

مقدمه

ذاتی و یا عارضی بودن علاقه نفس به بدن، بحثی بسیار مهم و تأثیرگذار در سایر مباحث علم‌النفس است. صدرالمتألهین در حوزه فلسفی، برای اولین بار در نظام حکمت متعالیه خود، اثبات کرد که نفس در نحوه وجود خود، ذاتاً متعلق به بدن است. صدرا همچنین در نقد نگاه مشائین، که در مقابل وی قرار داشته و به نوعی، معتقد به عارضی بودن تعلق نفس به بدن بوده و این تعلق را خارج از نحوه وجود نفس می‌دانند، می‌نویسد: «این نظریه، بسیار ابتدایی و سست‌بنیان می‌باشد» (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۸۲-۳۸۴).

وی به حدی این نظریه را دور از واقع می‌بیند که تصریح می‌کند: «مشائین از معارف مربوط به نفس، هیچ بهره‌ای نبرده‌اند؛ زیرا به گمان ایشان علاقه نفس به بدن، علاقه‌ای عارضی است» (همان، ج ۷، ص ۱۲۶).

صدرالمتألهین به کمک همین مبنای تعلق ذاتی نفس به بدن، حدوث جسمانی نفس و یگانگی نفس و بدن و سایر مباحث اساسی علم‌النفس را حل و فصل می‌کند. توضیح بیشتر در این باره، نیازمند مجالی مستقل برای تحقیقی فلسفی در این باب است. اما آنچه از این مقدمه کوتاه به دست می‌آید، این است که صدرالمتألهین برای اولین بار در عرصه فلسفه، مسئله تعلق ذاتی نفس به بدن را مطرح کرد. پیش از وی، باور حکما بر آن بود که نفس، علاقه‌ای عارضی در چند روزه دنیا به بدن پیدا کرده و در آخر عمر نیز این علاقه از او زائل می‌گردد.

سؤال اساسی این تحقیق، پاسخ به این است که موضع ابن‌عربی در این باره چیست؟ آیا او جدایی نفس از بدن را ممکن می‌داند، یا آنکه مانند صدرالمتألهین، علاقه به بدن را در جبهت و هویت نفس، مأخوذ می‌داند؟

مخالفت ابن‌عربی با فلسفه معاصر خود در باب نحوه تعلق نفس به بدن

فیلسوفان معاصر ابن‌عربی بر این گمانند که نفس، یک حقیقت مجرد عقلی است که تعلق به بدن، خارج از ذات و ذاتیات آن بوده، بلکه امری عارض بر آن است. از منظر ایشان، تعلق نفس به بدن از قبیل تعلق و رابطه‌ای است که رئیس با مرئوس خود و یا کشتی‌بان با کشتی خود دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۴۵ و ۱۴۶؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۳۸). در این نگاه، نفس در ذات خود یک موجود مجرد عقلی است و تنها در مقام فعل خود، تعلق به ماده دارد. بنابراین، تعلق به بدن به هیچ‌وجه ذاتی آن نبوده، بلکه اضافه تدبیری به بدن، بیش از یک امر عارضی بر آن نیست. وضع اسم «نفس»، برای اشاره به همین وجود اضافی

تعلق ذاتی نفس به بدن از نگاه ابن‌عربی

محمد میری / دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞ mohammademiri@gmail.com
دریافت: ۱۳۹۲/۸/۲۳ - پذیرش: ۱۳۹۲/۱۱/۱۵

چکیده

ابن‌عربی اندیشه رسمی فیلسوفان معاصر خود، یعنی عارضی بودن تعلق نفس به بدن را رد کرده است؛ ایشان این نظریه را که نفس در ذات خود احتیاجی به بدن نداشته و قابل انفکاک از آن است را نمی‌پذیرد. وی برای اثبات تعلق ذاتی نفس به بدن، به عنصر شهود و آموزه‌های شریعت، تمسک جسته است. وی همچنین از مسئله «برزخیت کون جامع» و قاعده آفرینش انسان بر صورت الهی و غیر آن بهره می‌برد. این مقاله با رویکرد تحلیلی و اسنادی به موضوع تعلق ذاتی نفس به بدن از نگاه ابن‌عربی می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: نفس، بدن، تعلق نفس به بدن، ابن‌عربی.

است؛ یعنی حقیقت جوهری نفسانی، به این لحاظ که تدبیر بدن بر او عارض شده است. پس موضوع له اسم «نفس»، کنه حقیقت جوهر نفسانی نخواهد بود (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۹). چنانکه در هنگام مرگ، این تعلق عارضی به ماده از او سلب می‌شود.

ابن عربی به این نظریه رسمی فلاسفه زمان خود، که تعلق نفس به بدن را امر عارضی بر نفس می‌دانستند، آگاه بود. وی این نظریه را با قاطعیت رد می‌کند و علی‌رغم آنکه می‌داند برخی از عرفا نیز به آن گرایش نشان داده‌اند، در مقابل همه آنها، نظریه ذاتی بودن علاقه نفس به بدن را مطرح می‌کند. وی بر این مطلب تأکید دارد که فلاسفه و حتی برخی از عرفا، که جدایی نفس را از بدن جایز دانسته‌اند، از علم به حقیقت نفس انسانی محروم مانده‌اند:

كانت اللطيفة الإنسانية لا توجد دنيا و لا آخرة إلا مدبرة لمركب لا تترك لحظة لمشاهدة بسطها عربت عن مركبها من غير علاقة كما يراه بعض الصوفية و الفلاسفة مما لاعلم له بما هو الأمر (ابن عربی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۳)؛ و كل من قال بتجرید النفس عن تدبیر هیکل ما فما عنده خبر بماهية النفس (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۲۳)؛ فلما ظهر عين هذه اللطيفة التي هي حقيقة الإنسان كان هذا أيضا عين تدبیرها لهذا البدن (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۰).

ادله ابن عربی بر تعلق ذاتی نفس به بدن

۱. شهود

در عرفان نظری، عنصر «شهود» حرف اول را می‌زند تا جایی که می‌توان گفت: عرفان نظری، مجموعه‌ای برآمده از مشاهدات عرفانی عرفا از لایه‌های بطونی هستی است. معمولاً یک عارف در مقام تدوین علم عرفان نظری، دغدغه برهانی کردن ادعاهای خود را ندارد، بلکه مقصود اولیه او، بیشتر، تبیین و توضیح بواطن جهان هستی، بر اساس مشاهدات صحیح عرفانی است. بنابراین، اگر هم استدلال و برهانی بر مطالب خود می‌آورد، تکیه‌گاه اصلی او در رسیدن به آن مطالب، همان شهود او است. وی این استدلال را برای کسانی که از شهود محرومند، می‌آورد تا اذهان آنها هم با این مطالب انس بگیرد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷؛ فناری، ۱۳۶۳، ص ۱۰).

در مبحث تعلق ذاتی نفس به بدن نیز یکی از مهم‌ترین دلایل ابن عربی، شهود است. وی پس از تصریح به این مطلب که حیثیت تدبیر بدن، عین وجود نفس است، می‌نویسد:

اهل الله درباره حال انسان، پس از مرگ به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروهی برآند که روح، پس از مرگ و مفارقت از بدن مادی، تجرد از بدن یافته و از آن به بعد با علوم و هیاتی که در زمان حیات خود از طریق علاقه به بدن کسب کرده است، سر و کار خواهد داشت، بدون آنکه بدنی برای این روح، مطرح

باشد... این گروه از اهل الله، به دلیل غلبه فکر و نظر بر جهت کشفی‌شان به این نظر معتقد شده‌اند. اما حق با گروه دوم از اهل الله است که معتقدند: لطیفه انسانی، هیچ‌گاه مفارقت از بدن نخواهد شد، بلکه همیشه تدبیر بدنی عنصری (در عالم دنیا) و یا طبیعی (در برزخ و عوالم پس از آن) را به عهده خواهد داشت (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۰۴).

بنابراین، ابن عربی معتقد است: اگر جهت فکری و نظری بر جهت کشفی، غلبه نیابد شهود، بر مسئله تعلق ذاتی نفس به بدن، تأکید خواهد داشت، به گونه‌ای که فرض تجرد نفس از بدنی که متعلق تدبیر آن باشد، مساوی با بطلان حقیقت آن نفس خواهد بود. «لما أراد الله إنشاء الأرواح المدبرة فهی لا تكون إلا مدبرة فإن لم یکن لها أعیان و صور یظهر تدبیرها فیها بطلت حقیقتها إذ هی لذاتها مدبرة هكذا هو الأمر عند أهل الكشف» (همان، ج ۴، ص ۶۲).

۲. هویت برزخی کون جامع

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. «النفوس عالم متوسط بین المعقول و المحسوس» (ابن عربی، ۱۳۶۷ق، ص ۲۷). شاخصه اصلی در هر امری، که از آن به «برزخ» تعبیر می‌شود، اشتغال آن بر خواص دو طرف خود است. در بحث نفس نیز برزخیت به معنای اشتغال نفس بر خاصیت‌های دو طرف خود، یعنی عالم ارواح و عالم اجسام است. بنابراین نفس، در خود دو جهت «قوت و ضعف» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۵) و یا «نور و ظلمت» (همان، ج ۲، ص ۲۳۹؛ ج ۴، ص ۱۹۸؛ ج ۳، ص ۱۴۱) و یا «ملکیت و حیوانیت» (همان، ج ۱، ص ۵۹۶) و یا «حدوث و قدم» (همان، ۱۳۳۶ق، ص ۲۱ و ۲۲؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۷) و یا «حقیقت و خلقت» (رک ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص: ۳۹۶؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۷۱) را جمع کرده است، به نحوی که جهت قوت نفس، به دلیل انتسابش به عالم ارواح، و جهت ضعف آن به دلیل انتسابش به عالم اجسام است.

أصل نشأة الأرواح... اكتسبت الضعف من المزاج الطبيعي البدني، فإنه ما ظهر لها عين إلا بعد أثر المزاج الطبيعي فيها. فخرجت ضعيفة، لأنها إلى الجسم أقرب في ظهور عينها. فإذا قبلت القوة، إنما تقبلها من أصلها الذي هو النفس الرحمانی، المعبر عنه بالروح المنفوخ منه، المضاف إلى الله. فهی قابلة للقوة، كما هی قابلة للضعف. و كلاهما، بحكم الأصل (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۵).

در نگاه ابن عربی، این برزخیت، به دلیل آن است که نفس جزئیة انسان، از مادری همچون طبیعت و پدری همچون روح الهی متولد شده است (ابن عربی، بی‌تا، ص ۵۷۵؛ ج ۱، ص ۱۳۸؛ همو، ۱۳۳۶ق، ص ۸۲) و بالطبع باید خواصی از پدر و مادر خود را دارا باشد.

النفس من عالم البرازخ فكل سرمنها يبين

فالنفس التي هي لطيفة العبد المدبرة هذا الجسم لم يظهر لها عين إلا عند تسوية هذا الجسد و تعديله فحيثذ نفخ فيه الحق من روحه فظهرت النفس بين النفخ الإلهي و الجسد المسوي ... فلها وجه إلى الطبيعة و وجه إلى الروح الإلهي فجعلناها من عالم البرازخ (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۵۶۸).

ابن عربی، در عبارت فوق تصریح می‌کند که نفس انسانی در نحوه وجود خود، وجهی به طبیعت و وجهی به عالم تجرد دارد. روشن است که اگر یک پای نفس، آنچنانکه مورد نظر وی است، در طبیعت و بدن باشد، عارضی بودن تعلق چنین نفسی به بدن، آن‌گونه که مورد نظر مشائیان است، معنا ندارد.

ابن عربی، در یک بحث تأویلی، فرار حضرت موسی علیه السلام از فرعون و از قومش را به فرار نفوس وارسته و عارفان از دست طبیعت و گرایش‌های مادی آن تشبیه می‌کند. وی در ادامه توضیح می‌دهد که از آنجاکه نفس انسانی، فرزند مادر طبیعت است و در دامن آن شکل گرفته و رشد و نمو کرده است، همیشه اثری از مادر خود، یعنی جهت انتساب به طبیعت، را به همراه خود خواهد داشت. همچنانکه هر مادری در فرزند خود تأثیرگذار بوده و احکامی را در او به ارث می‌گذارد. به همین صورت، نفس هم که در رحم مادر طبیعت تکون یافته و در دامن آن تغذیه، رشد و نمو داشته است، طبعاً احکام بسیاری را از مادر خود به ارث خواهد برد. از این رو، جهت ضعف در هر نفسی به دلیل انتسابش به همین مادر طبیعت است. همچنانکه جهت قوت آن نیز به خاطر انتسابش به پدر روحانی خود است. باید در نظر داشت، تأثیرگذاری طبیعت در جهت ضعف نفس، بسیار جدی و قوی است. به گونه‌ای که موجب شده است که بیشتر مردم بعد روحانی خود را فراموش کرده و به همین جنبه طبیعی و جسمانی خود، منحصر شده‌اند. از این رو، حضرت موسی علیه السلام و هر انسان وارسته دیگری از طبیعت و احکام آن به سوی حق متعال فرار می‌کند. این کار ممکن نیست مگر با تقویت جهت روحانی نفس؛ چراکه هرچه بعد روحانی انسان قوی‌تر شود، به همان میزان جنبه جسمانی او ضعیف‌تر خواهد شد. در این صورت انسان می‌تواند بر طبیعت خود غالب آید. اما مراد ما از نقل این عبارت، تصریحی است که ابن عربی در ذیل آن دارد. وی بر این مسئله تأکید می‌کند که انسان، ممکن است بر طبیعت خود غالب آید، ولی هیچ‌گاه نمی‌تواند به‌طور کامل از آن مجرد و مبرا شود؛ زیرا هرچه باشد، نفس، فرزند روح و طبیعت است. این هویت برزخی او غیرقابل تبدیل است و زوال این نسبت از او به نحو کلی، ممتنع است.

و أما فرار موسی ... فكان فراره إلى ربه... ليشد منه ما ضعف مما يطلبه حكم الطبيعة في هذه النشأة؛ فإن لها خورا. عظيماً... فلا يتقوى صاحب الطبيعة إلا إذا كان مؤيداً بالروح، فلا يؤثر فيه خور الطبيعة، فإن الأكثر فيه إجراء الطبيعة؛ و روحانيته التي هي نفسه المدبرة له موجودة أيضاً عن الطبيعة، فهي أمها — و إن كان

أبوها روحاً — فللأم أثر في الابن فإنه في رحمها تكون و بما عندها تغذى، فلا تقوى النفس بأبيها إلا إذا أيدها الله بروح قدسى ينظر إليها فحيثذ تقوى على حكم الطبيعة فلا تؤثر فيها التأثير الكلى و إن بقى فيه أثر فإنه لا يمكن زواله بالكلية (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۱۲۵).

ابن عربی در پایان عبارت فوق، بر این مسئله پافشاری می‌کند که تنزه و تجرد کامل از طبیعت و احکام آن برای نفس انسانی ممکن نخواهد بود.

حاصل آنکه، به لحاظ هویت برزخی نفس، انتساب به ماده و طبیعت در ذات و هویت نفس مأخوذ است. پس نفس، از این لحاظ در ذات خود، محتاج به بدنی است که مصحح انتسابش به طبیعت باشد. فرض تجرد نفس از بدن، مستلزم بطلان هویت و ذات برزخی نفس خواهد بود.

۳. تنزه مجردات تام عقلی از جهات مادی و جسمانی

باید به این نکته مهم توجه داشت که نفس انسانی، اگر در مسیر تکاملی خود به تجرد عقلی هم برسد، یک تفاوت اساسی با عقول خواهد داشت؛ به این معنا که نفس، هیچ‌گاه اضافه خود را به بدن رها نمی‌کند. درحالی‌که در نحوه وجود عقول چنین اضافه‌ای امکان ندارد. ابن عربی تا آنجا پیش می‌رود که حتی می‌نویسد:

اگر روح، تعلق به ماده را رها کرده و هیچ نوع تعلقی به بدن نداشته باشد، دیگر در حق آن حزن و سرور معنا نخواهد داشت؛ چراکه در مجردات تامی که هیچ نحو ارتباطی با ماده ندارند، دارایی جز علم، متصور نیست و چون در آنها، قوه و استعداد، مطرح نیست، لذت بردن و یا متألم شدنشان از امری، معنا ندارد (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۸۶).

بنابراین، اساساً از نظر ابن عربی، یک تفاوت عمده نفس با عقول در این است که تدبیر بدن در جبلت و فطرت نفس مأخوذ است، بخلاف مجردات تامه، که هیچ نحوه نسبتی با ماده ندارند و کاملاً از تقید به ماده رها هستند. این تفاوت اساسی میان نحوه وجود نفوس و عقول تا ابد و برای همیشه باقی خواهد بود.

الأرواح الإنسانية المقيدة بهذا الهيكل لم تخلص عنه تخلص الأرواح المسرحة التي لا تقيد لها بعالم الأجسام، لأنها مدبرة بأصل الفطرة و الجبلية، و لا تخلصت أيضاً لأن تكون من عالم الجسم فتكون ظلمة مطلقة كثيفة ثقيلة، تتحرك بغيرها لانفسها فأشبهت الطير بهذا و ذلك أنها متولدة بين الظلمة و النور فهي ممتازة فكأنها برزخ بين العالمين النوراني و الظلماني (ابن عربی، ۱۴۲۰ق، ص ۶۴).

لازم به یادآوری است که اتفاقاً صدرالمتألهین، هم که قرن‌ها بعد از ابن عربی ظهور کرده و طرفدار این نظریه است، در برخی از استدلال‌های خود از استدلال مذکور در این بخش، بهره برده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۷۷ و ۳۸۴).

۴. ابدان، مابه‌الامتیاز ارواح

از نظر عرفا، همه ارواح، حیثیات مندمج در نفس کل، یا همان لوح محفوظ هستند. هنگامی که بدن و مزاج انسانی در رحم مادر شکل گرفت و قابلیت برای پذیرش روح یافت، خداوند متعال از روح خود در کالبد او می‌دمد. به این ترتیب، نفس ناطقه جزئیة مربوط به آن شخص خاص متولد می‌شود. از نظر ابن عربی، همان‌طور که از آیه شریفه «خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» (نساء: ۱؛ اعراف: ۱۸۹؛ زمر: ۶) استفاده می‌شود، همه نفوس، ریشه در یک نفس واحده دارند. این نفس واحده، که همان نفس کلی و یا به تعبیر دیگر شریعت، لوح محفوظ است، برای نفوس، مانند یک معدن بزرگ است که همه آنها از این معدن پدید آمده‌اند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۷۲). آن نفس کلی، با حفظ احدیت خود، جامع جمیع نفوس جزئیة انسانی است (جنیدی، ۱۴۲۳ق، ص ۶۶۴).

همچنین برای روشن‌تر شدن نسبت نفس کل با نفوس جزئیة، می‌توان نفس کلی را به یک منبع نور، مانند خورشید تشبیه کرد، در این تشبیه، همه نفوس جزئیة، شعاعات و رشحاتی از آن خورشید خواهند بود (ابن عربی، ۱۳۳۶ق، ص ۹۵). یا می‌توان آن را به آب دریا تشبیه کرد که پس از آنکه این آب در ظرف‌های مختلف ریخته می‌شود، به دلیل اقتضائات مختلف قوایل، احکام متفاوتی می‌یابد، ولی کسی که آگاہ باشد می‌داند که سرچشمه همه این نفوس، همان نفس کل است.

حال که همه نفوس، شعاعات لوح محفوظ هستند و همه، یک اصل واحد دارند، این سؤال مطرح می‌شود که پس امتیاز بین آنها از کجا ناشی می‌شود؟ ابن عربی مابه‌الامتیاز این نفوس را، در ابتدا به صورت حیثیات مندمج در نفس کلی بوده‌اند، به حسب بدن‌ها می‌داند، به این صورت که پس از آنکه بدن و مزاج جنین در رحم مادر، قابلیت پذیرش روح را پیدا کرد، خداوند متعال از روح خود در آن کالبد می‌دمد و به آن حیات انسانی می‌بخشد.

درواقع، اگر این قوایل و بدن‌های متعدد نباشند، از نفوس جزئیة متعدد هم خبری نخواهد بود؛ چراکه هر کدام از این نفوس، شعاعی از نفس کل است که به حسب بدن خاص خود و به اندازه قابلیت و سعه وجودی آن بدن، از نفس کل، متعین شده است. به همین دلیل، استعداد مزاج و بدن در کیفیت تعین ارواح، نقش کلیدی دارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۶۸).

دقت در تشبیهاتی که برای توضیح نسبت نفس کل با نفوس جزئیة مطرح شد، به فهم این مطلب که مابه‌الامتیاز نفوس، ابدان هستند کمک بیشتری می‌کند. نفس کلی مانند خورشید است که در نور و فیض آن، هیچ تفاوت و تکتیری نیست. اما می‌توان این نور واحد را به حسب قوایل متعدد، متکثر و متفاوت

دانست. ابن عربی معتقد است: نفس کل مانند خورشیدی است که نور آن پس از عبور از شیشه‌های رنگین، به رنگ‌های متعدد در می‌آید، درحالی‌که این نور قرمز، که از شیشه قرمز گذشته است، با آن نور زرد و یا آبی که از شیشه زرد و آبی عبور کرده، تفاوتی به لحاظ اصل و معدن خود ندارند. هرچند به لحاظ قوایل و محل‌های متعدد، به نوعی، متکثر شده است. نفوس جزئیة هم درواقع به لحاظ اصل و سرمنشأ خود، امر واحدی هستند و این بدن‌های متکثر هستند که نفوس متعدد را طلب می‌کنند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۵۴؛ جیلی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۲۳).

ابن عربی در جایی دیگر، نفس کل را به نسیمی تشبیه می‌کند که با گذار از مکان‌های مختلف، بوی آنها را به خود می‌گیرد. در حالی که این نسیم به خودی خود، هیچ کدام از این بوها را نداشت (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۵).

روشن شد که بدن هر نفس، مایه امتیاز و مغایرت آن از سایر نفوس است. همین مسئله، دست‌مایه ابن عربی برای ارائه استدلالی دیگر بر تعلق ذاتی نفس به بدن شده است. این استدلال ابن عربی را با عباراتی کاملاً شبیه به هم می‌توان در سه اثر وی مشاهده کرد.

وی ابتدا نظریه برخی، مبنی بر اینکه روح، یک امر واحدالین، در تمام افراد نوع انسانی است را نقل می‌کند، به گونه‌ای که روح زید، همان روح عمرو و روح سایر افراد انسانی باشد. سپس، در مقام نقد این سخن می‌نویسد: «صاحب این نظریه به وجهی از واقع، دست یافته است. یعنی این مطلب را فهمیده است که همه نفوس، اصل واحدی دارند، همان‌طور که خداوند متعال فرمود: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» (نساء: ۱؛ اعراف: ۱۸۹؛ زمر: ۶). لکن به واقعیت مسئله، آن‌گونه که هست، اطلاع نیافته است؛ یعنی نفهمیده است که نفس کل، مانند نور خورشید و یا آب دریا، به لحاظ قوایل و یا منشورها و ظرف‌های متعدد، متکثر شده است. اگر این قوایل متعدد نباشد، نورها و آب‌های متفاوت و همچنین نفوس متمایز از هم وجود نخواهند داشت. معنای این سخن آن است که نفوس جزئیة در ذات خود به ابدان محتاجند.

به تعبیر ابن عربی، اراده خداوند به این تعلق گرفته است که نفوس جزئیة با تکتیر و تعددی که به خاطر ابدان پیدا کرده‌اند، باقی بمانند. به همین دلیل، حتی پس از مرگ نیز، نفوس، مجرد از بدن نخواهند شد. از این رو، از نظر ابن عربی، معاد روحانی بدون حشر جسمانی به این معنا که نفوس، ابدان را به‌طور مطلق رها کرده و به معدن اولیه خود، یعنی نفس کل برگردند، کاملاً مردود است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۲۱)، بلکه نفوس متعدد پس از آنکه با مرگ، بدن‌های مادی خود را از دست می‌دهند،

به بدن‌های برزخی تعلق می‌گیرند تا مابه‌الامتیاز آنها باقی بماند. همین‌طور در جهان آخرت و به این صورت تا ابد نفوس، خالی از ابدان نخواهند بود.

ابن عربی می‌نویسد:

... هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ مِنْ هُنَا قَالَ مَنْ قَالَ إِنَّ الرُّوحَ وَاحِدَ الْعَيْنِ فِي أَشْخَاصِ نَوْعِ الْإِنْسَانِ وَ إِنَّ رُوحَ زَيْدٍ هُوَ رُوحَ عَمْرٍو وَ سَائِرُ أَشْخَاصِ هَذَا النُّوعِ وَ لَكِنْ مَا حَقَّقَ صَاحِبُ هَذَا الْأَمْرِ صُورَةَ هَذَا الْأَمْرِ فِيهِ فَإِنَّهُ كَمَا لَمْ تَكُنْ صُورَةَ جَسَمِ آدَمَ جَسَمِ كُلِّ شَخْصٍ مِنْ ذَرِيَّتِهِ وَ إِنَّ كَانَ هُوَ الْأَصْلَ الَّذِي مِنْهُ ظَهَرْنَا وَ تَوْلَدْنَا كَذَلِكَ الرُّوحُ الْمُدِيرَةُ لِجَسَمِ الْعَالَمِ بِأَسْرِهِ كَمَا أَنَّكَ لَوْ قَدَّرْتَ الْأَرْضَ مَسْتَوِيَةً لِانْتَرَى [الانترى خ] فِيهَا عَوَجًا وَ لَا أَمْتًا وَ انْتَشَرَتْ الشَّمْسُ عَلَيْهَا أَشْرَقَتْ بَنُورَهَا وَ لَمْ يَتَمَيَّزِ النُّورُ بَعْضُهُ عَنْ بَعْضِهِ وَ لِاحْتِكَمِ عَلَيْهِ بِالْتَجْزِئِ وَ لِابْقَسْمَةِ... فَلَمَّا ظَهَرَتْ الْبِلَادُ وَ الدِّيَارُ وَ بَدَتْ ظِلَالَاتُ هَذِهِ الْأَشْخَاصِ الْقَائِمَةِ انْقَسَمَ النُّورُ الشَّمْسِيُّ وَ تَمَيَّزَ بَعْضُهُ عَنْ بَعْضِهِ لَمَّا طَرَأَ مِنْ هَذِهِ الصُّوَرِ فِي الْأَرْضِ فَإِذَا اعْتَبَرْتَ هَذَا عَلِمْتَ أَنَّ النُّورَ الَّذِي يَخْصُ هَذَا الْمَنْزِلَ لَيْسَ النُّورَ الَّذِي يَخْصُ الْمَنْزِلَ الْآخَرَ وَ لِالْمَنْزِلِ الْآخَرَ وَ إِذَا اعْتَبَرْتَ [الشَّمْسُ خ] الَّتِي ظَهَرَ مِنْهَا هَذَا النُّورُ [النور خ] وَ هُوَ عَيْنُهَا مِنْ حَيْثُ انْفَهَاقَهُ عَنْهَا قُلْتُ: الْأَرْوَاحُ رُوحٌ وَاحِدَةٌ وَ إِنَّمَا اخْتَلَفَتْ بِالْمَحَالِّ. كَالْأَنْوَارِ نُورٌ وَاحِدَةٌ [وَاحِد خ] غَيْرَ أَنَّ حُكْمَ الْاِخْتِلَافِ فِي الْقَوَابِلِ مُخْتَلَفٌ لِاِخْتِلَافِ أَمْرَجَتِهَا وَ صُورِ أَشْكَالِهَا ...

لَمَّا أَرَادَ اللَّهُ بَقَاءَ هَذِهِ الْأَنْوَارِ عَلَى مَا قَبْلَتَهُ مِنَ التَّمْيِيزِ، خَلَقَ لَهَا أَجْسَادًا بَرَزَخِيَّةً تَمَيَّزَتْ فِيهَا هَذِهِ الْأَرْوَاحُ عِنْدَ انْتِقَالِهَا عَنْ هَذِهِ الْأَجْسَامِ الدُّنْيَاوِيَّةِ فِي النَّوْمِ وَ بَعْدَ الْمَوْتِ وَ خَلَقَ لَهَا فِي الْآخِرَةِ أَجْسَادًا طَبِيعِيَّةً كَمَا جَعَلَ لَهَا فِي الدُّنْيَا ذَلِكَ غَيْرَ إِنَّ الْمَزَاجَ مُخْتَلَفٌ فَتَقَلَّبَ عَنْ جَسَدِ الْبَرَزَخِ إِلَى أَجْسَامِ نَشْأَةِ الْآخِرَةِ فَتَمَيَّزَتْ أَيْضًا بِحُكْمِ تَمْيِيزِ صُورِ أَجْسَامِهَا ثُمَّ لَا تَزَالُ كَذَلِكَ أَبَدَ الْأَبْدِينَ فَلَا تَرْجِعُ إِلَى الْحَالِ الْأَوَّلِ مِنَ الْوَحْدَةِ الْعَيْنِيَّةِ أَبَدًا (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۸۷ و ۱۸۸).

همان‌گونه که در عبارت فوق ملاحظه می‌شود، ابن عربی بر آن است که نفوس جزئیه و متکثره، تمایز خود از یکدیگر را به حسب ابدان متفاوت یافته‌اند. از سوی دیگر، اگر تمیز نفوس مرتفع شود، همه نفوس به اصل خود، که همان نفس کل باشد، برمی‌گردند. همان‌گونه که اگر ظرف‌هایی که موجب تمیز آب دریا شده‌اند، از میان برداشته شود، همه آب‌ها به اصل خود برگشته و تمایزی میان آنها باقی نخواهد ماند. اما چون اراده خداوند متعال به این تعلق گرفته که همه نفوس، به شخصیت و امتیاز خود باقی باشند، تلازم و همراهی ابدان با نفوس جزئیه، امری بسیار فراتر از علاقه عارضی بوده، بلکه این تعلق، برای همیشه ضرورت دارد؛ زیرا اگر بدن‌های متعدد نباشند همه نفوس، همان نفس کل خواهند شد.

۵. خلق انسان بر صورت الهی

از مهم‌ترین مسائلی که همواره باید در علم‌النفس/ابن عربی به یاد داشته باشیم، مسئله مخلوق بودن انسان بر صورت الهی است. ابن عربی در موارد متعددی از مباحث انسان‌شناسانه خود، به مسئله خلق انسان بر صورت الهی اشاره داشته و بر آن نتایج بسیاری را متفرع می‌سازد. حدیث آفرینش انسان بر صورت الهی، دلالت بر وجود مشابهت‌هایی میان حق متعال و انسان دارد. از سوی دیگر، الوهیت و تدبیر عالم، یک وصف لازم و جدایی‌ناپذیر از حق متعال است. تدبیر بدن در نسخه انسانی، معادل و مطابق با تدبیر عالم در نسخه الهی است. از این رو، همان‌طور که الوهیت و تدبیر عالم، یک وصف لازم و جدایی‌ناپذیر از حق متعال است، تعلق تدبیری روح هم به بدن، امری ذاتی و جدایی‌ناپذیر از روح خواهد بود؛ چراکه انسان مخلوق بر صورت الهی است.

به جهت تدبیری حق متعال نسبت به عالم، «الوهیت» می‌گویند. در تعین ثانی، که اولین موطن ظهور کثرات است، اله در مقابل مألوه مطرح می‌شود. اسماء الهیه، که در تعین ثانی، به نحو تفصیل، ظهور یافته‌اند، طالب ظهور احکام خود در عالم عین (در مقابل عالم علم الهی که موطن ظهور تعین ثانی است) هستند. به این ترتیب، به قول ابن عربی، الوهیت، طالب مألوه و ربوبیت، طالب مربوب شد (ابن ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۰۹).

بنابراین، از یکسو، الوهیت، برای حق تعالی یک صفت ذاتی و غیرقابل انفکاک است و از سوی دیگر، همیشه اله همراه با مألوه خواهد بود؛ چون بین اله و مألوه، رابطه تضایف برقرار است و اصلاً اله بدون وجود مألوه، معنی ندارد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۶۹).

سخن ابن عربی آن است که مقتضای خلق انسان بر صورت الهی، وجود تشابه میان انسان و حق تعالی است. در نتیجه، همان‌گونه که الوهیت و اضافه تدبیری نسبت به عالم، قابل انفکاک از حق متعال نیست، معادل و مشابه آن در عالم انسانی، یعنی علاقه تدبیری روح به بدن هم، یک علاقه ذاتی و غیرقابل انفکاک خواهد بود.

لَمَّا كَانَتِ اللَّطِيفَةُ الْإِنْسَانِيَّةُ لِاتَّوَجُّدِ دُنْيَا وَ لَا آخِرَةَ إِلَّا مُدَبَّرَةً لِمُرْكَبٍ لِاتَّوَجُّدِ لِحِظَةِ لِمَشَاهِدَةِ بِسِطْطَا عَرَبِ عَنْ مُرْكَبِهَا مِنْ غَيْرِ عِلَاقَةٍ ... فَإِنَّ مَرْتَبَةَ التَّدْبِيرِ لِي وَصْفٍ لَازِمٍ لِاصْبَحَ مُفَارَقَتَهُ - لِكُونِي عَلَى الصُّورَةِ الْإِلَهِيَّةِ وَ الرَّحْمَانِيَّةِ، مُخْلُوقًا [مخلوقًا ظ] - كَمَا أَنَّ الْأُلُوهِيَّةَ نَعْتٌ لَازِمٌ لِلْحَقِّ سُبْحَانَهُ (ابن عربی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۳ و ۲۴؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۰۷).

ابن عربی در جایی دیگر، برای توضیح رابطه نفس با بدن با استفاده از مضمون این قاعده که انسان مخلوق بر صورت الهی است و با استفاده از تشابهی که میان انسان و حق تعالی برقرار است، به این

مطلب اشاره می‌کند که خداوند متعال، اصل، و روح انسانی، فرع آن است. بنابراین، همان‌طور که حق تعالی از ازل صفت ربوبیت را داشته است و نعت ربوبیت عالم هیچ‌گاه از او زائل نخواهد شد. همچنین روح انسانی هم که فرع بر آن اصل است، ربوبیت و تدبیر بدن، در ذاتش مأخوذ است. همان‌گونه که زوال صفت ربوبیت از حق تعالی، و وجود رب بدون مربوط محال است، زوال تعلق تدبیری روح به بدن، و وجود روح بدون بدن هم ممتنع خواهد بود.

إن الجوارح ارتبطت بالنفس الناطقة ارتباط الملك بملكه كما هو الأصل عليه والأصل هو الحق ولم يزل في أزله مديراً فلا بد أن يكون تدبيره في مدبر معين له أزالا... فكذا لما أراد الله إنشاء الأرواح المدبرة فهي لا تكون إلا مدبرة فإن لم يكن لها أعيان وصور يظهر تدبيرها فيها بطلت حقيقتها إذ هي لذاتها مدبرة هكذا هو الأمر عند أهل الكشف... فلا يصح التجريد عن التدبير لأنه لو صح بطلت الربوبية وهي لا تبطل فالتجريد محال فلا مستند للتجريد لأنك لا تعقل إلهك إلا مديراً فيك فلا تعرفه إلا من نفسك فلا بد أن تكون على تدبير فلا بد من جسم وروح دنیا و آخره كل دار بما يليق بها من النشأت (ابن عربی، بی تا، ج ۴، ص ۶۲؛ جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۹۷).

۶. استدلال به شریعت

عارفان، در آثار خود، فراوان به متون شرعی استناد جسته‌اند. در مبحث تعلق همیشگی نفس به بدن هم ابن عربی، شریعت را به‌عنوان دلیل بر مسئله بیان کرده است. وی معتقد است: کسانی که گمان کرده‌اند که نفس، پس از مرگ، مجرد از طبیعت می‌شود، بر اساس نظر و بدون در نظر گرفتن موقف شریعت در این باب نظر داده‌اند. اما ادله و متون موجود در شریعت، مؤید کسانی است که معتقد به بقاء اثر تدبیری روح، حتی پس از مرگ هستند.

لما دعى الله الأرواح من هياكلها بمشاكلها حنت إلى ذلك الدعاء و هانت عليها مفارقة الوعاء فكان لها الانفاس بالاسراع بالاسراع من أقباص الأشباح فمن الناس من أفتاه النظر في عينها بالمنازل الرفيعة فقال بتجردها عن حكم الطبيعة، و من الناس من وقف مع ما خلقت له من الآثار الوضعية فقال ببقاء تدبيرها و ساعده الأداة الشرعية فوصفها بالنعيم المحسوس... فلم يرح صاحب تدبير و ملكه اكسير تنوع عليها الحالات و يظهر بالفعل في جميع المقالات فصور تخلع و صور تبدو (ابن عربی، بی تا، ج ۴، ص ۳۴۹).

ابن عربی بر آن است که روح در ذات و اساس خود، متعلق به بدن است. بنابراین، روح، پیش از مرگ به بدن مادی تعلق خواهد داشت و پس از مرگ هم همراه با بدن‌ها و صورت‌های بعدی خواهد بود. اما آنچه مسلم است اینکه این روح هیچ‌گاه بدون صورت و بدن نخواهد بود.

او آیات شریفه «يا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا

شاءَ رَبِّكَ» (انفطار: ۶-۸) را شاهد بر مدعای خود می‌داند. وی از آیه «فی أی صُورَةٍ ما شاءَ رَبِّكَ» چنین استفاده می‌کند که خداوند متعال، روح را همیشه در حال ترکیب با صورتی خاص خلق کرده است؛ چون معنای آیه شریفه آن است که خداوند، انسان را با هر صورتی که بخواهد ترکیب می‌کند. به‌عبارت دیگر، خداوند متعال، انسان را با هر پیکر و بدنی که بخواهد ترکیب می‌کند. بنابراین، در این آیه، به صراحت بر این امر تأکید شده است که روح انسانی، همواره در حال ترکیب با صورتی که خواست حق متعال باشد، خواهد بود. این صورت، اعم از آن است که مادی و جسمانی باشد، چنان‌که در عالم دنیا هر انسانی همراه با بدنی جسمانی است، و یا هویت مثالی داشته باشد، چنان‌که اعمال صالح، برای صاحب خود، بدن مثالی زیبایی می‌سازند و اعمال ناشایست، بدنی زشت را در عالم مثال، برای صاحب خود، به ارمغان می‌آورند؛ زیرا به حکم خداوند متعال در آیه «فی طیِّبٍ ُورَةٍ ما شاءَ رَبِّكَ»، هر انسانی، همواره در حال ترکیب با بدن و صورتی خاص خواهد بود. او هیچ‌گاه از تعلق به‌صورت و بدنی خاص، رهایی نخواهد داشت.

ان الأرواح المدبرة تطلب الأجسام طلبا ذاتيا. فحيث ما ظهر جسم أو جسد، حسا كان ذلك أو معنى تجسّد - كالعامل الصالح في صورة شاب حسن الوجه و النشأة و الرائحة - فان الروح يلزمه أبدا: «فی أی صورة ما شاء ربك» (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۷۵۵).

نتیجه‌گیری

ابن عربی اولین کسی است که قرن‌ها پیش از ظهور صدر المتألهین نفس را در ذات و حقیقتش محتاج به بدن معرفی کرده است. چنانکه گذشت، ابن عربی بر این باور است که بریدن رابطه نفس با بدنش، مساوق با ابطال حقیقت آن نفس خواهد بود. و به‌عبارت دیگر وجود لطیفه انسانی، عین تدبیر بدن خواهد بود به این معنا که وجود نفس، وجود تدبیری است.

بنابراین هر چند ملا صدرا اولین فیلسوفی است که در سنت فلسفه اسلامی، تعلق ذاتی نفس به بدن را در علم النفس فلسفی خود برهانی کرد اما نباید از نظر دور داشت که مبتکر این نظریه، ابن عربی است. و این، نشانه قوت و دقت نظر ابن عربی در مباحث فلسفی بوده و نشانگر استعدادهای نهفته و انباشته‌ای است که در عرفان نظری برای کمک به علم النفس فلسفی وجود دارد.

منابع

- ابن ترکه، صائغ الدین علی بن محمد، ۱۳۷۸ش، شرح *فصوص الحکم*، قم، بیدار.
- ابن سینا، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (الطبیعیات)*، تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- ابن عربی، محیی الدین، بی تا، *الفتوحات المکیة*، بیروت، دار صادر.
- ابن عربی، محیی الدین، ۱۴۲۰ق، *ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق*، محقق مصحح خلیل عمران المنصور، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- _____، ۱۳۶۷ق، *رسالة القسم الالهی مندرج در مجموعه رسائل ابن عربی* (مجلدان)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۳۳۶ق، *عقلة المستوفز*، لیدن، مطبعة بریل.
- _____، ۱۳۳۶ق، *انشاء الدوائر*، محقق مهدی محمد ناصرالدین، لیدن، مطبعة بریل.
- جندی، مؤیدالدین، ۱۴۲۳ق، *شرح فصوص الحکم*، مصحح، سیدجلال الدین آشتیانی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- جیلی، عبدالکریم، ۱۴۱۸ق، *الإنسان الكامل فی معرفة الأواخر و الأوائل*، محقق مصحح ابو عبدالرحمن صلاح بن محمدبن عویضة، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۸، *ممد الهمم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، داراحیاء التراث.
- _____، ۱۳۶۱ش، *العرشیة*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی.
- _____، ۱۳۶۰ش، *اسرار الآیات*، مقدمه و تصحیح محمد خواجهوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- فناری، محمدبن حمزه، ۱۳۶۳ش، *مصباح الأنس*، «شرح مفتاح الغیب»؛ تهران، مولی.
- قیصری، داود، ۱۳۷۵ش، *شرح فصوص الحکم*، محقق سید جلال الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸ش، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.