات - که متکاتفترین موجودات عالم هستند - ارتقا بخشید و از زنده عناصر، نطفه و بدن او را آفرید و از زنده آن قلب صنوبری و در ادامه، خون و

۱۳



محمد میری؛ رابطه نفس و بدن از دیدگاه حکمت متعالیه و مکتب ابن عربی

روح بخاری او را خلق کرد و به این ترتیب، روح بخاری، آیینه تجلی نفس و نفس، آیینه تجلی عقل قرار گرفت:

فانظر في حكمة الصانع كيف كثف اللطيف لا بل لطف الكثيف بحسن تدبير [تدبيره ظ] فخلق من زبدة العناصر البدن الكثيف المخلوق من مادة النطفة و من لطافته و زبدته خلق القلب الصنوبري و من لطافة [لطافته ظ] الدم الخالص و من صفوة [صفوته ظ] الروح البخاري... و لأجل صفائه و صقاله صار مرآة تتلألأ فيها الصور العينية... فهو كأنه موضع للنفس متحد بها عند ما خرج جوهره من قوته النفسية إلى العقل كما أن النفس مادة للعقل و متحدة به عند ما خرج جوهر ذاتها من القوة العلية إلى الفعل فذلك الجوهر مرآة يتجلى فيها النفس و النفس مرآة يتجلى فيها العقل و الإنسان قد تطور في ذاته بهذه الأطوار و تبدلت عليه هذه النشئات من حد النطفة إلى حد العقل شيئاً فشيئاً على التدرج.^(٦)

در مکتب ابن عربی نیز چون انسان، یک حقیقت واحد دارای مراتب مترتب بر هم قلمداد میشود، جایگاه روح بخاری را در او بگونه‌ی توضیح میدهد که با وحدت هویت انسانی منافات نداشته باشد. محقق قیصری مینویسد: حقیقت واحده انسانی دارای ظهورات و مراتبی است. این ظهورات از مرتبه روح مجرد عقلی انسان شروع شده و پس از آن به مرتبه قلبی و نفس حیوانی رسیده و سپس نوبت به مرتبه روح بخاری میرسد و پس از آن به مرتبه بدن جسمانی، تنزل مییابد. قیصری با این بیان خود، بخوبی به این معنا اشاره دارد که حقیقت انسانی، هویتاً امری واحد و دارای ظهورات متعدد است و البته ظهورات متعدد، منافاتی با وحدت حقیقت انسانی نخواهد داشت:

لما علمت ان للحقیقة الانسانية ظهورات في العالم تفصيلاً، فاعلم ان لها ايضاً ظهورات في العالم الإنساني اجمالاً، و اول مظاهرها فيه الصورة الروحية المجردة المطابقة بالصورة العقلية، ثم الصورة القلبية المطابقة بالصورة التي للنفس الكلية، ثم بالصورة التي للنفس الحيوانية المطابقة بالطبيعة الكلية و بالنفس المنطبعة الفلكية و غيرها، ثم الصورة الدخانية اللطيفة المسماة بالروح الحيوانية عند الأطباء المطابقة بالهيولى الكلية، ثم الصورة الدموية المطابقة لصورة الجسم الكل، ثم الصورة الاعضائية المطابقة لاجسام العالم الكبير و بهذه التنزلات في المظاهر الانسانية حصل التطابق بين النسختين.^(٧)

بنابراین، پیروان مکتب ابن عربی و همچنین طرفداران نظام حکمت متعالیه میتوانند جایگاه روح بخاری را بعنوان مرتبه‌یی از مراتب تشکیکی وجود واحد انسانی تبیین کنند، اما مشائیان از طرفی نگاه یگانه‌انگارانه به انسان ندارند و از طرف دیگر چون قائل به تشکیک در وجود نیستند، دستشان از این ابزار و دستگاه مهمی که در اختیار ملاصدرا بود، کوتاه است. از اینرو، باید توجه داشت که تبیین ملاصدرا و عارفان از روح بخاری، از این حیث، متفاوت با تبیین مشائیان آن است.

توافق دیدگاه حکمت متعالیه و مکتب ابن عربی در مبحث مرتبه مثالی انسان

در نظریه رسمی حکما و اهل نظر تا زمان صدرالمتألهین، جایی برای مسئله تجرد مثالی در مرتبه‌یی از مراتب وجود انسانی نبود. آنها معمولاً نفس انسانی را مجرد به تجرد عقلی و بدن او را هم مادی میدانستند و در این میان، از نحوه تجرد برزخی انسان، غافل بودند. بنظر میرسد ابن عربی اولین کسی است که بعد مثالی انسان را مطرح کرده است. او ضمن تثبیت نظریه حکمای مشائیان مبنی بر واسطه‌گری روح بخاری در برقراری ارتباط میان نفس و بدن، این مبحث را ارتقا داد و علاوه بر روح بخاری، مرتبه مثالی انسان را نیز بعنوان واسطه‌یی دیگر، در برقراری این ارتباط مطرح میکند این مسئله از ابتکارات ابن عربی بوده و در کلمات حکمای پیش از وی، سابقه نداشته است.^(۸)

حکمای مشائیان، تصویری از تجرد مثالی نداشته و حتی قوه خیال انسان را جسمانی میدانسته‌اند و از نظر آنها انسانها، تنها دارای نفس ناطقه با هویت عقلی بودند، اما ملاصدرا در نظام حکمت متعالیه خود مرتبه مثالی انسان را بخوبی تبیین نمود و با اثبات تجرد برزخی خیال، به این نتیجه رسید که انسان در مرتبه قوه خیال خود، دارای تجرد مثالی است. وی همچنین توضیح داد که چگونه این مرتبه مثالی، میان مرتبه جسمانی و عقلی انسان، واسطه میشود.

۱۵

ملاصدرا در توضیح چگونگی وساطت مرتبه مثالی میان نفس و بدن، اشاره میکند که نفس و بدن، دو وجود متمایز و منفصل از هم نیستند، بلکه هرکدام از آنها مرتبه‌یی از وجود واحد و تشکیکی انسان هستند. میان نفس و بدن، واسطه و برزخی وجود دارد که ویژگیهای هر دو طرف را بنحوی، در خود دارد [و از اینرو با هر دو طرف، مناسبت یافته و حلقه واسطه میان آندو قرار میگیرد] و همچنین بین هرکدام



محمد میری؛ رابطه نفس و بدن از دیدگاه حکمت متعالیه و مکتب ابن عربی

از نفس و بدن، و آن واسطه نیز واسطه‌یی وجود دارد و همینطور بین هر کدام از طرفین نیز واسطه‌یی وجود دارد، زیرا اقوام وجود تشکیکی به ذو مراتب بودن آن است و وجود نازل از مرتبه عالی به مرتبه سافل، بناچار باید از مراتبی که بین مرتبه عالی و سافل قرار داشته و دارای درجات تشکیکیند، عبور کند. البته در تنزل وجود عالی به مراتب پایینتر نباید هیچ طفره و یا فرجه و جای خالی وجود داشته باشد و این مسئله‌یی است که با برهان امکان اشرف، براحتی قابل اثبات میباشد:

ان کلا من النفس و البدن لیس بمنفصل عن الآخر انفصالا لا یوجد بینهما متوسط
فیه جمیع معانی کل واحد من الطرفين علی و جه ینلق به و کذا الکلام فی کل
من الطرفين و ذلک الوسط فی تحقق وسط آخر حاجز بینهما و هكذا؛ اذ الوجود
النازل من کل درجة عالیة الی درجة سافلة لا بد و ان یمر علی درجات متوسطة
بینهما متفاوتة بالشدة و الضعف علی نعت الاتصال من غیر خلل و فرجة کما... دل
علیه الامکان الاشرف.^(۹)

بنابراین انسان، یک حقیقت واحد تشکیکی است و هر کدام از عقل، نفس و بدن جسمانی در واقع، مراتب تشکیکی همین حقیقت واحده هستند.

الحق ان النفس الانسانیة ذات درجات متفاوتة بحسب الوجود لها اجزاء ثلاثة بعضها
حسیه و بعضها خیالیه و بعضها عقلیه.^(۱۰)

بتصریح ملاصدرا، نفس (یعنی مرتبه مثالی وجود انسانی) ظلّ و مرتبه تنزل یافته روح (یعنی مرتبه عقلی انسان) است، همانگونه که بدن، بلحاظ لطیفترین بخش خود (یعنی روح نفسانی که شاخه‌یی از روح بخاری است که به دماغ میرسد) ظلّ و مرتبه تنزل یافته نفس میباشد.^(۱۱) البته خود بدن متکاثف و جسمانی هم مرتبه تنزل یافته روح بخاری است^(۱۲) و به اینصورت است که انسان، وجودی واحد و دارای مراتب مترتب بر هم بوده و بتصریح ملاصدرا بدن و مرتبه مثالی، نقش واسطه‌گری میان نفس ناطقه و بدن مادی را برعهده دارد.^(۱۳)

اگرچه ملاصدرا با طرح مسئله بدن مثالی، بعنوان مرتبه‌یی از وجود انسانی و تبیین واسطه‌گری آن میان نفس ناطقه و بدن، پیشرفتی بسیار مهم در عرصه علم النفس فلسفی را رقم زد، اما باید توجه داشت که ابن عربی و پیروان او قرن‌ها قبل

از ملاصدرا از مرتبه مثالی وجود انسانی سخن گفته و به نقش آن در برقراری ارتباط میان نفس و بدن اشاره داشته‌اند.

محقق قونوی - بزرگترین شاگرد ابن‌عربی - بروشنی بر قاعده وساطت مرتبه مثالی میان نفس ناطقه و بدن مادی تأکید کرده است. او با در نظر داشتن قاعده عرفانی تطابق نسخه وجود انسانی - یا همان عالم صغیر - با نسخه وجود عالم - یا همان عالم کبیر - فصل مستقلی را در کتاب شرح الحدیث خود به تحقیق درباره این مطلب اختصاص داده که فلسفه وجودی مرتبه مثالی در عالم کبیر و همچنین در عالم صغیر چیست و اینکه اساساً وجود این مرتبه چه ضرورتی دارد؟^(۱۴)

وی جواب سؤال فوق را با تبیین این مسئله آغاز میکند که از سویی، وظیفه تدبیر عالم اجسام بر عهده ارواح است و از سوی دیگر، ارتباط بدون واسطه عالم ارواح با عالم اجسام، امکانپذیر نیست. زیرا ارتباط، فرع بر وجود مناسبت بین طرفین است، در حالی که هیچ تناسبی میان ارواحی که مجرد تام عقلی دارند با اجسامی که متوغل در ماده هستند وجود ندارد؛ چرا که ارواح، بسیط و اجسام، مرکبند. بنابراین، وقتی که مناسبت نباشد ارتباطی هم نخواهد بود و وقتی که ارتباط نباشد، تأثیر و تأثر و امداد و استمداد هم - که از لوازم تدبیر است - میان ارواح و عالم اجسام برقرار نخواهد بود. به همین خاطر، خداوند متعال عالم مثال را آفرید تا برزخ و واسطه‌یی میان ایندو عالم باشد تا بخاطر مناسبتی که با هر کدام از این دو عالم دارد، فاصله میان آنها را پر کرده و مصحح ارتباط ایندو با هم قرار گیرد؛ به اینصورت که تدبیر عالم ارواح، ابتدا بصورت تأثیرات و امدادها، به عالم مثال تنزل یافته و از طریق آن به عالم اجسام برسد.

محقق قونوی پس از تبیین چگونگی وساطت عالم مثال، میان عالم ارواح و عالم اجسام به این مطلب میپردازد که همان نقشی را که مرتبه مثالی در عالم کبیر بعهده دارد، مرتبه مثالی - یا بعبارت دیگر، بدن مثالی - نیز در عالم صغیر انسانی بعهده دارد؛ به این معنا که از آنجا که میان بدن مادی عنصری و روح مجرد، تناسبی وجود ندارد، برقراری ارتباط میان آندو متوقف بر وجود برزخیی است که با هر دو طرف مناسبت داشته باشد تا بتواند واسطه روح، در رساندن تدبیر و مدد به بدن باشد. به همین خاطر است که خداوند، نفس حیوانی را - که همان مرتبه مثالی انسانی است^(۱۵) - آفرید.

نفس حیوانی از آنجهت که امری غیرمادی و مجرد از ماده است، با روح مجرد در تناسب است و از آن جهت که مجرد مثالی داشته - نه مجرد عقلی - و در برخی

احکام با مادیات مشترک است، بخصوص آنکه روح بخاری، حامل آن قرار میگیرد، با بدن مادی تناسب مییابد و به این ترتیب، ارتباط میان روح و بدن، بواسطه مرتبه مثالی موجود در انسان برقرار میشود. بنابراین روشن میشود که چگونه قوه خیال انسانی، نسخه و نمونه‌یی کوچکی از عالم مثال مطلق است؛ چنانکه اولی را مثال و خیال متصل و دومی را مثال و خیال منفصل نامیده‌اند.^(۱۶)

بنابراین با مقایسه دیدگاه حکمت متعالیه و مکتب ابن‌عربی درباره مرتبه مثالی وجود انسانی، روشن میشود که هر دو در اثبات بدن مثالی، بعنوان مرتبه‌یی از وجود واحد انسانی که پایینتر از مرتبه عقلی و بالاتر از مرتبه جسمانی اوست، توافق داشته و هر دو طایفه، بر نقش واسطه‌گری آن میان مرتبه عقلی و جسمانی انسانی تأکید دارند و بلکه اینطور بنظر میرسد که صدرالمتهلین در این مبحث، بشدت متأثر از مکتب ابن‌عربی است. او به این مطلب اشاره دارد که عارفان، همه بر وساطت مرتبه برزخی و مثالی انسان، میان نفس ناطقه و بدن طبیعی، اجماع و توافق نظر دارند. ملاصدرا تأکید میکند که همه اهل معرفت با چشم بصیرت خود و با قوت مکاشفات خویش، مرتبه مثالی انسانی را یافته‌اند و همه آنها بر این مطلب اتفاق نظر دارند که نور حیات اولاً و بالذات، در آن سریان یافته است و بدن جسمانی به عرض آن و به طفیل آن دارای حیات گشته است و نیز همه عارفان بر این باورند که نفس ناطقه، بواسطه همین بدن مثالی است که بدن جسمانی را تدبیر میکند:

و أما من جعل النفس جسماً أراد بالنفس النفس الخيالية الحيوانية و لم يرد بالجسم هذه الأجسام الطبيعية الواقعة تحت الحركات و الانفعالات بل شبها برزخيا سوريا أخرويا له أعضاء حيوانية و تلك النفس صورة حيوانية حية بذاتها ليست حياتها بأمر عارض عليها كهذه الأجسام و بواسطتها يتصرف النفس الناطقة في هذا البدن الطبيعي و يدرك الجزئيات و الحسيات كما اتفق عليه جميع السلاک و المکاشفين.^(۱۷)

ملاصدرا همچنين مینویسد:

ان المكشوف عند البصيرة و المعلوم بالبرهان أن في باطن هذه الأجسام الكائنة الظلمانية جسماً شعاعياً سارياً فيها سريان النور في البلور و هي بتوسطه تقبل الحياة و تصرف النفوس و الأرواح.^(۱۸)

صدرالمتألهین در جایی دیگر نیز به اتفاق نظر اهل معرفت پیرامون مرتبه مثالی انسانی اشاره داشته و یادآور میشود که از نظر عارفان، مراتب ملکوتی و تجردی انسان از نفس حیوانی - که هویت مثالی دارد - آغاز شده و پس از آن نوبت به نفس ناطقه عقلی که در مرتبه بالاتر قرار دارد میرسد:

و مما اتفق علیه العرفاء ان... الانوار الملکوتية ادناها النفس الحيوانية المعبر عنها في القرآن بالصدر كما في قوله: «أَقَمَّنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ» (الزمر/۲۲) و بعدها النفس الناطقة المعبر عنها بلسان الشريعة بالقلب لتقلبه من مرتبة النفس الى مقام الروح، و بعدها العقل النظري المعبر عنه عند الشريعة بالروح، و بعده المسمى عند العرفاء بالسر و عند الحكماء بالعقل الفعال.^(۱۹)

حتی فیض کاشانی - داماد و شاگرد برجسته ملاصدرا - در برخی از عبارات خود^(۲۰) برای توضیح نحوه وساطت مرتبه مثالی میان دو مرتبه جسمانی و عقلی از عین عباراتی که قونوی در این موضوع نوشته است بهره میبرد.^(۲۱) این خود، گواه بر این مطلب است که ملاصدرا و شاگردان وی در مسئله تبیین مرتبه مثالی انسان، تا چه اندازه وامدار مباحث طرح شده در مکتب ابن عربی بوده‌اند.

توافق دیدگاه حکمت متعالیه و مکتب ابن عربی در اثبات سه بدن طولی برای انسان

ابن عربی با احتساب روح بخاری بعنوان «بدن لطیف»، برای انسان دو بدن کثیف - یعنی متراکم و متکاثف - و لطیف قائل است؛ یعنی در نگاه وی، روح بخاری، بدن لطیف و بدن مألوف - که دارای اعضا و جوارح جسمانی است - بدن کثیف انسانی بشمار میرود.

و لهذا جمع فی الإنسان الكامل بین الصورتین الطبيعيتين فی نشأته فخلقه بجسم مظلم کثیف و بجسم لطیف محمول فی هذا الجسم الکثیف سماه روحا له به کان حیوانا و هو البخار الخارج من تجویف القلب المنتشر فی أجزاء البدن المعطى فيه النمو و الإحساس.^(۲۲)

ملاصدرا نیز روح بخاری را در مقایسه با بدن مادی، بدن اصلی معرفی میکند، چرا که تدبیر و تصرف نفس ناطقه، قبل از رسیدن به بدن جسمانی، به روح بخاری تعلق گرفته و سپس از طریق آن به بدن مادی میرسد.

ثم اعلم ايضا ان المادة التي تتصرف فيها النفس اولاً ليس هذا البدن الثقيل ... بل هو الروح الدماغى اللطيف، و هو البدن الاصلى و هذا بدن البدن و غلافه و وعاءه.^(٢٣)

... و هو المسمى بالروح البخارى، و هو البدن اولاً للنفس الناطقة، و البدن الكثيف قشره و غلافه، كما أنه قشر للنفس.^(٢٤)

همچنین ابن عربی در آثار خود، علاوه بر بدن کثیف مادی و بدن لطیف بخاری، از بدن سومى نیز سخن گفته است که گاه آن را «بدن مكتسب» مینامد. بدن مكتسب در نگاه وی، غلاف و پوششى برای نفس ناطقه است؛ همچنانکه خود بدن مادی و بعبارت دیگر، «بدن محلول» غلاف و پوشش بدن مكتسب است. همانطور که هر انسانی در این دنیا با بدن جسمانى خود شناخته میشود، پس از مرگ نیز که دیگر از این بدن جسمانى خبری نیست، تمایز هر انسانی از سایر انسانها به همین بدن مكتسبش میباشد و هر انسانی با بدن مكتسب خود شناخته میشود.

ان البدن المحلول الذى هياؤه الله تعالى فى هيئة معتدلة تامة - ليكون مشيمة لجنين البدن المكتسب... و البدن المكتسب... تكون... غلافا للمراة المعبر عنها باللطيفة الإنسانية^(٢٥) ... و كما أن الامتياز بين زيد و بكر فى عالم الشهادة بالبدن المحلول للإنسان الذى هياؤه الله فى أحسن هيئة معتدلة، و خلقه فى أحسن تقويم، و فى أحسن صورة، ففى عالم الغيب بالبدن المكتسب.^(٢٦)

علاء الدوله سمنانى نیز یادآور میشود که بواسطه همین بدن مكتسب مثالى است که خداوند سبحان، میان بدن محلول که دورترین اشیاء از حضرت الهی است و روح انسانی که نزدیکترین اشیاء به آن حضرت است، جمع کرده است.

و ليس شيء ابعد عن الحضرة، من البدن المحلول الانسانى الذى هو مشيمة البدن المكتسب مع ان ليس شيء اقرب اليها من اللطائف الانسانية... فسبحان من جمع بين ابعد الابدان فى الصورة و اقرب الاقربين فى المعنى بقدرته.^(٢٧)

در جمعبندى دو عبارت فوق از ابن عربی و علاء الدوله سمنانى براحتی این نتیجه حاصل میشود که در نگاه اهل معرفت، بدن محلول - یا همان بدن جسمانى - تنها بدن انسان نیست بلکه بدن محلول، خود مشیمه (یعنی رَجِم) و غلافی برای بدن مكتسب

است که هویت مثالی دارد و از اینرو در عالم غیب، انسانها با بدن مکتسب خود شناسایی میشوند. این بدن مکتسب، واسطه برقراری ارتباط میان بدن جسمانی و نفس ناطقه عقلی است؛ چنانکه ابن عربی تصریح نمود که بدن مکتسب، غلاف برای لطیفه انسانی و نفس ناطقه اوست^(۲۸) و علاءالدوله تأکید کرد که خداوند سبحان، بواسطه بدن مکتسب، میان لطیفه انسانی که نزدیکترین امر به حق میباشد و بدن جسمانی که دورترین امر از حضرت حق است، رابطه برقرار کرده است. بهمین خاطر است که علاءالدوله سمیانی بدن محلول را بدن فرشی و بدن مکتسب را بدن عرشی مینامد.^(۲۹)

احتمالاً این دست از کلمات ابن عربی، الهامبخش محقق قونوی بوده است؛ در آنجا که بدن مادی را عرش بدن مثالی و بدن مثالی را عرش نفس ناطقه معرفی میکند.^(۳۰) البته در نگاهی دقیقتر و جامعتر، قلب صنوبری - که رئیس قوا و نماینده بدن جسمانی است - آئینه ظهور روح بخاری است و روح بخاری هم آئینه نفس مثالی بوده و نفس مثالی - که قونوی از آن به «روح حیوانی» تعبیر میکند^(۳۱) - نیز آئینه ظهور نفس ناطقه عقلی است:

فالقلب حامل للبخار و مرآة له، و البخار المذكور مع القلب حامل للروح الحيوانی و مرآة له للمناسبة المشار إليها، و الروح الحيوانی لما قرناه و بما ذكرنا صلح ان يكون مرآة للنفس الناطقة و محلاً لآثارها و سبباً لارتباطها بالمزاج البدنی.^(۳۲)

این نگاه پلکانی همراه با حفظ مراتب، به نفس ناطقه عقلی، بدن مثالی، روح بخاری و درنهایت، بدن جسمانی، در حکمت متعالیه هم منعکس شده است؛ بگونه‌یی که صدرالمتألهین تصریح میکند که روح بخاری آئینه و تجلیگاه نفس - که همان مرتبه مثالی انسانی است - میباشد، همانطور که نفس نیز آئینه تجلی نفس ناطقه عقلی است.^(۳۳) محقق سبزواری نیز بر آن است که بدن مثالی، متعلق اولی نفس ناطقه بوده و متعلق ثانوی آن روح بخاری است و بالأخره متعلق سوم آن، بدن مادی و جسمانی میباشد:

...بل عرشه - أي سریر النور الإسفهد - قالبه المثالی. یعنی إن سئل الحق فمتعلقه الأول^(۳۴) هو الصورة المثالیة... ثم هذه المجالی. أي متعلقه الثانوی ای الروح البخاری] و الثالثی [أي البدن الطبیعی] هذه المجالی الطبیعیة.^(۳۵)

و بالأخره ملامحسن فیض کاشانی - که میتوان وی را بزرگترین شاگرد بلافصل ملاصدرا دانست - نیز از اصطلاح بدن مکتسب، که ظاهراً بر ساخته ابن عربی است، بهره برده و تأکید میکند که بدن مکتسب، بدن و قالبی برزخی - مثالی است که روح انسانی بواسطه آن با بدن محسوس ارتباط برقرار میکند؛ بگونه‌یی که بدن عنصری، قشر و غلاف بدن مکتسب می‌باشد:

...و هذا القلب البرزخی هو الذی يتصرف فيه الروح في هذه النشأة العنصرية أيضا
و بتوسطه في هذا البدن المحسوس... و هذا البدن العنصری بمنزلة قشر و غلاف له،
فاذا نزل الانسان من مركبه الكثيف المحلول الفانی ركب البدن المکتسب اللطيف
الباقی عریا عن لباس هذه النشأة.^(۳۶)

این مسئله که فیض کاشانی نیز از اصطلاح بدن مکتسب بهره برده و همان مضمون مورد اعتقاد ابن عربی را در اینباره تکرار میکند، میتواند شاهدهی بر تأثیرپذیری حکمت متعالیه از مکتب ابن عربی در این باب باشد.^(۳۷)
به این ترتیب روشن شد که هر دو سنت حکمت متعالیه و مکتب ابن عربی در این مسئله موافقت دارند که بدن و متعلق اولی نفس ناطقه عقلی، مرتبه مثالی یا همان بدن مثالی اوست و متعلق ثانوی آن، روح بخاری بوده و درنهایت، بدن جسمانی، متعلق سوم نفس ناطقه می‌باشد. بعبارت دیگر، نفس ناطقه عقلی دارای سه بدن در طول هم است.

توافق دیدگاه حکمت متعالیه و مکتب ابن عربی در تبیین جایگاه مراتب وجودی انسان و چگونگی رابطه میان آنها با استفاده از قاعده «تطابق عالم کبیر و عالم صغیر»

مسئله «تطابق دو نسخه عالم کبیر و عالم صغیر» در حکمت متعالیه و همچنین در مکتب ابن عربی، یک قانون و مبنای پذیرفته شده است که در موارد فراوانی به آن اشاره شده است.

عالم کبیر و عالم صغیر در این امر مشترکند که هرکدام از آندو دارای مراتبی از عرش تا فرش هستند و در هرکدام از آندو، مراتب عالی تجردی و مراتب سافلی همچون مرتبه جسمانی مطرح است و در هر دو عالم، تدبیر مراتب سافل، برعهده مراتب عالی است. بنابراین عالم کبیر و عالم صغیر در مسئله چگونگی برقراری ارتباط میان مراتب تجردی و مراتب جسمانی آنها مشترک هستند و این سؤال در هر دو



عالم مطرح است که تدبیر مرتبه تجردی از چه طریقی به مرتبه جسمانی میرسد؟ جالب آن است که جواب این سؤال در هر دو عالم شباهتهایی با هم دارد و این بخاطر اصل تطابق ایندو عالم با هم است.

در حکمت متعالیه و همچنین مکتب ابن عربی از این اصل، برای تبیین جایگاه نفس ناطقه و بدن مثالی و روح بخاری و بدن جسمانی بعنوان مراتب وجودی انسان یا همان عالم صغیر استفاده شده است. در هر دو سنت عرفانی و صدرایی، روح بخاری انسان بر اموری از عالم کبیر تطبیق داده شده است که این امور، نقش واسطه‌گری میان عوالم بالاتر و عوالم پایینتر را دارند؛ مثلاً گاهی روح بخاری را در عالم صغیر انسانی، نظیر عرش در عالم کبیر میدانند^(۳۸) و یا در مواردی آن را بر افلاک تطبیق میدهند.^(۳۹)

اما در مورد مرتبه مثالی انسان نیز این توضیح گذشت که چگونه محقق قونوی با در نظر داشتن قاعده عرفانی تطابق نسخه وجود انسانی - یا همان عالم صغیر - با نسخه وجود عالم - یا همان عالم کبیر - بیان کرد که وظیفه مرتبه مثالی - بخاطر خاصیت برزخی که در خود دارد - برقراری ارتباط و وساطت میان دو مرتبه مافوق - (مرتبه عقلی) - و مادون - (مرتبه جسمانی) - خود است. مرتبه مثالی، در هر دو عالم صغیر و کبیر، ویژگی واسطه‌گری میان مرتبه عقلی و جسمانی را برعهده دارد.^(۴۰) ابن عربی نیز در همین راستا، تأکید میکند که نفس در عالم انسانی که هویت مثالی دارد، نظیر کرسی در عالم کبیر است؛ همچنانکه روح که هویت عقلی دارد، نظیر عرش در عالم کبیر است.^(۴۱) محقق قیصری نیز روح مجرد را در عالم صغیر انسانی بر عقل اول در عالم کبیر تطبیق داده و نفس حیوانی برزخی او را به نفوس منطبعه فلکی و روح بخاری او را به هیولای کلیه‌یی که قبل از جسم کل قرار دارد تطبیق داده و درنهایت، بدن را در عالم صغیر انسانی بر اجسام موجود در عالم کبیر منطبق نموده است.^(۴۲)

صدرالمآلهین نیز در همین راستا به تطبیق رابطه موجود میان «مرتبه عقلی نفس» با «مرتبه خیالی آن» در عالم صغیر انسانی با رابطه «عرش» و «کرسی» در عالم کبیر میپردازد و به این مطلب اشاره دارد که تدبیرات مربوط به عالم کبیر، ابتدا بر عرش نازل شده و از طریق آن به کرسی میرسد. بنابراین، عرش بواسطه کرسی به تدبیر مادون میپردازد؛ همانطور که مرتبه عقلی نفس بواسطه مرتبه خیالی، به تدبیر مرتبه جسمانی میپردازد.^(۴۳)

۲۳



محمد میری؛ رابطه نفس و بدن از دیدگاه حکمت متعالیه و مکتب ابن عربی

بنابراین، اهل معرفت و در پی آنها ملاصدرا برای تبیین چگونگی وساطت روح بخاری و مرتبه مثالی انسانی، میان مرتبه عقلی و جسمانی او از قاعده و مبنای تطابق نسختین بهره برده‌اند.

نتیجه‌گیری

دیدگاه حکمت متعالیه در مبحث چگونگی برقراری ارتباط میان نفس و بدن با موضع حکمای پیشین در این باب تفاوت‌های اساسی و تعیین‌کننده‌ی دارد. یگانگی نفس و بدن و تشکیکی بودن مراتب در وجود واحد انسانی، به هیچوجه با مبانی فلسفه مشائی سازگار نیست. گذشته از آن، حکمای پیش از صدرالمتألهین، هیچگاه سخن از وجود مرتبه‌ی مثالی در وجود انسان نگفته‌اند و همچنین تطبیق عالم صغیر انسانی بر عالم کبیر، در فلسفه مشائی بچشم نمیخورد؛ با این حال، صدرالمتألهین در مسئله چگونگی برقراری ارتباط میان نفس و بدن از همه مسائل فوق بهره برده و همه آنها را برهانی نموده است.

هر چند بیان مسائل فوق، به زبان فلسفی و اقامه برهان بر آنها قوت، هنر و ابتکار خاص صدایی را در حوزه فلسفی میطلبد و در این زمینه، حق تقدم با صدر الحکماء و المتألهین است، اما باید به این نکته مهم نیز توجه داشت که ملاصدرا اولین کسی نیست که پی به ایندست از مباحث برده، بلکه اینگونه مباحث، قرن‌ها پیش از او مورد اعتقاد و باور اهل معرفت بوده است و باسانی میتوان آنها را در آثار بجا مانده از ابن‌عربی و پیروان مکتب وی دنبال کرد.

از سوی دیگر، وجود مشابهت‌های فراوانی که میان نظریه صدرالمتألهین و دیدگاه ابن‌عربی در مبحث چگونگی برقراری ارتباط میان نفس و بدن بچشم میخورد، این احتمال را، قوت میبخشد که ملاصدرا در مبحث مذکور، از اهل معرفت، بیش از حکمای پیش از خود، متأثر بوده است.

۲۴

پی‌نوشتها:

۱. ملاصدرا، *الأسفار الأربعة*، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، ج ۷، ص ۱۶۹ و ۱۷۰؛ همچنین ر.ک: *همو، المبدأ و المعاد*، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، ج ۱، ص ۳۵۸ و ۳۵۹.
۲. جندی، *نفحة الروح و تحفة الفتوح*، تحقیق نجیب مایل هروی، ص ۷۸ و ۷۹؛ همچنین ر.ک: سمّانی، *علاءالدوله، العروة لأهل الخلوة و الجلوة*، ص ۴۷۰.



۳. فیلسوفان، اصطلاح «امتزاج» را تنها میان عناصر و مادیات میدیدند، اما عارفان با دقت نظری که از رهگذر مکاشفات خود بدست آورده‌اند، امتزاج میان روح و بدن را نیز مطرح کرده و از آن با نام «امتزاج معنوی» یاد نموده‌اند. در امتزاج معنوی هم ویژگی اصلی امتزاج (حصول مزاج جدید با خواص متفاوت) وجود دارد با این تفاوت که اطراف ترکیب یافته در امتزاج معنوی، میتواند امری غیر از عناصر باشد؛ به این معنا که مثلاً از ترکیب و امتزاج روح و بدن، مزاج جدیدی با خواص جدید بنام انسان حاصل می‌آید که ویژگیهای انسانی را هیچکدام از روح و بدن، بتهایی دارا نیستند؛ همچنانکه ویژگیها و خواص آب را هیچکدام از اکسیژن و هیدروژن بتهایی دارا نیستند، اما همین خواص مربوط به آب، پس از امتزاج یافتن دو عنصر تشکیل دهنده آن با هم، حاصل می‌آید.
۴. «احدیت جمع» بمعنای عرفانی آن وقتی رخ مینماید که یک امر واقعاً واحد و بدون کثرت بالفعل داشته باشیم و در عین حال بتوان در آن امر واحد، نوعی کثرت و لوبنحو اعتباری و نسبی تعقل کرد. چنانکه اهل معرفت اسم جامع «الله» را احدیت جمع همه اسماء دانسته‌اند. به باور اهل معرفت، چون انسان، مخلوق بر صورت الهی است، پس همانطور که اسم جامع «الله»، احدیت جمع همه اسماء مادون خود است، انسان نیز صورت و مظهر احدیت جمع اسم «الله» میباشد. (ر.ک: جامی، عبدالرحمن، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، ص ۹۳).
۵. قیصری، داود، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، ص ۸۴۸.
۶. *الأسفار الأربعة*، ج ۷، ص ۱۷۰؛ همچنین ر.ک: *المبدأ و المعاد*، ج ۱، ص ۳۵۹؛ *مجموعه الرسائل التسعة*، ص ۱۷۱؛ *الاسفار الأربعة*، ج ۹، ص ۹۶ و ۹۷.
۷. *شرح فصوص الحکم*، ص ۱۱۹.
۸. البته شیخ اشراق به برخی از احکام عالم مثال پی برد و آنها را بیان کرد ولی با این حال، اندیشه او در باب مثال متصل، چندان صحیح نبود. او قوه خیال را جسمانی میدانست و صور خیالی را در عالم مثال منفصل جای میداد. از اینرو، اگر چه شیخ اشراق، عالم مثال منفصل را بطور جدی در فلسفه مطرح ساخت، اما اندیشه او شامل مثال متصل نمیشد و در این قسمت حق تقدم با ابن عربی است. (ر.ک: میری، محمد، «بررسی چگونگی ارتباط نفس با بدن از دیدگاه ابن عربی»، *حکمت عرفانی*، ش ۴، ص ۷۷ و ۷۸).
۹. ملاصدرا، *تعلیقه بر شرح حکمة الاشراق*، ص ۴۵۷.
۱۰. همان، ص ۲۴۹.
۱۱. «ان النفس هی بعینها ظل نور الروح و دخانیة ناره، كما أن البدن - بصفوة أخلاطه و روحه النفسانی - ظل النفس و کدر صافها.» (ملاصدرا، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدصدرالدین طاهری، ج ۷، ص ۳۱۲).
۱۲. «فإنه [ای الروح البخاری] لطیفة جسمانیة حارة هی متصرف فیها للنفس أولاً و بالذات، و هذا الكثیف الثقیل [ای البدن المادی] كأنه غلاف و قشر لهذا البدن [ای الروح البخاری] و كأنه قد حصل من تکدر ذلك و تبرده و تکثفه.» (المبدأ و المعاد، ج ۲، ص ۵۰۶).
۱۳. ر.ک: *الأسفار الأربعة*، تصحیح، تحقیق و مقدمه علی اکبر رشاد؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، ج ۸، ص ۲۹۴ و ۲۹۵؛ تصحیح، تحقیق و مقدمه رضا اکبریان؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، ج ۹، ص ۹۶ و ۹۷؛ *تعلیقه بر حکمة الاشراق*، ص ۴۶۲.
۱۴. «فصل فی بیان حقیقة عالم المثال و محال ظهور أحكامه من العوالم العلویة و السفلیة، و خصوصاً فی النوع الانسانی.» (قونوی، صدرالدین، *شرح الحدیث*، ص ۱۴۲).
۱۵. اصطلاح «نفس حیوانی» در اصطلاح عارفانی چون ابن عربی و قونوی برای اشاره به بدن مثالی بکار رفته است. (ر.ک: «بررسی چگونگی ارتباط نفس با بدن از دیدگاه ابن عربی» *حکمت عرفانی*، ش ۴، ص ۸۲).
۱۶. ر.ک: *شرح الحدیث*، ص ۱۴۲ و ۱۴۳؛ همچنین ر.ک: *همو، النفحات الالهیة*، تصحیح محمد خواجوی، ص ۱۹۳ و ۱۹۴؛ *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، ص ۵۴ و ۵۵.
۱۷. *الأسفار الأربعة*، ج ۸، ص ۲۹۴ و ۲۹۵.

۱۸. همان، ج ۹، ص ۳۷۷؛ همچنین ر.ک: همان، ص ۳۷۶؛ *مجموعه الرسائل التسعة*، ص ۳۶۲.
۱۹. ملاصدرا، *شرح أصول الكافي*، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمود فاضل یزدی مطلق؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، ج ۳، ص ۲۹۸؛ همچنین ر.ک: *المبدأ والمعاد*، ج ۲، ص ۵۰۶.
۲۰. فیض کاشانی، *قرة العیون فی أعز الفنون*، ص ۳۵۸ و ۳۵۹.
۲۱. عبارتی که فیض در کتاب *قرة العیون*، درباره چگونگی وساطت مرتبه مثالی انسان بین مرتبه عقلی و جسمانی او دارد، شباهت بسیاری با عبارات قونوی داشته و حتی قسمتی از آن، رونویسی همان عبارات است. (ر.ک: *شرح الحدیث*، ص ۱۴۲؛ *النفحات الإلهیة*، ص ۱۹۴).
۲۲. ابن عربی، *محبی الدین، الفتوحات المکیة*، ج ۳، ص ۱۵۶.
۲۳. ملاصدرا، *مجموعه رسائل فلسفی*، تصحیح، تحقیق و مقدمه حامد ناجی اصفهانی؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، ج ۱، ص ۳۱۸. شبیه به این متن در *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، (ص ۱۱۲) نیز قابل پی‌گیری است. همچنین ر.ک: *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمثالیین*، ج ۱، ص ۳۰۸.
۲۴. *المبدأ و المعاد*، ج ۲، ص ۴۱۸.
۲۵. ابن عربی در موارد فراوانی از نفس ناطقه انسانی، تعبیر به «لطیفه انسانی» کرده است.
۲۶. ابن عربی، *شق الجیب، مندرج در شجرة النعمانیة*، ص ۷۳.
۲۷. *العروة لأهل الخلوّة و الجلوّة*، ص ۴۷۰؛ همچنین: «اکنون بدان که هیچ مخلوقی دورتر از بدن آدمی نیست که آن مشیمه بدن مکتسب است، با وجود آنکه هیچ لطیفه‌یی نیست نزدیکتر از لطایف ارواح انسانی ... سبحان خداوندی که جمع کرده میان دورترین دوران در عالم صورت و نزدیکترین نزدیکان در عالم معنی، به قدرت کامله خود.» (همان، ص ۲۴۱).
۲۸. او همچنین «نفس حیوانی» را - که همان بدن مثالی باشد - مرکب نفس ناطقه میدانند. (ر.ک: *الفتوحات المکیة*، ج ۳، ص ۲۶۲).
۲۹. «... پس دانستی که آن حضرت تشبیه کرده بدن مکتسب [را] به زجاجه [بی] که از سنگ بیرون آمده، تا شناسا گرداند طالب حق را به بدن مکتسب... و داند که آن بدن مکتسب، عرشی است، چنانکه این بدن محلول، فرشی است.» (*العروة لأهل الخلوّة و الجلوّة*، ص ۳۴۳).
۳۰. *النفحات الإلهیة*، ص ۸۶.
۳۱. «روح حیوانی» در اصطلاح عارفانی چون ابن عربی و قونوی برای اشاره به بدن مثالی بکار رفته است. (ر.ک: «بررسی چگونگی ارتباط نفس با بدن از دیدگاه ابن عربی»، حکمت عرفانی، ش ۴، ص ۸۴).
۳۲. *النفحات الإلهیة*، ص ۱۹۴.
۳۳. ر.ک: *الأسفار الأربعة*، ج ۷، ص ۱۷۰. همچنین: «إن النفس متوسّطة بین العقل و الطبیعة و هی متوسّطة، بینها و بین الروح البخاری، المتوسّط بین القوی الطبیعیة و بین الأعصاب و العضاریف و هی بینها و بین الأعضاء و الأمشاج.» (*تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح، تحقیق و مقدمه محسن بیدارفر؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، ج ۳، ص ۷۳۳).
۳۴. استاد حسن‌زاده آملی در تعلیقه خود بر این قسمت مینویسد: «فالقالب المثالی هو المتعلق الأول لذلك النور الإسفهدی، و ذلك النور الإسفهدی يتعلّق ببدنه الطبیعی بعد تعلقه بذلك البدن النوری و الروح البخاری، أعنی أن متعلقه الأول هو ذلك العرش، و متعلقه الثاني هو الروح البخاری، و متعلقه الثالث هو بدنه الطبیعی و إن كان كل واحد منها من مراتبه.»
۳۵. سبزواری، *ملاه‌ادی، شرح المنظومة*، تصحیح و تعلیق حسن‌زاده آملی، تحقیق و تقدیم مسعود طالبی، ج ۵، ص ۱۰۳ و ۱۰۴. همچنین حکیم سبزواری در *التعلیقات علی الشواهد الربوبیة*، (ص ۵۲۱ و ۵۲۲) به هر سه بدن، اشاراتی دارد. همچنین ر.ک: آملی، *محمدتقی، درر الفوائد*، ج ۲، ص ۳۴۰.
۳۶. فیض کاشانی، *الحقائق فی محاسن الاخلاق*، تحقیق محسن عقیلی، ص ۴۴۷.
۳۷. برای تحقیق بیشتر پیرامون بدن مکتسب در حکمت متعالیه ر.ک: *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۷، ص ۶۲۱؛

- شرح أصول الكافي، تصحيح و تحقيق سيد مهدي رجائي؛ باشراف استاد سيد محمد خامنه‌اي، ج ۲، ص ۱۰۷؛ امام خميني، *تقريرات فلسفه*، تقرير سيد عبدالغني اردبيلي، ج ۳، ص ۹۸.
۳۸. ر.ك: ملاصدرا، *رسالة العرشية*، ص ۲۴۹؛ فناری، حمزه، *مصباح الأنس*، ص ۷۱۲.
۳۹. ر.ك: الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۲۹۶؛ ج ۹، ص ۷۵، ج ۴، ص ۱۵۲؛ *مجموعة الرسائل التسعة*، ص ۲۵۵.
۴۰. قونوی همچنين در جايی ديگر، قلب صنوبری شکل را در بدن انسان، عرش و محل نفوذ اقتدار روح بخاری ميداند و روح بخاری را عرش روح حیوانی و روح حیوانی را همراه با مظهر خود - یعنی روح بخاری - عرش نفس ناطقه معرفی میکند. بنابراین، نفس ناطقه در عالم صغير انسانی، عرش محیط است. این عرش محیط، بواسطه روح حیوانی و پس از آن روح بخاری و در نهایت، قلب، با بدن مادی ارتباط برقرار میکند. (ر.ك: *النفحات الإلهية*، ص ۸۶) فناری نیز این عبارت قونوی را در *مصباح الانس* نقل میکند. (ر.ك: *مصباح الأنس*، ص ۷۱۲).
۴۱. «و حظها [ای حظ النفس] من العالم العلوي، الكرسي كما أن الروح محلّه العرش من ذلك العالم». (ابن عربي، *التدبيرات الإلهية في اصلاح المملكة*، ص ۱۳۴).
۴۲. ر.ك: شرح فصوص الحكم، ص ۱۱۹.
۴۳. ر.ك: الأسفار الأربعة، ج ۷، ص ۲۰ و ۲۱؛ همچنين ملاصدرا، *مفاتيح الغيب*، تصحيح، تحقيق و مقدمه نجفقلی حبيبي؛ باشراف استاد سيد محمد خامنه‌اي، ص ۴۶ و ۴۷.

منابع:

۱. قرآن کریم.
۲. آملی، محمد تقی، *درر الفوائد*، قم، مؤسسه دار التفسیر، ج ۳، ۱۳۷۴.
۳. ابن سینا، *الشفاء (الطبیعیات)*، بتحقيق سعيد زايد و...، قم، مکتبه آية الله المرعشي، ۱۴۰۴.ق.
۴. ابن عربي، محیی الدين، (بی تا)، *الفتوحات المکبیه*، بیروت، دار صادر.
۵. _____، *شق الجيب*، مندرج در *الشجرة النعمانية*، بیروت، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۵.ق.
۶. _____، *التدبيرات الإلهية في اصلاح المملكة*، لیدن، ۱۳۳۶.
۷. خمینی، روح الله، *تقريرات فلسفه*، مقرر آية الله سيد عبدالغني اردبيلي، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۲، ۱۳۸۵.
۸. جامی، عبدالرحمن، *نقد النصوص في شرح نقش الفصوص*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ج ۲، ۱۳۷۰.
۹. جندی، مؤیدالدين، *شرح فصوص الحكم*، تصحيح و تحقيق سيد جلال الدين آشتیانی، قم، انتشارات بوستان کتاب، ج ۲، ۱۴۲۳.ق.
۱۰. _____، *نفحة الروح و تحفة الفتوح*، تحقيق نجيب مايل هروي، تهران، انتشارات مولي، ج ۱، ۱۳۶۲.
۱۱. سبزواری، ملاهادی، *التعليقات على الشواهد الربوبية*، تصحيح و تعليق سيد جلال الدين آشتیانی، مشهد، المركز الجامعي للنشر، ج ۲، ۱۳۶۰.
۱۲. _____، *شرح المنظومة*، تصحيح و تعليق آية الله حسن زاده آملی، تحقيق و تقديم مسعود طالبی، تهران، نشر ناب، ج ۱، ۱۳۶۹ - ۱۳۷۹.
۱۳. سمنانی، علاءالدوله، *العروة لأهل الخلوة و الجلوة*، تهران، انتشارات مولي، ج ۱، ۱۳۶۲.
۱۴. عبودیت، عبدالرسول، *نظام حکمت صدرایی*، تهران، انتشارات سمت، ج ۳، ۱۳۹۱.
۱۵. فناری، محمد بن حمزه، *مصباح الأنس (شرح مفاتيح الغيب)*، تهران، انتشارات مولي، ج ۱، ۱۳۶۳.
۱۶. فیض کاشانی، *الحقائق في محاسن الاخلاق*، تصحيح و تحقيق محسن عقيلي، قم، دار الکتب الاسلامی، ج ۲، ۱۴۲۳.ق.

۱۷. _____، *قرة العيون في أعز الفنون*، قم، دار الكتاب الاسلامي، ج ۲، ۱۴۲۳.ق.
۱۸. قونوی، صدرالدين، *شرح الأربعين حديثا*، قم، انتشارات بيدار، ۱۳۷۲.
۱۹. _____، *النفحات الإلهية*، تصحيح محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ج ۱، ۱۳۷۵.
۲۰. قیصری، داود، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق سيدجلال‌الدين آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۱، ۱۳۷۵.
۲۱. ملاصدرا، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحيح، تحقيق و مقدمه سيدصدرالدين طاهري؛ باشراف استاد سيدمحمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنياد حکمت اسلامي صدر، ج ۷، ج ۱، ۱۳۸۹.
۲۲. _____، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحيح، تحقيق و مقدمه محسن بيدارفر؛ باشراف استاد سيدمحمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنياد حکمت اسلامي صدر، ج ۳، ج ۱، ۱۳۸۹.
۲۳. _____، *تعلیق بر حکمة الاشراف*، مندرج در شرح حکمة الاشراف قطب‌الدين شیرازی، قم، انتشارات بيدار، ۱۴۱۵.ق.
۲۴. _____، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۷، تصحيح، تحقيق و مقدمه مقصود محمدی؛ باشراف استاد سيد محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنياد حکمت اسلامي صدر، ج ۱، ۱۳۸۰.
۲۵. _____، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۸، تصحيح، تحقيق و مقدمه علی‌اکبر رشاد؛ باشراف استاد سيدمحمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنياد حکمت اسلامي صدر، ج ۱، ۱۳۸۳.
۲۶. _____، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۹، تصحيح، تحقيق و مقدمه رضا اکبریان؛ باشراف استاد سيدمحمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنياد حکمت اسلامي صدر، ج ۱، ۱۳۸۲.
۲۷. _____، *شرح اصول الکافی*، تصحيح، تحقيق و مقدمه محمود فاضل یزدی مطلق؛ باشراف استاد سيدمحمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنياد حکمت اسلامي صدر، ج ۳، ج ۱، ۱۳۸۵.
۲۸. _____، *شرح اصول الکافی*، تصحيح، تحقيق و مقدمه سيدمهدي رجائي؛ باشراف استاد سيدمحمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنياد حکمت اسلامي صدر، ج ۲، ج ۱، ۱۳۸۵.
۲۹. _____، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکية*، تصحيح، تحقيق و مقدمه سيدمصطفى محقق داماد؛ باشراف استاد سيدمحمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنياد حکمت اسلامي صدر، ج ۱، ۱۳۸۲.
۳۰. _____، *رسالة العرشية*، تصحيح غلامحسين آهني، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۱.
۳۱. _____، *المبدأ و المعاد*، تصحيح، تحقيق و مقدمه محمد ذبيحی و جعفر شاه‌نظري؛ باشراف استاد سيدمحمدخامنه‌ای، تهران، انتشارات بنياد حکمت اسلامي صدر، ج ۱، ۱۳۸۱.
۳۲. _____، *مجموعه الرسائل التسعة*، تهران، ۱۳۰۲.
۳۳. _____، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمؤمنين*، تصحيح، تحقيق و مقدمه از حامد ناجی اصفهانی؛ تهران، انتشارات حکمت، ج ۱، ج ۱، ۱۳۷۵.
۳۴. _____، *مفاتيح الغيب*، تصحيح، تحقيق و مقدمه نجفقلی حبيبي؛ باشراف استاد سيدمحمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنياد حکمت اسلامي صدر، ج ۱، ۱۳۸۶.
۳۵. میری، محمد، «قاعده آفرینش انسان بر صورت الهی از منظر ابن عربی»، نشریه حکمت عرفانی، ش ۲، ۱۳۹۰.
۳۶. _____، «بررسی چگونگی ارتباط نفس با بدن از دیدگاه ابن عربی»، نشریه حکمت عرفانی، ش ۴، ۱۳۹۱.