

## فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال سیزدهم، تابستان ۱۴۰۰، شماره مسلسل ۴۸

## نفس‌شناسی عرفانی در اندیشه ابن عربی در کتاب «الفتوحات المکیه» با تأکید بر حدوث یا قدم نفس

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۰/۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۱۲

محمد مهدی گرجیان \*

غواصی در دریای معارف عرفانی به‌ویژه علم النفس عرفانی دستاوردهای شگرفی را رهاورد پژوهشگر می‌کند که با عنایت به توجه آنان به آموزه‌های وحیانی و نگاه شریعتمدارانه به مباحث و مشهودات عرفانی خویش، مباحث بدیعی از مباحث نفس را ارائه کرده‌اند که چه بسا بتوان گفت بسیاری از دستاوردهای خیره‌کننده صدرایی در مباحث نفس، ریشه در آموزه‌های عرفانی و شهودی دارد. یکی از مباحث مهم و چالش برانگیز نفس‌شناسی تبیین حدوث یا قدم نفس انسانی است که با تمرکز بر آثار به‌جامانده از عارفان اسلامی به‌ویژه ابن عربی به عنوان پیشگام عرفان نظری می‌توان مباحث بی‌بدیلی را از این کتب اصطیاد نمود و به تبیین و تشریح آن پرداخت. در این میان ابن عربی در کتاب «الفتوحات المکیه» وجود نفس را دوحیثی دانسته، چهره این‌سویی نفس را حادث به حدوث جسمانی و به تعبیر ادق، تعلق نفس به بدن را حادث دانسته و وجود آن‌سویی نفس را از نفخه الهی می‌داند.

**واژگان کلیدی:** عرفان اسلامی، نفس‌شناسی عرفانی، ابن عربی، الفتوحات المکیه، حدود نفس، قدم نفس.

### دیباچه

شناخت حقیقت نفس، حدود یا قدم آن، ارتباط آن با بدن و تبیین چگونگی این ارتباط از مهم‌ترین مسائلی است که در انسان‌شناسی مورد بحث قرار می‌گیرد. در این راستا علوم مختلفی نظیر علم النفس فلسفی، تفسیر، کلام و روان‌شناسی به این مباحث پرداخته‌اند و هر یک از منظر خویش آن را مورد دقت و واکاوی قرار داده‌اند. در این میان عرفان اسلامی هرچند به صورت پراکنده، از زوایه خاص خویش، نفس‌شناسی را مورد بحث قرار داده و نظریات ویژه‌ای را در این عرصه ارائه کرده است. نحوه وجود و حدود یا قدم نفس از منظر عرفان، حدود جسمانی یا روحانی از جمله مهم‌ترین مباحث حول محور نفس است که در حد میسور در این نوشتار به این امور پرداخته خواهد شد.

### حدوث و قدم نفس از منظر عرفان

از اهم مباحث فلسفی و اقدم آن، بحث از حدوث و قدم نفس انسانی است که اقوال مختلفی در این عرصه مطرح گردیده است. افلاطون به قدم نفس و مشائیان به حدوث و بقای روحانی نفس و صدرالمتألهین قائل به جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن آن است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/۳۳۱). افلاطون بر اساس اعتقاد به مثل نوریه خویش معتقد بود روح انسان قبل از تدبیر بدن در عالم بالا و مثل بوده و همه اشیا را در آنجا درک می‌نمود و پس از تطور، در ظلمت و تاریکی قرار گرفته و با ارتباط با عالم ماده بسیاری از علوم یا همه علوم قبلی را از یاد

برده و هر از چندگاه که با اموری برخورد می‌کند، حقایق و معلومات پیشینی را یادآوری می‌کند.

او معتقد بود اگر نفس قدیم نباشد و به همراه بدن حادث شده باشد، با توجه به اینکه بدن‌های گذشته نامتناهی‌اند، باید نفوس هم بی‌نهایت باشد؛ در حالی که می‌دانیم نفوس بی‌نهایت نیستند. بر این اساس نفس حادث نیست، بلکه قدیم است. البته ادله دیگری نیز برای قدم نفس ارائه می‌کنند که اینجا محل مناسبی برای ذکر آن نیست که باورمندان به حدوث نفس و قایلان به اضافه تدبیری نفس به بدن که آن را ذاتی نفس می‌دانند، این مبنا را نافی قدم نفس می‌دانند.

گرچه برخی تلاش نمودند به نحوی قول افلاطون را از فساد بیرون انگاشته و توجیه کنند، به گونه‌ای که حتی با نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس سازگار باشد؛ به این بیان که مقصود از قدم نفس، وجود عقلانی یا وجودش در نشئه سابق دنیا است (همان: ۳/ ۴۸۱ و ۱/ ۳۷۴)؛ اما مشائیان که نفس را از حیث حدوث و بقا روحانی می‌دانند، آن را مجرد عقلی می‌دانند که با مهیا شدن بدن و صلاحیت لازم جهت تعلق نفس به آن حدوث روحانی یافته، تدبیر بدن را شروع نمود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۷۷). آنان معتقدند نفس در رتبه مجردات عقلی نوری بوده‌اند و از آنجا که مجردات عقلی در یک رتبه نیستند، نفس در حضيض عقول قرار گرفته است؛ همان‌گونه که عقل اول در بالاترین درجه عقول قرار گرفته است و چون نفس در پایین‌ترین درجه قرار گرفت، برای جبران ضعف وجودی و استکمال یافتن به ماده تعلق می‌گیرد (طوسی، ۱۳۷۵: ۳/ ۲۶۰). اگر نفس در ابتدای وجود خود امری مجرد و فرامادی بود، با عنایت به بساطت نفس و تجرد ذاتی وجود عقلانی، چگونه با حدوث بدن حادث می‌شود؛ چراکه تجرد ذاتی و

عقلانی محض با حدوث ناسازگار است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/ ۳۴۴).

البته این نوشتار در صدد بیان اشکالات مختلف مطرح‌شده در این عرصه نیست و تطویل آن را در کتب مربوط به‌خصوص در آثار صدرالمتألهین می‌توان یافت. در اندیشه حکمت متعالیه که پس از ردّ اقوال پیشین، نظر خود را به عنوان جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء می‌داند، معتقد است نفس در عوالم سابق وجود داشت؛ ولی نفس به عنوان نفس برای بدن و حضورش در این دنیا حادث است. گرچه نگارنده به تبع ابن عربی و قیصری و علامه حسن‌زاده آملی (قیصری، ۱۳۸۲: ۲۴۳/۱) معتقد است تعلق نفس به بدن حادث است، نه خود نفس که در مقاله جداگانه‌ای مستنداتش نیز از فصوص در فص آدمی و حاشیه حضرت استاد حسن‌زاده و کلمات آخوند در اسفار و تعلیقات بر حکمت اشراق نیز می‌توان آن را دریافت. درحقیقت نفس از مرتبه طبیعت و مادّیت بر اساس حرکت جوهری حرکت نموده تا به مرحله تجرد می‌رسد.

ملاصدرا با این مباحث مطرح‌شده می‌کوشد نظریه جدیدی را اثبات کند که در عین وجود نفس در عوالم پیشین آن را حادث به حدوث جسمانی هم بداند. از آنجا که رسالت نوشتار حاضر تکیه بر مباحث نفس از منظر عرفان است، بر این اساس به همین مقدار از سیر تطوّر اقوال درباره حدوث نفس اکتفا می‌شود.

گرچه در آثار عرفا نمی‌توان بحث مستقل و منفردی را درباره حدوث یا قدم نفس یافت، سعی بر آن است با جمع‌آوری مباحث مختلف ایشان نظم و نسق خاصی ایجاد گردد.

### حدوث یا قدم نفس در اندیشه ابن عربی

ابن عربی معتقد است نفس از کینونت پیشینی برخوردار است و قبل از دنیا در عوالم بالاتر حضور داشته است و پس از حضورش در دنیا آرام آرام رشد نموده و تدبیر بدن را به عهده گرفته است. او حدوث نفس را جسمانی دانسته و محصول تکامل ماده می‌داند که در ادامه به آن اشاره خواهد شد. او با طرح نظریه تطابق عوالم با اشاره به تعیین ثانی که مقام کثرت و تعینات است، معتقد است همه کثرات از عالم تعیین ثانی به صقع خلقی یعنی به عالم ارواح، سپس به عالم مثال و ملکوت و سپس به عالم ماده و ناسوت می‌رسد (ربک: *آملی*، ۱۳۶۸: ۵۵۹؛ *قیصری*، ۱۳۸۲: ۱۱۱). او نفس را مانند دیگر موجودات تنزل یافته از عوالم عالیه می‌داند که کینونتی در عالم عقل و مافوق عقل و مابعد عقل داشته است و حتی صورتی از انسان را در کرسی و در عرش قایل است.

در اندیشه ابن عربی در الفتوحات المکیة برای انسان صورت‌هایی متصور است که در مراتب مختلف وجود جاری است؛ صورتی در کرسی، صورتی در عرش، صورتی در هیولی، صورتی در طبیعت، صورتی در نفس، صورتی در عقل (که از آن به لوح و قلم تعبیر می‌شود)، صورتی در مقام عما و صورتی در عدم محقق است که همه آنها نزد خداوند معلوم و مرئی است. در حقیقت این همان چیزی است که طبق آیه شریفه «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل: ۴۰). خطاب خداوند در لحظه‌ای که اراده کرد مجموع ما را در دنیا خلق کند، به آن تعلق گرفته است. خداوند متعال ما را از حضرت عدم خارج نموده،

هستی می‌یابیم»<sup>۱</sup> (ابن‌عربی، بی تا الف: ۲۳/۳). با این عبارات وجود پیشینی نفس در عوالم بالا نزد عرفا بیشتر روشن می‌شود. او با طرح نظریه اعیان ثابتة برای همه موجودات، از جمله نفس، وجود پیشینی قایل است و با تمسک به آیه بالا این گونه می‌آورد: «فیرانا سبحانه فی حال عدمنا فی شیئیه ثبوتنا کما یرانا فی حال وجودنا» (همان: ۱۳۲).

البته در اینکه نفس همانند موجودات دیگر در نشئات پیشینی حضور داشته، مطالبی بیان گردید، ولی لازم است نفس و وجود پیشین آن را به طور جداگانه مورد بررسی قرار گیرد.

### جمع میان وجود پیشینی نفس و تعلق ذاتی آن با بدن

در این راستا مهم‌ترین سؤالی که متوجه انسان است، این پرسش است که ابن‌عربی چگونه میان کینونت پیشینی نفس و تعلق ذاتی نفس با بدن جمع می‌کند. جندی در فص موسوی معتقد است اگرچه روح قبل از وجود دنیا دارای نشئاتی بوده، وجود نفس و حضورش در این عالم را از ماده و مادیات و مزاج متناسب خود می‌داند. وی در این باره این گونه می‌نگارد: «فان الروح الانسانی وان کان عندنا موجوداً قبل وجود البدن، ولكن تعین هذا الروح المعین - مثلاً - متوقف علی المزاج وکان موجوداً بصورته الروحانية الخصبه به الموجود هو فیها وبها قبل

۱. فلنا صورة فی الكرسي و صورة فی العرش و صورة فی الهيولى و صورة فی الطبعه و صورة فی النفس و صورة فی العقل والمعبر عنهما باللوح و القلم و صورة فی العماء و صورة فی العدم و کل ذلك معلوم مرئی مبصر لله تعالی و هو الذی يتوجه علیه خطاب الله اذا اراد ایجاد مجموعنا فی الدنيا بکن فنبادر الی الخروج من حضرة العدم الی حضرة الوجود فیتصبغ بالوجود.

تعلقها بالبدن وجوداً روحانياً عقلياً نورانياً لانفسياً جسمانياً فالحدث بوجود هذه الام الشريفة انما هو هذا التعین الشخصی لا الروح فی حقیقته الجوهریة» (جنیدی، ۱۳۸۱: ۶۱۳).

به همین جهت ابن عربی انسان را از جهت وجودش در دنیا حادث و از جهت کینونت پیشینی اش قدیم می‌داند و او را حادث ازلی و دائم ازلی می‌خواند (ابن عربی، بی تا الف: ۱/ ۵۰). جنیدی در شرح فصوص می‌نویسد حدوث انسان تنها از جهت صورت عنصری است، ولی از جهت صورت علوی که مافوق عنصریات است، قدیم است و از وجودی علمی و نوری، نفسی و روحی، عقلی و نفسی و مثالی و طبیعی، عرشی و ملکی برخوردار است. پس از نظر علمی ازلی قائم به قیام علم است و به دوام عالم دائمی است<sup>۱</sup> (جنیدی، ۱۳۸۱: ۱۷۴).

صاحب فتوحات مکیه در این راستا تأکید می‌کند که نفس لطیفه انسانی است که مدبر بدن بوده و تا قبل از تسویه بدن مادی، ظهور و بروزی ندارد و با آمادگی به واسطه تسویه بدن، روح به آن دمیده می‌شود<sup>۲</sup> (ابن عربی، بی تا الف: ۲/ ۵۶۸).

بر همین اساس است که جنیدی تأکید دارد روح انسانی بعینه حادث به حدوث بدن است و این تعین قبل از صورت طبیعی موجود نبود. همانا وجود روح قبل از وجود بدن، وجود روحانی است و ظهور آثار قوا و تصرفات آن در

۱. اما حدوثه فهو من جهة صورته العنصرية خاصة فان له صوراً علوية فيما فوق العنصریات قديمة، علمية، ونورية، نفسية و روحية، عقلية و نفسية و مثالية و طبيعية، عرشية و ملكية، فالعلمية ازلية قائمه بقیام العلم و دائمة بدوام العالم الحق.

۲. فالنفس التي هي لطيفة العبد المدبره هذا الجسم لم يظهر لها عين ألاً عند تسوية هذا الجسد و تعديله فحينئذٍ نفخ فيه الحق من روحه فظهرت النفس بين النفخ الالهي والجسد المسوي.

این عالم بعد از تعلق به بدن و تعلق حدوثی آن و کارکردهای دنیوی مربوط به تعیین این سویی آن است (جنیدی، ۱۳۸۱: ۵۲۲).

بسیاری از عرفا همچون فرغانی در کتاب *مشارق الدراری* بر این نکته تأکید دارند که هر روحی دو نسبت دارد: نخست، ثبوت و تعیین در عالم ارواح؛ دوم، نسبت تدبیری صورتی جسمانی. پیش از تعیین عالم اجسام این هر دو نسبت در حضرت لوح محفوظ مثبت و محقق بودند؛ اما ظهور آن نسبت تدبیری به صورت اکمال و استکمال و ظهور اثرش به صورت فعل و انفعال بر تعیین مزاجی انسان موقوف بود و پیش از تعیین این مزاج، قیام آن نسبت هم به خودش بود (فرغانی، ۱۳۷۹: ۲۲۲؛ ۱۴۲۸: ۱/۱۹۴؛ ابن عربی، بی تا الف: ۱۲/۳؛ قیصری، ۱۳۸۲: ۱۳۴۷).

ابن عربی در نظر نهایی خود، نفس را حادث ندانسته، بلکه اضافه نفس به بدن و اضافه تدبیری نفس به بدن را حادث می‌داند. ایشان نظیر همان مطلبی را که در فص نوحی به آن اشاره شد، در فتوحات مکیه می‌نویسد: «فلما ظهر عینه بالنفح عند التسویه وکان ظهوره عن وجود لآعن عدم فما حدث آلا اضافة التولیه الیه بتدبیر هذا البدن» (ابن عربی، بی تا، الف: ۲/۵۰۳).

عرفا با طرح نظریه استیداع، وجود انسان را مستودع عندالرحمن می‌دانند و برای آن به احادیثی تمسک می‌جویند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۹۰/۷). او در یکی از رساله‌های خویش به نام «العجالة» معتقد است خداوند انسان‌ها را از دوره‌های مختلف عبور داده است و عقیده دارد سخن او مبتنی بر شریف‌ترین اخبار است (ابن عربی، ۱۴۲۱: ۱/۲۳۵). به نظر می‌رسد مراد ایشان همان آیه قرآنی «وَقَدْ خَلَقَكُمْ»



أطواراً» (نوح: ۱۴) باشد.

قونوی در شرح کلام ابن عربی انسان را خاتم تراکیب می‌داند. انسان نگین تراکیب و اخص انواع حیوان است. او انسانی است که از همه اشیا و موجودات از نظر صورت از خدا دورتر و از همه به خداوند در معنا نزدیک‌تر است و هر فردی از انسان عالم تام جداگانه‌ای است که گرچه از نظر جسمی کوچک است، عالم کبیر در اوج است و او آینهٔ مدرکه و ذوق مشاهد است. او عکس جمال شاهد است که نمایان‌گر خداست و او را لطیفهٔ انانیت نام نهاده‌اند<sup>۱</sup> (ابن عربی، ۱۴۲۵: ۶۸).

ایشان از طیّ طریق انسان در قوس صعود به طیّ مراتب استیداع تعبیر می‌کند و به مقتضای جهان تکوین آنچه را به او داده شد، به ودیعه‌دهنده‌اش پس می‌دهد تا تعلقی برایش باقی نماند و با به‌کار بستن شریعت و ریاضات شرعی و سلوکی، حجب نورانی و ظلمانی را خلع نموده، به مقتضای «كَمَا بَدَأُكُمْ تَعُوذُونَ» (اعراف: ۲۹) جامهٔ عمل بپوشاند.

با عنایت به نکات پیش‌گفته از منظر عرفان، نفوس پیش از این دنیا، در عوالم دیگر و نشئات سابقه حضور داشتند؛ اما نحوهٔ وجودشان چگونه بوده است و عرفا در این موضوع، چگونه نظر داده‌اند، موضوعی است که تتبّع در آثار عرفا پاسخگوی آن خواهد بود.

۱. ثم اعلم أنّ خاتم التراكيب اخص انواع الحيوان و هو الانسان الذي هو أبعـد الاشياء عن حضرة الوحدة في الصورة و اقرب الاشياء اليها في المعنى و كلّ فرد من افراده عالم تام صغير بالجثه كبیر بالمعنى، فيه شيء ليس في العالم الكبير بالجثه و هو مرآة مدركة - ذوق مشاهده، عكس جمال الشاهد المنطبع فيها المعبر عنها باللطيفة الانانية.

### وجود جمعی ارواح و کثرت نفوس

ابن عربی از آیاتی نظیر آیه میثاق علاوه بر میثاق اختصاصی انبیا وجود پیشینی انسان و تقدّم آن بر جمیع تعینات را نیز استفاده می‌کند و برای اثبات مدّعی خویش به احادیثی چون «كنت نبياً و آدم بين الماء و الطین» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۹/۳۵ و ۴۰۲/۱۶) در این زمینه تمسک می‌کند.

به مقتضای آیه شریفه «وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ» (آل‌عمران: ۸۱) که میثاق خاصّ است و به مقتضای «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف: ۱۷۲) که سخن از میثاق همه فرزندان آدم است، می‌توان وجود جمعی ارواح و تقدّم پیشینی آن را استفاده نمود. به حکم همین میثاق پیشینی عمومی است که ابن عربی معتقد است فرزند صغیر بالاصاله مؤمن محسوب می‌شود، در حالی که تمام علمای فقه، صغار و غیر بالغان را بالتبع، مسلمان و مؤمن می‌دانند؛ چراکه ابن عربی به حکم آیه أَلَسْتُ وَ مِيثَاقِ الهی، همه را اولاً و بالذات و بالاصاله مؤمن می‌داند (ابن عربی، بی‌تا الف: ۶۰۷/۱).

او به تعبیر خودش «روح الیاء»<sup>۱</sup> را که از آیه شریفه «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (ص: ۷۲) اصطیاد نمود، منوط به زمان خاص و نشئه خاص نمی‌داند و بر این

۱. مراد وی کلمه «روحی» در سوره ص آیه ۷۰ است.

اساس، روح الیاء و روح مضاف را از روح الامر<sup>۱</sup> تفکیک می‌کند (ابن عربی، بی‌تا الف: ۲/ ۵۶۸-۵۶۹ و ۳/ ۱۲۵ و ۴۵۶).

ایشان وجود ارواح و نفوس را وجود جمعی و در عین جمع، آن را تفصیلی می‌دانست و نه تنها تعارضی میان آن دو قایل نبود، بلکه قابل جمع می‌دانست. گرچه این اصطلاح از پیش از زمان ایشان، متداول نبود، بعدها در زمان و زبان صدرالمتألهین این اصطلاح مستقر شد (ملاصدرا، ۱۳۷۵/ ۱۰۱-۱۰۲؛ همو، ۱۹۸۱: ۸/ ۳۷۲؛ ابن عربی، بی‌تا الف: ۳/ ۴۵۶).

البته وجود انسان‌ها در موطن پیشین با نحوه وجود دنیایی آنها متفاوت است؛ چراکه احکام این دو ساحت متفاوت است و تکثر عددی در آنجا محلی از اعراب ندارد و اجمال و تفصیل در آنجا که به صورت وجود سعی و کلی است و منافاتی با هم ندارند؛ همان گونه که فناری در شرح رباعی معروف شیخ<sup>۲</sup> نیز این گونه حکم می‌کند (فناری، ۱۳۸۶/ ۴۰).

بر این اساس است ابن عربی، انسان را موجودی دووجهی می‌داند که «حادث ازلی» و جامع بین حدوث و قدم است (ابن عربی، ۱۳۷۰/ ۲۱-۲۲ و ۵۰). همان گونه که صدرالمتألهین نیز در آثار خود از جمله تعلیقه بر حکمت الاشراق و تفسیر القرآن الکریم از تعبیری چون «أن النفس حادثة قديمة» استفاده نموده است

۱. مراد وی کلمه «روحا من امرنا» در سوره شوری آیه ۵۲ است.

۲. «كُنَّا حُرُوفًا عَالِيَاتٍ لَمْ نُقَلِّ - مُتَعَلِّقَاتٍ فِي ذَرَى أَعْلَى الْقَلْلِ - اَنَا أَنْتَ فِيهِ وَنَحْنُ أَنْتَ وَ أَنْتَ هُوَ - وَالْكَلِّ فِي هُوَ هُوَ فَسَلِّ عَمَّنْ وَصَلْ: مَا حُرُوفٌ عَالِيَةٌ وَ بَلَنْدِي بُوْدِيْمُ كَهْ كُفْتَهْ نَشْدِيْمُ. أُوِيْزَهْ هَائِيْ فِي دَرِ سَائِيَهْ بَلَنْدَتَرِيْنِ قَلَهْ هَا. دَرِ أَنْ: مَنْ تُوْ هَسْتَمُ وَ مَا تُوْ وَ تُوْ أُوِيْ وَ هَمَهْ دَرِ أُوْ أُوْسْتُ وَ اَزْ كَسِيْ كَهْ رَسِيْدَهْ بِيْرَسْ».

(ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱۳۲/۴) و این مطلب تلقی به قبول شخصیت‌هایی چون جندی و فیض کاشانی نیز قرار گرفته است (جندی، ۱۳۸۱: ۱۷۴ / فیض کاشانی، ۱۳۷۸: ۱۱۳). بسیاری از بزرگان از عرفا از جمله خود شیخ، انسان را جامع حقیقت و خلقت می‌داند.

### جسمانیة الحدوث بودن نفس انسان در اندیشه عرفا

ترکیب یک نوع طبیعی از دو امر، یکی مجرد و دیگری مادی، از عویصه‌هایی است که فیلسوفان را به حل خود مشغول کرده است؛ چراکه از منظر آنان ترکیب امر عقلی و مادی، معقول نیست و پرواضح است که انسان نیز به سان دیگر موالید از حیوانات و نباتات و جمادات یک نوع طبیعی است که از ماده و صورت و به عبارتی از جنس و فصل مختص خود تشکیل شده است.

راه حل جالبی که ملاصدرا مطرح نمود، آن است که نفس دارای عرض عریض و ذومراتب مختلفه است که از عرش تا فرش کشیده شده و دارای مقام معلومی نیست. او از یک کینونت کش‌سانی برخوردار است که در لایه‌های فوقانی، حالت تجردی و در لایه‌های مادونی، مادی و جسمانی است. این سخنی است که جندی در شرح فصوص نیز بدان اشاره نموده است (جندی، ۱۳۸۱: ۱۷۴) و صدرالمتألهین آن را به نیکی شرح می‌دهد. ملاصدرا معتقد است نفس دارای ساحت‌های مختلفی است و به واسطه تحولات ذاتی و اختلاف موجود در این ساحت‌ها، گاه به ماده تعلق دارد و گاه در بعضی لایه‌ها تجرد دارد؛ همان‌طور که اختلاف قوا و درجات نفس واحد نیز این‌گونه است؛ یعنی قوای لامسه و قوای نظری در عین تعدد از قوای نفس واحد به شمار می‌روند، در حالی که بین این

دو فاصله بسیار زیادی است. پس برای نفس انسانی در عین واحد بودن، قوای مختلفی است که برخی متصل و مرتبط به بدن و برخی متصل و مرتبط به عقل است. به همین صورت، نفس در اطوار و لایه‌های مختلف وجودی این گونه است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۰۷/۵). او معتقد است در صورتی می‌توان نفس را کمال بدن دانست که نحوه تعلقی با بدن داشته باشد و این میسر نیست مگر آنکه نفس دارای جهت مادی هم باشد و این همان چیزی است که حتی فلاسفه مشاء نیز بدان معتقدند.

این اندیشه که نفس در عین تجرد بتواند با بدن مادی در ارتباط باشد، امری پذیرفتنی است و این نه تنها مورد تأکید صدراست (همان، ص ۳۸۴)، بلکه ابن عربی نیز به آن صحنه می‌گذارد. ابن عربی معتقد است نفس نه مجرد عقلی محض است و نه مادی محض؛ چراکه نفس نه مانند عقول کاملاً از قید تعلق از ماده رهیده است و نه مادی محض است که ممحض در مادیت باشد. چه بسا تجرد نفس را تجرد خاصی بدانیم که جدای از موجود مجرد تام یا مثالی است؛ آن گونه که رابطه نفس و بدن و ارتباط آن دو را آن چنان ماهرانه برقرار می‌کند که جای اشکال ربط نفس و بدن به کلی از بین می‌رود.

در نگرش ابن عربی ارواح مقید به بدن انسانی نه مانند ارواح و عقول عالیه است که هیچ تقیدی به عالم اجسام نداشته باشد و نه آن گونه است که از عالم جسمانیات به نحو تام جدا شده باشد و نه جسمانی محض و ظلمانی و کثیف است، بلکه وجودی است که ممتزج از نور و ظلمت است و برزخ بین دو عالم نورانی و ظلمانی است (ابن عربی، بی تا ب: ۶۴).

ایشان در الفتوحات معتقد است نفس در نحوه وجود خود، متعلق به بدن

است و از طبیعت متولد شده است و حدوث نفس را جسمانی می‌داند: «فاعلم أن لطيفة الانسان المدبرة جسده لما كان لما وجه الى النور المحض الذي هو ابوها و وجه الى الطبيعة و هي الظلمة المحضة التي هي امها كانت النفس الناطقة وسطاً بين النور والظلمة» (همو، بی تا الف: ۲ / ۲۳۹).

چه بسا با بازسازی و الهام‌گیری این بحث بود که ملاصدرا نفس را جسمانیة الحدوث دانسته، با حرکت جوهری، آن را در مسیر تکامل و اشتداد وجودی می‌داند. او معتقد است نفس در ابتدای حرکت صورتی طبیعی مادی و حسی دارد که با قبول صورت‌های عقلی در مسیر عقل بالفعل حرکت می‌کند و با آن به نحو اتحاد عقلی متحد می‌شود. بنابراین میان این دو ساحت منافاتی وجود ندارد، بلکه نفس در مسیر اشتدادی خود از سمت لطافت بیشتر حرکت می‌کند و با طی طریق از مسیر حیوان جسمی به خیالی و وهمی و بعد به درجه انسانی و از آنجا به بالاتر می‌رسد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۲۳-۱۲۴).

گرچه نمی‌توان از کلمات و عبارات ابن عربی اصل اصیل و رکن رکین در مباحث علم النفس یعنی حرکت جوهری را به‌صراحت دید، از بسیاری از مباحث ایشان می‌توان این اصل را اصطیاد نمود؛ آنجا که درباره سیر تکون نفس انسانی مطالب ذی‌قیمتی را مطرح نموده، سیر صعودی جوهر انسانی از مرتبه جمادی یعنی ترابی تا مرتبه آدمیت را به تصویر کشانده، سخن از سیر صعود انسان از گِل و بعد قوای نباتی و بعد قوای حیوانی از قوه حاسه و خیالیه و واهمه و حافظه و ذاکره و سپس در سیر تکاملی خویش به مرتبه انسانی راه می‌یابد. در این مرتبه که «ثمَّ أُنشَأناهُ خَلْقاً آخَرَ» (مؤمنون: ۱۴) اشاره نموده، قوای مصوره و مفکره و

عاقله را در سیر تکاملی انسان ترسیم می‌کند. همان طور که این مطالب در فتوحات آمده و جناب سیدحیدر آملی نیز از آن در کتاب شریف «تفسیر المحيط الاعظم والبحر الخضم» یاد نموده است (ابن عربی، بی تا الف: ۱/۱۲۳-۱۲۴؛ آملی، ۱۴۲۲: ۲/۵۲).

به هر حال در تقریری بسیار زیبا از ابن عربی، نفس فرزندی متولد از مادری به نام طبیعت است که طبیعت آن را در رحم خویش متولد ساخته، پس از رشد و نمو ظهور یافته و این مادر پس از ازدواج و مباشرت با همسرش به نام نفس کلی، به طور دائمی از او فرزندان پیاپی می‌زاید که این فرزندان همان نفوس جزئی ناطق است.

ابن عربی معتقد است این عشق بی‌پایان زن (طبیعت) و شوهر (نفس کلی) موجب ولادت فرزندان بسیار زیاد و به تبع طبیعت به فرزندان خویش (نفوس انسانی) علاقه مفرط داشته، از طرف دیگر، انسان‌ها نیز پس از رشد، نخست به طبیعت علاقه زیاد دارند و کمتر به طرف پدر (یعنی نفس کلی) کشش دارند، مگر نفوس رشدیافته‌ای که توجه خاصشان به طرف پدرشان یعنی نفوس کلی و به تبع عقول خواهد بود<sup>۱</sup> (ابن عربی، بی تا الف: ۳/۱۲۵).

۱. فهی (الطبیعه) امها، و ان کان ابوها (پدر نفوس الجزئیة) روحاً (نفس کلیه) فلام اثر فی الابن، فانه فی رحمها تکنون وبما عندها تغذی فلا تتقوی النفس بایبها الا اذا ایدها الله بروح قد سینظر الیها فحینئذ تقوی علی حکم الطبیعه فلا تؤثر فیها التأثير الکلی و ان بقی فیها اثر فانه لا یمكن زواله بالکلیة و اعلم أن الطبیعه ولود لاعقم فیها ودود متحببه لزوجها طلباً للولاده، فانها تحب الابناء ولها الحنو العظیم علی اولادها وبذلک الحنو تستجلهم الیها فان لها التریبه فیهم فلا یعرفون سواها ولهذا لانری اکثر الابناء الا عبیداً للطبیعه لایبرحون من المحسوسات والملذذات الطبیعیة الا القلیل.

این همان مدعا و نوآوری در هندسه نفس‌شناسی صدرایی است که چه بسا بتوان اثرپذیری او از ابن عربی را در این سخنان یافت و حدوث جسمانی نفس در آثار ابن عربی را به وضوح دریافت نمود. او روح را فرزند طبیعت بدن دانسته و طبیعت را مادر شیرده روح و نفس می‌داند که در شکم مادر نشو و نما کرده و از خون آن بهره‌مند شده است (همان: ۴/ ۲۴۸).

البته ادعا این نیست که ادبیاتی که ابن عربی به کار برده، به طور دقیق همان است که امروزه در حکمت صدرایی پیرامون جسمانیة الحدوث بودن نفس گفته می‌شود، بلکه این کلام ایشان را می‌توان بر همین معنی تفسیر نمود و این سخن توجیه و جیه دیگری را نمی‌پذیرد. بر این اساس است که همین تعبیر در کلمات ملاصدرا نیز زیاد استعمال شده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴/ ۱۳۵). البته این به معنای تقلید یکی از دیگری نیست، بلکه هندسه معرفتی نوین از جانب حکمت متعالیه و تقریر برهانی آن، رهاورد بدیع این مکتب است و این ادعایی نیست که تنها ما در این مقاله بدان اشاره کنیم (آملی، ۱۳۷۴: ۲/ ۳۴۴).

### همراهی نفس و بدن در عرفان

ابن عربی تعلق نفس به بدن را امر ذاتی دانسته است، ارتباط میان آن دو را امری ناگسستنی می‌شمارد. او معتقد است اگر روح به طور ذاتی به بدن وابسته باشد، در عالم محسوسات با بدن حسی و در عالم برزخ با بدن برزخی خواهد بود. در اندیشه ایشان، ارواح انسان‌های صالح پس از مرگ به ابدان برزخی تعلق می‌گیرد و او ادعا دارد که من آنها را مشاهده نمودم:

*وكنّا رأینا منهم جماعة متجسدین من الانبیاء والملائكة والصالحین من*



الصحابه وغيرهم وهم يتجسدون في صور المعاني المتجسده في صور  
المحسوسات واذا تجلى المعنى و ظهر في صورة حسيه تبعه الروح في صورة  
ذلك الجسد كان ما كان لأن الارواح تطلب الاجسام طلباً ذاتياً فحيت مظهر جسم  
او جسد حساً كان ذلك او معنى تجسد كالعامل الصالح في صورة شاب حسن  
الوجه والنشأة والرائحة فان الروح تلزمه ابداً (ابن عربي، بي تا الف: ۱ / ۷۵۵).

بر این اساس ایشان روح را دائماً همراه با بدنی می‌دانند؛ چه در این دنیا باشد  
یا در آخرت. او مدعی است ارواح جماعتی از انبیا و ملائکه و صالحان از صحابه  
و غیر صحابه را در صورت تجسد یافته (برزخی) دیده است؛ صورتی که متناسب  
با آن روح باشد. او معتقد است ارواح (نفوس) همواره طلب جسم می‌کنند.  
بر این اساس به آموزه تجسم اعمال اشاره می‌کند که روح (نفس) همواره همراه  
با جسم است؛ همان گونه که اعمال صالح یا طالح به تناسب خویش به صورت  
جوان خوش منظر و خوش بو ظاهر می‌شود یا به نحو کریحه المنظر و بدبو آشکار  
می‌گردد. در جای دیگر معتقد است ارواح انسانی مقید به این جسم، هیچ گاه  
همانند عقول و ملائکه عرشی و ارواح غیر مدبره نیستند تا بتوانند از تدبیر بدن  
آزاد گردند. «الارواح (النفوس) الانسانية المقيدة بهذا الهيكل لم تخلص عنه تخلص  
الارواح المسرحة التي لا تقيد لها بعالم الاجسام، لانها مدبرة باصل الفطرة والجبلة»  
(همو، بی تا، ب: ۶۴).

ایشان با تمسک به آیات الهی در موارد مختلف تجلی عقول و ارواح به نحو  
تمثلی و مثالی را اذعان داشته، تمثیل فرشته وحی برای جناب مریم را از این باب  
می‌دانند. در نگاه ابن عربی روح انسانی از جانب خداوند از لحظه‌ای که ایجاد  
شده، تنها به نحو مدبر بدن و صورت طبیعی آن خلق شده است. از این رو این

گونه می‌نگارد: «اعلم أن الروح الانسانی اوجده الله مدبراً لصورة فيه سواء كان فی الدنيا او فی البرزخ او فی الدار الآخرة او حیث كان» (همان: ۲۳).

فیض کاشانی نیز در کتاب شریف «کلمات مکنونة من علوم اهل الحکمة والمعرفة» معتقد است که در اندیشه ابن عربی خداوند متعال روح انسانی را به عنوان مدبر صورت حسیه قرار داد، چه در دنیا باشد یا در برزخ یا در عالم آخرت یا هر جای دیگر (فیض کاشانی، ۱۳۹۴: ۱۵۲).

شایان ذکر است در برخی مباحث مربوط به رابطه نفس و بدن بین حکمت متعالیه و عرفان ابن عربی، اختلافاتی به چشم می‌خورد که به نظر می‌رسد در صورت تعمق بیشتر بتوان راه حل و جمع بین این دو دیدگاه ایجاد نمود؛ چراکه عمده مباحث مربوط به مطالب صدرا و صدرائیان پیرامون نفس، درباره دنیای مادی است و کمتر مطالب ایشان معطوف به رابطه نفس با بدن در برزخ یا آخرت است؛ ولی ابن عربی و سالکان راه ایشان، حقیقت نفس اعم از نفس در دنیا یا برزخ یا آخرت را مورد توجه خویش قرار داده‌اند و بر این اساس تعارض بدوی بین دو مکتب، قابل حل خواهد بود.

لازم است ذکر گردد ذاتی بودن تعلق نفس به بدن یا عرضی بودن آن گرچه در آثار ابن عربی کمتر تصریحی بدان شده است، می‌توان به نحوی تعلق ذاتی را از آثار ایشان اصطیاد نمود. آنجا که در رد دیدگاه فلاسفه تحصیلی و مشایی در جواز تفکیک نفس از بدن اظهار نظر می‌کند، تصریح دارد که آگاهی بر حقیقت نفس انسانی، مستلزم حکم به عدم تفکیک بین نفس و بدن است. به همین جهت معتقدان به جواز تفکیک نفس از بدن را محرومان از شناخت حقیقت نفس می‌داند.

ابن عربی معتقد است از آنجا که لطیفه انسانی چه در دنیا و چه در آخرت تنها به صورت مدبر بدن یافت می‌شود، هیچ گاه لحظه‌ای به صورت جدای از مرکب (بدن) خود نخواهد بود. به خلاف آنچه برخی صوفیه و فلاسفه گفته‌اند و حکم به جدایی نفس از تدبیر بدن را ناشی از بی‌خبری از ماهیت نفس می‌دانند (ابن عربی، بی‌تا ب: ۲۳).

البته عبارات ابن عربی در برخی آثار از جمله *الفتوحات*، بر تعلق ذاتی دلالت دارد که از آن جمله می‌توان به عبارت بعدی اشاره نمود: «ان الروح الانسانی اوجده الله حین اوجده مدبراً لصوره طبیعیة حسیة له سواء كان فی الدنيا او فی البرزخ او فی الدار الآخرة» (ابن عربی، بی‌تا، ب: ۲۳). حتی در مواردی تصریح به علاقه ذاتی نفس به بدن دارد؛ آنجا که می‌فرماید: «لما اراد الله انشاء الارواح المدبرة فهی لاتكون الا مدبرة فان لم یکن لها اعیان وصوره یظهر تدبیرها فیها بطلت حقیقتها از هی لذاتها مدبرة هكذا هو الامر عند اهل الكشف» (ابن عربی، بی‌تا ب: ۲۳).

مطابق این عبارت ارواح جز تدبیرکننده بدن نخواهند بود و اگر اعیان و صوری (بدنی) نباشد که ارواح (نفوس) به تدبیر آنها بپردازند، پس وجود ارواح (نفوس) لغو خواهد بود؛ چراکه ارواح (نفوس) حقیقتی جز تدبیر بدن ندارند و این حقیقتی است که اهل کشف نیز این گونه در مکاشفاتشان دریافتند. البته این سخن بنا بر تفسیری که ارواح مدبره را نفوس انسان‌ها بدانند نه ملائکه مدبره، شاهد ماست.

بر این اساس ابن عربی نفس را، چه در دنیا و چه در آخرت و چه در برزخ، مدبر بدن می‌داند و حتی ارواح را به طلب ذاتی، طالب اجسام می‌شمارد. بنابراین هر جا که جسمی ظاهر شد یا جسدی آشکار گشت، چه در عالم حس و چه در

عالم معنا و تجسد معنوی (مثل عمل صالح در صورت جوان زیباروی و خوش منظر و خوش بو) همانا روح به نحو ابدی با او ملازم خواهد بود<sup>۱</sup> (همو، بی تا الف: ۴/ ۷۵۵).

با این رویکرد ابن عربی می‌توان حکم کرد که حکمت صدرایی در این زمینه نیز می‌تواند وامدار نگرش ابن عربی باشد. ابن عربی تدبیر روح نسبت به بدن را وصف لازم و ناگسستنی برای روح می‌داند یا به نحو تمثیلی جایگاه نفوس برای ابدان را به مثال جایگاه خداوند و تدبیر عالم می‌داند (همو، بی تا ب: ۲۳-۲۴). ایشان در جای دیگر می‌گویند: «فلا یصح التجرید (الارواح والنفوس) عن التدبیر لانه لو صح بطلت الربوبیه وهی لا تبطل فالتجرید محال فلامستند للتجرید لانک لاتعقل الهک الا مدبراً فیک فلا تعرفه الا من نفسک فلا بد ان تکون علی تدبیر» (همو، بی تا الف: ۴/ ۶۲).

او با تشبیه تدبیر بدن از جانب نفس با تدبیر و الوهیت خداوند می‌خواهد به تلازم ذاتی نفس و بدن تأکید ورزد؛ بر خلاف برخی اظهارات حکمت صدرایی و حتی شخص صدرالمتهلین پیرامون نیاز نفس به بدن به جهت ضعف وجودی نفس که در آثار متعددی از ایشان به چشم می‌خورد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۴۸-۳۴۹؛ همو، ۱۳۶۶: ۲/ ۲۰۱؛ همو، ۱۹۸۱: ۱/ ۳۷۵ و ۹/ ۱۱۶ و ۵/ ۲۸۹).

ابن عربی ارتباط دائمی نفس و بدن را نه ناشی از ضعف وجودی نفس بلکه رابطه میان نفس و بدن و ضرورت ارتباط دائمی را ناشی از معماری معمار

۱. الارواح المدبره تطلب الاجسام طلباً ذاتياً، فحیث مظهر جسم او جسد حساً کان ذلک او معنی

تجسد - کالعمل الصالح فی صورة شاب حسن الوجه والنشأة والرائحه - فان الروح تلزمه ابداً.

چیره دست حقانی می‌داند و با عنایت به آیه کریمه «خَلَقْتُ بِيَدَيَّ» (ص: ۷۵) لازمه کون جامع بودن انسان را تلازم نفس و بدن می‌داند که خود، وجه ترفع انسان نسبت به دیگر موجودات حتی ملائکه است؛ از این روست که اشرف مخلوقات الهی محسوب می‌شود و بر این اساس است که او می‌تواند مظهر اسم جامع حق سبحانه باشد و خلق آدم بر صورت حق تعالی تبیین می‌شود. بر این اساس، وجودی که در وجود نوری مقدم بر دیگر وجودات و در وجود جسمانی مؤخر از دیگر وجودات است، جامعیت حقایق را در قوس صعود و نزول دارد. از این جهت است که متصف به صفت عین الله و اذن الله و مشیة الله خواهد شد و او خلیفه کبرای خداوندی و مسجود ملائکه به امر الهی است؛ از این رو ابن عربی این طور می‌نویسد:

هو (الانسان) زبدة مخض الطبيعة التي ظهرت بتحريك الافلاك فهو المخضنة التي ليس في اللبن الطف منها بل هي روح اللبن اذا خرج منه بقى العالم مثل النخالة فهو فيه لافيه فانه متميز عنه بالقوة و هو منه فان الانسان ما خرج من العالم و ان كان زبد مخضه العالم اذ لو انفصل عنه ما بقى العالم يساوى شيئاً مثل اللبن اذا اخرج عنه الزبد استحال و قل ثمنه و زال خيره الذي كان المطلوب منه (ابن عربی، بی تا الف: ۳ / ۲۸۹).

چه بسا بتوان گفت ملاصدرا آن گونه که ابن سینا نیز در برخی آثارش اشاره نموده (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۷۹)، در این اعتقاد که بدن در نفس جزئی نقش‌آفرین است و بدن از علل مقومه نفس به شمار می‌رود، نه علل اعدادی آن، به نحوی متأثر از ابن عربی است؛ چراکه ملاصدرا در آثار متعددش از جمله جلد هشتم و نهم اسفار و کتاب المبدأ و المعاد، بدن را ماده نفس می‌داند و تحقق نوع انسان را

منوط به بودن بدن می‌داند و معتقد است رابطه تلازمی بین آنها برقرار است؛ به گونه‌ای که هر یک به دیگری به نحو غیر دایر وابسته‌اند؛ چراکه نفس علت صوری برای انسان و بدن هم علت مادی برای انسان است. بر این اساس رابطه نفس و بدن، درست همانند رابطه ماده و صورت است. او به تأسی از ابن عربی در مقابل افکار فیلسوفان مشاء که رابطه نفس و بدن را انضمامی می‌دانند، ایستادگی کرده، آن را سست می‌داند: «أنّ البدن علة مادیة للنفس بما فی لها وجود نفسانی وقد سبق أنّ نفسیة النفس ای کونها بحیث تتصرف فی البدن وتستکمل، امر ذاتی لها و وجود حقیقی لها» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/۳۸۳).

صدرالمتألهین در نفی دیدگاه مشائیان معتقد است رابطه بین نفس و بدن، یک رابطه علی و لزومی است. وی ارتباط به نحو تضایفی را که میان آنها رابطه علی و معلولی برقرار نباشد، نفی می‌کند و در مقام تبیین اتصالی تلازمی بر می‌آید. وی معتقد است بدن نه در خصوص جسم بودن، بلکه در اصل تحقق خود نیازمند نفس است و نفس نیز نه در اصل حقیقت نفسانی خود، بلکه از حیث تعیین شخصی و حدوث هویت نفسانی خود نیازمند بدن است. از این منظر، ملاصدرا مطالب نقل شده از کتاب «النجاة» را به نقد می‌نشیند (همان: ۸/۳۸۲).

صد البته اثرپذیری ملاصدرا از مطالب پیش‌گفته جناب ابن عربی بسیار هویداست و این معنا مبتنی بر نحوه وجود نفس است. گرچه در اینجا قصد مقایسه دیدگاه فلاسفه اعم از مشائیان و صدرائیان با مکتب ابن عربی نیست، جهت روشن شدن ریشه تاریخی مباحث به نحو گذرا به آن اشاراتی انجام گردید.

### نفس کلی و نفوس جزئی، اتحاد و امتیاز

دیدگاه عرفای مکتب ابن عربی به خصوص خود ایشان با عنایت به آیه کریمه «الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» (نساء: ۱) این است که همه نفوس ریشه در یک نفس کلی (کلی سعی) دارند که در برخی آثار عرفانی، آن را تعبیر دیگری از لوح محفوظ می‌دانند (ابن عربی، بی تا الف: ۳/۲۶۰). ابن عربی معتقد است نفس کلی، همه نفوس جزئی انسانی را شامل است و نفوس جزئی شرافت خود را از نفس کلی دریافت می‌کنند و با عنایت به اصل و نسب روح و نفس انسان که همان نفس کلی است، باید بر اساس شرافت آن نفس کلی اعمال خویش را تنظیم کند (همو، بی تا الف: ۲/۲۷۲). او در صفحاتی دیگر نفوس را از معدن واحد می‌داند و جایگاه نفس ناطقه جزئی و رابطه اش با نفس کلی، همان رابطه اشعه انوار خورشید نسبت به خورشید معرفی می‌کند (همان: ۵۶۸).

سؤال اساسی پس از طرح اتحاد در اصل نشئه و مقام جمعی در نفس کلی آن است که چه چیزی نفوس را از همدیگر جدا ساخت و موجب امتیاز یکی از دیگری گشت؟ ابن عربی معتقد است ابدان بر اساس مزاجات، قابلیت روح را می‌یابد و اعدل المزاجات، اعدل النفوس را و به همین ترتیب الاعلی فالاعلی تا به عالم مادون برسد. او در فتوحات در این رابطه آورده است نفسی که مدبر بدن انسان است، زمانی با بدن در ارتباط خواهد شد که قبل از آن این بدن تسویه و تعدیل شده باشد. پس خداوند در آن زمان که مزاج تعدیل شد، روحش را در آن می‌دمد. بنابراین نفس با نفع الهی و جسد تسویه و تعدیل شده، آشکار می‌شود و مزاج به عنوان قابل در اختصاص نفس و ترفیع و تفاضل یک نفس بر دیگری مؤثر است؛ گرچه از نظر اصل نفع الهی تفاضلی در بین نیست و تفاضل تنها در

قوابل است (همان: ۵۶۸).

بر همین اساس مولوی در تمثیلی، نفس کلی را به نور سره و خورشید واحد می‌داند که همه نفوس در آن متحد بودند که پس از گذر از کنگره دارای شبکه‌های رنگی مختلف برای بینندگان به رنگ‌های متعدد در می‌آید.<sup>۱</sup> ابن عربی نیز در تمثیلی، نفس کلی را همچون شمیم (نفس الرحمن) الهی می‌داند که با گذر از دالان‌های مختلف، بوی آنجا را به خود می‌گیرد. نفس کلی هم به محض ارتباط با امزجه و ابدان، متأثر از ابدان می‌شود و بوی آنجا را می‌گیرد. بر این اساس است که انسان بر اساس فطرت الهی متولد می‌شود و این پدران و مادرانشان هستند که آنها را یهودی و نصرانی یا مجوسی می‌کنند.<sup>۲</sup> ابن عربی در این زمینه این گونه می‌نویسد:

فما ظهرت الارواح الّا من الانفاس غیر أنّ للمحل الذی تمر به (ارواح) اثرًا  
فیها بلاشکل. ألا تری الريح اذا مرت علی شیئ نتن جائت ریح منتنه الی مشامک  
واذا مرت بشیئ عطر، جائت بریح طيبة؟ لذلک اختلفت ارواح الناس فروح طيبة  
لجسد طيب، ماشرکت قط ولا کانت محلاً لسفساف الاخلاق کارواح الانبياء  
والاولياء والملائکه وروح خبيث لم تزل مشرکة، محلاً لسفساف الاخلاق (همان:  
/۱ (۲۷۵).

۱. منبسط بودیم یک جوهر همه - بی سر و بی پا بدیم آن سر همه

یک گهر بودیم همچون آفتاب - بی گره بودیم و صافی همچو آب

چون بصورت آمد آن نور سره - شد عدد چون سایه‌های کنگره (مولوی، ۱۳۷۵، دفتر اول، بخش ۳۳).

۲. الانسان یولد علی الفطرة وانما ابواه یهودانه وینصرانه ویمجسانه (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۵/۱۲۵).



در همین جا تشبیه نفس کلی به خورشید و تابش آن بر شیشه‌های رنگی به افاضه آن به نفع الهی به جسدها و امزجه از جانب ابن عربی مطرح می‌شود. «ألا ترى الشمس اذا افاضت نورها على جسم الزجاج الاخضر، ظهر النور في الحائط او في الجسم الذي تطرح الشعاع عليه اخضر؟ وان كان الزجاج احمر، طرح الشعاع احمر في رأس العين، فانصبغ في الناظر بلون المحل وذلك للطافة يقبل الاشياء بسرعة» (همان).

او معتقد است نفوس جزئیة در هویت خویش به بدن‌ها و مزاجات متناسب نیازمندند و وجود این سویی نفوس وابسته به ابدان است و بر این اساس هر نفسی از نفس دیگر جدا شد، تکثر می‌یابد. بر این اساس پس از این دنیا و در آخرت نیز از بدن جدا نخواهد بود. با توجه به این بیان روشن می‌شود معاد ابن عربی معاد جسمانی نیز است، بلکه در جهان دیگر نیز نفوس همراه با بدن خواهند بود. در این زمینه ایشان این گونه می‌نگارد:

بأن وجود الآخرة طبيعية يقى حشر الاجساد اذ كان، ثم من يقول لا تحشر الاجسام وانما تحشر النفوس بالموت الى النفس الكلية مجردة عن الهياكل فاخبر الله ابراهيم أن الامر ليس كما زعمه هؤلاء. فحاله على الكيفية بالطيور الاربعة التي هي مثال الطبايع الاربعة اخباراً بان وجود الآخرة طبيعية (همان: ۲ / ۵۲۱).

مطابق این عبارت حضرت ابراهیم عليه السلام از خداوند خواست تا کیفیت حشر را برای او روشن کند که خداوند متعال حضرت ابراهیم عليه السلام را با پرنده‌های چهارگانه‌ای که به مثابه طبایع اربع محسوب می‌شوند، روشن ساخت که نفوس در آخرت نیز همراه با بدن جسمانی است.

ابن عربی در جای دیگر می‌نویسد زمانی که خداوند اراده کرد این نفوس و

ارواح جزئی به نحو جداجدا باشند، برای هر یک از آنها اجسادی برزخی را خلق کرد تا پس از این اجسام دنیایی با آن اجساد برزخی همراه باشند و در آخرت هم اجسام طبیعی خلق کرد؛ همان طور که در دنیا نیز این گونه خلق کرد. البته به علت اختلاف مزاج از هم جدا می‌شوند و در آخرت نیز با اختلاف اجسام و اجساد ارواح از هم متمایز می‌شوند و تا آخر همین گونه خواهد بود<sup>۱</sup> (همان: ۱۸۱/۳؛ همو، ۲۰۰۳: ۱۸۷).

### نتیجه‌گیری

توجه به آموزه‌های وحیانی در کنار معارف عرفانی، افق جدیدی را پیش روی عارفان اسلامی گشوده است تا بتوانند مباحث بدیعی را درباره مشهودات عرفانی خویش ارائه نمایند. یکی از مباحث مهم در این میان، بحث از حادث یا قدیم بودن نفس در پرتو نفس‌شناسی عرفانی است. حدوث جسمانی نفس و کینونت عقلی و مثالی و مادی نفس و وجه اختصاص نفس جزئی با بدن خاص و تجسم اعمال و مبانی آن و چه بسا حرکت جوهریه از جمله مباحثی است که می‌توان به نحوی از مباحث علم النفس عرفانی اصطیاد نمود. در بحث حدوث و قدم نفس، ابن عربی آن را از کینونت پیشینی برخوردار دانسته و معتقد است از یک سو نفس پس از حضورش در دنیا تدبیر بدن را به عهده می‌گیرد و از سوی

۱. لَمَّا ارَادَ اللهُ بَقَاءَ هَذِهِ الْأَنْوَارِ عَلَى مَاقِبَلَتِهِ مِنَ التَّمْيِيزِ خَلَقَ لَهَا أَجْسَاداً بَرَزِيَّةً تَمَيِّزُ فِيهَا هَذِهِ الْأَرْوَاحُ عِنْدَ انْتِقَالِهَا عَنْ هَذِهِ الْأَجْسَامِ الدُّنْيَا وَهِيَ فِي النَّوْمِ وَبَعْدَ الْمَوْتِ وَخَلَقَ لَهَا فِي الْآخِرَةِ أَجْسَاماً طَبِيعِيَّةً كَمَا جَعَلَ لَهَا فِي الدُّنْيَا ذَلِكَ غَيْرَ أَنَّ الْمَزَاجَ مُخْتَلِفٌ فَتَقَلَّبَتْ عَنْ جَسَدِ الْبَرَزِخِ إِلَى أَجْسَامِ نَشْأَةِ الْآخِرَةِ فَتَمَيِّزَتْ أَيْضاً بِحُكْمِ تَمْيِيزِ صُورِ أَجْسَامِهَا ثُمَّ لَا تَزَالُ كَذَلِكَ أَبَدَ الْآبَدِينَ.

دیگر همین نفس، محصول تکامل ماده و ارتباط با آن است. به همین جهت ایشان جمع بین این مباحث را با روشی خاص به نیکی تبیین می‌کند. او نفس را دارای نشئه‌های مختلف می‌داند که به واسطه تحولات مختلف ذاتی، گاه جهت کسب بعضی از کمالاتی که امکان تحصیل آن در غیر از عالم ماده ممکن نیست، به ماده تعلق گرفته و گاهی در برخی لایه‌ها به ماده جسمانی جرمانی هیچ تعلق ندارد.

ایشان ارواح مقیده انسانی را نه مانند ارواح و عقول عالیه می‌داند و نه معتقد است هیچ تعلق به عالم اجسام نداشته است؛ بلکه جهت کسب برخی کمالات تدبیر بدن می‌کند و در عین حال به نفع الهی نیز موجود است؛ از این رو ایشان در جمع بین این مطلب به ظاهر متناقض‌نما با تکیه بر آموزه وحیانی خلق ارواح قبل از اجساد معتقد است خداوند ارواح انسان‌ها را به عوالم و لایه‌های مختلف عبور داده تا به عالم ماده رساند. سپس در قوس صعود، او را به مقتضای آیه «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (اعراف: ۲۹) به اصل خویش باز می‌گرداند. ابن عربی وجود نفس را دوحیتی دانسته، چهره این سویی نفس را حادث به حدوث جسمانی و به تعبیر ادق، تعلق نفس به بدن را حادث دانسته و وجود آن سوی نفس را از نفعه الهی می‌داند.

## منابع

- قرآن کریم.
- آملی، سیدحیدر (۱۴۲۲ق)، تفسیر المحيط الاعظم والبحر الخضم، تحقیق سیدمحسن موسوی تبریزی، تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- آملی، سیدحیدر (۱۳۶۸)، جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۱.
- آملی، شیخ محمدتقی (۱۳۷۴)، درر الفوائد، مشهد: انتشارات دارالتفسیر، ج ۳.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹)، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، مقدمه و تصحیح از محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ج ۲.
- ابن عربی، محیی‌الدین (بی تا الف)، الفتوحات المکیه، چهار جلدی، بیروت: انتشارات دار صادر.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۲۵ق)، الشجرة النعمانیة، تحقیق عاصم ابراهیم کیانی، بیروت: انتشارات دار الکتب العلمیه.
- ابن عربی، محیی‌الدین (بی تا ب)، ذخایر الاعلاق، شرح ترجمان الاسواق، تحقیق خلیل منصور، بیروت: انتشارات دار الکتب العلمیه.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، تهران: انتشارات الزهراء، ج ۲.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۲۰۰۳م)، کتاب المعرفة، دمشق: انتشارات دار التکوین للطباعة والنشر.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۶۷)، کتاب المنزل القطب و مقاله و حاله، مجموعه رسائل (المجلدان)، بیروت: انتشارات دار احیاء التراث العربی، ج ۱.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۲۱ق)، مجموعه رسائل ابن عربی، بیروت: نشر دار المحجة البيضاء.
- جندی، مؤیدالدین (۱۳۸۱)، شرح فصوص الحکم، قم: انتشارات بوستان کتاب، ج ۲.
- حرعاملی، سید محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، قم: موسسه آل‌البتیت، ج ۱.
- طبرسی، فضل ابن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، با مقدمه محمدجواد بلاغی، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ج ۳.

- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵)، شرح الاشارات والتنبيهات للمحقق الطوسی، قم، انتشارات نشر البلاغه، ج ۱.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹)، مشارق الدراری، شرح تأییه ابن فارض، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۲.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۴۲۸ق)، منتهی المدارک فی شرح تأییه ابن فارض، بیروت: انتشارات دار الکتب العلمیه.
- فناری، شمس الدین محمد بن حمزه (۱۳۸۶)، شرح رباعی شیخ اکبر محیی الدین ابن عربی، ترجمه و تصحیح محمد خواجهوی، تهران: انتشارات مولی.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۹۴)، کلمات مکنونه من علوم اهل الحکمة والمعرفة، تهران: انتشارات فراهانی.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۸۷)، مجموعه رسائل فیض، تهران: انتشارات مدرسه عالی شهید مطهری، ج ۱.
- قیصری، داود (۱۳۸۲)، شرح فصوص الحکم، مصحح علامه حسنزاده آملی، قم: بوستان کتاب قم.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، بحار الانوار، بیروت: انتشارات مؤسسة الوفاء.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰)، اسرار الآیات، مقدمه و تصحیح از محمد خواجهوی، تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۶)، شرح اصول کافی، تحقیق علی عابدی شاهرودی، تهران: انتشارات مطالعات تحقیقات فرهنگی، ج ۱.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم، (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة العقلیه، بیروت: انتشارات دار احیاء التراث، ج ۳.

- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم، (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت، ج ۱.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۷۵)، مثنوی معنوی، تحقیق مهدی آذر یزدی، تهران: انتشارات پژوهش، ج ۳.