

مقدمه

اصل وجود ارتباط میان نفس و بدن، امری وجدانی و غیر قابل انکار است. تأثیر و تأثر متقابل نفس و بدن، و ارائه تبیینی صحیح از رابطه تعاملی، که بین این دو برقرار است، مورد توجه فیلسوفان و عارفانی همچون ابن عربی و پیروان وی بوده است. هرچند این دسته نظریات عرفا کمتر مورد بررسی و تحقیق قرار گرفته است، ولی می‌توان با جست‌وجو در آثار آنها موضوع ایشان را در این باب پی‌گیری کرد. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که چگونه نفسی که مجرد است، با بدن مادی خود، رابطه تعاملی می‌یابد؟ امر مجرد، در وجود و هویت خود، منزله از هرگونه جسم و جسمانیت است و هیچ رابطه وضع و محاذاتی با اجسام نمی‌تواند داشته باشد. از سوی دیگر، امور جسمانی، متوغل در ماده بوده و هیچ جهت تجردی در آنها قابل تصور نیست، پس چگونه نفس مجرد با بدن جسمانی خود در ارتباط است؟ حکما کوشیده‌اند تا این مشکل را به مدد طرح واسطه و پلی میان آن دو حل کنند؛ چراکه فاصله میان نفس، به‌عنوان یک موجود مجرد و بدن مادی، آنقدر زیاد است که بدون واسطه نمی‌توانند با هم در ارتباط باشند. از این رو، آنها روح بخاری را مطرح کرده‌اند که نقش واسطه‌گری میان نفس و بدن را به عهده می‌گیرد. ابن عربی نیز، چنانکه خواهد آمد، اصل این مسئله یعنی برقراری ارتباط میان نفس و بدن را متوقف بر وجود واسطه‌ای به نام روح بخاری می‌پذیرد که به‌عنوان واسطه در برقراری این ارتباط نقش بازی می‌کند. وی حتی این بحث حکمای مشائین را ارتقا داده و علاوه بر روح بخاری، مرتبه مثالی انسان را نیز به‌عنوان واسطه‌ای دیگر، در ارتباط نفس با بدن مطرح می‌کند. این موضوع از ابتکارات ابن عربی بوده و در کلمات حکما تا زمان وی، سابقه نداشته است.

رابطه نفس و بدن به واسطه روح بخاری

همان‌طور که محقق قیصری در شرح *فصوص* اشاره می‌کند، بحث روح بخاری و وساطت آن میان نفس ناطقه و بدن، مورد توافق میان عرفا و حکماست و آنها در این مسئله اختلافی ندارند که روح مجرد انسانی، نمی‌تواند بدون وساطت روح بخاری، که لطیف‌ترین بخش جسمانی بدن است، با بدن متکاتف مادی ارتباط برقرار کند.

لا يمكن أن يتعلق الروح المجرد بهذا الجسم الكثيف أيضاً إلا بواسطة ذلك الجسم اللطيف [أي الروح البخاري]، ولذلك يتعلق أولاً بالروح الحيواني الذي هو الجسم اللطيف البخاري الحاصل من امتزاج لطائف الأركان الأربعة بعضها مع بعض، ثم بواسطة يتعلق بالقلب، ثم الكبد، ثم الدماغ على ما هو مقرر عند الحكماء (قيصري، ۱۳۷۵، ص ۸۴۸).

بررسی چگونگی ارتباط نفس با بدن از دیدگاه ابن عربی

محمد میری*

چکیده

ابن عربی در تبیین چگونگی ارتباط میان نفس ناطقه انسانی، که هویت عقلی دارد، با بدن جسمانی، «مرتبه مثالی انسان» و «روح بخاری» را به‌عنوان دو پل ارتباطی، که وظیفه وساطت میان نفس و بدن را به عهده دارند، مطرح می‌کند. در بحث روح بخاری، میان ابن عربی و فلاسفه، چندان اختلافی به چشم نمی‌خورد، اما اصل اثبات مرتبه مثالی برای انسان و تبیین نقش آن در ایجاد ارتباط میان نفس ناطقه و بدن مادی، از ابتکارات بارزش ابن عربی است. وی برای اشاره به مرتبه مثالی انسان، از تعابیر و اصطلاحاتی همچون «نفس حیوانی» و «روح حیوانی» استفاده می‌کند.

این مقاله بر آن است که با تحقیق درباره دیدگاه ابن عربی در مسئله رابطه نفس و بدن، گوشه‌ای از نظریات عارفان را در این باب روشن سازد.

کلیدواژه‌ها: نفس، بدن، ابن عربی، روح بخاری، مرتبه مثالی، انسان.

بیان این نکته در اینجا لازم است که، معمولاً/ابن عربی برای اشاره به روح بخاری از اصطلاح «روح حیوانی» استفاده می‌کند. البته این هم یک اصطلاح رسمی فلاسفه برای اشاره به روح بخاری است و همان‌گونه که ابن عربی هم بیان می‌کند، این اصطلاح، برگرفته از اصطلاح اطبا و ناظر به آنهاست (ابن عربی، ۲۰۰۳، ص ۱۶۳ و ۱۶۴). گاهی نیز/ابن عربی از روح بخاری، با تعبیر دیگری همچون «روح الحیاة» یاد می‌کند (ابن عربی، ۱۴۲۱ ق، ج ۲، ص ۳۹۴؛ همو، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶۸؛ همو، ۱۴۲۵ اق، ص ۱۹۰).

بنابراین،/ابن عربی نیز مانند حکما، معتقد است از آنجاکه نفس ناطقه انسانی، جوهری نورانی و مجرد از ماده است، نمی‌تواند با بدن، که امری متکاتف و ظلمانی است، در ارتباط باشد. به همین دلیل، خداوند متعال در بدن انسان، بخار گرم و لطیفی را به نام روح حیوانی خلق کرد تا واسطه میان نفس و بدن قرار گیرد. روح حیوانی، به دلیل لطافت و بساطت فوق‌العاده خود، با نفس مجرد مناسبت می‌یابد و از این جهت که امری مادی است و قابل‌صور و اشکال است، با بدن مناسبت دارد. از این‌رو، به‌خوبی می‌تواند نقش پل ارتباطی میان نفس و بدن را به عهده گیرد. روح حیوانی در تهی‌گاه قلب و از لطیف‌ترین اجزای غذاها تولید می‌شود و به‌واسطه همین روح حیوانی، انسان توانایی حرکت و احساس پیدا می‌کند؛ چراکه روح حیوانی، اولین متعلق نفس ناطقه است و به دلیل سریان‌ی که در سراسر بدن دارد، حیاتی را که از نفس دریافت کرده، به همه اجزا و اعماق بدن، سرایت می‌دهد.

اعلم أن النفس الناطقة ... لا يمكن وصولها إلى ذلك [البدن] إلا بواسطة الروح الحيوانی، لأنها نور محض. و البدن كثيف مظلم. و لا مناسبة بين النور و الظلمة. فاقضى الجود الإلهی إفاضة جوهر بخاری حار لطيف متوسط بينهما، مناسب للنفس بما فيه من اللطافة، و مناسب للبدن لما فيه من قبول الصور و الأشكال يسمی روحا حیوانی؛ متكون فی تحویف القلب الجسمانی من أطف أجزاء الأغذية. و هو أول ما يكون من المنی. لأن بواسطته يحصل الحس و الحركة لسائر الأعضاء. و هو أول متعلق النفس الناطقة. فتفيض عليه قوة تسری بسرياته إلى جميع أجزاء البدن و أعماقه، فتنتشر بواسطته فی كل عضو من أعضاء البدن قوی تلیق به و يكمل به نفعه. كل ذلك تقدير العزيز العليم (ابن عربی، ۲۰۰۳، ص ۱۰۶ و ۱۰۷).

در نگاه/ابن عربی، روح حیوانی از آنجاکه امری جسمانی است، در وجود خود، وابسته به غذاست به‌گونه‌ای که قوت خود را از غذا می‌گیرد و بخار و رطوبت غریزی، که در بدن وجود دارد، حافظ نظام آن است. این روح، در وجود و عدم خود، کاملاً وابسته به بدن است؛ به این معنا که با رشد و نمو بدن، رشد و نمو می‌یابد و با ضعف و اضمحلال آن، ضعف و اضمحلال می‌یابد و با مرگ بدن، نابود می‌شود. این روح، علاوه بر بدن انسان، در حیوان و نبات، و به‌طور کلی در هر

موجودی که دارای نفس است، وجود دارد. بنابراین، روشن است که روح حیوانی با نفس ناطقه انسانی تفاوت‌های فراوانی دارد.

اعلم أن اللطيف المركب مع الجسد الكثيف يسمی الروح و هو جسم لطيف سار فی جميع أجزاء البدن. و ذراته محمول علی بخار الدم. و اللطيف المذكور يسمونه الأطباء روحا حیوانی و الأغذية تمده و البخار الغریزی يحفظ نظامه. و الرطوبة الأصلية متممة لقوامه و يموت بموت البدن، و يدثر بدثوره، و ينمو، و يزيد، و يضمحل و يبید و هو الحيوان و الإنسان.

و اعلم أن هذا اللطيف الحي موجود فی النبات و الحيوان، و الإنسان. و فی كل حسی متحرك ذی نفس سائلة و غیر سائلة و أنها غير الروح الإنسانی، و غير النفس الناطقة، و غير روح الحيوان ذات الحس و الحركة و أن النبات يحيا، و يتغذى، و ينمو و تسمى هذه الروح، النامية لا الحساسة، و لا غيرها (همان، ۲۰۰۳، ص ۱۶۳ و ۱۶۴).

/ابن عربی در کتاب *فصوص* نیز اشاره‌ای به روح بخاری دارد. وی معتقد است روح بخاری، آتشی اشتعال‌یافته از رطوبات اخلاط جسمانی است (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۲۱۶؛ ابن‌ترکه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۵۰). به‌عبارت دیگر، از نفخ حق متعال در جسد تسویه‌یافته انسانی، به‌سبب رطوبتی که در جسد موجود است، اشتعالی حاصل می‌آید. مراد از این اشتعال، شعله آتشی است که آن را حرارت غریزیه گویند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۶۰۴). /فلاطون و پس از وی، حکمای اسلامی همچون *ملاصدرا* این نار حرارت غریزیه را «نارالله» نامیده‌اند. این نارالله، همان روح بخاری است؛ زیرا نشئه عنصریه انسان، حار است؛ یعنی بدن حیوان زنده، گرم است. این حرارت از آن آتش موسوم به نارالله ناشی است (همان).

(و لما كانت نشأته من هذه الأركان الأربعة المسماة فی جسده «أخلاقاً»، حدث عن نفخه) أي، عن نفخ الحق فيه (اشتعال بما فی جسده من الرطوبة) إنما جعل الأركان العنصرية أخلاقاً، لأنها أولها تصير أخلاقاً، ثم أعضاء.

و المراد ب(الاشتعال) نار الحرارة الغریزية الحاصلة من سريان الروح الحيوانی فی أجزاء البدن المشتعلة بواسطة الرطوبة الغریزية. و هی له كالدّهن للسراج (فكان روح الإنسان ناراً لأجل نشأته) أي، و لما كانت نشأته الجسمانية عنصرية، كان روحه ناراً؛ أي، ظهر روحه الحيوانية، أو نفسه الناطقة، بالصورة النارية الموجبة للاشتعال بالحرارة الغریزية (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۶۵ و ۱۱۶۶؛ همچنین ر.ک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۱۶، ۳۷۹ و ۵۳۱؛ ج ۲، ص ۱۴۳؛ ج ۳، ص ۱۵۶).

مسئله روح بخاری و احکام مربوط به آن حتی در کلمات عرفای صدر اول نیز قابل بررسی است. چنان‌که *ملاصدرا* مطالبی را در این مورد از کتاب *طواسین منصور* حلاج نقل می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۲۰).

رابطه نفس و بدن به واسطه مرتبه مثالی انسانی

اجمالاً در این زمینه باید گفت که فاصله میان مراتب بالایی نفس ناطقه انسانی، که هویت عقلی دارد، با مرتبه بدن مادی و جسمانی، به حدی زیاد است که روح بخاری به تنهایی نمی‌تواند این فاصله را پر کند. هرچند بدن مادی با لطیف‌ترین جزء خود، که همان روح بخاری است، خود را به مرز تجرد نزدیک کرده است، اما نفس ناطقه عقلی نیز باید برای برقراری ارتباط با بدن، تنزل کرده و خود را تا پایین‌ترین و متکاتف‌ترین مراتب ممکنه برای یک امر مجرد، پایین بیاورد. از این رو، به مرتبه مثالی و خیالی تنزل کرده و به صورت بدن مثالی درمی‌آید. بدین ترتیب، حلقه‌های لازم برای برقراری ارتباط نفس و بدن کامل می‌شود.

در موارد متعددی از کلمات ابن عربی و سایر عرفا می‌توان مباحثی پیرامون بدن و مرتبه مثالی انسانی را پی‌گیری کرد.

ابن عربی معتقد است: هر انسانی در این دنیا علاوه بر بدن حسی، دارای یک بُعد مثالی نیز هست. درحالی‌که در نظریه رسمی حکما و اهل نظر تا زمان ابن عربی، جایی برای مسئله تجرد مثالی در 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. به نظر می‌رسد، ابن عربی اولین کسی است که بُعد مثالی انسان را مطرح کرده است. هرچند قبل از او شیخ اشراق، سخن از عالم مثال داشته است، اما او هیچ‌گاه به مثال متصل انسانی نپرداخت.

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. به این عبارتها توجه کنید: «شیخ الاشراق در حکمت الاشراق و سایر کتب خود، برهان بر وجود مثال مطلق و عالم برزخ «برزخ نزولی» اقامه نموده است، و لکن قوه متخیله و همین‌طور سایر قوای مربوط بغیب نفس غیر عاقله را مادی می‌داند و سنخیت بین مدرک و مدرک را حفظ نکرده و می‌گوید: نفس صور خیالی را در مثال مطلق رؤیت می‌نماید.» (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۵۳۰) «مکاشفة حکمیة: اعلم أنا ممن نؤمن بوجود هذا العالم علی الوجه الذی ذکر لکن المخالفة بیننا و بین ما قرره صاحب الإشراق بوجوده إحداهما: أن الصور المتخیلة لنا موجودة فی صقع نفسنا و فی عالمننا الخاص لا فی عالم المثال الأعظم لبراءة ذلك العالم عن الصور الجزافية الباطلة و أضغاث الأحلام و نحوها ... و ثالثها أن القوة الخیالیة عندنا جوهر مجرد عن البدن و قواها و إن لم یکن جوهر عقلیاً و هی

عین النفس الحيوانية و عین الناطقة قبل صيرورتها عقلاً بالفعل» (الحاشية علی الهیات الشفاء، ص، ۱۳۲) بنابراین اگر چه شیخ اشراق، عالم مثال منفصل را به طور جدی در فلسفه مطرح ساخت اما اندیشه او شامل مثال متصل نمی‌شد و در این قسمت حق تقدم با ابن عربی است.

ابن عربی عالم صغیر انسانی را در تطابق با عالم کبیر، در یک تقسیم‌بندی کلی، دارای سه نشئه و مرتبه می‌داند:

۱. عالم باطنی انسان، که هویت معنوی و روحانی دارد. این عالم، همان نشئه عقلی انسان است.
 ۲. عالم ظاهری انسان که محسوس و طبیعی است. این عالم، جنبه مادی انسان را دربر می‌گیرد.
 ۳. عالمی که متوسط میان دو عالم باطنی و ظاهری انسان قرار می‌گیرد. این عالم، برزخ میان نشئه عقلی و حسی انسان بوده و هویت مثالی دارد.
- وی می‌گوید:

الإنسان مثلث النشأة: نشأة باطنه معنویة روحانیة و نشأة ظاهرة حسیة طبیعیة و نشأة متوسطة جسدیة برزخیة مثالیة (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۴۶۱)...

اعلم أن العالم قدقسمه الحق علی ثلاث مراتب [عالم الحس و عالم العقل و عالم البرزخ] ... و الإنسان ثلاثة عوالم عالم الحس و هو الثلث الأول و عالم خیاله و هو الثاني و عالم معناه و هو الثلث الآخر (همان، ج ۱، ص ۳۹۵ و ۳۹۶).

هرچند در فلسفه معاصر ابن عربی، هیچ سخنی از جنبه تجرد مثالی انسان، مطرح نبوده است، اما ابن عربی این مسئله را در مباحث خود مطرح کرده و به جوانبی از آن نیز پرداخته است. به هر حال، از آنجاکه این مسئله، نوپا بوده و قبل از ابن عربی، کمتر مورد توجه قرار گرفته است، نباید از وی انتظار داشت که مسئله وساطت مرتبه مثالی میان نفس ناطقه و بدن مادی را به تفصیل و همراه با بررسی همه جوانب آن مطرح کرده باشد. با این حال، در کلمات ابن عربی شواهد کافی برای اثبات اعتقاد او به این مسئله وجود دارد.

از دیگر مواردی که می‌توان به‌عنوان شاهد بر مدعای فوق، از کلمات ابن عربی استفاده کرد، مواردی است که او بر تجرد مثالی مرتبه خیالی انسان و برزخیت آن بین مرتبه عقلی و حسی تأکید می‌کند. شیخ اکبر بر آن است که قوه خیال در تعامل با قوه حس و قوه عاقله به این صورت عمل می‌کند که از سویی، صورت‌های متکاتف و متراکم مادی و حسی را تلطیف می‌کند؛ چون روشن است که مرتبه تجرد مثالی لطیف‌تر از مرتبه مادی و حسی است، و آن صور حسی به‌واسطه تلطیف خیال به نحوه‌ای از تروحن و تجرد راه می‌یابد و از سوی دیگر، صورت‌های لطیف عقلی

را تکثیف می‌کند؛ چون روشن است که مرتبه مجرد مثالی نسبت به مرتبه لطیف مجرد عقلی، یک مرتبه متکثف‌تر به حساب می‌آید.

... و هو بمنزلة الحس الذي يعطى للخيال صورة يأخذها الخيال بقوة الفكر فيلحقها بالمعقولات لأن الخيال قد لطف صورتها التي كانت لها في الحس من الكثافة فتروحت بواسطة هذا البرزخ... فيأخذ البرزخ الذي هو الخيال... المعاني المجردة المعقولة... فيكتفها الخيال في برزخه فإذا كساها كثافة من تخيله بعد لطفها حينئذ وقعت المناسبة بينها وبين عالم الحس... فهذا من أثر البرزخ يرد المعقول محسوسا... و يرد المحسوس معقولا (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۳۹۶)... حاز الخيال درجة الحس و المعنى فلطف المحسوس و كتف المعنى (همان، ج ۳، ص ۴۵۱؛ فناری، ۱۳۶۳، ص ۱۲۹).

همان‌طور که مشاهده می‌شود، این‌گونه عبارات ابن عربی، به صراحت بر مجرد خیالی و برزخی قوه خیال تأکید دارند.

همچنین ابن عربی در مسئله چگونگی ابتدای نزول وحی بر پیامبران، توضیح می‌دهد که وحی، معانی مجرد از صور خیالی و مثالی است، با این حال، در ابتدا، نزول وحی بر پیامبران به نحو رؤیا و به وسیله صور مثالی در خیال پیامبر است؛ چون وحی عبارت از معانی مجرد و معقول است و برای تنزل به عالم حس ناچار از عبور قوه خیال پیامبر به‌عنوان برزخ و واسطه بین عقل و حس است. به‌عبارت دیگر، وحی که معانی مجرد است، در طرف اعلی قرار داشته و مرتبه حسی در پایین‌ترین رتبه جای دارد. اینجاست که قوه خیال پیامبر، نقش برزخ و حلقه واسطه بین مرتبه عقل و مرتبه حس او را به عهده می‌گیرد.

إنما بدى الوحي بالرؤيا دون الحس، لأن المعاني المعقولة أقرب إلى الخيال منها إلى الحس لأن الحس طرف أدنى و المعنى طرف أعلى و أطف و الخيال بينهما و الوحي معنى فإذا أراد المعنى أن ينزل إلى الحس فلا بد أن يعبر على حضرة الخيال قبل وصوله إلى الحس و الخيال من حقيقته أن يصور كل ما حصل عنده في صورة المحسوس لابد من ذلك فإن كان ورود ذلك الوحي الإلهي في حال النوم سمى رؤيا و إن كان في حال اليقظة سمى تخیلاً أى خيل إليه فلهذا بدى الوحي بالخيال (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۳۷۵ و ۳۷۶).

تأکید بر قاعده و ساطت مرتبه مثالی میان نفس ناطقه و بدن مادی را می‌توان در کلمات محقق قونوی، بزرگ‌ترین شاگرد ابن عربی، به نحو روشن‌تری پی‌گیری کرد. وی با در نظر داشتن قاعده عرفانی تطابق نسخه وجود انسانی (عالم صغیر) با نسخه وجود عالم (عالم کبیر)، فصل مستقلی را در کتاب شرح الحدیث خود، به تحقیق درباره این مطلب اختصاص می‌دهد که فلسفه وجودی مرتبه مثالی در عالم کبیر و همچنین در عالم صغیر چیست و اینکه اساساً وجود این مرتبه چه ضرورتی دارد؟ (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۱۴۲).

وی پاسخ سؤال فوق را با تبیین این مسئله آغاز می‌کند که از طرفی، وظیفه تدبیر عالم اجسام بر عهده ارواح است و از سوی دیگر، ارتباط بدون واسطه عالم ارواح با عالم اجسام، امکان‌پذیر نیست؛ چون ارتباط، فرع بر وجود مناسبت بین طرفین است. درحالی‌که هیچ تناسبی میان ارواحی که مجرد تام عقلی دارند، با اجسامی که متوغل در ماده هستند، وجود ندارد؛ چراکه ارواح، بسیط و اجسام، مرکبند. بنابراین، وقتی که مناسبت نباشد، ارتباطی هم نخواهد بود. وقتی هم 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 دلیل، خداوند متعال عالم مثال را آفرید تا برزخ و واسطه‌ای میان این دو عالم قرار گیرد تا به دلیل 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 این صورت که تدبیر عالم ارواح، ابتدا به صورت تأثیرات و امدادها، به عالم مثال تنزل یافته و از طریق آن به عالم اجسام برسد.

محقق قونوی، پس از تبیین چگونگی ساطت عالم مثال میان عالم ارواح و عالم اجسام، به این مطلب می‌پردازد که همان نقشی را که مرتبه مثالی در عالم کبیر به عهده دارد، مرتبه مثالی (بدن مثالی) هم در عالم صغیر انسانی به عهده می‌گیرد؛ به این معنا که از آنجایی‌که میان بدن مادی عنصری و روح مجرد، تناسبی وجود ندارد، برقراری ارتباط میان آن دو، متوقف است بر وجود برزخی که با هر دو طرف مناسبت داشته باشد تا بتواند واسطه روح، در رساندن تدبیر و مدد به بدن باشد. به همین دلیل خداوند، نفس حیوانی را، که همان مرتبه مثالی انسانی است، آفرید.

نفس حیوانی از این جهت که امری غیرمادی و مجرد از ماده است، با روح مجرد، در تناسب است و از این جهت که مجرد مثالی داشته، نه مجرد عقلی، و در برخی احکام، با مادیات مشترک است، خصوصاً آنکه روح بخاری، حامل آن قرار می‌گیرد، با بدن مادی، تناسب می‌یابد. از این‌رو، ارتباط میان روح و بدن، به واسطه مرتبه مثالی موجود در انسان، برقرار می‌شود. بدین ترتیب، روشن می‌شود که چگونه قوه خیال انسانی، نسخه و نمونه‌ای کوچک از عالم مثال مطلق است. همان‌طور که اولی را مثال و خیال متصل و دومی را مثال و خیال منفصل نامیده‌اند (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۱۴۲ و ۱۴۳؛ قونوی، ۱۳۷۵، ص ۱۹۳ و ۱۹۴؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۵۴ و ۵۵).

برای تحقیق بیشتر درباره نگاه ابن عربی به مرتبه مثالی انسانی و چگونگی ساطت آن میان مرتبه عقلی و جسمانی انسان، مناسب است برخی اصطلاحاتی را که وی برای اشاره به مرتبه مثالی انسانی به کار برده است، مورد بررسی قرار دهیم.

برخی اصطلاحات ابن عربی برای اشاره به مرتبه مثالی نفس

۱. «نفس» در مقابل «روح»

معمولاً در مواردی که عارفان، در مقام تبیین مراتب وجودی انسان، اصطلاح «نفس» را در مقابل «روح» به کار می‌برند، ناظر به این معنا هستند که نفس، در مرتبه‌ای پایین‌تر از مرتبه روح قرار داشته و از توضیحاتی که آنها درباره هر کدام از نفس و روح دارند، مشخص می‌شود که در بسیاری از این موارد، منظور آنها از «روح»، مرتبه عقلی انسان بوده و مرادشان از «نفس»، مرتبه مثالی آن است که بین مرتبه عقلی و مرتبه جسمانی قرار می‌گیرد.

«یکی از اصول و مبانی ابن عربی در باب نفس، تأکید بر هویت برزخی آن است. برزخیت نفس، به معنای قرار گرفتن نفس، بین مرتبه ارواح و مرتبه اجسام است» (ابن عربی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۷ و ۵۹۸).

ابن عربی به این مطلب اشاره می‌کند که خداوند متعال، روح را خلیفه خود در ارض بدن قرار داد و تدبیر و ولایت بدن را به او سپرد (ابن عربی، ۱۳۳۶، ص ۱۲۰). همچنین برای او نفس را آفرید. نسبت نفس با روح همانند نسبت عرش با کرسی است. خداوند نفس را همسر بزرگوار و شریف این خلیفه قرار داد. همچنانکه غزالی می‌گوید: روح، ناکح نفس است.

اعلم أنّ الله سبحانه لما أوجد هذا الخليفة الذي ذكرناه أنفاً بنى له مدينة يسكنها رعيته و أرباب دولته تسمى حضرة الجسم و البدن... ثم أوجد له النفس و هي محلّ التغيير و التطهير و مقرّ الأمر و النهي و هي الليلة المباركة التي فيها يفرق كل أمر حكيم و حظها من العالم العلوي الكرسی كما أنّ الروح محلّ العرش من ذلك العالم و النفس هي كريمة هذا الخليفة و حرته و قد أشار إلى ذلك الإمام أبو حامد في قوله أنّ الروح نكح النفس... و هي الكريمة التي ذكرناها تحت هذا الخليفة (ابن عربی، ۱۳۳۶، ص ۱۳۳ و ۱۳۴).

ابن عربی در عبارت فوق، نفس را لیلۃ‌القدر و محلّ تفصیل امور قرار داده است. گویا اموری که در روح و مرتبه عقلی انسان، به نحو اجمالی و عقلی موجودند، پس از تنزل در نفس، تفصیل می‌یابند. همچنین نفس را همسر و منکوح روح دانست و رابطه آنها را در عالم صغیر انسانی، همانند رابطه عرش و کرسی در عالم کبیر دانست. این موارد، شاهد بر این است که نفس، متأثر از روح بوده و در مرتبه پایین‌تری از آن قرار دارد. بخصوص اینکه می‌توان از این مطلب، که نفس را در عالم صغیر، مانند کرسی در عالم کبیر دانست، استفاده کرد که همان‌طور که کرسی، واسطه وصول تدبیرات مربوط به عالم، از عرش به مراتب مادون خود است، نفس نیز در عالم صغیر انسانی، واسطه رسیدن تدبیر روح، که مرتبه عقلی است، به مرتبه بدن جسمانی است. چنانکه ملاصدرا نیز برای توضیح چگونگی وساطت

مرتبه مثالی نفس میان مرتبه عقلی و بدن جسمانی، از همین تمثیل ابن عربی بهره برده است. «... معدن التحیل و هي نفسه الحيوانية المسماة بالصدر المعنوي. و نسبته إلى القلب المعنوي نسبة الكرسی إلى العرش» (صدر المتألهين، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۵؛ همان، ۱۳۶۳، ص ۲۸).

بنابراین، می‌توان گفت: ابن عربی با استفاده از تطبیق نفس بر کرسی، نقش مرتبه نفس در برقراری ارتباط میان مراتب پایین‌تر و مراتب بالاتر از خود را به‌خوبی روشن ساخت.

ابن عربی همچنین طی یک مبحث تأویلی، زکاتی را که در گوسفند و گاو و شتر، فرض است، بر زکات مفروض در «روح» و «نفس» و «بدن» تطبیق داده و تصریح می‌کند که روح، که هویت عقلی داشته و منفوخ از روح حق متعال است، در مرتبه اعلی از وجود انسانی قرار داشته و پس از آن، نفس در مرتبه بعدی، پایین‌تر از روح و بالاتر از بدن، قرار دارد. بدن هم در پایین‌ترین سطح از وجود انسانی قرار دارد:

و كذلك الجسم الطبيعي أين هو من درجة القرية التي للروح و هو العقل فإنه الموجود الأول و هو المنفوخ منه في قوله وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فهذا جعلنا الروح بمنزلة الكبش و الجسم بمنزلة الإبل. و... البقر في مقابلة النفوس و هي دون الغنم في الرتبة و فوق الإبل كالنفس فوق الجسم و دون العقل الذي هو الروح الإلهي (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۶۴).

۲. نفس حیوانی

یکی دیگر از اصطلاحات ابن عربی برای اشاره به مرتبه مثالی نفس انسانی، «النفس الحيوانية» است. بنابراین، می‌توان مسئله وساطت مرتبه مثالی میان نفس ناطقه و بدن مادی در نگاه ابن عربی را در کلمات او درباره نفس حیوانی نیز پی‌گیری کرد.

ابن عربی معتقد است که مرکب اولیه نفس ناطقه، نفس حیوانی است. این نفس حیوانی در نگاه ابن عربی، همانند چهارپایی است که نفس ناطقه بر پشت آن سوار شده است. نفس ناطقه، به اقتضای طبیعت خود، که از عالم عصمت و طهارت و از سنخ روحانیات و رشحه‌ای از روح مضاف به حق متعال (ر.ک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۶۸ و ۵۶۹ و ج ۳، ص ۱۲۵) است، مرکب خود - یعنی نفس حیوانی - را به طرف صراط مستقیم سوق می‌دهد. نفس حیوانی در بعضی موارد همچون، مرکبی ذلول، به اطاعت از راکب خود، راه صلاح را در پیش می‌گیرد و در بعضی موارد هم چموشی کرده و از اطاعت نفس ناطقه، که راکب بر آن است سر باز زده و به طرف معاصی و مشتهیات حیوانی خود می‌رود.

با این حال، طبیعی است که عذاب در جهنم نیز بر همین نفس حیوانی، به دلیل چموشی که در مقابل نفس ناطقه داشته است، وارد شود. همان‌طور که حیوان چموش در صورت سرپیچی از دستور راکبش تنبیه می‌شود. به همین دلیل، حدود و تعزیرات الهی نیز بر بدن گناهکاران وارد می‌شود. مثلاً دست دزد قطع می‌شود، در این موارد، حدود بر جسم گناهکار وارد می‌شود تا از این طریق، نفس حیوانی او درد کشیده و تنبیه شود:

اعلم أسعدنا الله وإياك بسعادة الأبد أن النفس الناطقة سعيدة في الدنيا والآخرة لاحظ لها في الشقاء لأنها ليست من عالم الشقاء إلا أن الله أركبها هذا المركب البدني المعبر عنه بالنفس الحيوانية فهي لها كالدابة و هي كالراكب عليها و ليس للنفس الناطقة في هذا المركب الحيوانية إلا المشي بها على الطريق المستقيم الذي عينه لها الحق فإن أجابت النفس الحيوانية لذلك فهي المركب الذلول المرتاض و إن أبت فهي الدابة الجموح كلما أراد الراكب أن يردّها إلى الطريق حرنت عليه و جمحت و أخذت يميناً و شمالاً لقوة رأسها و سوء تركيب مزاجها ... فإذا وقع العقاب يوم القيامة فإنما يقع على النفس الحيوانية كما يضرب الراكب دابته إذا جمحت و خرجت عن الطريق الذي يريد صاحبها أن يمشى بها عليه ألا ترى الحدود في الزنا و السرقة و المحاربة و الافتراء إنما محلها النفس الحيوانية البدنية و هي التي تحس بألم القتل و قطع اليد و ضرب الظهر فقامت الحدود على الجسم و قام الألم بالنفس الحساسة الحيوانية التي يجتمع فيها جميع الحيوان المحس للآلام. فلا فرق بين محل العذاب من الإنسان و بين جميع الحيوان (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۲۶۳).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، ابن عربی در عبارت فوق، نفس حیوانی را واسطه میان نفس ناطقه و بدن قرار داد به گونه‌ای که نفس ناطقه، اولاً به این نفس حیوانی تعلق گرفته و آن را به‌عنوان مرکب خود انتخاب می‌کند و از طریق آن تدبیر بدن را به عهده می‌گیرد. ابن عربی در این عبارت، نفس حیوانی را با تعبیر «هذا المركب البدني المعبر عنه بالنفس الحيوانية» توصیف می‌کند. روشن است که این تعبیر، اشاره به همان مرتبه مثالی است که بعدها، صدر المتألهین در حکمت متعالیه خود، آن را به‌عنوان واسطه میان نفس ناطقه و بدن مادی مطرح کرده است.

بدین ترتیب، باید در این مسئله دقت داشت که در نگاه ابن عربی، نفس ناطقه در انسان دارای تجرد عقلی است و نفس حیوانی او تجرد مثالی دارد. همان‌گونه که در عبارت فوق، به آن اشاره شده است که این نفس حیوانی میان انسان‌ها و حیوانات، مشترک است.

از نگاه ابن عربی، رابطه میان مرتبه عقلی نفس با مرتبه مثالی آن، که از آن به نفس حیوانی، تعبیر می‌کند، به‌حدی مستحکم است که حتی در جهان آخرت و در بهشت هم نفس ناطقه انسانی، این رابطه

را حفظ می‌کند و به‌واسطه همین نفس حیوانی است که می‌تواند از لذت‌های صوری بهشت بهره‌برد. وی توضیح می‌دهد که نفس ناطقه، هم از نعمت‌های معنوی بهشت متنعم می‌شود و هم از نعمت‌های صوری آن بهره‌مند می‌گردد؛ به این صورت که لذت‌های عقلی را با ذات خود و لذت‌های صوری را به‌واسطه روح حیوانی‌اش ادراک می‌کند. به این معنا که نفس حیوانی در بهشت وسیله‌ای است برای نفس ناطقه تا از طریق آن از نعمت‌های صوری لذت ببرد.

اعلم أيدنا الله وإياك أن الجنة جتان جنة محسوسة و جنة معنوية و العقل يعقلهما معا كما إن العالم عالمان عالم لطيف و عالم كثيف و عالم غيب و عالم شهادة و النفس الناطقة المخاطبة المكلفة، لها نعيم بما تحمله من العلوم و المعارف من طريق نظرها و فكرها و ما وصلت إليه من ذلك بالأدلة العقلية و نعيم بما تحمله من اللذات و الشهوات مما يناله بالنفس الحيوانية من طريق قواها الحسية من أكل و شرب و نكاح و لباس و روائح و نغيمات طيبة تتعلق بها الأسماع و جمال حى فى صورة حسنة معشوقة يعطيها البصر فى نساء كعابات و وجوه حسان و ألوان متنوعة و أشجار و أنهار كل ذلك تنقله الحواس إلى النفس الناطقة فتلتذ به من جهة طبيعتها (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۳۱۷).

۳. روح حیوانی

می‌توان مسئله و ساطت مرتبه مثالی میان نفس ناطقه و بدن مادی در نگاه ابن عربی را در کلمات وی درباره روح حیوانی نیز پی‌گیری کرد. روح حیوانی در مرتبه‌ای پایین‌تر از نفس ناطقه قرار داشته و چون تجرد عقلی ندارد، به ادراک لذت‌ها و دردهای جزئی مربوط به انسان می‌پردازد؛ زیرا روشن است نفس ناطقه به دلیل تجرد عقلی خود از ادراک جزئیات، منزّه است. به این ترتیب، این روح حیوانی انسان است که در بهشت صوری و یا جهنم صوری، متنعم شده و یا عذاب خواهد کشید.

فلتعلم إن الجنة جتان: جنة حسية و جنة معنوية فالمحسوسة تنعم بها الأرواح الحيوانية و النفوس الناطقة و الجنة المعنوية تنعم بها النفوس الناطقة لاغير و هي جنة العلوم و المعارف ما ثم غيرهما. و النار ناران: نار محسوسة و نار معنوية فالنار المحسوسة تتعذب بها النفوس الحيوانية و النفوس الناطقة و النار المعنوية تتعذب بها النفوس الناطقة لاغير (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۶۱۳؛ همچنین رک: همان، ج ۱، ص ۵۲۷).

این‌گونه عبارات ابن عربی، دلالت می‌کند بر اینکه مراد وی از روح و نفس حیوانی، همان بدن مثالی است که مرکب نفس ناطقه مجرد قرار گرفته و وظیفه واسطه‌گری میان نفس ناطقه و بدن مادی و همچنین ادراکات جزئی را به عهده دارد.

تأکید بر این معنا که روح حیوانی، به‌عنوان مرتبه مثالی در وجود انسان، وظیفه برقراری ارتباط میان نفس ناطقه و بدن جسمانی را به عهده دارد، می‌توان در کلمات محقق قونوی به نحو صریح‌تر و واضح‌تری مشاهده کرد.

وی در مقام تبیین چگونگی تدبیر بدن به وسیله روح، به این مطلب اشاره می‌کند که از آنجا که نفس ناطقه انسانی در کمال بساطت و تجرد است، درحالی که بدن مادی در نهایت ترکیب و تکثر مادی به سر می‌برد، رابطه میان این دو، بدون واسطه‌ای که فاصله و مابینت میان این دو را پرکند، ممکن نیست؛ واسطه‌ای که در انسان این وظیفه را به عهده دارد، روح حیوانی اوست. روح حیوانی از یک سو، به واسطه روح بخاری، که لطیف‌ترین اجزای بدن انسانی است، با بدن در ارتباط است و از سوی دیگر، چون حظی از تجرد برده، دارای تجرد مثالی است (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۱۴۲ تا ۱۴۴)، با نفس ناطقه مرتبط است. بنابراین، نفس ناطقه در آینه روح حیوانی، تجلی می‌یابد و روح حیوانی هم خود را در آینه روح بخاری تجلی می‌دهد. به این ترتیب، ارتباط نفس مجرد با بدن مادی شکل می‌گیرد.

قاعدة كلية تتضمن التعريف بكيفية تدبير الأرواح للأجساد و صورة الارتباط بين كل منها مع الآخر... اعلم ان الارتباط الذي بين الروح الحيوانى و بين المزاج الطبعي الإنسانى ثابت بالمناسبة، كما ان الارتباط بين النفس الناطقة و بين الروح الحيوانى انما صح و ثبت ايضا بالمناسبة، و لولذلك ما تأتى للنفس تدبير المزاج البدنى لما بينهما من المابينة من جهة بساطة النفس و تركيب البدن و فرط كثرة اجزائه و اختلاف حقائق ما تألف منه.

فالبخار الذى فى تجويف القلب و ان كان جسما فإنه الطف أجزاء بدن الإنسان و أقربها نسبة الى الأجسام البسيطة، و هو كالمرأة للروح الحيوانى.

و الروح الحيوانى - من حيث اشتماله بالذات على القوى الكثيرة المختلفة المنبثة فى أقطار البدن و المنصرفه بافانين الأفعال و الآثار المتباينة - تناسب المزاج البدنى ... و - من حيث انه قوة بسيطة متعلقة غير محسوسة محمولة فى ذلك البخار القلبي - الذى قلنا انه كالمرأة له - تناسب النفس الناطقة، و انه ايضا كالمرأة لها اي للنفس (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۸۶ و ۸۷).

بدین ترتیب، روشن شد که بدن مادی در پایین‌ترین مرتبه از مراتب عالم انسانی قرار دارد. درحالی که نفس ناطقه در بالاترین مرتبه این عالم است. ارتباط میان این دو، به وسیله وسائلی صورت می‌گیرد که می‌توان آنها را به این صورت توضیح داد: قلب صنوبری شکل در بدن انسان، عرش و محل نفوذ اقتدار روح بخاری است. روح بخاری عرش روح حیوانی است و روح حیوانی همراه با مظهر خود، یعنی روح بخاری، عرش نفس ناطقه‌ای است که همان روح منفوخ در انسان و نفس قدسی اوست. بنابراین، نفس ناطقه در عالم صغیر انسانی، عرش محیط است. این عرش محیط، به واسطه روح حیوانی و پس از آن روح بخاری و در نهایت، قلب، با بدن مادی ارتباط برقرار می‌کند.

كشف سر من اسرار القلب من حيث اشتماله على معنى الارتباط الواقع بين الروح و الجسد:

القلب الصنوبرى عرش للبخار الذى فى تجويفه و حارس له و حجاب عليه، و البخار المذكور عرش للروح الحيوانى و حافظ له و آلة يتوقف عليه تصرفه، و الروح الحيوانى بمظهره البخارى عرش و مرآة للروح الإلهى الذى هو النفس القدسية الناطقة و واسطة بينه و بين البدن، به يصل حكم تدبير النفس الى البدن و لوازم ذلك التدبير ... كانت نفس [الإنسان] الكامل التى شأنها ما ذكره هى العرش المحيط، و دونها الروح الحيوانى ثم البخارى الضبابى الذى فى تجويف القلب، ثم الصورة الصنوبرية التى للقلب، ثم الجسم المتوقف بقاؤه و نشؤه فى اول الامر على القلب الظاهر بعده و منه، من حيث ان القلب اول شىء يتكون من الإنسان ثم يتكون باقى جسمه منه و بواسطه، فافهم (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۸۶ همچنين ر.ک: همان، ص ۱۹۳؛ فناری، ۱۳۶۳، ص ۷۱۲).

نتیجه‌گیری

ابن عربی با استفاده از دقت نظر و ابزار شهودی، که در اختیار داشت، موفق شد تبیینی بسیار دقیق از چگونگی ارتباط میان نفس و بدن ارائه دهد. وی علاوه بر روح بخاری، که در کلمات فلاسفه هم مطرح بود، مرتبه مثالی انسانی را نیز به عنوان پل ارتباطی میان نفس و بدن مطرح کرده است. درحالی که تا زمان وی فلاسفه مشایی هم‌عصر وی، تصویری از تجرد مثالی نداشتند تا چه برسد به آنکه چنین مرتبه‌ای از تجرد را در وجود انسانی مطرح کرده و سپس، به نقش آن در برقراری ارتباط نفس با بدن بپردازند.

بنابراین، صرف نظر از قدرت بی نظیر ابن عربی در مباحث عرفان نظری، این گونه از کلمات وی در باب رابطه نفس با بدن، خبر از قدرت فوق‌العاده وی در مباحث فلسفی نیز دارد. چنان که قرن‌ها بعد، از وی، مگذا صدرا نیز تحت تأثیر ابن عربی و مکتب وی، در بیان ارتباط نفس با بدن، علاوه بر روح بخاری، مرتبه مثالی انسان را نیز مطرح کرده است.

منابع

- آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۷۰)، *شرح مقدمه قیصری*، چ: سوم، تهران، امیر کبیر.
- ابن ترکیه، صائن الدین (۱۳۷۸)، *شرح فصوص الحکم*، قم، بیدار.
- _____ (۱۳۳۶ق)، *التدبیرات الإلهیة فی إصلاح المملكة*، لیدن
- _____ (۱۴۲۱ق)، *حقیقه الحقائق*، بیروت دار المحجة البيضاء.
- _____ (۱۴۲۵ق)، *شق الجیب، مندرج در الشجرة النعمانیة*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- _____ (بی تا)، *الفتوحات المکیة*، بیروت، دار صادر.
- _____ (۲۰۰۳م)، *کتاب المعرفة*، دمشق، دار التکوین للطباعة و النشر.
- _____ (۱۴۲۱ق)، *مجموعه رسائل ابن عربی*، بیروت، دار المحجة البيضاء
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰)، *نقد النصوص فی شرح نقوش الفصوص*، چ دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۳)، *انه الحق*، قم، قیام.
- _____ (۱۳۷۸)، *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فناری، محمد بن حمزه (۱۳۶۳)، *مصباح الأتس (شرح مفتاح الغیب)*، تهران، مولی.
- قونوی، صدر الدین (۱۳۷۲)، *شرح الأربعین حدیثا*، قم، بیدار.
- _____ (۱۳۷۵)، *الفحات الإلهیة*، تصحیح: محمد خواجوی، تهران، مولی.
- قیصری رومی، محمد داوود (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تهران، علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحکم*، چ چهارم، قم، بیدار.
- _____ (۱۴۲۶ق)، *اصطلاحات الصوفیة*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ملاصدرا (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ: سوم، بیروت: داراحیاء التراث.
- _____ (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، چ دوم، مرکز الجامعی للنشر.
- _____ (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____ (بی تا) *الحاشیة علی الهیات الشفاء*.