

معاد جسمانی از دیدگاه ابن عربی

دکتر رضا رسولی شریانی* و امیرحسین عبدالهی**

چکیده

ابن عربی معاد را هم روحانی و هم جسمانی می‌داند. از نظر وی، ماهیت حقیقی معاد و حشر، جمع شدن نفوس جزئی در نفس کلی است. معاد جسمانی نیز دارای دو کیفیت متفاوت برای بهشتیان و دوزخیان است. زیرا حشر جسم بهشتیان به شکل دنیوی نیست؛ بلکه جسم محشورشده‌ی آنها، جسم لطیف ملکوتی است که موسوم به جسم طبیعی است و از نشأت عنصری و دنیوی برتر است و خواص دنیوی ندارد. اما حشر جسم دوزخیان، به گونه‌ی عنصری، و مبتنی بر مزاج دنیوی است و قابل زوال و تغییر و کون و فساد است؛ زیرا دوزخیان به علت اتکاء به دار عنصری و هوا و هوس‌های زودگذر دنیوی، درهای روحانیت برای همیشه به روی آنها بسته است؛ از این رو، از عالم عناصر رهایی نخواهند یافت. در این مقاله به بیان دیدگاه ابن عربی در مورد لزوم معاد جسمانی و نیز به کیفیت این معاد پرداخته شده است.

کلید واژه‌ها: ابن عربی، معاد جسمانی، معاد روحانی، جسم طبیعی، جسم عنصری.

* استادیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین

** کارشناس ارشد فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین

مقدمه

بر اساس دیدگاه اسلام و قرآن، انسان از دو ساحت مادی و غیر مادی تشکیل شده است و روح غیر مادی که در واقع حقیقت و شخصیت راستین انسان را تشکیل می‌دهد، با مرگ از بین نمی‌رود، چرا که اگر اگر روح باقی نباشد، معاد معنی ندارد. حال سؤال این است که زندگی اخروی چگونه است؟ آیا صرفاً دارای ساحت روحانی است؛ یا صرفاً دارای ماهیت جسمانی است؛ یا اینکه هم جسمانی و هم روحانی است؟ آنچه بدون شک از آیات و روایات قرآن بر می‌آید، این است که معاد هم جسمانی، و هم روحانی می‌باشد. ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ هـ.ق) عارف نامی قرن ششم و هفتم از جمله اندیشمندان است که با بهره‌گیری از آیات و روایات، معتقد به هر دو ساحت جسمانی و روحانی معاد، اما با دو کیفیت متفاوت برای بهشتیان و دوزخیان است. لذا نه مانند بعضی اندیشمندان، نظیر زکریای رازی و... عالم پس از مرگ را کاملاً مادی، و حشر انسان را با همین جسم عنصری (دنیوی) می‌داند؛ و نه مانند عدّه-ای دیگر از حکمای اسلامی از جمله پیروان فلسفه مشاء (مانند ابن سینا) و نیز مکتب اخوان الصفاء و... قائل به معاد روحانی و عقلی است. در این مقاله ابتدا به بیان دیدگاه ابن عربی در مورد وحدت وجود عالم هستی - که مبنای اندیشه‌ی عرفانی ابن عربی را تشکیل می‌دهد - و سپس وحدت وجود انسان، و رابطه آن با معاد جسمانی؛ و نیز به وجوب وجود معاد جسمانی و کیفیت آن برای بهشتیان و دوزخیان، پرداخته می‌شود. البته لازم به ذکر است در این مقاله، سخن گفتن از وحدت وجود که مهم‌ترین مبنای اندیشه‌ی فلسفی و عرفانی ابن عربی است، امری بسیار دشوار است. اما سعی شده این دیدگاه با بیانی مختصر بیان شود، و سپس به معاد جسمانی پرداخته شود.

وحدت وجود

وحدت وجودی عالم هستی

از دیدگاه ابن عربی، بالاترین مرتبه‌ی وجود، همان واقعیت نامتناهی خدا، یا واجب الوجود است که عدمش محال است. اصطلاح «وجود» در این معنا، مشخص‌کننده‌ی ذات حق (و معادل معنای «نور») که نامی قرآنی برای خداوند متعال است، می‌باشد. چنانچه در سوره‌ی نور آیه‌ی ۳۵ می‌فرماید: «اللّٰهُ نُورِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»؛ لذا حقیقت وجود هم مانند نور الهی، ویژگی خاص مشترکی با نور محسوس دارد. همان‌گونه که بواسطه‌ی نور، همه‌ی رنگ‌ها و اشکال و اشیاء به مشاهده‌ی حواس در می‌آیند، بواسطه‌ی وجود هم، همه‌ی اشیاء رؤیت می‌گردند. بنابر ادعای ابن عربی، نور نه تنها قابل رؤیت نیست، بلکه فی نفسه نامرئی و غیرقابل



رؤیت است. زیرا تنها زمانی که با تاریکی در هم آمیخته شود، قابل رؤیت می‌گردد. به همین ترتیب، وجود نیز فی نفسه غیرقابل رؤیت است. اما هیچ شیء، بدون وجود دیده نمی‌شود؛ لذا ما انسان‌ها در دنیا چیزی جز وجود نمی‌بینیم که توسط حجاب‌های جسمانی که همان مخلوقات هستند قابل رؤیت می‌گردد. از نگاه وی، هر چیزی که ما در عالم، ادراک می‌کنیم، فی نفسه معدوم‌اند. اما به واسطه وجود حق، به یک معنا موجود می‌شوند. بنابراین، اگر چه اشیاء فی نفسه، و با نظر به ذات خویش معدوم‌اند، اما به اندازه‌ی ظرفیتی که از ناحیه‌ی حق تعالی بر آنها افزوده شده، یا به هر حدی که حق تعالی از طریق آنها، و در آنها تحقق یافته است، بهره‌ای از وجود دارند (رک چیتیک، ۱۳۸۳، صص ۳۸-۲۸؛ جهانگیری، ۱۳۷۵، صص ۲۶۱-۲۴۱). از نگاه وی، همان‌گونه که ذات مخلوقات، به واسطه‌ی ذات خدا قابل رؤیت می‌شوند، صفات مخلوقات نیز بواسطه‌ی صفات خدا، قابل رؤیت می‌گردند. بنابراین، فقط خداوند است که همه‌ی صفات را به نحو کامل و حقیقی واجد است. حیات، علم، قدرت و اراده حقیقی، تنها متعلق به خداست. اما مخلوقات می‌توانند با موجود شدن در جهان، جنبه‌های خاصی از حیات و علم و قدرت خدا را ظاهر سازند. اما به هر حال، حیات مخلوقات، حیات حقیقی نیست. زیرا حیات حقیقی متعلق به خداست. در عین حال، حیات آنها کاملاً غیر واقعی نیست زیرا در این صورت، نه می‌توانستند بفهمند، و نه، می‌توانستند ادراک کنند. بر اساس مبنای وحدت وجود، همه‌ی مخلوقات مظاهر وجودند، و هر یک از آنها صورتی از وجودند (از آن هستند). ممکن نیست چیزی در عالم وجود داشته باشد، اما صورت حق در آن متجلی نباشد. لذا بر اساس حدیث مشهور نبوی که می‌فرمایند: «ان الله خلق آدم علی صورته: خدا آدم را بر صورت خویش آفریده است»، انسان‌ها به صورتی خلق شده‌اند که بالقوه می‌توانند صفات خدا را به عنوان موجودی که جامع صفات کمالیه و اسماء حسنی است، در خود ظاهر کنند. در حالی که مخلوقات دیگر عالم، فقط اسماء و اوصاف محدودی از او را می‌توانند ظاهر کنند. قرآن کریم به ما می‌گوید که خداوند: متعال، کریم، رحیم، رحمان، عادل، غفور و... است. این‌ها دقیقاً صفاتی هستند که انسان‌ها - به عنوان خلیفه‌ی خدا بر روی زمین - برای رسیدن به کمال اخلاقی و روحی باید آنها را در خود ظاهر کنند. از این‌رو مسیر انسان کامل، تخلّق به اخلاق الهی است (ابن عربی، بی‌تاب، ج ۱، ص ۲۱۶؛ ج ۲، ص ۳۹۶؛ ج ۳، ص ۴۰۹. همو، ۱۳۶۶، ص ۵۶. همو، بی‌تا الف، ص ۳۶). بنابراین، وحدت وجود از دیدگاه وی، این است که وجود حقیقی تنها منحصر به خداست، و موجودات دیگر دارای وجودی مجازی، و تنها، ظاهرکننده‌ی وجود خدا، و اسماء و صفات وی هستند.



وحدت وجودی انسان

ابن عربی، همان گونه که وجود را به وجود حقیقی و مجازی تقسیم می‌کند، به موازات آن نیز وجود انسان را به دو وجود حقیقی و مجازی تقسیم می‌کند؛ وجود حقیقی انسان، منسوب به روح اوست که از ناحیه‌ی خدا بر آن دمیده شده است، چنانچه قرآن می‌فرماید: «و نفخت فیہ من روحی» (حجر/۲۹)؛ اما وجود مجازی منسوب به بدن اوست. بنابراین، همان گونه که وحدت وجود در هستی به معنای این است که، وجود حقیقی منحصر به خدا، و وجود مجازی منحصر به مخلوقات است و مخلوقات در واقع نشان‌دهنده و شناساننده‌ی وجود حقیقی هستند؛ به تبع آن، روحی که از ناحیه‌ی الهی بر انسان دمیده شده است، دارای وجود حقیقی، و وحدت حقیقی است. اما بدن‌ها و اجسام، دارای وجود مجازی، و کثرت حقیقی هستند؛ این بدن‌ها بواسطه‌ی روح الهی، اعمال و تکالیفی را که متناسب با سعادت و کمال اخروی آنها تشریح شده است، انجام می‌دهند. لذا انسان‌ها به هر اندازه که بوسیله‌ی بدن‌های خود، اعمال متناسب با روح الهی خویش را انجام دهند، و بدن خود را مُنقاد روح سازند، در جهان آخرت متخلّق به اخلاق الهی و مقرب در گاه خدا می‌گردند؛ اما به هر اندازه که بوسیله‌ی ابدان خود، اعمال مخالف با روح الهی انجام دهند، و روح را مطیع و مُنقاد بدن کنند، در جهان آخرت از اخلاق الهی دور گشته، و به اخلاق شیطانی متخلّق می‌گردند و دچار شقاوت ابدی می‌شوند.

به اعتقاد وی، انسان به عنوان عالم صغیر، جامع هر سه عالم مخلوق روحانی، خیالی و جسمانی است، و به اصطلاح «کون جامع» است، اما نه با وجودات مُنحاز و جداگانه‌ای که در عرض هم باشند، (زیرا هر انسانی بیش از یک وجود ندارد) بلکه با وجودات یگانه‌ای که هر کدام در طول یکدیگر قرار دارند، و رابطه‌ای تشکیکی با هم دارند، لذا وحدت حقیقی از آن وجود روحانی است، و بالعرض به وجود خیالی و جسمانی نسبت داده می‌شود (ابن عربی، بی‌تاب، ج ۱، ص ۱۱۸؛ همو، ۱۳۶۶، ص ۴۸). از نگاه وی، روح ناشی از نَفَس الهی است، حال آنکه جسم از خاک آفریده شده است. نفس بین این دو واقع شده و اوصاف هر دو (روح و جسم) را داراست؛ از این رو، از حیث طبیعت و ماهیت، به مانند روح وحدت دارد، ولی از حیث قوای خود، مانند جسم کثیر است. جسم، ابزار ترقی و شکوفایی نفس است؛ لذا روح الهی نمی‌تواند جسم خود را در صورت یک انسان خاص ظاهر کند. به عقیده‌ی ابن عربی، روح خدا همانند خورشید، و روح فرد همانند شعاع آن است که از روزن خانه‌ها وارد می‌شود، لذا حکمت الهی اقتضا می‌کند که این انوار فردی به هستی خود ادامه دهند، و ارواح هیچ‌گاه به آن وحدت عینی که در ابتدا داشتند بازنگردند. بنابراین، از آنجایی که خدای متعال بقاء این انوار را به نحو متمایز و متعین اراده فرموده است، لذا برای ترقی و تعالی آنها در هر مرتبه از



نشئه‌ی وجودی، از جمله در جهان آخرت، ابدانی می‌آفریند، تا ارواح به هنگام انتقال از این اجسام اخروی، از یکدیگر متمایز شوند، و به ثواب و عقاب برسند، تا معاد جسمانی جلوه و ظهور خاص خود را پیدا کند (ابن عربی، بی‌تاب، ج ۳، ص ۱۸۸. چیتیک، ۱۳۸۳، ص ۱۱۹-۱۲۰).

۲- وجوب وجود معاد جسمانی

۲-۱. تلقی ابن عربی از معاد جسمانی

ابن عربی، روز قیامت را بدون حشر اجسام، بی‌معنا و موجب نقض غرض می‌داند. به عقیده وی، ماهیت حقیقی حشر «جمع شدن نفوس جزئی در نفس کلی است (ابن عربی، بی‌تاب، ج ۱، ص ۳۱۱) لذا وی، معاد و بازگشت را هم جسمانی و هم روحانی می‌داند. اما منکران معاد جسمانی را متهم می‌کند که بعضی از مقاصد شارع را فهمیده و بعضی دیگر را نفهمیده‌اند و مصداق کسانی‌اند که به بعضی از آیات قرآن مؤمن، و به بعضی دیگر کافرند. به طوری که این جماعت (منکران معاد جسمانی) ادله‌ی علمایی را که قائل به حشر محسوس در اجسام محسوس و میزان محسوس و صراط محسوس و بهشت و دوزخ محسوس هستند، نارسا و باطل می‌دانند. وی می‌گوید:

بهشت و دوزخ اخروی، جایگاه خوردن محسوس، و نوشیدن محسوس، و نکاح محسوس، و پوشیدن لباس محسوس است، از این رو علم الهی پهناور و کامل است و جمع بین عقل و حس، و معقول و محسوس در قدرت الهی بیشتر و کامل‌تر است (همان، ج ۱، ص ۳۱۲).

وی اعتقاد به معاد جسمانی را مطابق با گفته‌ی صریح انبیاء می‌داند، و به منکران معاد جسمانی نصیحت می‌کند که آنها باید به آنچه که انبیاء درباره‌ی معاد - به هر دو وجه روحانی و جسمانی - گفته‌اند، بازگردند. زیرا که عقل انسان، کوچک‌تر از آن است که آنچه را ادیان، برای اثبات معاد محسوس و معقول گفته‌اند، محال بدانند. لذا به حکم امکان، هیچ‌گاه نمی‌توان معاد جسمانی را محال شمرد. ابن عربی به شعری در این خصوص استناد می‌کند:

زعم المنجم و الطیب کلاهما لا تبعث الاجسام قلت الیکما

ان صحّ قولکما فلست بخاسر او صحّ قولی، فالخسار الیکما

یعنی ستاره‌شناس و طیب هر دو می‌پندارند که اجسام در قیامت برانگیخته نمی‌شوند. گویم: فرض می‌کنم که این‌گونه باشد. اگر سخن شما دو نفر درست باشد، من زیان نمی‌بینم. ولی



اگر سخن من درست باشد، و برانگیخته شوند، شما زیان می‌بینید). منظور از این که «شما زیان می‌بینید» این است که من (ابن عربی) به امور معنوی معقول، مانند شما ایمان و اعتقاد دارم. ولی به چیز دیگری افزون بر شما ایمان دارم، و آن همان اعتقاد به جسمانی بودن معاد است. (همان، ج ۱، ص ۳۱۲).

۲-۲. تمثیل ابن عربی در مورد لزوم وجود جسم در جهان آخرت

وی عقیده دارد که جسم انسان به مثابه‌ی صدقه، و روح انسان به مانند انسانی غنی است که صدقه بر او واجب است: «خانه‌ی انسان جسم‌اش می‌باشد، و گرفتن صدقات از ارواح انسان، در سرای آخرت صورت می‌پذیرد، پس ناگزیر باید اجسام در آخرت محشور شوند، زیرا صدقات، از کسی که بر او واجب است، جز در خانه‌اش مطالبه نمی‌شود. لذا ارواح انسان‌ها را خانه‌ای جز اجسامشان نمی‌باشد» (همان، ج ۱، ص ۵۷۰). وی در واقع با این بیان، مبرهن می‌سازد که چون روح انسان در دنیا، بدن‌اش را برای انجام حسنات یا سیئات به کار گرفته است، پس در آخرت باید با همان بدنی که عمل نیک و یا ناپسند انجام داده است، محشور شود. لذا روح انسان، مانند انسانی غنی است که مالک بدن خویش در دنیا بوده است، و به موجب آن، صدقه بر او واجب است؛ پس حشر بدن نیز واجب است، تا خدا آن بدن را به ثواب و یا عقاب برساند. بنابراین، مطابق با گفته‌ی وی، جهان آخرت خانه‌ی اجسام است، و آن مانند صدقه‌ای است که خداوند آن را از روح انسان مطالبه می‌کند، زیرا که روح در دنیا به واسطه‌ی بدن، اعمال خیر و یا شر را انجام داده است، لذا داشتن بدن، لازمه‌ی تکوینی و بی‌چون و چرای جهان آخرت است که برای ثواب و عقاب، بالقطع و یقین باید محشور شود.

۲-۳. نحوه‌ی اعاده‌ی مردگان در قیامت و ردّ شبهات

ابن عربی از گروهی هم نام می‌برد که اگرچه قائل به معاد جسمانی هستند، اما در چگونگی اعاده و بازگرداندن اجسام اختلاف دارند. به طوری که برخی از آنان قائل‌اند که اعاده‌ی مردمان در روز قیامت، همانند پدید آمدنشان به واسطه‌ی نکاح و زاد و ولد، و آفریده شدن آنها از گِل، و دمیده شدن از نفخه‌ی الهی است. چنان که این امر درباره‌ی آدم و حوا، تا آخرین انسانی که در عالم بشری متولد می‌شود، جاری گردیده است؛ زیرا قائلان به این اندیشه، به آیه‌ی ۲۹ سوره‌ی اعراف استناد می‌کنند که «کَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ»، «همان‌گونه که شما را در آغاز پدید آورده، بازگردانیده و زنده می‌شوید»؛ و این گونه می‌پندارند که این امر به واسطه‌ی نکاح و زاد و ولد، و براساس مقدرات الهی، در زمان اندکی صورت می‌پذیرد. اما ابن عربی گفتار این اندیشمندان را باطل می‌داند و آیه‌ی مذکور را با آیه‌ی دیگری مطابقت



می‌دهد. به عبارت دیگر، آن را تفسیر قرآن به قرآن می‌کند و متذکر می‌شود که نشأت آخرت، مانند نشأت دنیوی پدید نمی‌آید. بلکه به طریقی دیگر رخ می‌دهد، و به عبارت دیگر، عالم آخرت، تکرار عالم دنیا نیست. چرا که آفرینش دنیوی امری تدریجی و زمانمند است، اما آفرینش اخروی امری آنی و بدون زمان است. وی در این باره می‌گوید:

هنگامی که خدا می‌فرماید: «کما بدأکم تعدون» باید به این آیه نیز توجه کنیم که فرموده است: «لقد علمتم النشأة الاولى فلو لا تذکرون»؛ «شما که آفرینش نخستین را دانسته‌اید، چرا پند نمی‌گیرید» (واقعه / ۶۲) و نیز فرموده است که «کما بدأنا اول خلق نعیده وعداً علینا»؛ «چنان که خلقت را از اول پدید آوردیم، اعاده‌ی آن نیز می‌کنیم که این امر وعده‌ای بر ما است» (انبیاء / ۱۰۴). بنابراین، ما براساس این آیات، نتیجه می‌گیریم که خداوند متعال، آفرینش نخستین را بدون نمونه و مثالی از پیش پدید آورده است. به همین طریق نیز نشأت آخرت را بدون نمونه و مثالی از پیش پدید می‌آورد، با این که بدون هیچ شکئی محسوس می‌باشد، چنان که بیانات رسول خدا نیز درباره‌ی صفت نشأت آخرت، مخالف آن چیزی است که این نشأت دنیا بر آن است... اما بیان الهی که می‌گوید: «و هو اھون علیہ»؛ «بازگرداندن بر او آسان‌تر است» (روم / ۲۷) اشکالی بر سخن ما وارد نمی‌سازد. زیرا که اگر نشأت نخستین بر اساس اختراع پدید آمده بود، براین اساس، خداوند باید فکر و اندیشه کرده باشد تا خلق کند. بنابراین، اعاده‌اش نیز نیاز به آن فکر و اندیشه دارد تا خلق دیگری که نزدیک به آن خلق اول و زاید بر آن باشد، بیافریند. در حالی که پدید آمدن به وسیله‌ی اختراع، درباره‌ی کسی اطلاق می‌شود که کارها را با فکرش ترتیب می‌دهد، اما خدا از این امر منزّه است. (همان، ج ۱، ص ۳۱۲)

مطابق با سخن ابن عربی، عالم آخرت، تکرار عالم دنیا نیست؛ زیرا تجلی خدا تکرارناپذیر و صورتی واحد و منحصر به فرد است، و به همین خاطر، مطابق با گفته‌ی خود عرفا (که ابن عربی هم به آن معتقد است) خداوند در یک صورت بیش از یک بار تجلی نمی‌کند، زیرا اگر تجلیات از جمیع جهات یکی باشند، باید همگی دارای یک غایت باشند، در حالی که مقاصد و غایات، مختلف‌اند. پس ناگزیر باید هر غایتی تجلی خاصی داشته باشد که غیر از تجلی خاص غایت دیگر باشد؛ و اقتضای رحمت الهی در این است که چیزی در وجود تکرار نپذیرد، و گرنه هدف از خلقت امری عبث خواهد بود. لذا باید بین دنیا و آخرت از نظر آفرینش تفاوت باشد.

۲-۴. رابطه‌ی بدن دنیوی و بدن اخروی

ابن عربی هم چنان که آفرینش نشأت آخرت را، بر مثال دنیوی نمی‌داند، به تبع آن، این نکته را



نیز روشن می‌کند که بدن مبعوث شده در آخرت، از همه‌ی جهات شبیه به بدن دنیوی نمی‌باشد. وی می‌گوید:

اگرچه جوهر بدن دنیوی و اخروی بدون شک یکی است، زیرا همان است که در قبرها متلاشی و از آنها برانگیخته می‌شود، ولی ترکیب و مزاج آنها به واسطه‌ی اعراض و صفاتی که با آن عالم تناسب دارد - نه با این عالم - با یکدیگر متفاوت است (همان، ج ۱، ص ۲۰۷)^(۱).

بنا بر سخن وی، جهان آخرت، نشأه‌ای محسوس، و غیرخیالی است و قیامت، امر محقق موجود است و مانند نشأه‌ی حسّی است که انسان در دنیا دارد. صدرالدین قونوی (از شارحان ابن عربی) در تأیید این سخن می‌نویسد:

هر نشأتی که انسان پس از مرگ بدانجا انتقال پیدا می‌کند، از این نشأت عنصری زاییده می‌شود، و هر چه که در آن نشأت باقی بوده و جاودانگی دارد، در درون این نشأت عنصری است؛ اگرچه ظهورگونگون داشته و کیفیات و ترکیباتش مختلف است... (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۹۱).

۳. ماهیت و کیفیت معاد جسمانی (جسم دوزخی و بهشتی)

۳-۱. دیدگاه ابن عربی در مورد جسم طبیعی

از نظر ابن عربی جسم دوزخیان، عنصری، و جسم بهشتیان، طبیعی است. اکثر حکماء و علمای طبیعی، بین عنصر و طبیعت، نسبت این‌همانی قائل هستند، و اجسام طبیعی و عنصری را عیناً یک چیز محسوب می‌کنند. اما ابن عربی به تبعیت از عرفای پیشین، بین عنصر و طبیعت تمایز قائل می‌شود و طبیعت را عام‌تر از عنصر می‌داند. به طوری که عنصر، متضمن طبیعت است. اما طبیعت، متضمن عنصر نیست. به عبارتی دیگر، هر عنصری طبیعی است اما هر طبیعی، عنصری نیست. قبل از بیان تلقی ابن عربی از جسم طبیعی بهشتیان، باید به تعریف طبیعت از نگاه وی بپردازیم.

ابن عربی، به تبعیت از غزالی، مرحله‌ی طبیعت را بین «نفس کلی» و «هباء»^(۲) (که همان ماده‌ی نخستین و در اصطلاح فلاسفه همان هیولای اولی است) می‌داند؛ به طوری که مرتبه‌اش جز در آنجا امکان‌پذیر نمی‌باشد. لذا هر جسمی که پیش از هباء (هیولای اولی) باشد، آن جسم طبیعی محسوب می‌شود، و هر چه از اجسام طبیعی توگد بپذیرد، دارای حکمی الهی است که خداوند آن را مقدر فرموده است؛ مصداق اجسام طبیعی نیز، از نگاه وی، همان امور و قوا و ارواح جزئی و فرشتگان و انوار می‌باشد. بنابراین، «طبیعت» زاییده‌ی «هباء» است و «نفس کلی» نیز زاییده‌ی «طبیعت» است. اما آنچه که «فوق نفس» است، حکم «طبیعت» و «نفس» در



آن جاری نمی‌باشد. ابن عربی، بی‌تاب، ج ۱، ص ۲۶۱) طبیعی، در اصطلاح ابن عربی، غیر از طبیعی، در اصطلاح فلاسفه و متکلمان است، لذا در تبیین جسم طبیعی می‌گوید:

خداوند، انسان را در دنیا و برزخ و در خواب و پس از مرگ، ملازم با صورت طبیعی‌اش قرار داده است. از این روی هیچ وقت خودش را مجرد و رهای از ماده نمی‌بیند و در آخرت نیز پیوسته در اجساد خویش است؛ به طوری که خداوند آنها را از صورت‌های برزخی، و در قالب اجساد که در روز رستاخیز برایش ایجاد می‌فرماید، برمی‌انگیزاند، و با آن بدن، داخل بهشت یا دوزخ می‌شود. این، از آن جهت است که ضعف بدنی ملازمش می‌باشد، بنابراین پیوسته و همیشه فقیر و نیازمند (به بدن) می‌باشد (همان، ج ۱، صص ۲۷۵-۲۷۶).

با توجه به سخن ابن عربی، مراد وی از صورت طبیعی، همان صورت معهود نزد نفس است، خواه صورت بهشتی باشد و یا صورت دوزخی که در تمام عوالم ماده و مثال و عقل همراه آن است. در حقیقت، بدن طبیعی مد نظر وی، به عبارتی همان بدن مثالی است که انسان در خواب و در برزخ مشاهده می‌کند، به طوری که جنبه‌ی روحانی آن غالب است، و کون و فساد ندارد، چنان که از مصادیق جسم طبیعی که در بالا اشاره شد، همین برداشت می‌شود، اما به هر حال، نام بدن و جسم به آن اطلاق می‌شود، زیرا که انسان همواره محتاج به بدن است و امکان‌پذیر نیست که بدون بدن، به زندگی خویش ادامه دهد؛ لذا نباید این توهم به وجود آید که بدن باید فقط همان بدنی باشد که قابل کون و فساد و تغییر و حدوث باشد، و بدنی که تغییر و حدوث در آن راه ندارد، نباید که نام بدن به آن اطلاق شود؛ بلکه در واقع بدن طبیعی، شکل تکامل یافته‌ی بدن عنصری دنیوی است. به عقیده‌ی ابن عربی، بقایی را که خدا برای بنده‌اش به واسطه‌ی وجود جسم طبیعی، در آخرت اراده کرده است، سزاوارتر و نیکوتر است و سزاواری‌اش به خاطر همان ثبوت و پایداری آنجا (بهشت) است. زیرا اگر آنجا دارای تغییر و عدم ثبوت باشد، به ناچار لازمه‌اش نابود گشتن آن است و هر چیزی که در آنجا نابود شود، موجبات بیمناکی انسان‌های بهشتی را فراهم می‌سازد. در حالی که این، خلاف فرض است. زیرا که بهشت سرای ثبات و قرار است، و برای انسان‌های بهشتی در آنجا هیچ ملال و بیمناکی نمی‌باشد. چون که سرایی جاودان است که انسان، از دنیایی که خاستگاه نابودی و زوال است، به آنجا راه یافته است. از این رو، انسان در آن سرا - به وسیله‌ی همت بلندش - به سوی اصل خویش واصل گشته است تا حق تعالی وی را از مواهب و رحمتش بهره‌مند سازد.

از نگاه ابن عربی، جسم طبیعی بهشتی زاییده‌ی نفس ناطقه است. لذا هنگامی که خداوند اراده می‌کند تا این دار دنیا را از این نشأه‌ای که دار نفس ناطقه است، خالی سازد، روح مدبرش را از این نشأت کوچ می‌دهد و در صورتی برزخی، ساکن می‌نماید که آن صورت،



مانند صورت‌هایی است که انسان در خواب می‌بیند. چون رستاخیز فرا رسد و خداوند بخواهد که آن را به دار دیگری که دار حیوان (حیات) است - یعنی دار ناطقه که حیات در آن ظاهر است، و عین ثابت، و غیر زایل شونده است - انتقال دهد، برای این نفس ناطقه، دار دیگری از جنس دار آخرت ایجاد می‌کند که در صفت با آن مجانست دارد. زیرا ساکنی را که با خود مناسبت نداشته باشد، نمی‌پذیرد. بنابراین، برای سعادت‌مندان و نیک‌بختان، نشأتِ بدنیِ طبیعی می‌آفریند و برای شقاوتمندان، نشأتِ بدنیِ عنصری ایجاد می‌نماید و آنها را تسویه و تعدیل و پرداخت می‌نماید. سپس نفس ناطقه را در آنجا سکونت می‌بخشد (همان، ج ۳، ص ۲۴۴). ابن عربی خصوصیت دیگر اجسام طبیعی را برخلاف اجسام عنصری، همان داشتن بیداری و ادراک و نداشتن خواب می‌داند. زیرا که «خواب از احکام طبیعت در موگدات عناصر است، ولی نشأت آخرت از موگدات عناصر نمی‌باشد. بلکه از موگدات طبیعت است، لذا انسان‌ها در نشأت آخرت نمی‌خوابند، و اصلاً خواب را قبول نمی‌کنند. مانند فرشتگان و هر موجودی که از مقام عناصر، برتری و علو دارد...» (همان، ج ۲، صص ۱۸۳-۱۸۴).

۲-۳. دیدگاه قیصری در مورد جسم طبیعی

قیصری (از شارحان ابن عربی) نیز در شرح فصوص الحکم (فصل ادربیسی) در بیان تعریف طبیعت، از آن به عنوان ملکوت اشیاء نام می‌برد و می‌گوید:

طبیعت در نزد حقیقت‌شناسان، بر ملکوت جسم اطلاق می‌شود، و آن قوه‌ای است که در تمام اجسام ساری می‌باشد، خواه عنصری و یا فلکی باشد، بسیط و یا مرکب باشد، و آن غیر از صور نوعی است که در اجسام است، زیرا که طبیعت در کل موجودات مشترک است، اما صور نوعی اختصاص به اجسام دارد، و آن (طبیعت) نسبت به نفس کلی، مانند آلتی است که جسم و تدبیرش را ظاهر می‌سازد، و در حیوان، به منزله‌ی روح حیوانی است، زیرا توسط آن، فعل و انفعال حاصل می‌گردد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۶۲).

قیصری همچنین در شرح خود بر فصل عیسوی می‌گوید:

طبیعت در نزد عرفا، عبارت است از معنای روحانی که در تمام موجودات ساری است، خواه عقول باشد و یا نفوس مجرد، و یا غیرمجرد، و یا اجسام باشد، اگرچه در نزد صاحبان نظر (فلاسفه) عبارت از قوه‌ای است که در اجسام، ساری و جاری است، و جسم به واسطه‌ی آن (طبیعت)، به کمال طبیعی‌اش می‌رسد (همان، ص ۸۷۷).

قیصری همچنین، در بیان مصادیق موجودات طبیعی و عنصری عقیده دارد که فرشتگان آسمان عنصری‌اند، و آنان که فوق آنهایند - یعنی فرشتگان عرش و کرسی و نفوس ناطقه و منطبعه



آنها و عقول مجرد، همگی طبیعی اند، و جسم نوری در واقع، جسم طبیعی غیرعنصری است. از بیانات ابن عربی و شارحانش نتیجه می‌شود که جسم طبیعی به نوعی همان جسم مثالی و ملکوتی است که قابل کون و فساد نیست، و جنبه‌ی ثابت، و روحانیت اشیاء به شمار می‌رود. بنابراین، اجسام طبیعی بهشتیان، همان مزاج مخصوصی است که اقتضای بقاء در سرای کرامت را برای آنها دارد، به طوری که اجزای حسی از قبیل لباس و زینت و خوردن و نوشیدن و نکاح و برطرف کردن پلیدی‌ها از قبیل امور ناپاک و آلوده، در این اجسام تحقق می‌پذیرد که متناسب با حال سعادت و نیکبختان است.

۳-۳. دیدگاه ابن عربی در مورد جسم عنصری (دوزخی)

البته منظور ابن عربی از جسم عنصری، برای اذهان عموم، قابل فهم است، زیرا که جسم عنصری همان جسم این دنیایی است که قابل تغییر و حدوث، و فساد و زوال است. چنان که خود وی نیز قائل است که حقیقت دوزخ در واقع مانند حقیقت این دنیا است که به آخرت کشیده شده است. وی در تبیین جسم دوزخیان، همواره عقیده دارد که اجسام آنها عنصری و مانند دنیا است، اگرچه تسامحاً در بعضی از نوشته‌هایش، از آن به عنوان جسم طبیعی نیز نام می‌برد، که نزدیک به مزاج دنیایی است؛ یا به عبارت دیگر قائل است که جسم دوزخی، بین جسم عنصری دنیوی و جسم طبیعی بهشتی است. وی می‌گوید:

«اعاده‌ی دوزخیان نیز در اجساد طبیعی است، ولی بر مزاجی که نزدیک به مزاج دنیوی است، چرا که در دوزخ، جسم آنها در معرض نابودی و زوال واقع می‌شود، و این امر به علت‌های مختلفی از قبیل سوخته شدن پوست‌های‌شان می‌باشد که موجب نابودی آنها، و ایجاد پوست‌هایی دیگر برای آنها می‌باشد، در حالی که عینیت انسان عذاب‌شونده در آن باقی و برقرار و محفوظ است، لذا اعاده‌ی اشقیاء در سرای شقاوت (دوزخ)، مرضی مزمن و ابدی و بی‌نهایت است که پایانی ندارد، و این درست مانند مرضی مزمن است که برای بعضی، در سرای دنیا تا مدت پایان عمرشان باقی و همراه است» (ابن عربی، بی‌تاب، ج ۲، ص ۵۹۹)^(۳).

۳-۴. دیدگاه صدرالدین قونوی در مورد جسم عنصری دوزخیان

قونوی نیز در تبیین اجسام اشقیاء، حال آنها را در دوزخ این گونه می‌داند که از وجود آنها، ارواح قوای انسانی و صفات روحانی که باقی مانده بود جدا می‌شود؛ و در نشأت آنان، صورت‌های انحرافی و صفات زشت و نکوهیده و تباه - که در کردار و گفتار زندگی دنیوی‌شان در تصورات و ذهن آنها رسوخ داشت - فزونی و شدت می‌گیرد. لذا آنچه از اجزای بدنی آنان در این جهان تحلیل می‌رود، با حالتی رقت‌بار به آنان باز گشته، و در



وجودشان جمع گشته، و به صورت‌های اخروی‌شان می‌پیوندند؛ به گونه‌ای که از جهت عقلی و علمی و عملی، هیچ‌گاه از آنان جدا نخواهد گشت. در حالی که اهل بهشت برعکس آیند، زیرا بیشتر قوای مزاجی و صفات طبیعی و آنچه که از بدن‌هایشان تحلیل می‌رود، به گونه‌ای شگفت‌انگیز - که شبیه به استحاله است - به صورت‌هایی روحانی، انقلاب و دگرگونی می‌یابد، که این امر البته با بقای حقیقت جسم در باطن صورت آنها همراه است (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۹۱-۹۲).

نتیجه‌گیری

مطابق با سخن ابن عربی، قبل از این که دوزخ به خاطر انواع و اقسام عذاب‌هایش رنج‌آور و طاقت فرسا باشد، به خاطر شباهت ماهیت‌اش با حقیقت و ماهیت این دنیا، عذاب‌آور است. زیرا دنیا جای تعارض و تراحم و تکاثف و غلظت است. از این رو، حقیقت دوزخ، حتی اگر عذاب‌های جسمانی هم با خود نداشته باشد، صرفاً به خاطر عنصری بودن و حقیقت دنیوی‌اش، عذاب‌آور و مشتمل‌کننده است تا چه رسد به این که انواع و اقسام عذاب روحانی و جسمانی را با خود داشته باشد. لذا دوزخیان، به علت اتکایشان به دار عنصری و هوا و هوس‌های زودگذر دنیوی، درهای روحانیت و ملکوت، برای همیشه به روی آنها بسته است، زیرا اگر آنها خود را از شهوات زودگذر دنیوی و عنصری خلاص می‌کردند و توجه خود را به روحانیت مبروز می‌داشتند، به واسطه‌ی این ترقی، در جهان آخرت نیز از جهنم عناصر خارج می‌شدند. اما هیچ‌گاه از عناصر خلاص نخواهند شد. در حالی که بهشتیان از عناصر خلاص گشته و حکم خدا درباره‌ی آنها جاری می‌گردد. زیرا که جسم آنها، جسمی طبیعی است که فنا و زوال در آن راه ندارد، و این امر نتیجه‌ی اجتناب‌ناپذیر عدم اتکای آنها، به لذایذ زودگذر عالم مادی و عنصری است.



پی نوشت‌ها

۱. ابن عربی می گوید:

ان النشأة الاخرة حسیه لاتشبه هذه النشأة الدنياویه و أنها لیست بعینها بل ترکیب آخر و مزاج آخر... و ان كانت هذه الجواهر عینها بلاشک فانها التي تبعثر فی القبور و تنشر و لكن یختلف التركيب والمزاج سباعراض و صفات تلیق بتلك الدار لا تلیق بهذه الدار...

۲. عبدالرزاق کاشانی در مورد «هباء» می گوید:

«هباء عبارت از ماده‌ای است که خداوند صورت عالم را در آن گشاد، و آن به نام هیولی نامیده می شود» (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۴۵).

۳. ابن عربی می گوید:

و أما فی حال الاشقیاء فالاعاده أيضا لهم فی الاجساد الطبیعیة و لكن علی مزاج یقارب مزاج دنیا فی الذهاب و الزوال بالعلل المنضجه للجلود المذهبة لاعیانها و ایجاد غیرها مع بقاء العین المعذبہ بذلك فلیست تشبه اعاده الاشقیاء اعاده السعداء و ان اشترکا فی الاعادة فمرض الاشقیاء فی دار الشقاء زمانة مؤبده الی غیر نهایه مدة أعمارهم التي لا انقضاء لها كالزمانة التي كانت للزمنی فی دنیا مدة أعمارهم ...



منابع و مأخذ

۱. ابن عربی، محی الدین محمد بن علی (بی تا الف)، انشاء الداوئر، بی جا، مکتبه الثقافة الدینیة.
۲. -----، (بی تا ب)، فتوحات مکیه، (۴مجلد) بیروت، دارالفکر، چاپ سنگی.
۳. -----، (۱۳۶۶)، فصوص الحکم، تعلیقات: ابوالعلاء عقیفی، تهران، انتشارات الزهرا، چاپ اول.
۴. جهانگیری، محسن (۱۳۷۵)، ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ چهارم.
۵. چیتیک، ویلیام (۱۳۸۳)، عوالم خیال و مسأله کثرت دینی، ترجمه سید محمود یوسف ثانی، تهران، پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی، چاپ اول.
۶. قونوی، صدرالدین (۱۳۷۵)، نفحات الالهیه، تصحیح و مقدمه: محمد خواجهوی، تهران، انتشارات مولی، چاپ اول.
۷. فیصری، داوود (۱۳۷۵) شرح فصوص الحکم، مقدمه و تصحیح و تحقیق: جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
۸. کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق (۱۳۷۰)، اصطلاحات صوفیه، قم، انتشارات بیدار، چاپ دوم.

