

معاد جسمانی با تکیه بر مبانی و اصول عرفانی ابن عربی

هادی جعفری^۱

علی ارشدریاحی^۲

چکیده

مقام جامعیت و اعتدال انسان، و تکرار در تجلی و تجدد امثال - معاد جسمانی قابل اثبات است. افزون بر آن، مقاله پیش‌رو نشان می‌دهد این قول که اصل انسان موجودی غیرجسمانی است و در نهایت به موطن غیرجسمانی خود بازمی‌گردد، سخنی باطل است و صورت انسانی باید دارای بدن باشد، بهمین دلیل، با فرض اینکه شریعت نسبت به معاد جسمانی اظهارنظری نکرده باشد، باز هم معاد جسمانی از چشم‌انداز مبانی و اصول عرفانی قابل اثبات است.

کلیدواژگان: معاد جسمانی، ابن عربی، جامعیت، اسماء، نفس، تجدد امثال، تجلی.

مقدمه

ابن عربی یکی از عرفایی است که درباره معاد جسمانی انسان و کیفیت آن، در آثار مختلف خود مطالبی ارائه کرده است. او در اثبات معاد جسمانی، بیشتر بر کشف و شهود تکیه دارد تا

ابن عربی از جمله عرفایی است که در آثار خود به معاد جسمانی انسان و کیفیت آن، توجهی ویژه داشته است. او در اثبات معاد جسمانی بیشتر بر کشف و شهود تکیه دارد تا عقل استدلالی. اما نگارندگان این مقاله معتقدند با استفاده از مبانی و اصول عرفانی ابن عربی نیز میتوان بُعد جسمانی انسان را پس از مرگ، در عالم برزخ و آخرت اثبات نمود. گذشته از کیفیت معاد جسمانی، این پرسش مطرح است که آیا بر اساس مبانی و اصول عرفانی ابن عربی، معاد جسمانی قابل اثبات است یا خیر؟ این مقاله که بر اساس روش تحلیل محتوا نوشته شده، درصدد پاسخ به پرسش مذکور است و به این نتیجه رسیده که بر اساس اصول و مبانی ابن عربی - همچون تمیز و تعیین انسان در سیر صعود، نسبت میان عالم صغیر و عالم کبیر، نظریه اسماء متقابل، شرافت قوای حسی، خلقت انسان بر صورت خداوند، معرفت‌النفس عرفانی،

۱. دانش‌آموخته دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول)؛ Amin.ja8913@yahoo.com

۲. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران؛ arshad@litr.ui.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۳ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1402.29.2.5.7

عقل استدلالی، و معتقد است اینکه برخی نتوانسته‌اند معاد جسمانی را اثبات کنند، بدلیل اتکای بیش از حد بر عقل، و عدم توجه به دو منبع مهم شهود و شریعت بوده است. از دیدگاه او، عقل بتنهایی در بهترین حالت داوری خود درباره معاد، به معاد روحانی دست می‌یابد و تصور میکند جهان ماورای محسوسات، حقیقتی صرفاً روحانی است. این داوری عقل، آشکارا خلاف مشهودات قلب و منقولات شرعی است (ابن عربی، ۱۴۲۴: ۱/ ۳۷۴-۳۷۳). از نظر ابن عربی، در جهان پس از مرگ، دو نشئه وجود دارد: نشئه اجسام و نشئه ارواح که همان نشئه معنوی است. کسانی که به معاد روحانی باور دارند، نشئه معنوی را اثبات کرده‌اند و از اثبات نشئه محسوس و جسمانی غفلت نموده‌اند (همانجا). در اندیشه او، خداوند همانگونه که در این دنیا اندیشه‌ها و خیالات ما را در نفوس شکل می‌دهد، در عالم آخرت نیز اندیشه‌ها و خیالات ما را در عالم خارج، صورت میبخشد (همان: ۵/ ۲۱۶).

بیشتر آثاری درباره معاد از نظر ابن عربی منتشر شده‌اند؛ از آن جمله:

فریدونی (۱۳۷۷) در اثرش، به کیفیت حشر و نشر اجساد در قیامت از دیدگاه ابن عربی پرداخته و بر این باور است که وی در این زمینه متعبد به شریعت است و معتقد است کسانی که معاد جسمانی را قبول ندارند، از فیض نبوی بیبهره‌اند. این مقاله به اثبات معاد جسمانی بر اساس مبانی و اصول عرفانی نپرداخته و صرفاً به کیفیت حشر و نشر اخروی توجه داشته است.

رسولی شریانی و عبداللهی (۱۳۸۹) معتقدند در اندیشه ابن عربی، معاد جسمانی دارای دو

کیفیت متفاوت برای بهشتیان و دوزخیان است. حشر جسم بهشتیان بشکل دنیوی نیست، بلکه جسم محشورشده آنها، جسم لطیف ملکوتی است که «جسم طبیعی» نام دارد و از نشئه عنصری و دنیوی برتر بوده و خواص دنیوی ندارد. اما حشر جسم دوزخیان، بگونه عنصری و مبتنی بر مزاج دنیوی است و قابل زوال و تغییر و کون و فساد است. این مقاله نیز صرفاً با تکیه بر مبانی و اصول عرفانی ابن عربی، به کیفیت جسمانیت در بهشت و جهنم پرداخته، اما در مورد اثبات جسمانیت انسان در آخرت، مطلبی نیاورده است.

کرمانی (۱۳۸۸) در مقاله‌اش، ضمن بیان اصول و مبانی عرفان ابن عربی در باب معاد جسمانی، بر چند نکته تأکید دارد: (۱) انسان موجود مجردی است که همواره و در هر یک از نشئات، مدبر بدنی متناسب با آن نشئه است. (۲) عالم آخرت دارای دو منزل بهشت و جهنم است و حقیقت و جایگاه این دو منزل، کیفیت معاد و چگونگی هویت انسانها در آخرت را روشن میکند. (۳) جهنم و جهنمیان، هویتی عنصری، اما تبدلیافته دارند. (۴) بهشت و بهشتیان، متناسب با جایگاه خویش، دارای بدنی از سنخ اجسام بسیطه‌اند. (۵) معاد با بدنی جسمانی، که متفاوت با جسم دنیوی است، صورت خواهد گرفت. این مقاله بیشتر بر کیفیت جسمانیت تکیه دارد و درباره ضرورت جسمانیت معاد با استفاده از مبانی و اصول عرفانی بحث نکرده است.

بر این اساس، نوشتار پیش‌رو درصدد است با استفاده از مبانی و اصول عرفانی ابن عربی،

حیات جسمانی انسان پس از مرگ، در عالم برزخ و آخرت را به اثبات برساند و بدنبال تبیین کیفیت و چگونگی حیات پس از مرگ انسان نیست. بعقیده نگارندگان، اینکه اصل انسان، موجودی غیرجسمانی است و درنهایت به موطن غیرجسمانیش برمیگردد، سخنی باطل است. انسان بحسب حقیقت نفسانی خود که با تعلق به بدن معنا پیدا میکند، ضرورتاً باید دارای بدن باشد تا سیر او (بنحو حرکت جوهری یا تجدد امثال) در عوالم مختلف ادامه یابد، از اینرو با فرض اینکه شریعت نیز نسبت به معاد جسمانی اظهارنظری نکرده باشد، باز هم معاد جسمانی از نگاه مبانی و اصول عرفانی قابل اثبات است.

اثبات معاد جسمانی با استفاده از مبانی

تمیز و تعین انسان در سیر صعود

از نظر ابن عربی، بدن ابزار تکامل نفس است و موجب تمایز ارواح در نشئه‌های مختلف میگردد. او نقش تشخیص‌دهندگی و جزئیت‌بخشی برای جسم قائل است و در یک تمثیل میگوید: روح الهی (فیض الهی) مانند خورشید بیکرانی است که یکسان بر عالم میتابد و تنها در خانه ابدان، کرانمند و قابل تشخیص و تمایز میشود (ابن عربی، ۱۴۲۴: ۵/ ۲۱۶). نزد وی، خداوند متناسب با هر نشئه‌یی، برای نفس انسانی، بدنی خلق میکند تا تمایز مذکور محفوظ بماند. این تمایز تا ابد ادامه دارد و ارواح، هیچگاه به حالت نخستین خود که وحدت محض و بیتمایزی است، برنمیگردند. بهمین دلیل، برای انسان در هر نشئه‌یی، بدنی موجود است. بدن انسان در نشئه دنیا، از حیث ظاهری با ملکات نفسانی آدمی

ارتباط کمتری دارد و در شکلگیری آن دخالتی ندارد، بلکه متناسب با وراثت و از طریق نطفه و والدین، شکل میگیرد. بدنها در نشئه‌های دیگر، متناسب با ملکات نفسانی (تناسب صورت و سیرت) شکل میگیرند و هر کسی، بدنی را کسب میکند که متناسب با ملکات خود، ساخته است (همانجا). در نتیجه، از نظر ابن عربی، انسان دارای سه گونه بدن است: بدنی که در این عالم با آن زندگی میکند، که بدن عنصری نام دارد. پس از مفارقت نفس از بدن عنصری، نفس آدمی به بدنی دیگر که همان بدن مثالی است، میپیوندد. بدن مثالی نیز مانند بدن عنصری، واجد ابعاد سه‌گانه طول، عرض و ارتفاع است، اما فاقد مقادیر عنصری است. خلق بدن در عوالم دیگر برای نفس انسانی، عیناً با کمالات نفسانی حاصل شده در دار دنیا، مرتبط است. بدلیل تعالی عالم مثال از عالم ماده، نفس در برزخ از ناحیه بدن، بنحو شدیدتری احساس رنج و لذت خواهد داشت. پس از آنکه برزخ به پایان میرسد، نفس آدمی به بدن طبیعی و متناسب با بهشت و جهنم، که هر فرد در آن قرار میگیرد، تعلق خواهد یافت. متناسب با مزاج نشئه قیامت، مزاج انسانها تغییر میکند (ابراهیمی، ۱۳۹۳: ۶۳۶).

ابن عربی درباره تمیزبخشی بعد جسمانی انسان در عوالم دیگر، میگوید:

لما اراد الله تعالی بقاء هذه الارواح علی ما قبالة من التميز خلق لها اجساداً برزخيةً تميزت عند انتقالها عن اجسادها فی الدنيا فی النوم بعد الموت؛ چون خداوند اراده نمود که ارواح پس از مرگ با همان تمیز قبلی خود باقی بمانند، برای آنها اجساد

برزخی را ایجاد نمود تا بواسطه آنها تمیز بر اثر انتقال به عالم برزخ حاصل شود (ابن عربی، ۲۰۰۲ الف: ۱۲۸).

ابن عربی مطلب را در قالب تمثیل توضیح می‌دهد. همانگونه که اگر زمین صاف باشد و نور خورشید بر آن بتابد، نوری از نور دیگر امتیاز نمی‌یابد، اما وقتی شهرها و سراچه‌ها پدید آیند و سایه‌های آنها که برپایند، آشکار گردد، نور خورشید انقسام می‌یابد و بعضی نسبت به بعضی دیگر، تمیز داده میشود، یا همانند جوی آب که عین آب است و تمیزبردار نیست، ولی هنگامی که در ظرفهای خاصی ریخته شود، تعیین و تمیز حاصل میشود، بهمین سان، چون اراده خداوند بر بقا و تمیز انوار انسانی است، اجساد برزخی برای آنها آفریده است. این ارواح در آن اجساد، هنگام انتقالشان از این اجساد دنیایی (در خواب یا مرگ)، از یکدیگر امتیاز می‌یابند. در آخرت برای آنها اجسامی طبیعی همانند دنیا آفریده میشود، جز آنکه از جهت مزاج گوناگونند و آنها را از جسم برزخی به اجسام نشئه آخرت، انتقال میدهند، از اینرو باز هم بحکم امتیاز صورتهای اجسامشان، امتیاز پیدا میکنند. سپس پیوسته و جاودانه اینگونه خواهند ماند و هیچگاه به حال وحدت عینی نخستین، برنخواهند گشت (همو، ۱۴۲۴: ۵/۲۱۶).

در نظر ابن عربی، ارتباط و علقه میان نفس و بدن، منجر به کسب علوم و خودنمایی و اظهار تعیین و تمیز نفس میشود. از آن جهت، روح عاشق بدن است که همه معلومات خود را از طریق زندانی شدن در بدن بدست آورده و به این طریق، علم خود را در راه بندگی حق بکار

میرد. بهمین دلیل، رابطه روح و بدن، بصورت «انا من اهوی و من اهوی انا؛ من اویم که او را دوست دارم و او را که من دوست دارم، منم» است (همو، ۱۳۷۷: ۲۱۳-۲۱۲).

نتیجه: عالم جسمانی بدلیل ویژگیهای جسمانی، نقشی مهم در امتیازبخشی نور و فیض واحد الهی دارد. انسان بعنوان موجودی ویژه که سایه الهی نیز محسوب میشود، بطور خاص، در این امتیازبخشی دخالت دارد و بعد جسمانی انسان، بنحوی کاملتر میتواند این امتیازبخشی را نمایان سازد. بهمین دلیل، انسان در قوس صعود، در مراتب مختلف، دارای نوعی جسمانیت متناسب با آن مرتبه است، تا بتواند امتیازبخشی را در همه مراتب عالم بنحوی کاملتر نشان دهد.

اثبات معاد جسمانی بر اساس نسبت میان عالم صغیر و عالم کبیر

بر اساس دیدگاه ابن عربی، رابطه میان انسان و خداوند از منظر وجودشناسی، همانند رابطه میان سایه با صاحب سایه است بنابراین، انسان هیچگاه از خداوند جدا نیست، همانطور که سایه هیچگاه از صاحب سایه جدا نیست. البته سایه برای حس، گاهی ظاهر میشود و گاهی پنهان؛ هنگامی که پنهان شود، معقول فیه است و از طریق عقل، وجود آن نمایان است، و هنگامی که ظاهر شود، برای آن کس که نظاره‌گر اوست، به چشم مشهود است. بنابراین، انسان در حق، معقول فیه است، مانند سایه که چون در خورشید پنهان شود، ظاهر نمیگردد، منتهی از طریق عقل میتوان به آن پی برد. از سویی، از

آنجا که انسان سایه خداوند است، از ازل تا ابد، پیوسته موجود است، منتهی رؤیت و مشاهده آن، بر اساس نوع ارتباط میان انسان و خدا، متفاوت است، بطوری که گاه با تعقل مشهود است و گاه با چشم حسی قابل رؤیت است. نتیجه اینکه، انسان چون سایه خداوند است، مثال صورت الهی محسوب میشود و چون سایه در هر صورت، از صاحب سایه جدا نیست، انسان نیز در همه حالات (حتی در حالت جسمانی) از خداوند جدا نیست. بنابراین انسان پیوسته با حق تعالی و باقی به بقای خداوند است (همو، ۱۴۲۴: ۵ / ۲۱۶). پس، انسان موجودی ازلی و ابدی است.

از دیدگاه ابن عربی، انسان بعنوان عالم صغیر و اینکه عصاره و مختصر عالم کبیر است، دربردارنده سه عالم روحانی، مثالی و جسمانی است؛ روح از نشئه الهی نشئت گرفته و جسم، از خاک آفریده شده است، نفس انسان میان این دو واقع گردیده و از ویژگیهای هر دو، بهره مند است. بنابراین، انسان دارای سه جزء روحانی، مثالی و جسمانی نیست، بلکه یک حقیقت است که همه شئون روحانی، مثالی و جسمانی را در خود دارد. از طرف دیگر، این نشئات سه گانه، با یکدیگر ارتباط تنگاتنگ دارند و بر هم اثر میگذارند. ابن عربی این ارتباط را اینگونه مطرح میکند: نفس برای تعالی خود نیازمند بدن است و سیر نفس بسوی عالم بالا، در گرو خدمت بدن است و اگر فاقد بدن باشد، مانند برخی مخلوقات مجرد صرف، در مقامی معلوم باقی میماند (همانجا).

نتیجه: انسان، عصاره عالم، و دربردارنده سه عالم روحانی، مثالی و جسمانی است. این

جامعیت و وحدت، در همه مراتب و شئون انسان، حتی در آخرت نیز مطرح است.

اثبات معاد جسمانی بر اساس اسماء متقابله

حق تعالی چون هم ظاهر است و هم باطن، بر اساس ضرورت ظهور مظاهر اسماء، دو عالم شهادت و غیب را آفریده است. از طرفی، همه موجودات، دارای ظاهر و باطنند و همه اشیاء، از حیث وجود خارجی خود، مظهر اسم ظاهر الهیند (قیصری، ۱۳۸۲: ۱ / ۷۳). بر این اساس، انسان نیز هم دارای جنبه ظاهر است و هم جنبه باطن؛ ظاهر او نمایانگر صورت جهان مخلوق، و باطنش، حکایتگر صورت حق و اسماء و صفات اوست (ابن عربی، ۱۳۹۲: ۸۹).

چنانکه وجود دنیا و ظهور احکام آن در حکمت الهی، بمقتضای اسماء متعلق به آن، واجب است، ظهور و وجود آخرت و احکام آن نیز بمقتضای اسماء متعلق به آن، واجب است (آملی، ۱۳۶۲: ۱۱۰). بر اساس نظریه علم الاسماء، قیامت و معاد نزد اهل طریقت، عبارتست از ظهور حق به دو اسم باطن و آخر، به همراه اسماء دیگری همچون عدل، حق، محیی و ممیت. طبعاً دنیا و مبدأ نیز بمعنای ظهور حق به صورت دو اسم ظاهر و اول، به همراه اسماء دیگری همچون مبدع، موجد، خالق، رازق و... است (همان: ۱۰۶).

ابن عربی حکمت ایجاد نشئه جسمانی انسان را - که همان صورت ظاهری انسان و تجلی یافته اسم ظاهر الهی است - ظهور حقایق عالم و صورتهای ظاهری آن میدانند. در مقابل، حکمت ایجاد نشئه روحانی انسان - که همان صورت باطنی اوست - ظهور حق در عالم است. بنابراین،

انسان «الحق الخلق» است (ابن عربی، ۱۳۹۲: ۹۰). ابن عربی درباره خلقت طبیعت انسان که متأثر از عالم اسماء است و با ترکیب عناصر اربعه شکل میگیرد، به این نکته اشاره میکند که طبیعت، از طریق اسماء الهی، احکام خود را به عناصر عالم عطا میکند و بتبع آن، طبعهای آدمی نیز بر اساس تأثیر اسماء، شکل میگیرند (همو، ۱۴۰۱: ۲۸). اعیان موجود در خارج، مظهر تام اسم ظاهر الهیند؛ پس اسم ظاهر ملازم با عین خارجی است، که مهمترین ظهور آن در جسمانیت متبلور میشود (قیصری، ۱۳۸۲: ۱/۷۳). بنابراین، انسان مظهر دو اسم ظاهر و باطن است که هر کدام از آنها به حقیقتی اشاره دارند.

از طرف دیگر، مهمترین وجه تخصص و تقابل، در دو اسم ظاهر و باطن پدیدار میشود و مهمترین سطح تخصص میان ظاهر و باطن، ستیز میان جهان ترکیب و مناظر عالی (عالم مثل الهی) است که میان آنها، جنگ عشق وجود دارد. جهان ترکیب، تبلور ظاهر، و عالم مثل، تبلور باطن است (ابن عربی، ۱۴۰۱: ۱۶۸). میان جهان ترکیب و مناظر عالی (مثل الهی)، ستیز عشق وجود دارد. این ستیز بدلیل نیازمندی این عالم به آن، و عشق آن به عالم مثل است، زیرا حیات تنها با نظر به عالم مثل برای جهان ترکیب وجود دارد؛ بعبارت دیگر، ظاهر تنها با نظر به باطن، تحقق عینی دارد (همو، ۱۳۷۷: ۱۶۸).

بعقیده ابن عربی، حق تعالی طینت انسان را به دو دست خویش (یعنی اسماء جمالی و جلالی یا فاعلی و قابلی یا لطف و قهر) عجن نمود. اگرچه دو دست او متقابلند، ولی هر دو دست او، یمین است، چراکه جلال او جمال

است و جمالش، جلال. بنابراین، عالم بر اساس تقابل اسماء اداره میشود. تقابل، همان تضاد است، از اینرو تکامل بر اساس تضاد، صورت گرفته است. نظام هستی مطلقاً در هر عالم و در هر صنف و نوعی، بر همین اساس است که جلال، جمال می آورد و جمال، جلال. از این دو صفت متقابل، عالم تکوین حاصل میگردد، زیرا مناسبت میان علت و معلول، ثابت است و چون معلول که طبیعت است، به قابل بودنش، مقتضی تقابل است، علت نیز به فاعلیت خود، مقتضی تقابل است. بنابراین، اسماء جلالی و جمالی، در طبیعت آنچه را که با طبیعت تناسب دارد، ایجاد نمودند و چون انسان را با دو دست خود آفرید، او را بشر نامید و این بدلیل مباشرتی است که لایق انسان است؛ از این جهت که دو دست مذکور، منسوب به اوست (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸: ۳۶۶).

نتیجه: از آنجا که ویژگی مظهریت اسماء متقابله، تنها مختص انسان است، حکمت تحقق بعد جسمانی و روحانی انسان، تجلی دو اسم ظاهر و باطن الهی است که این تجلی، در همه عوالم، حتی در آخرت نیز برای انسان محقق است.

اثبات معاد جسمانی بر اساس اثبات شرافت قوای حسی

بعقیده ابن عربی، قوای حسی و بتبع آن، بعد جسمانی انسان، از شرافتی ویژه نسبت به قوای روحانی برخوردار است؛ تا آنجا که قوای حسی و حیوانی انسان، نسبت به منزلت قوای روحانی، ناقص نیستند، بلکه کاملترین قوا

هستند. وجه کامل بودن این قوا اینست که قوای حسی، تحت اداره اسم وهاب الهی است؛ از طرف دیگر، وهاب اسمی است که به قوای روحانی، قوه تصرف میبخشد و قوای روحانی (اعم از قوه خیال، فکر، حفظ، تصور، وهم و عقل) بواسطه قوای جسمانی، حیات علمیشان حفظ میشود (ابن عربی، ۱۴۲۴: ۵/ ۲۱۷).

ابن عربی درباره اهمیت قوای حسی نسبت به قوای روحانی، به این نکته نیز اشاره میکند که خداوند درباره بنده‌یی که دوستش دارد، میگوید: «كنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به؛ من گوش او میشوم که بوسیله آن بشنود و چشم او میشوم که بوسیله آن بیند». خداوند در اینباره فقط به صورت محسوس اشاره کرده و از قوای روحانی، نامی بمیان نیاورده است (همان: ۲۱۸).

از نظر محیی‌الدین، حس آنقدر شرافت دارد که با شناخت آن، پروردگار نیز شناخته میشود؛ پروردگار نیز انسان را شناخت و عالم را نیز با علم به خویش، شناخت و چون انسان بر صورت حق است، پس ناچار باید در این علم، با خدای تعالی مشارکت داشته باشد. بهمین دلیل، انسان نیز خدا را از طریق علم به خود، می‌یابد و چون علم حق به عالم، همان علم حق به خود است، مطابق آیه شریفه «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم...» (فصلت/ ۵۳)، انسان دو نشئه دارد: نشئه صورت عالم، که به آفاق تعبیر شده است، و نشئه روح عالم، که به انفس تعبیر شده است. پس انسان حقیقت واحدی است که دارای دو نشئه است، تا برای بینندگان اثبات شود که آن، حق است؛ یعنی بیننده در آنچه میبیند، حق را

میبیند، نه غیر حق را (همانجا).

نزد ابن عربی، مهمترین وجه شرافت و عالی بودن منزلت حس، اینست که حس، عین حق است. از آنجا که نشئه آخرت تنها بواسطه حق کمال می‌یابد، چون حق، عین حس است، آخرت نیز به وجود حس و محسوس، کمال می‌یابد. همچنین، قوای حسی در نشئه زمینی، از جانب خداوند خلافت دارند؛ بهمین دلیل است که خداوند سبحان، خویش را به سمیع، بصیر، متکلم، حی، عالم، قادر و مرید توصیف نموده، درحالیکه همه این صفات، در محسوس تأثیرگذارند و انسان وجود این قوا را در خود، احساس میکند. خداوند خود را به اینکه عاقل است و تفکر میکند و خیال مینماید، وصف نکرده، بلکه با دو صفت حافظ و مصور، توصیف کرده است، زیرا حس در حفظ و تصویر، دارای اثر است و اگر این اشتراک نبود، خداوند خود را به آنها وصف نمیکرد. پس او حافظ و مصور است، زیرا این دو صفت، روحانی و حسی است و بهمین دلیل است که خداوند در آخرت، متناسب با آن عالم، برای انسان اجساد طبیعی آخرتی خلق نموده است (همان: ۲۱۶).

نتیجه: آخرت به وجود حس و محسوس کمال یافته و چون انسان دارای حیات اخروی است، متناسب آن، عالم دارای بُعد محسوس و جسمانی است.

اثبات معاد جسمانی با استفاده از مبنای خلق انسان بر صورت خداوند

از دیدگاه ابن عربی، خداوند انسان را آفرید تا بتنهایی، بر صورت حق باشد. تنها انسان

کامل است که خداوند همه اسماء را به وی آموخت؛ کلمات را به او تعلیم داد و صورتش را کامل گردانید. پس انسان کامل، میان صورت حق و صورت عالم، جمع کرده، و در نتیجه، برزخ میان حق و عالم، و چون آئینه منصوبی است که حق تعالی، صورتش را در آئینه انسان میبیند و خلق نیز صورت حق را در آن میبیند. هر کس این مرتبه را بدست آورد، به کمالی دست یافته که کاملتر از آن، قابل تصور نیست. معنای رؤیت صورت حق در انسان، اطلاق تمام اسماء الهی است، یعنی بواسطه اسماء است که به انسان رحمت، رزق، یاری و ... داده میشود (همان: ۶/ ۱۱۸).

خدای تعالی، هر عالمی از عوالم وجود را بر صورت انسان خلق کرده است، بطوری که انسان میتواند خود را در هر عالمی، مشاهده نماید، زیرا هر آنچه در عالم محسوس است، برای آن، امثالی در عالم مثال است و هر تحولی در خواطر انسان، صورتی در عالم مثال دارد؛ حتی هر صورتی در عالم اسفل، مثل آن در عالم اعلی موجود است (مفتاح، ۱۳۸۵: ۳۲۰).

اینکه خداوند میگوید «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم؛ ما انسان را در بهترین شکل آفریدیم» (تین / ۴)، بسبب اینست که خلقت انسان، بر صورت حق است، یعنی همان روایت پیامبر (ص) که میفرماید: «ان الله خلق آدم علی صورته»، و این به آن جهت است که او را به پایینترین مراتب (مراتب جسمانی و مادی) بازگردانید، تا برایش کمال صورت، بواسطه اوصاف جمع شود. از یکسو، او خودش را به نفی مثل از خودش متصف کرده و از سوی

دیگر، خود را به حد و مقدار، اعم از استوا و نزول، و درخواست مهربانی و تلافی در خطاب و غضب و رضا و تمام اینها که از اوصاف مخلوق است، متصف نموده است. بنابراین، اگر خودش را به اوصاف انسان توصیف نمیکرد، برای انسان شناخته نمیشد و اگر خودش را از اوصاف انسان تنزیه نمیکرد، باز هم انسان او را نمیشناخت (ابن عربی، ۱۴۲۴: ۶/ ۲۶۷).

اطلاق صورت بر خدای تعالی نزد اهل نظر، از باب مجاز است، نه حقیقت، زیرا نزد آنها، صورت حقیقتاً در مورد محسوسات بکار برده میشود. اما در نظر محققان، اطلاق صورت برای خداوند، حقیقی است، زیرا عالم بنحو کامل و تفصیلی و انسان کامل، بطور جمعی، صورت حضرت الهی است؛ بدلیل آنکه در روایت آمده است خداوند آدم را بر صورت خود آفرید (همو، ۲۰۰۲ الف: ۱۳۴).

باید توجه نمود که صورت‌پذیری، یکی از ویژگیهای عالم است و این ویژگی، در همه مراتب وجود دارد. در انسان نیز، در همه نشئات، استعداد صورت‌پذیری وجود دارد. البته پذیرش صورت در عالم ماده، همراه با جسمانیت است. انسان نیز از این امر مستثنی نیست. توضیح اینکه: صورت نباتی، سبب قبول تغذی و نمو میشود. نبات دارای دو قوه است: قوه‌یی که ماسکه اجزاء صوری است و قوه‌یی که غذا و نمو را میپذیرد و نفس نباتی نامیده میشود. هنگامی که خداوند اراده مرگ درختی کند، آن را قطع میکند، بهمین دلیل قوه مغذیه و منمیه از آن گرفته شده، نفس جمادی باقی میماند. حال، اگر خداوند فنای کلی آن را

اراده کند، آن را دچار احتراق کرده و به خاکستر تبدیل میکند. اجزاء آن تحلیل رفته، هر عنصری به اصل اعظم خود برمیگردد. صورت حیوانی نیز روحی بیشتر از قوه جمادی و نباتی را به همه قوایی که لازم دارد، غیر از قوای مختص انسان، میگستراند. صورت انسانی روحی را به جمیع صفات و کمالاتش میگستراند. در صورتی که آنچه گسترده شده است، صورت کامل و فاضل باشد، همچون صور انبیا و ائمه (علیهم السلام) میگردد. در غیر اینصورت، بحسب مزاج و قابلیت خودش، میان ناقص و کامل، از کمالات بهره مند میشود. هنگامی که خداوند مرگ انسان را اراده کند، روح او را به جسد برزخی منتقل میکند، که متناسب با صورتی خاص است؛ بعبارت دیگر، انسان در دنیا صورتی، بعد از مرگ، صورتی دیگر، وقتی در قبر قرار میگیرد، بر اثر سؤال و جواب، صورتی برزخی و پس از آن، در قیامت، صورتی خاص آن، بدست می‌آورد (مفتاح، ۱۳۸۵: ۲۶۰).

جسم انسانی نیز وقتی از روح خود جدا میشود، همانند سایر جمادات باقی میماند، به این نحو که روح جمادی، آن جسم را تدبیر میکند، تا آنجا که اجزاء جسم انسان تحلیل می‌یابد. در چنین حالتی، همانند فرایندی که در جمادات بیان شد، اجزاء جسم انسان به عنصر اعظم برمیگردد. این امر تا زمانی است که ارواح انسانی مبعوث شده و نشئه دیگری در صورتی خاص، برای انسان شکل بگیرد (همان: ۲۶۱).

بر اساس دیدگاه ابن عربی، نزدیکترین قرب به حق تعالی آنست که هویت حق، عین اعضا و قوای بنده باشد، چراکه وی معتقد است بنده عبارت از همین اعضا و قواست. او از این

نحوه قرب، به این عبارت پر نغز میرسد: «فهو حق مشهود فی خلق متوهم»، بدین معنا که بنده حقیقتاً حق مشهود است، در خلق متوهم؛ چراکه حق تعالی در آیینه‌های اعیان تجلی نموده و بحسب هر آینه‌یی، به صورتی خاص ظاهر میگردد. او با این بیان، نتیجه میگیرد که در نظر کسانی که اهل کشف و وجودند و اعیان را آینه وجود حق و اسماء و صفات او میشناسند، خلق، معقول است و حق، محسوس و مشهود، و در نظر غیر اهل کشف و وجود، وجود حق، معقول است و خلق، مشهود. علم گروه دوم که اهل حجابند، همچون آب شور و تلخ است که عطش را تسکین نمیبخشد و علم گروه اول که اهل کشفند، بمنزله آب شیرین و گواراست که تشنگی را رفع میکند و برای طالبش، نافع و آرامش‌بخش است (خوارزمی، ۱۳۹۳: ۲۷۳).

نتیجه: اولاً، مبنای خلق انسان بر صورت خداوند، نه تنها منافاتی با بُعد جسمانی انسان ندارد، بلکه بُعد جسمانی انسان، در تحقق این مبنا مؤثر است، زیرا خلق انسان بر اساس صورت الهی، مستلزم اینست که همه اسماء الهی در وی ظهور یابد، و این مهم تنها از طریق جسمانی بودن خلقت انسان ممکن است. ثانیاً، خلقت انسان بر صورت خداوند، منافاتی با نظریه تنزیه در عین تشبیه و تشبیه در عین تنزیه درباره ارتباط صفات خداوند با صفات انسان، ندارد. ثالثاً، از آنجا که شأن جسمانی بودن انسان، سبب پذیرش همه اسماء الهی شده و پذیرش همه اسماء الهی نمایانگر اینست که انسان بر صورت خداوند است، بنابراین بُعد جسمانی انسان در نمایان ساختن صورت

حق تعالی مؤثر است و این بُعد، در آخرت نیز بسبب کارآیی مذکور، باید موجود باشد.

اثبات معاد جسمانی بر اساس مبانی نفس‌شناسی عرفانی

باید گفت هر جسمی مستعد دریافت نفس ناطقه نیست، همین‌طور، صرف انضمام اجسام با همدیگر نیز این استعداد را در جسم ایجاد نمی‌کند، بلکه باید ارکان چهارگانه اجسام، با هم ترکیب شوند تا این استعداد در جسم بوجود آید. ارکان اربعه در انسان، با ترکیب صورت گرفته میان آنها، منشأ فعل و انفعال شده‌اند، بهمین دلیل، صرف انضمام ارکان چهارگانه منجر به تشکیل مزاج و تعلق روح به آن نمیشود و جسم، مرکب حیات نمی‌گردد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۶۰۴). از طرفی، انسان دارای چهار نوع نفس است: ۱) نفس جمادی؛ با حیات یافتن این نفس، زبان، دست، پا و پوست، روز قیامت شهادت می‌دهند. ۲) نفس نباتی که بواسطه آن، انسان طلب تغذی می‌کند. ۳) نفس حیوانی که بواسطه آن، حس و تحرک تحقق می‌یابد، ۴) نفس انسانی که شأن آن، ادراک، فعل، تعلق به جسم و تصرف در آن است (مفتاح، ۱۳۸۵: ۲۶۹).

از سوی دیگر، نفس از حیث جوهر مجردش و اینکه از عالم ارواح مجرده است، مغایر با بدن است و تعلق آن به بدن، تعلق تدبیر و تصرف است. نفس قائم به ذات خود است و در بقا و قوامش، نیازمند بدن نیست، بلکه از این حیث که بدن، صورت و مظهر نفس و مظهر کمالات و قوای نفس در عالم شهادت است، نفس محتاج بدن است و از آن

جدا نیست. نفس ساری در بدن است، البته نه بنحو حلول و اتحاد، بلکه همانند سریان وجود مطلق حق در جمیع موجودات. به این اعتبار، میان آن دو بهیچوجه مغایری نیست (قیصری، ۱۳۸۲: ۱/۱۵۸-۱۵۷).

نکته مهم اینست که استعداد دریافت نفس ناطقه، مختص بدن عنصری این دنیایی نیست، بلکه هنگامی که تدبیر ارواح بواسطه مرگ، نسبت به اجسام عنصری پایان یابد، به تدبیر اجسام خیالی طبیعی منتقل می‌شود، چراکه ارواح مدبره، همواره مدبرند، چه در برزخ و چه در آخرت، و این از آن جهت است که ظهور ارواح، تنها از طریق تدبیر جسم میسر است. بعبارت دیگر، اصل وجود روح، تدبیر است که هیچگاه از آن جدا نمیشود (مفتاح، ۱۳۸۵: ۲۷۲). این نکته که نفوس بعد از مفارقت از ابدان این دنیایی، به ابدان مثالی تعلق می‌یابند و تا قیامت کبری، با همین ابدان مثالی معذب یا متنعم هستند، و در قیامت به ابدان اصلی خود برمیگردند، علاوه بر اینکه اثبات می‌کند انسان هیچگاه از بدن خالی نیست، نشان می‌دهد که عالم مثال نیز اگرچه جسم مرکب مادی نیست، ولی جسم است. بر این اساس، عرفایی همچون قیصری، آن جسم را جسم نوری نامیده‌اند (فاضل تونی، ۱۳۸۶: ۹۸). از طرفی، نفس آنگاه نفس نامیده می‌شود و هویت عینی پیدا می‌کند، که به بدن تعلق داشته باشد. ابن‌عربی معتقد است، جسم حیوانی انسان در پایینترین درجه مقهوریت و ضعف قرار دارد، زیرا نزد او، جسم حیوانی مقهور غلبه ارکان و عناصری است که آنها نیز مقهور

افلاک، سپس، نفس کلی و در آخر، مقهور عقلند؛ چنانکه خداوند در قرآن میفرماید: اصل انسان بر ضعف قرار گرفته است، سپس برای او، قوه‌یی عارضی قرار داده شد، آنگاه، به اصلش -یعنی ضعف- بازمیگردد؛ «اللہ الذی خلقکم من ضعف، ثم جعل من بعد ضعف، قوه، ثم جعل من بعد قوه، ضعفاً و شیبه» (روم / ۵۴). خداوند این ضعف آخری را برای برپایی نشئه اخروی و برای انسان آماده ساخته، همچنانکه نشئه دنیا، بر ضعف اول برپا شد.

بنابراین، بر اساس دیدگاه ابن عربی، ابتدا و انتهای انسان جسمانی دنیایی، بر ضعف است، بگونه‌یی ضعف اول، سبب تشکیل نشئه دنیایی، و ضعف دوم، که پس از اهدای قوت به انسان داده میشود، سبب برپایی نشئه آخرتی است. از دیدگاه ابن عربی، حکمت اینکه ضعف و خواری همیشه و در همه نشئات وجودی، ملازم انسان است، اینست که او درخواست یاری و حاجت نسبت به پروردگار خود داشته باشد (ابن عربی، ۱۴۲۴: ۱ / ۳۳۱). وی معتقد است، بعد جسمانی انسان در همه نشئات صعودی، حتی در قیامت، وجود دارد تا ضعف و فقر انسان برای او نمایان باشد (همان: ۳۳۲).

نتیجه: از آنجا که نفوس همواره مدبرند، پس در همه عوالم باید به بدنی تعلق یابند تا این ویژگی محفوظ بماند.

اثبات معاد جسمانی با استفاده از مقام جامعیت و اعتدال انسان

از نظر عرفا، برای آنکه حق تعالی در مظهري که دارای هر دو جهت وحدت ذاتی و اسماء

تفصیلی است، ظهور یابد، به صورتی اعتدالی نیاز است که در آن، وحدت ذاتی با کثرت امکانی، بر هم غلبه نداشته باشند. این صورت اعتدالی، همان انسان کامل است که بر جمیع مراتب مطلقه ذاتی و مقیده کونی و امکانی، احاطه دارد، بطوری که از یکسو، با حیث وحدانی هویت مطلقه مرتبط است و از سوی دیگر، با عالم طبیعت که حیث امکانی و کثرت امکانی است، ارتباط دارد (کبیر، ۱۳۸۴: ۱۳).

از دیدگاه ابن عربی، جسم انسان نیز وجودی برزخی میان حق و خلق دارد. این دوگانگی انسان که به برزخ میان جمع و فرد نیز تعبیر شده است، ویژه خلق انسان است. در خلقت آدم، واژه تثنیه بکار برده شده و شکی نیست که تثنیه، میان جمع و فرد قرار دارد. حتی میتوان گفت، تثنیه آغازگر جمع است و مثنی، ذاتاً مقابل دو طرف مفرد و جمع قرار دارد. مثنی از این جهت دارای کمال است که مفرد از طریق آن، به جمع میرسد و جمع نیز بواسطه آن، به مفرد نظاره میکند. بهمین دلیل، میتوان گفت انسان کامل، قلب عالم (ماسوی الله) است. پس مرتبه انسان کامل، از این حیث که همانند قلب است، بین خدا و عالم قرار دارد. ابن عربی حدیث معروف «زمین من و آسمان من، وسعت من را ندارد و تنها قلب بنده مؤمن است که وسعت من را دارد» را بعنوان شاهدهی بر مقام برزخیت و اعتدال انسان کامل معرفی میکند (جندی، ۱۳۸۷: ۱۱۴؛ ایزوتسو، ۱۳۸۵: ۲۳۲). او

منظور از وسعت خداوند در قلب بنده مؤمن را ظهور و تجلی اسماء الهی در قلب انسان مؤمن میداند؛ چراکه معتقد است: حق تعالی عالم را بصورت شبیح بدون روح ایجاد کرده است، بهمین

دلیل، عالم همانند آیینی است که نشانگر و نمایانگر اشیاء نیست، و تنها جلا و روشنایی او و قابلیت نشانگری او، بواسطه انسان کاملی است که جامع همه حقایق عالم و صور و اسماء الهی است (ابن عربی، ۲۰۰۲ الف: ۳۶).

در میان همه موجودات، تنها انسان است که شایستگی زیستن در هر عالمی را دارد؛ همچون حیوان، دارای شهوت است و همچون فرشتگان، دارای تعقل و بندگی پروردگار. از اینرو حق تعالی او را برای بندگی و خلافتش و آباد کردن زمین، آفریده است و میخواهد در جوار رحمتش در بهشت، داخل نماید. انسان اگر مانند حیوان، فقط دارای نیروی شهوت بود، شایستگی مقام عبودیت و بهشت را پیدا نمیکرد و اگر فقط از نیروی تعقل برخوردار و فاقد غریزه بود، شایستگی آباد کردن زمین و اظهار اسماء الهی همچون مبدع، خالق و... را نمی یافت (همان: ۱۱۳). بنابراین، خداوند به انسان دو نیروی حیوانی و فرشتگی را اعطاء نمود. میتوان گفت، انسان موجودی است که هم دنیایی است و هم آخرتی (همو، ۲۰۰۲ ب: ۳۲۰). شایستگی مقام جمع الجمعی مؤید اعتقاد به معاد جسمانی است. ابن عربی معتقد است ابدان اخروی، ابدان عنصری نیستند، بلکه ابدانی مثالیند که متناسب با ملکات نفسانی هر شخص، بوجود آمده اند. این همان تناسخ ملکوتی صحیح است (همو، ۱۴۲۴: ۱/ ۳۷۳).

جامعیت انسان سبب میشود همچون آیینی، مقابل همه عالم قرار گیرد و حقیقت آن عوالم، در انسان نمایان گردد. بعد جسمانی انسان نیز از این قاعده مستثنی نیست. نتیجه

آنکه، انسان مقابل جمیع حقایق وجودی قرار دارد. پس به لطافت خود، مقابل حقایق علوی و به کثافت خود، مقابل حقایق سفلی است. همینطور، با اعضا و جوارح خود، مقابل حقایق خلقی، به قلب خود، مقابل عرش، به انیت خود، مقابل کرسی، به مقام خود، مقابل سدره المنتهی، به عقل خود، مقابل قلم اعلی، به نفس خود، مقابل لوح محفوظ، به طبع خود، مقابل عناصر، به قابلیت خود، مقابل هیولی، به حیز هیکل خود، مقابل هباء، بهمت خود، مقابل آسمان هفتم، به وهم خود، مقابل آسمان ششم؛ و بهمین طریق، به شأنی از شئون خود (خواه جسمی خواه غیرجسمی) در برابر جزئی از عالم وجود قرار میگیرد (مفتاح، ۱۳۸۵: ۲۵۰).

سر پوشیدن لباس جسمانیت به آدم، اینست که آدم اگرچه بحسب روحانیت، در جنت عقلی بود و دارای کمال اتم (یعنی، مظهر صفات تنزیهیه بود)، ولی در این مرتبه، فاقد مظهریت صفات تشبیهیه بود. صفات تشبیهیه، اگرچه نسبت به صفات تنزیهیه، نقصند، ولی نسبت به مرتبه جامعیت و اکملیت، کمالند. پس آدم بواسطه خطای تکوینی (یعنی استعداد ذاتی که در نهادش بود)، از جنت عقلی به عالم سفلی هبوط کرد و در عالم عقلی و روحانی، از آن جهت که موجودات عقلی، فعلیات محضند، وجود نداشت. علت هبوط آدم این بود که هر کمالی را که در استعداد اوست، بفعلیت آورد و دارای صفات تشبیهیه شود، تا به مرتبه اکملیت و استحقاق خلافت، نایل آید، زیرا استحقاق خلافت الهی، بدون مرتبه جامعیت، غیرممکن است (فاضل تونی، ۱۳۸۶: ۱۰۷).

وجود تنها یک حقیقت واحد است که عین وجود حق است، اما این حقیقت واحد، دارای مراتب و ظهورات و تعینات نامتناهی است، که بطور کلی در شش مرتبه خلاصه میشوند. دو مرتبه اول، منسوب به حق تعالی است که شامل تعیین اول و دوم میشود. سه مرتبه اخیر، وابسته به عالم کون است که شامل مرتبه ارواح، عالم مثال و عالم اجسام است. مرتبه ششم، مرتبه جامعه است که همه مراتب قبلی را دربرمیگیرد. این مرتبه، همان حقیقت انسان کامل است. بنابراین انسان کامل، نشئه جسمانی را نیز دربردارد و تفصیلاً، حقیقت عالم و جامع صورت عنصری انسانی است (جامی، ۱۳۹۳: ۳۲-۳۰). از سوی دیگر، از این جهت که مرتبه جامعه، همه مراتب قبلی را دربردارد، ظهور وجود در عالم اجسام، تامتر و بارزتر است و چون خداوند، حقیقتی تام و کامل است، لازم است دارای ظهور کامل نیز باشد. این ظهور کامل، در انسان کامل و آن هم، در نشئه جسمانی به حقیقت و کمال خود دست می‌یابد (همان: ۵۹).

صدرالدین قونوی میگوید:

از آن جهت که حق تعالی نور است و امکان ندارد نور در نور دیده شود، بنابراین کمال رؤیت نور بر مقابل آن (یعنی ظلمت)، متوقف است. از این جهت، متعلق حب حق تعالی نسبت به ایجاد عالم، همان حب کمال رؤیت حق نسبت به خودش است، چراکه حق تعالی میخواهد خویش را از حیث هویت و مرتبه و وحدتش، یکجا و از حیث ظهورش در شئون خویش بطور تفصیلی و گسترده،

رؤیت کند. بنابراین اراده الهی بر ایجاد عالم قرار گرفته است، چراکه حصول مطلوب از طریق آن، صورت میگیرد. ایجاد تنها بواسطه ظهور حق در هر شأنی، مطابق ظرفیت و استعداد آن شأن، صورت میگیرد، بنابراین کمال رؤیت حق، بر ظهورش در جمیع شئون متوقف است. از طرفی، چون شئون از حیث ویژگیهای مختص به خود، مختلفند و محدود و منحصر در حدی خاص نیستند، بنابراین تنوع ظهورات حق تعالی بحسب آن ظهورات، بطور بینهایت استمرار دارد و از این جهت میتوان به سرّ اینکه خداوند خلاق علی الدوام است، پی برد، و چون مراتب از جهت دیگری، منحصر در «ظهور و بطون»، «اعتدال و انحراف معنوی و سپس، روحانی و بعد، مثالی و پس از آن، حسی» است، امر الهی اقتضای استمرار و پیوستگی حکم ظهور و اظهار را بواسطه ایجاد نمود؛ و همینطور استمرار وجود انحراف و اعتدال و نقص و کمال را، برای کمال بخشیدن بحسب مراتب و مکانها و خصوصیات آنها، و همچنین خصوصیات قوایل، مانند هیئت و کیفیتهای اجتماعی و احوال ترکیبات مورد تعقل در صورت مزاجها و دو چندانیهایی که حکمشان دائم و همیشگی و زمانشان پایان‌ناپذیر است (قونوی، ۱۳۹۳: ۱۹۴).

نتیجه: خداوند خلاق علی الدوام است و این امر، تا بینهایت ادامه دارد و شامل همه موارد و مراتبی که امکان ظهور دارد، میشود. بعبارت

دیگر، خلاقیت مدام الهی، بینهایت بودن این خلاقیت و متعلق آن، و تنوع در ظهورات حق بعنوان یکی از مصادیق خلاقیت، امری ضروری است. از طرف دیگر، از آنجا که خلاقیت مذکور، شامل ایجاد عالیترین مخلوق، از حیث تنوع و کمال ظهور و بطون و اعتدال و انحراف نیز میشود، طبعاً پای ایجاد انسان بعنوان تنها مصداق بارز این نحوه تنوع و ظهور، بمیان می‌آید. کمال تنوع انسان نیز در اینست که قابلیت پذیرش دو بُعد روحانی و جسمانی را داشته باشد. بنابراین، ضرورت خلاقیت مدام خداوند، مستلزم ضرورت تنوع (که مصداقی از مقام جامعیت است) و تحقق کمال ظهور و بطون، در عالم است و این امر، مستلزم ضرورت خلقت انسان و بتبع آن، مستلزم ضرورت خلقت بُعد جسمانی انسان است که شامل همه مراتب وجودی انسان، حتی آخرت نیز میشود.

اثبات معاد جسمانی با استفاده از مبنای

عدم تکرار در تجلی و تجدد امثال

بر اساس دو مبنای عدم تکرار در تجلی و تجدد امثال، میتوان ضرورت بُعد جسمانی انسان در همه مراتب صعودی را اثبات نمود. از نگاه ابن عربی، حق تعالی در هر نفسی تجلی دارد و از آنجا که تجلی، تکرار نمیشود، پس هر تجلی، خلقی جدید عطا میکند. قیصری در اینباره میگوید: هر تجلی، خلقی جدید عطا میکند و در وجود حقیقی فنا می‌یابد؛ مانند آتشی که از روغن و فیتیله مشتعل شده است و از آن دو (روغن و فیتیله) چیزی در آن ناریت، داخل شده و متصف به صفت نوریت میگردد. سپس، آن صورت

می‌رود و به هوا تبدیل میشود. همینطور است شأن عالم، چراکه عالم دائماً از خزائن الهیه استمداد میکند. پس، از آن خزائن بر عالم، فیض افاضه میشود، سپس بسوی آن خزائن، بازگشت مینماید (قیصری، ۱۳۸۲: ۲/ ۸۴۰).

دیگر اینکه، عارف در کنار تغییر جوهری در عالم ماده، به تجدد امثال نیز در عوالم دیگر معتقد است. البته باید توجه نمود که تجدد امثالی که عارف مطرح میکند، همانند حرکت جوهری، در حقیقت ایس بعد از ایس، و لبس بعد از لبس است؛ بعنوان مثال، چنانچه نفس در هر آن، از نقص به کمال برسد، نمرده است، بلکه زنده‌تر میشود. البته حرکت جوهری، به عالم ماده اختصاص دارد، ولی تجدد امثال، در مطلق عوالم (اعم از عالم امر و خلق) جاری است. تجدد امثال و حرکت جوهری به این نکته رهنمون میشوند که رب مطلق، بدون مظاهر، و عالم امر، بدون خلق، و نفس، بدون بدن، در همه عوالم متصور نیست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۳۱۵). از طرفی، نزد ابن عربی، نفس آنگاه نفس نامیده میشود و هویت عینی پیدا میکند که به بدن تعلق داشته باشد (ابن عربی، ۱۴۲۴: ۱/ ۳۳۱). پس، مقتضای تجدد امثال در نفس انسان، تجدد در بدن او نیز هست.

نتیجه: ضرورت ظهور مظاهر، مستلزم ضرورت تجلی الهی است و چون در تجلی تکرار نیست، پس، ضرورت تجلی، مستلزم ضرورت تجدد امثال است. بعبارت دیگر، مقتضای عمومیت تجلی، تجدد امثال در عوالم غیرمادی است. از طرفی، انسان نیز بعنوان یکی از موجوداتی که در سیر صعودی قدم گذاشته است

و حقیقت او بر اساس نفس او تعریف میشود، مادامی که متصف به وصف نفسانیت است، جسمانیت نیز همراه اوست، تا تغییر جوهری انسان و بتبع آن، تجدد امثال، در او معنادار باشد. عبارت دیگر، چون تغییر بنحو تجدد امثال در عوالم مافوق ماده، ضروری است، انسان بحسب حقیقت نفسانی خود، که با تعلق به بدن معنا دارد، ضرورت دارد دارای بدن باشد، تا سیر او در عوالم مختلف ادامه یابد. از این جهت است که در عبارات ابن عربی، اعتقاد به ضرورت معاد جسمانی و وجود ابدان مختلف مادی، برزخی و اخروی، بچشم میخورد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مطابق آراء، اصول و مبانی ابن عربی، میتوان نتیجه گرفت که انسان در حیات پس از مرگ، دارای بُعد جسمانی است. مهمترین اصول و مبانی‌یی که در این نوشتار بدست آمد، عبارتند از:

- عالم جسمانی بدلیل ویژگیهای جسمانی، نقشی مهم در امتیازبخشی نور و فیض واحد الهی دارد. از این حیث، انسان در قوس صعود، در مراتب مختلف، دارای نوعی جسمانیت متناسب با آن مرتبه است، تا بتواند امتیازبخشی را در همه مراتب عالم بنحوی کاملتر نشان دهد.
- انسان بعنوان عالم صغیر، و اینکه عصاره و مختصر عالم کبیر است، مستلزم اینست که دربردارنده سه عالم روحانی، مثالی و جسمانی در همه مراتب وجودی باشد.
- از این لحاظ که ویژگی مظهریت اسماء متقابله، تنها مختص انسان است، حکمت تحقق بُعد جسمانی و روحانی انسان، تجلی دو اسم

متقابل ظاهر و باطن الهی است؛ این تجلی، در همه عوالم، حتی در آخرت نیز برای انسان تحقق دارد.

- مهمترین وجه شرافت و عالی بودن منزلت حس، اینست که حس، عین حق است. از آنجا که نشئه آخرت تنها بواسطه حق کمال می‌یابد، چون حق، عین حس است، آخرت به وجود حس و محسوس نیز کمال می‌یابد.

- مبنای خلق انسان بر صورت خداوند، نه تنها منافاتی با بُعد جسمانی انسان ندارد، بلکه بُعد جسمانی انسان در تحقق این مبنا مؤثر است. از آنجا که شأن جسمانی بودن انسان، سبب پذیرش همه اسماء الهی شده، و پذیرش همه اسماء الهی، نمایانگر اینست که انسان بر صورت خداوند است، بنابراین بُعد جسمانی انسان در نمایان ساختن صورت حق تعالی در همه مراتب هستی، مؤثر است.

- استعداد دریافت نفس ناطقه، مختص بدن عنصری این دنیایی نیست، بلکه هنگامی که تدبیر ارواح بواسطه مرگ، نسبت به اجسام عنصری پایان یافت، به تدبیر اجسام خیالی طبیعی منتقل میشود، چراکه نفوس انسان، چه در برزخ و چه در آخرت، همواره مدبرند و این ویژگی از نفس جدایی‌ناپذیر است. از سوی دیگر، بُعد جسمانی انسان بعنوان نماد تام ضعف، در همه نشئات صعودی، حتی در قیامت نیز وجود دارد تا ضعف و فقر انسان، بر وی نمایان باشد.

- کمال تنوع انسان در اینست که قابلیت پذیرش دو بعد روحانی و جسمانی را داشته

باشد. بنابراین، ضرورت خلاقیت علی‌الدوام خداوند، مستلزم ضرورت تنوع (که مصداقی از مقام جامعیت است) و تحقق کمال ظهور و بطون، در عالم است، و این امر مستلزم ضرورت خلقت انسان، و بتبع آن، مستلزم ضرورت خلقت بُعد جسمانی انسان است، که شامل همه مراتب وجودی انسان، حتی آخرت نیز میشود.

- چون تغییر بنحو تجدد امثال در عوالم، امری ضروری است، انسان بحسب حقیقت نفسانی خود که با تعلق به بدن معنا دارد، ضرورت دارد دارای بدن باشد تا سیر او در عوالم مختلف، ادامه یابد. این مستلزم اعتقاد به ضرورت معاد جسمانی و وجود ابدان مختلف مادی، برزخی و اخروی است.

منابع

قرآن کریم.

آملی، سیدحیدر (۱۳۶۲) اسرار الشریعة و اطوار الطریقة و انوار الحقیقة، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ابراهیمی، حسن (۱۳۹۳) ابن عربی پژوهی، تهران: خانه کتاب.

ابن عربی، ابوبکر محمد (۱۳۷۷) ترجمان الاشواق، ترجمه گل‌بابا سعیدی، تهران: روزنه.

----- (۱۳۹۲) فصوص الحکم، شرح تلمسانی، تهران: سخن.

----- (۱۴۰۱ق) ترجمان الاشواق، بیروت: دارالفکر.

----- (۱۴۲۴ق) فتوحات مکیه، بیروت: دارالصادر.

----- (۲۰۰۲م/ الف) التدبیرات الالهیة فی المملکة النفس الانسانیة، در رسائل ابن عربی، ج ۶، بیروت: دار الفکر.

----- (۲۰۰۲م/ ب) عقلة المستوفز، در رسائل

ابن عربی، ج ۲، بیروت: دار الفکر.

ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۵) مفاتیح الفصوص، کرمانشاه: دانشگاه رازی.

جامی، عبدالرحمن (۱۳۹۳) نقد النصوص فی شرح نقش النصوص، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.

جنیدی، مؤیدالدین (۱۳۸۷) شرح فصوص الحکم، قم: بوستان کتاب.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۸) ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

خوارزمی، تاج‌الدین حسین (۱۳۹۳) شرح فصوص الحکم ابن عربی، تهران: مولی.

رسولی شریانی، رضا؛ عبداللهی، امیرحسین (۱۳۸۹) «معاد جسمانی از دیدگاه ابن عربی»،

تأملات فلسفی، شماره ۵، ص ۳۶-۲۳.

فاضل تونی، محمدحسین (۱۳۸۶) مجموعه رسائل عرفانی و فلسفی، قم: مطبوعات دینی.

فریدونی، محمدرضا (۱۳۷۷) «کیفیت معاد از دیدگاه ابن عربی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، سری ۳۷، شماره ۴، ص ۱۹۲-۱۸۰.

قونوی، صدرالدین (۱۳۹۳) فکوک، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی.

قیصری، داوود (۱۳۸۲) شرح فصوص الحکم، قم: بوستان کتاب.

کبیر، یحیی (۱۳۸۴) انسان‌شناسی در مکتب ابن‌ترکه، قم: مطبوعات دینی.

کرمانی، علیرضا (۱۳۸۸) «معاد جسمانی از دیدگاه ابن عربی»، معرفت فلسفی، شماره ۲۴، ص ۱۰۴-۶۷.

مفتاح، عبدالباقی (۱۳۸۵) کلیدهای فهم فصوص الحکم، ترجمه داود اسپرهم، تهران: نشر علم.