

معاد جسمانی از دیدگاه ابن عربی

علیرضا کرمانی*

چکیده

در این مقاله، ضمن بیان اصول و مبانی عرفان ابن عربی در زمینه معاد جسمانی، بر این نکات تأکید شده است: ۱. انسان موجود مجردی است که همواره و در هر یک از نشأت، مدبّر بدنی متناسب با آن نشئه است. بر این اساس، بدن انسان در عالم دنیا مادی عنصری، در برزخ برزخی و مثالی، و در عالم آخرت اخروی با مزاجی کاملاً متفاوت با مزاج دنیوی است؛ ۲. عالم آخرت دارای دو منزل بهشت و جهنم است و بیان حقیقت و جایگاه این دو منزل، کیفیت معاد و چگونگی هویت آدمیان را در این دو منزل روشن می‌کند؛ ۳. کلّ عالم عناصر، یعنی مادون فلک مکرکب (که شامل ارض و افلاک هفت‌گانه است)، به جهنم بدل می‌شوند و لذا جهنم و جهنمیان هویتی عنصری، اما تبدّل یافته دارند؛ ۴. بهشت در میان فلک مکرکب و فلک اطلس واقع شده است و از این رو، بهشتیان متناسب با جایگاه خویش دارای بدنی از سنخ اجسام بسیطه‌اند؛ ۵. بدین ترتیب، معاد با بدنی جسمانی، که متفاوت با جسم دنیوی است، صورت خواهد پذیرفت.

کلیدواژه‌ها: معاد جسمانی، بهشت، جهنم، افلاک ثوابت، عالم طبیعت، اجسام بسیطه، ابن عربی.

* استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام. دریافت: ۸۸/۳/۱۱ - پذیرش: ۸۸/۵/۲۵

مقدمه

معاد جسمانی یکی از مهم‌ترین و بحث‌برانگیزترین مسائل در حوزه مباحث مربوط به دین است که اختلاف‌نظرهای زیادی درباره آن وجود دارد. طیف این اختلاف‌ها از یک‌سو، منکران معاد جسمانی را شامل می‌شود و از سوی دیگر، معتقدان به مادی بودن بدن اخروی را دربر می‌گیرد. در میان عارفان، همچون سایر متفکران، با آنکه اصل معاد قطعی دانسته شده است، تنوع آرا وجود دارد. به گفته ابن عربی، برخی از عرفا - هماهنگ با اکثر صاحب‌نظران - معاد را صرفاً روحانی می‌دانند و معتقدند: همان‌گونه که ارواح آدمیان قبل از تفصیل عینی و تحقق اعیان مادی و عنصری در حضرت علم حق، به نحو تفصیل حضور دارند، بعد از حیات دنیوی هم، فارغ از جسم و جسمانیت چنین سرنوشتی خواهند داشت.^(۱) اما برخی دیگر از عارفان، که ابن عربی خود را نیز از ایشان می‌داند، اعتقاد به معاد روحانی صرف را تمام حقیقت نمی‌شمارند و در کنار پذیرش معاد روحانی، به مدد شریعت و شهود، معتقد به جسمانی بودن معاد هم هستند. به اعتقاد ایشان، روح بعد از مرگ (یعنی عزل از تدبیر این هیکل مادی طبیعی)،^(۲) و بعد از تعلق به بدنی برزخی در برزخ، باز هم در آخرت با بدنی طبیعی همراه خواهد بود.^(۳)

از این رو، ابن عربی - همچون بسیاری از صاحب‌نظران مسلمان - معاد را جسمانی و روحانی می‌داند؛ چراکه از دیدگاه وی، اگرچه نفس ذاتاً از بدن مجزّد است و همین امر هم موجب اعتقاد برخی به انحصار معاد در معاد روحانی شده است،^(۴) اما نفس همواره مدبّر بدن است و در دنیا، برزخ، و آخرت، بدن ملازم نفس می‌باشد.^(۵) با این حال، همچنان این پرسش باقی می‌ماند که: اگرچه ابن عربی به جسمانی بودن معاد تصریح دارد، اما مراد وی از این جسمانی بودن چیست؟ آیا وی نیز همچون برخی از متکلمان، اعاده همین بدن مادی عنصری را شرط تصحیح جسمانی بودن معاد می‌داند؟ یا اینکه جسمانی بودن معاد از دید ابن عربی تلازمی با مادی بودن بدن اخروی ندارد؟ با نگاهی

گذرا به برخی از عبارات ابن عربی، به نظر می‌رسد که مراد وی از معاد جسمانی، معادی است با بدنی مادی عنصری؛ چنان‌که متألهینی همچون ملاصدرا، دست‌کم در برخی از موارد، چنین قضاوتی درباره‌ی وی داشته‌اند.^(۶) لذا، در این بخش از مقاله، با ارائه‌ی یک تقسیم‌بندی کلی، نگاهی به عبارات ابن عربی می‌اندازیم:

(۱) به اعتقاد ابن عربی، پس از مرگ، روح از این هیكل مادی طبیعی جدا می‌شود و در صورتی برزخی قرار می‌گیرد که همان بدن برزخی روح است و هیئت و شکل آن را ملکات نفسانی انسان تعیین می‌کنند: مؤمن همچون پرنده‌ای سبز است و دیگران به اشکال حیواناتی وحشی یا اهلی. البته، همین تناسخ ملکوتی برزخی است که گروهی را به تناسخ ملکی باطل معتقد کرده است.^(۷) به هر صورت، ارواح بعد از مفارقت از صورت مادی و برزخی‌شان، در موعد بعث، به اجسام دنیوی‌شان برمی‌گردند؛ همان‌گونه که خورشید با فرا رسیدن شب، نیمه‌ی دیگر کره‌ی زمین را روشنایی می‌بخشد، اما به هنگام صبح روز بعد، ظاهراً دوباره به همان موضع نخست بازگشت می‌نماید.^(۸)

(۲) عالم آخرت، همچون عالم دنیا، جسمانی است.^(۹)

(۳) نشئه‌ی آخرت برخلاف نشئه‌ی برزخ نشئه‌ای خیالی نیست، بلکه نعیم و عذاب‌های آن محسوس است.^(۱۰)

(۴) در روز قیامت، به هنگام بعث، روح آدمی در بدن طبیعی‌ای مانند بدن دنیوی مبعوث می‌شود.^(۱۱)

(۵) بعد از مرگ به هنگام سؤال قبر، و بعد از برزخ (در قیامت) باز به هنگام سؤال، روح انسانی به همان صورت و بدنی که قبلاً در دنیا داشته است انتقال می‌یابد.^(۱۲)

(۶) بهشتیان دارای بدن‌هایی طبیعی‌اند. از این‌رو، در بهشت، خوردن و آشامیدن وجود دارد و این خوردن و آشامیدن فضولاتی را نیز به دنبال دارد که البته به صورت عرقی خوش‌بو از بدن خارج می‌شود.^(۱۳)

با توجه به این نکات، نخستین قضاوت در مورد دیدگاه ابن‌عربی آن است که وی معاد را با بدن مادی دنیوی در نظر می‌گیرد. اما عبارات ابن‌عربی به مواردی که ظهور در حشر با بدنی مادی دارد منحصر نمی‌شود؛ بلکه کم نیستند عباراتی که وی در آنها به تفاوت نشئه دنیا و آخرت، و بدن‌های دنیوی و اخروی اشاره یا حتی تصریح می‌کند. از آن جمله‌اند:

(۱) نشئه دنیا متفاوت با نشئه آخرت است. (۱۴)

(۲) مزاجی که اهل آخرت دارند بسیار متفاوت با مزاج اهل دنیا است. (۱۵)

(۳) منزل ارواح که همان دار بدن است، به تناسب نشئات تحقق انسان، متفاوت است. از این رو، در هر یک از عوالم دنیا، برزخ، و آخرت، روح منزلی متناسب با این عوالم دارد. (۱۶)

(۵) آنچه در دنیا ظاهر می‌باشد در آخرت باطن است؛ در مقابل، امور باطنی دنیا در آخرت ظهور دارند. از این رو، تحوّل و تبدّل آدمی که لحظه به لحظه رخ می‌دهد در دنیا مخفی، و در آخرت کاملاً ظاهر است. (۱۷)

(۶) نشئه آخرت، همچون نشئه دنیا، مثال سابقی ندارد. (۱۸) از این رو، نمی‌توان گفت که آخرت و آخرتیان همانند دنیا و اهل دنیا باند.

(۷) به یقین، ابدان بهشتیان ابدانی عنصری نیستند و ابدان دنیوی در آخرت راهی ندارند. اگر قرار باشد که انسان بدن عنصری را در دار آخرت نیز به همراه داشته باشد، یقیناً احکام آن را نیز به همراه خواهد داشت و این دیگر نشئه آخرت نخواهد بود، بلکه تکرار نشئه دنیا است. (۱۹)

(۸) عناصر تشکیل‌دهنده اهل جنت در عالم آخرت ملائکه هستند. (۲۰)

بدیهی است، با وجود این تصریحات - که صرفاً از بخشی از عبارات ابن‌عربی گزینش شده‌اند - ادعای اینکه ابن‌عربی به تشابه نشئه دنیا و آخرت اعتقاد داشته و معاد را به طور مطلق با بدن مادی پذیرفته است، صحیح به نظر نمی‌رسد. ابن‌عربی تردیدی ندارد که جسم اخروی با جسم دنیوی تفاوت‌هایی دارد، مزاج انسان در دنیا و آخرت با یکدیگر

متفاوت است، بهره‌مندی انسان از نعمت‌های بهشتی به باطن وی مربوط می‌شود و به همین جهت است که می‌تواند در آن واحد هر آنچه را می‌طلبد فراهم آورد و به هر صورتی که اراده می‌کند تغییر شکل دهد. از نظر ابن عربی، حتی با وجود اشتراک دنیا و آخرت در اصل «وجود نکاح»، نکاح اخروی و تناسل در آخرت بسیار متفاوت با تناکح و تناسل دنیوی است.^(۲۱) اما چگونه می‌توان بین دیدگاه ابن عربی مبنی بر اینکه جسم انسان در آخرت همچون جسم دنیوی او جسمی طبیعی است و عبارات صریح وی مبنی بر تفاوت نشئه دنیا و آخرت (و تفاوت مزاج‌ها در این دو نشئه) سازگاری ایجاد کرد. به نظر می‌رسد، برای وضوح مطلب، بررسی چند مبنا از مجموع مبانی هستی‌شناختی، جهان‌شناختی، و انسان‌شناختی ابن عربی ضروری باشد.

مبانی معاد از دیدگاه ابن عربی

وحدت وجود و نظام مظهریت

یکی از اصولی که عرفان ابن عربی و شارحان وی بر آن استوار است، و بنیان تعبیر و تبیین‌های مبتنی بر شهودات آنان را تشکیل می‌دهد، اصل «وحدت وجود» و تبیین کثرات بر اساس نظام مبتنی بر تجلی و ظهور است. گرچه اصطلاح «وحدت وجود» در آثار ابن عربی به کار نرفته است، اما اذعان به این اصل و التزام به لوازم آن - تا عصر ابن عربی - از مختصات آثار وی به شمار می‌رود. با تکیه بر این دیدگاه، وجودات - آنچنان‌که مشایبان معتقدند - اموری متباین بالذات نیستند که صرفاً در مفهوم عام لازم (وجود) اشتراک داشته باشند؛ بلکه وجودی یکی بیش نیست و آن ذات حق است، و تمام کثرات مظاهر و شئون آن ذات واحد شمرده می‌شود و به تبع وجود آن موجودند. بر این اساس، نه علت جدای از معلول معنا دارد، نه اسم غیر از مسماست، و نه مخلوق وجودی جدای از خالق دارد؛ بلکه وجود واحدی است که مرتبه بطونی آن علت، و جانب ظهور آن

معلول است. (۲۲) از این رو، همه غیر او، با وجود او معنا می‌یابند و با فرض جدایی از او، وجودی ندارند؛ به عبارت دیگر، همه سایه و خیالی وجود اویند. (۲۳)

بر اساس این دیدگاه، نه ایجاد به معنای تحقق موجودی مستقل از علت خواهد بود و نه اعدام به نفی وجود از موجود تفسیر خواهد شد؛ بلکه «الایجاد و الاعدام لیس آلا اظهار ما هو ثابت فی الباطن و اخفاؤه فحسب، و هو الظاهر و الباطن». (۲۴) آن وجود واحد، ظاهر و باطنی دارد و از دید عارف، در معراج ترکیب، هر آنچه در بطون است ظاهر می‌شود و در معراج تحلیل، ظهور به بطن بطون انتقال می‌یابد. (۲۵)

با توجه به ظهور و بطون تجلیات، از دیدگاه عارف، «مرگ» عبارت است از: انتقال از عالم ظهور به عالم بطون (خروج از سلطنت اسم ظاهر و رجوع به ولایت سلطان باطن). (۲۶) شخص با مرگ - خواه اختیاری و خواه اضطراری - به کلی از عالم ظهور به عالم بطون منتقل می‌شود؛ از این رو، مرگ معدوم شدن نیست، چراکه عدم شر محض است و اعدام مربوط موجبی برای فنای رب به حساب می‌آید. (۲۷) «مرگ» اذهاب و رجوع است، نه اعدام و نفی؛ زیرا خداوند فرموده: «إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ» (نساء: ۱۳۳)، و نفرموده است: «یعدمکم». (۲۸) با این نگاه به وجود و نظام مظهریت، «قیامت» روز ظهور و جلوه احدیت حق است. (۲۹) قیامت قطع تجلیات نیست، بلکه تجلی حق تعالی با اسمایی دیگر است: عالم با یک تجلی، و با اسم مبدی و خالق، به عرصه ظهور رسید و کمالات الهی از بطون ذات الهی جلوه‌نمایی کرد؛ اما با تجلی دیگر، و با اسم معید و قهار، بساط آن ظهور برچیده می‌شود و شتون ظاهر حق به سوی او رجوع می‌کند. (۳۰)

بنابراین، از منظر عارفان، جایی برای اعاده معدوم جهت تصحیح معاد باقی نمی‌ماند. اصولاً سخن از اعدام در حقیقت وجود صحیح نیست؛ بلکه در وجود صرفاً از تجلی و رجوع، اظهار و اخفا سخن به میان می‌آید. (۳۱) بر این اساس، انعدام امری و رای خفای

مظاهر نیست؛ بلکه به اقتضای ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (رحمن: ۲۹) و به جهت اتساع وجودی و غنای مطلق حق تعالی، آن به آن، هر تجلی از بطون به ظهور می‌آید و از ظهور به بطون رجعت می‌کند.^(۳۲) این قاعده، که در عرفان اسلامی با عنوان «التکرار فی التجلی» مطرح است، بیانگر ظهور و خفای تمامی تجلیات با حفظ وحدت آنهاست؛ قاعده‌ای که ما در مبنای دوم هستی‌شناختی اجمالاً به آن می‌پردازیم.

عدم تکرار در تجلی و وحدت عین

از منظر عارفان مکتب ابن عربی، اولین تنزل وجود اطلاق حضرت حق، جوهری منبسط است که از بالاترین مراتب تعینات الهی تا پایین‌ترین تعینات خلقی جریان دارد. این جوهر منبسط که از آن با عنوان شایع «نفس رحمانی» تعبیر می‌کنند،^(۳۳) نخستین - و به اعتباری تنها - تجلی حضرت حق است که تمامی تعینات و تجلیات به عنوان صور و اعراضی بر آن نقش می‌بندند. از این رو، جوهر یادشده واحدی کثیر است^(۳۴) که چون هویتی سریانی دارد، کثرات مقوم و حافظ بقای آن هستند.^(۳۵) بر اساس دیدگاه مذکور، این جوهر کلی، خود مظهر قیومیت ذات الهی است و سایر جواهر جزئی، حصه‌ای از حصص این جوهر کلی‌اند و ظهورشان در ذیل ظهور این جوهر معنا می‌یابد: «و الجواهر متحدة فی عین الجواهر فهو حقیقة واحدة هی مظهر الذات الالهية من حیث قیومیتها و حقیقتها»؛^(۳۶) همان‌طور که تمامی صور و اعراضی که برگستره این جوهر نقش می‌بندند مظهر صفات حق‌اند: «كما ان العرض مظهر الصفات التابعة لها».^(۳۷) و چنان‌که ذات محفوف به صفات است، و بالحاظ صفت با ذات اسمی از اسما تحقق می‌یابد، جوهر نیز محفوف به اعراض است و در کنار هر عرض، حصه‌ای از جوهر تشکیل می‌دهد.^(۳۸)

بر این اساس، چنان‌که ظاهر است، جوهر و عرض در طریقه اهل الله معنایی متمایز از جوهر و عرض در کلمات اهل حکمت دارد: اهل حکمت جوهر را ماهیتی می‌دانند که

در نحوه وجود خارجی، قائم به ذات خود و مستغنی از غیر است و به حسب ذات و ماهیت، نعت و وصف برای غیر نمی‌باشد؛ برخلاف عرض که به اعتبار وجود خارجی، وصف و نعت برای غیر است. اما از دیدگاه اهل عرفان، تجلیات وجود حق، گاهی به صورت تابع و در موطنی به صورت متبوع جلوه و ظهور می‌نمایند؛ حقایق تابع را عرض، و تجلیات متبوع را جوهر می‌نامند. این حقایق عرضی، لزوماً منطبق بر اعراض فلسفی نیستند؛ بلکه اموری مانند صور انسانی، بقری، حجری و... که فیلسوف از آنها با عنوان «جوهر» یاد می‌کند، در نگاه عرفانی، جزء حقایق تابعه و اعراض به شمار می‌روند.^(۳۹)

از دیدگاه عرفان، و در نظام مبتنی بر مظهریت، جوهر متبوع اولین تجلی و مظهر است و تمامی صور و اعراض عارض بر آن به نحو مندمج در آن وجود دارند. در حقیقت، از تنزل این جوهر متبوع در صور و معانی خاص به عروض صور، معانی و اعراض بر آن تعبیر می‌کنند. این جوهر واحد^(۴۰) با عروض صور کلی^(۴۱) به حصص جوهری کلی، و با عروض صور جزئی به حصصی جزئی تقسیم می‌شود. از این دیدگاه، آنچه باعث بقای این جوهر واحد می‌باشد همان صور عرضی عارض بر متن جوهر ساری است.^(۴۲) این حقیقت ساری، در مقام ذات، حقیقتی لاشروط از تعینات است و بعد از ظهور در اعیان، برطبق استعداد هر عین ثابتی، به صور متعدد و حقایق مختلف ظاهر می‌شود. این امر لاشروط، از فرط تحصیل، ابهام دارد و همان‌طور که گفتیم، قوه تمامی صور و حصص جوهری در آن تحقق دارد. به سبب وجود اندماجی تمامی تعینات در این امر (در موطن اندماج)، و سریان این حقیقت در تمامی آن تعینات (در موطن سریان)، این جوهر ساری با تمامی حصص جزئی جوهری عینیت دارد.^(۴۳) از این رو، این جوهر، به اعتبار ظهور وجود و قیومیت ذات حق، هویتی وجودی و نه مفهومی دارد؛ وجودی ساری و فراگیر است که در حین سریان، تمامی حصص و صور عرضی موجود در باطن خود را ظهور می‌بخشد. با این توضیح، حقایقی همچون صور انسانی که در نگاه فلسفی حقایقی

جوهری‌اند، از منظر عرفانی، صوری عرضی و نقش‌بسته بر متن جوهر ساری‌اند؛ صوری که در تمامی مواطن همراه و تابع این جوهر به شمار می‌روند.^(۴۴)

در عرفان ابن عربی، این جوهر - که هویت وجودی همه حصص جوهری را تشکیل می‌دهد - امری ثابت است و صور و اعراض موجود در متن آن، لحظه به لحظه، در حال تغییر یا ایجاد و انعدام هستند.^(۴۵) تمامی حقایق جوهری، از آنجا که حصه‌ای از حصص این جوهر ثابت می‌باشند، خود از ثبات بهره‌مندند؛ اگرچه انقلابی در صور عارض بر آنها رخ دهد. بر این اساس، اگر صورت عارض بر معادنی همچون مس به صورت طلا بدل شود یا صورت انسانی عارض بر حصه‌ای جوهری به صورتی حیوانی بدل گردد، در اصل آن حصه جوهری ثابت انقلابی رخ نمی‌دهد و در ثبات خود باقی می‌ماند. از این رو، هرچند تمامی صور عارض بر حصه جوهری انسان نفادی دارند و فناپذیرند، اما هویت جوهر انسانی همواره باقی است و این همان هویتی است که در آیه شریفه ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْقَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ (نحل: ۹۶) با ضمیر «کم» به آن اشاره شده است.^(۴۶)

عرفا ایجاد و انعدام لحظه به لحظه این صور عرضی را نتیجه اسم واسع خداوند، که معرف اشماع الهی است،^(۴۷) می‌دانند و از آن با عنوان قاعده «لاتکرار فی التجلی» یاد می‌کنند.^(۴۸) این قاعده، با پذیرش تعدد تجلیات حق، بیانگر آن است که در این تجلیات و ظهورات، تکراری در کار نیست و هر تجلی امری جدید است؛ اگرچه خیال آن را مشابه با تجلیات سابق می‌یابد.^(۴۹) برای مثال، شعله و نور آتش در نظر ابتدایی ثابت می‌نمایند؛ اما با نظر دقیق، هر لحظه، شعله و نوری جدید ایجاد و شعله و نور سابق منعدم می‌شود.^(۵۰) بدین ترتیب، کسی که در نظر به هستی از چنین دقتی بی‌بهره باشد - به یقین - از عارفان به خدا نخواهد بود.^(۵۱)

به سبب همین تجدد هستی‌شناختی تجلیات حق تعالی است که عارف در مقام شهود نیز هرگز با دو تجلی یکسان روبه‌رو نمی‌شود؛ بلکه، آن به آن، تجلی جدیدی بر وی

جلوه‌گر می‌شود.^(۵۲) این امر، معنای دیگری از قاعده «لاتکرار فی التجلی» را در مقابل ما قرار می‌دهد؛ معنایی که پیش از ابن عربی، در کلمات ابوطالب مکی^(۵۳) و عین‌القضاة همدانی^(۵۴) نیز یافت می‌شود. در این معنا از قاعده، محوریت کلام را بیان ذوق و شهود عارف در عالم عرفان تشکیل می‌دهد. به جهت وجود بی‌نهایت حضرت حق و تغییر احوال انسان، خدای متعال دوبار در صورتی واحد برای یک فرد تجلی نمی‌نماید. آنچه از جانب حق تعالی در هر لحظه برای عارف سالک جلوه‌گر می‌شود، امری بدیع و نوظهور است.

ثمرات متعددی بر این قاعده عرفانی متفرع است که از آن جمله‌اند: اعتقاد به امتناع اعاده^(۵۵) (مثل اعاده معدوم به جهت تصحیح معاد جسمانی)؛ توضیحی برای تبدل صور انسان در نشأت مختلف در تناسب با آن نشئه^(۵۶) (با وجود بقای جوهر و حفظ هویت شخصی)؛^(۵۷) ارائه وجهی برای تفسیر احادیثی همچون حدیث تحوّل؛^(۵۸) تبیینی برای معجزات پیامبران و کرامات اولیا، همچون تبدیل عصا به اژدها^(۵۹) و یا فلزات به طلا^(۶۰) و همچنین از دیدگاه ابن عربی انعدام تخت بلقیس و ایجاد مثل آن در حضور سلیمان؛ و تبیینی برای تکامل برزخی یا حتی اخروی.

چینش نظام هستی

از نگاه عرفانی و مستند به روایت منقول «كنت كنزاً مخفياً لم اعرف فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف»، فلسفه خلقت حبّ حق است به شناخته شدن که رمز آن، در کمال اسمایی حق تعالی نهفته است. هدف شناخته شدن، اگرچه کمالی را برای ذات حق حاصل نمی‌کند (چه اینکه اصولاً متصور نیست که ذات باری تعالی که خود عالم به علم قدیم است، با علم حادث بندگان خود، دارای کمالی ذاتی شود)؛ اما، با تحقق همین علم حادث، مراتب علم باللّه در وجود کمال می‌یابند و اسمای الهی به بالاترین کمال وجودی خود واصل می‌شوند.^(۶۱) با چنین فلسفه مبتنی بر حبّی، عارفان به ترسیم نظام مظهریت

جهان هستی می‌پردازند. ابن عربی ترسیم تعینات خلقی در این نظام را از ارواح مهیمه آغاز می‌کند و به ترتیب از عقل اول، نفس کلی، و طبیعت نام می‌برد. از آنجا که بهشت و جهنم به عنوان دو منزل عالم آخرت هویتی طبیعی دارند، برای فهم چیستی عالم طبیعت، به بررسی طبیعت از دیدگاه ابن عربی می‌پردازیم تا با درک حقیقت این دو منزل اخروی، به کشف دیدگاه ابن عربی در معاد جسمانی نائل آییم.

چیستی طبیعت

مرتبه طبیعت بین نفس و هوا قرار دارد: «جعل الله مرتبة الطبيعة بين النفس والهواء»^(۶۲) بر این اساس، بعد از نفس کلی، طبیعت با توجه نفس کلی خلق می‌شود.^(۶۳) طبیعت همچون سایه‌ای است که از نفس کلی به مادون سریان می‌یابد و تمامی مادون نفس کلی در آن معنا پیدا می‌کند.^(۶۴) این سایه در ظلمت ذات هیولای کل - یعنی هوا - امتداد می‌یابد: «وكان امتداد هذا الظل على ذات الهیولی الكل»^(۶۵) و ثمره این امتداد تحقق جسم کل و سایر مراتب و تعینات است: «فظهر من جوهر الهیولی و الطبيعة الجسم الكل مظلماً... و فی الجسم الكل ظهرت صور عالم الاجسام و أشكاله»^(۶۶) با این وصف، طبیعت به منزله آلتی برای نفس است تا در بطن جوهر هیولانی، جسم کل و سایر تعینات را به وجود آورد.^(۶۷)

بنابراین، از نظر عارفان، طبیعت قوه‌ای است که در تمامی اجسام عنصری و فلکی جریان دارد: «ثم يكون لتلك الحقيقة الكلية تنزل في صورة الطبيعة الكلية، أي قوة النفس الكلية السارية في جميع الاجسام»^(۶۸) طبیعت همانند صورت نوعیه‌ای می‌باشد که در افراد هر نوع ساری است؛ با این تفاوت که صورت نوعیه به نوعی خاص تعلق دارد، ولی طبیعت امری مشترک در میان تمامی مخلوقات مادون نفس کلی است.^(۶۹)

گفتنی است که امتداد طبیعت، پیش از رسیدن به عالم عناصر، از عالم مثال گذر

می‌کند؛ عالمی که اگرچه مکانی مادی برای آن متصور نیست، اما مکانی فوق مکان عنصری دارد. از این رو، عالم مثال هم در امتداد طبیعت معنا می‌یابد؛^(۷۰) و در کل عالم طبیعت، اعم از عنصری و غیر عنصری، حصص و جداولی از آن وجود دارد. با این وصف، طبیعت و صور طبیعی اعم است از صور مادی عنصری و صور برزخی در عالم مثال.^(۷۱) به عبارت دیگر، همان‌گونه که طبیعت کلیه نفس رحمانی باطنی دارد (که همان شئون ذاتیه مندمج در تعین اول است) و ظاهری دارد (که تفصیل و مظاهر آن شئون شمرده می‌شود)، طبیعت مطرح بعد از مرتبه نفس کلیه نیز ظاهری دارد و باطنی که حقایق مادون را به نحو اندماج داراست و روح و مثال آن ظاهر شمرده می‌شود.

در امتداد طبیعت، که ابتدای عالم صور مقداری به شمار می‌رود، اولین چیزی که تحقق می‌یابد صورت استداره‌ای است به نام عرش که بر تمامی عالم صور و عالم ملک محیط است. عرش و سه مرتبه بعد از آن - یعنی کرسی، فلک اطلس، و فلک بروج - خارج از دایره عالم عناصر هستند و از ارکان چهارگانه این عالم تألیف نشده‌اند. در این افلاک فوق عناصر (افلاک ثوابت)، اگرچه مقدار مطرح است، اما ماده عنصری جایی ندارد و از این روست که این قوه نفس کلی را برزخی میان مجردات محض و عالم عناصر مادی دانسته‌اند. پس، طبیعت - به مثابه قوه و ظل نفس کلی - بدو پیدایش عالم صور و مقادیر است. عالم صور، که به گفته شارح ابن فناری «محل ظهور طبیعت» است، شامل دو بخش عنصری و غیر عنصری می‌باشد.^(۷۲)

بنابراین، بدو محل ظهور طبیعت، عالم مثال است و معقولیت جسم کل - که اولین تعین آن عرش و دومین تعین آن کرسی است - در عالم ملکوت صوری معنا می‌یابد.^(۷۳) از این رو، جسم کل و نخستین تعینات موجود شده در آن (یعنی افلاک ثوابت) محل ظهور معظم عالم مثال به شمار می‌رود؛^(۷۴) اگرچه عالم مثال منحصر به این افلاک نیست و در کل عالم طبیعت، حصص و جداولی از آن جریان دارد.^(۷۵)

چیستی هویت انسان

از دیدگاه ابن عربی، نفس حقیقتی مجرد است که همواره در کار تدبیر بدن می‌باشد: «اعلم أن الروح الانسانی أوجده الله مدبراً لصورة حسیة سواء كان فی الدنيا أو فی البرزخ أو فی الدار الآخرة»^(۷۶) اما این مطلب بدان معنا نیست که تدبیر بدن به عنوان اضافه‌ای بر بدن عارض شده و در نهایت قابل انفکاک از آن باشد؛ بلکه حقیقت نفس ذاتاً و همواره مدبّر بدن است و هرگز، در هیچ نشئه و موطنی، از تدبیر بدن منصرف نمی‌شود.^(۷۷)

اصولاً از دیدگاه ابن عربی، روح انسان از سنخ ملائکه‌ای است که تدبیر امور را در دست دارند؛ از این رو، تدبیر در سرشت روح نهفته شده است.^(۷۸) بر این اساس، از دیدگاه ابن عربی، روح آدمی شعاعی از روح واحد الوهی است که به تعدّد قوایل، تکثر پیدا می‌کند؛ همان‌گونه که نور واحد شمس با تابش بر اشیای متعدّد به نحوی تکثر می‌یابد و آب واحد جاری در نهر، در ظروف مختلف، تعدّد می‌یابد. اما برخلاف این مثال‌ها، که با برداشته شدن قوایل و حدود، آب و نور جزئی شده، به نور و نهر اولیه رجوع می‌کنند، حکمت خداوند مقتضی آن است که جزئیت ارواح انسان‌ها همواره و در تمامی نشأت حفظ شود؛ از این رو، به جهت بقای این انوار الهی به نحو جزئیت در هر نشئه‌ای متناسب با آن، قابلی به عنوان بدن خلق می‌شود که در نشئه دنیا مادی، در برزخ برزخی، و در آخرت طبیعی است.^(۷۹) بنابراین، روح انسانی، همواره با بدنی همراه است و در هیچ نشئه‌ای از نشأت سه‌گانه دنیا، برزخ، و آخرت از بدن جسمانی بی‌بهره نیست.^(۸۰) به تصریح ابن عربی، بدن جسمانی - که از سنخ عالم طبیعت در معنای خاص عرفانی آن است - در هر یک از نشأت سه‌گانه، به تناسب آن نشئه، از ناحیه خداوند انشا می‌شود.^(۸۱)

درست است که آدمی در هر منزل، از صوری متناسب با آن منزل برخوردار است؛ اما همان‌طور که در تبیین اصل «لا تکرار فی التجلی» گذشت، این انشای آن به آن - در نشئه واحد و در تمامی نشأت - منافاتی با وحدت عین و حفظ هویت انسان و سایر حقایق

ندارد. جوهر انسان حصه‌ای از جوهر کلی نفس رحمانی است و اگر صور و اعراض عارض بر آن، لحظه به لحظه (و در نشأت متعدد)، تبدل و تجدد می‌یابد، ضربه‌ای به وحدت هویت او نمی‌زند. از دیدگاه ابن عربی، همین جوهر باقی است که در روایات از آن به «عَجَبُ الذَّنْبِ» تعبیر شده است. بر اساس روایات، «عجب الذنب» امری ثابت در حقیقت انسان است که نشئه دنیوی و اخروی انسان بر آن تکیه دارد.

از دیدگاه ابن عربی، علوم و اعمال انسان نقش مؤثری در نشئه آخرت و چه بسا حقیقت انسان اخروی دارند. ابن عربی سعادت انسان را به میزان علم او وابسته می‌داند.^(۸۲) و اعمال تجسم‌یافته آدمی را وسیله لذات و آلام حسی اخروی او به حساب می‌آورد.^(۸۳) وی جنات را به جنّت اختصاص، جنّت میراث، و جنّت اعمال تقسیم می‌کند و جنّت اعمال را ساخته شده از اعمال آدمیان می‌داند و تمامی لذات موجود در آن را محصول (و حتی خود) عمل انجام شده در دنیا قلمداد می‌کند.^(۸۴) او در مواضع گوناگون دیگری، تجسد معانی از جمله اعمال انسان‌ها را «مؤید به کشف و شریعت، اما مخالف با عقل» می‌داند.^(۸۵) و بر آن است که اعمال محسوس دنیوی به صور محسوسه ظهور می‌یابند و در موازینی محسوس توزین می‌شوند.^(۸۶) از مجموع عبارات ابن عربی درباره تجسم اعمال دنیوی در برزخ و نشئه آخرت، چنین به نظر می‌رسد که این اعمال در بیرون از صقع نفس و در کنار انسان حاضرند و جهنم و بهشت او را پر می‌کنند؛ البته ابن عربی در عبارتی نیز صراحتاً می‌گوید که بدن اخروی آدمی حاصل اعمال دنیوی اوست، همان‌طور که نفس آدمی محصول علم اوست: «انّ النفس تحشر علی صورة علمها و الجسم علی صورة عمله»^(۸۷) اما درباره این مطلب که اعمال دنیوی طبق چه فرایندی و بر اساس چه توجیهی معدوم می‌شوند و به صورت مجسم ظهور می‌یابند، در کلام ابن عربی، جز استناد به کشف چیزی نیافتیم؛ حال آنکه این امر در فلسفه متعالیه مآصلرا توجیهی مناسب می‌یابد.

تحلیل معاد جسمانی و نتیجه‌گیری از مقدمات

چنان‌که دیدیم، جایگاه عالم آخرت در نظام فکری ابن عربی براساس دیدگاه او راجع به اصل وحدت وجود، نظام مظهریت، چینش عالم هستی، و چستی حقیقت انسان، معنا می‌یابد. از دیدگاه ابن عربی، انسان موجود مجردی است که همواره، در تمامی نشأت، مدبّر بدن است و در هر نشئه، بدنی مناسب با آن نشئه را تدبیر می‌کند. انسانی که ابن عربی تصویر می‌کند عالم صغیری است که در قوس نزول، با گذر از تمامی مراتب عالم کبیر (اعم از عقل، مثال، و ماده)، ویژگی هریک را به وجود واحد در خود جمع کرده است و در قوس صعود هم بعد از گذر از عالم دنیا، به نشئه برزخ و آخرت وارد خواهد شد و در هر نشئه - به تناسب آن نشئه - ظهوری متفاوت خواهد داشت. این مظهر تامّ الهی، شعاعی جزئی و مشخص از نور مطلق حضرت حق است که این جزئیت و تشخیص را مرهون بدنی است که از او جداشدنی نیست. تحقق انسان بدون بدن، در یکی از نشأت وجودی، به معنای از بین رفتن جزئیت و محدوده این مظهر انسانی و الحاق آن به ذات لایتناهی الهی است؛ از این رو، انسان همواره با بدن همراه است.

به مقتضای تناسب بدن آدمی با نشأت وجودی او، انسان در عالم دنیا بدنی مادی عنصری دارد؛ اما در برزخ، دارای صورتی برزخی و مثالی است و در عالم آخرت هم بدنی اخروی با مزاج و عناصری کاملاً متفاوت با مزاج و عناصر دنیوی دارد. توضیح آنکه مزاج دنیوی دارای اکل، شرب، و نکاحی است که با اکل، شرب، و نکاح اخروی تفاوت دارد. همچنین، عناصر بدن دنیوی عبارت‌اند از: آب، آتش، خاک، و هوا؛ اما عناصر بدن اخروی بهشتیان ملائکه‌ای از جنس نشئه آخرت می‌باشند. این موضوع حقیقتی است که ابن عربی آن را با متن شریعت نیز منطبق یافته است.^(۸۸)

با وجود تفاوت نشأت آدمی در عوالم گوناگون، وحدت و هویت انسان حفظ می‌شود. تبیین چگونگی حفظ هویت و وحدت حقیقت انسان، در چارچوب کلی

هستی‌شناسی ابن عربی قابل درک است. از منظر ابن عربی، اولین صادر، جوهری منبسط است که از بالاترین مراتب تعینات الهی تا پایین‌ترین تعینات خلقی جریان دارد. این جوهر منبسط اولین تجلی حضرت حق است؛ از این رو، تمامی تعینات صورت و اعراضی هستند که بر این جوهر ساری نقش می‌بندند. این جوهر، که در جریان آن تمامی جواهر معنا می‌یابند، هرگز قابل انعدام نیست؛ بلکه صورت و اعراض نقش‌بسته بر این جوهرند که دستخوش تغییر می‌شوند، بدون آنکه در اصل جواهر و اعیان تغییری حادث شود (همان‌گونه که با از بین رفتن صورت بنا، اصل ماده و جوهر آن تغییری نمی‌کند).^(۸۹) بنابراین، تبدیلی که مظهر تحوّل حضرت حق و مقتضی بیان آیه شریفه «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» می‌باشد، تبدّل در صورت موجودات است.^(۹۰) چنان‌که گفتیم، ابن عربی این جوهر واحد عدم‌ناپذیر را به معنای «عَجَبُ الذَّنْبِ» می‌داند که در روایات اسلامی، حافظ هویت شخصی انسان در نشأت دنیا، برزخ، و آخرت شمرده می‌شود.

اما باز این سؤال باقی است که اگر بدن انسان در عالم دنیا هویتی مادی عنصری دارد و در عالم برزخ از حقیقتی مثالی برخوردار می‌شود، در عالم آخرت، چگونه ماهیتی دارد؟ آیا بدن اخروی انسان، مادی عنصری است یا برزخی مثالی و یا نوع سومی در بین است؟ برای پاسخ به این سؤالات، لازم است که مروری داشته باشیم بر جایگاهی که ابن عربی برای بهشت و جهنم به عنوان منازل عالم آخرت در نظر می‌گیرد.

جایگاه بهشت و جهنم

ابن عربی، به جهت مبانی عرفانی خود و عمدتاً به جهت توجهی که به متون دینی دارد، بهشت را در جایگاهی متفاوت با دوزخ در نظر می‌گیرد. از دیدگاه ابن عربی، انسان در سیر نزولی خود از مراتب هستی می‌گذرد و این گذر، و تنزّل، تنزلی بدون تجافی است. انسان در این عوالم دارای هویتی الوهی، روحانی، مثالی و بالاخره عنصری است. زمانی که

روح انسان با مرگ از این بدن عنصری جدا می‌شود، بسته به لطافتی که حاصل کرده است، از همین مراتب تنزل بالا می‌رود. بر اساس مبانی عرفانی و قرآنی، ابن عربی بدکاران را که فاقد لطافت کافی برای گذر از عالم عنصر به عوالم بالاتر هستند، در همین عالم ماده، متوقف می‌داند و بر آن است که ایشان در جهنم مادون افلاک ثوابت زمین‌گیر می‌شوند.^(۹۱) در واقع، بدکاران در زمینی که بدان دل‌بستگی داشته‌اند، خلود می‌یابند^(۹۲) و چون راه آسمان بر آنها مفتوح نیست، راهی برای عروج به آسمان ندارند؛^(۹۳) از این رو، جایگاه آنها در بهشت، که قبلاً از آن گذر کرده‌اند، به عنوان میراث به اهل بهشت می‌رسد. این در حالی است که جهنمیان به جهت لطف الهی، هرگز، گذرگاه جهنمی بهشتیان را به ارث نمی‌برند.^(۹۴) اما نیکوکاران به جهت لطافتی که تحصیل کرده‌اند، توان عروج به مراتب بالاتر را دارند و با گذر از عالم عناصر، که در آخرت با تبدیلی که در آن رخ می‌دهد به جهنم بدل می‌شود، هویتی فوق عنصری می‌یابند؛ هویتی که قبل از رسیدن به عالم عنصری نیز از آن گذشته بودند، با این تفاوت که در این هنگام رسیدن به این مرتبه حاصل لطافتی است که ایشان در عالم عناصر کسب کرده‌اند.^(۹۵)

چنان‌که گذشت، ابن عربی چنینش عالم خلق را از ارواح مهیمه آغاز می‌کند و تا پایین‌ترین درجات هستی ادامه می‌دهد. با این وصف، این سؤال مطرح می‌شود که جایگاه بهشت و جهنم در این نظام کجاست؟ آیا بهشت و جهنم در عالم ارواح جای دارند تا بهشتیان و جهنمیان صرفاً موجوداتی روحانی باشند و یا در عالم اجسام عنصری قرار دارند تا اهل بهشت و جهنم موجوداتی مادی عنصری باشند؟ یا اینکه ابن عربی جایگاهی دیگر را برای بهشت و جهنم ترسیم می‌کند؟

از دیدگاه ابن عربی، اگرچه تمامی نظام عنصری با تبدیلی که در آن رخ می‌دهد به جهنم بدل می‌شود، اما جایگاه بهشت و بهشتیان جایی میان عالم ارواح مجزده و عالم عناصر مادی است. ابن عربی برخلاف ظاهر عبارات قوم، و در تنافی با برخی از احادیثی که

جایگاه بهشت را میان عرش و کرسی تصویر می‌کنند، بر آن است که جنّات دوابیری هشت‌گانه هستند که میان فلک اطلس و فلک مکوکب (فلک‌المنازل) واقع شده‌اند. فوق فلک اطلس کرسی، و فوق آن هم عرش کریم واقع شده است. این جنّات هشت‌گانه به ترتیب، بعد از فلک اطلس، عبارت‌اند از: جنة العدن، جنة الفردوس، جنة النعیم، جنة المأوی، جنة‌الخلد، دارالسلام، دارالمقامه و پایین‌ترین آن سطح فلک مکوکب است. بر این اساس، سقف بهشت را فلک اطلس و زمین آن را فلک کواکب تشکیل می‌دهد. از سوی دیگر، ابن عربی بر آن است که مادون فلک کواکب، که افلاک عنصری، زمین، و ارکان اربعه مطرح‌اند، جایگاه جهنم است؛ به گونه‌ای که فلک کواکب، سقف جهنم را تشکیل می‌دهد و قعر آن تا اسفل سافلین ادامه می‌یابد. (۹۶)

در صورتی که از یک سو، بر اساس برخی از عبارات ابن عربی و طبق دیدگاه اکثر شارحان و تابعان وی، بپذیریم که جنّات در میان کرسی و عرش واقع شده‌اند و از سوی دیگر، کرسی و عرش را دارای حقیقتی مثالی و به ترتیب، مثال و روحانیت فلک مکوکب و اطلس بدانیم، جنّت و جنتیان دارای هویتی مثالی خواهند بود. با این وصف، اگر سخنان ابن شارحان را راه ورود به فهم سخنان ابن عربی تلقی کنیم، منطقی است که همین دیدگاه را نیز به ابن عربی استناد دهیم و وجه جمع فرغانی نسبت به اختلاف ابن عربی و قونوی، و تأکیدات ابن فناری در این زمینه را بپذیریم. از دیدگاه فرغانی، آنجا که ابن عربی تعداد افلاک ثوابت را به چهار می‌رساند، تفاوت میان هویت مثالی و مظاهر جسمانی امری واحد را لحاظ کرده است و آنجا که خود او و یا شاگردانش این افلاک را در دو فلک محدود می‌دانند، این تفاوت را لحاظ نکرده‌اند. همچنین، آنجا که ابن عربی جنّات را میان فلک مکوکب و فلک اطلس جای می‌دهد، مراد روحانیت این دو فلک است که همان عرش و کرسی می‌باشد. (۹۷)

اما آیا به راستی می‌توان چهار فلک ثوابت را از دیدگاه ابن عربی به دو فلک فروکاست؟ چرا ابن عربی هیچ‌گاه در آثار خود به عرش و کرسی به عنوان روحانیت و مثال

اطلس و مکوکب اشاره‌ای نکرده است؟ آیا اصولاً می‌توان مثالی بودن عرش و کرسی را به ابن عربی نسبت داد؟ به نظر می‌رسد که با وجود سوگیری ابن عربی در کتاب‌های فتوحات و فصوص، و در برخی از رسائلش از جمله *عقلة المستوفز*، در خصوص چهار فلک ثابت (و تباین این چهار فلک)^(۹۸) و نیز پافشاری او بر جایگاه بهشت میان اطلس و مکوکب (و نه عرش و کرسی)، نتوان به وجه جمع فرغانی در فروکاستن چهار فلک ثابت به دو فلک، و جای دادن بهشت در میان روحانیت فلک اطلس و مکوکب (یعنی همان عرش و کرسی) و بالتبع مثالی دانستن بهشت و بهشتیان ملتزم شد؛ زیرا ابن عربی در مواردی تصریح دارد که حتی عرش و کرسی، با آنکه جداولی از عالم مثال در آنها جریان دارد، هویتی مثالی ندارند.^(۹۹)

البته، هرچند ابن عربی بهشت را در بین عرش و کرسی مثالی واقع نداند و برای بهشتیان هویتی مثالی در نظر نگیرد، اما روشن است که بهشت را در عالم اجسام بسیطه جای می‌دهد؛ اجسام بسیطه‌ای که «یکون الغالب علیها حکم الوحدة و البساطة حتی صارت دائمة ثابتة، غیر قابلة لغایة لطافتها الجسمیة للخرق و الائتیم»^(۱۰۰) این اجسام بسیطه بعد از عالم مثال مطرح است^(۱۰۱) و در آن، هیچ سخنی از عناصر اربعه و احکام حاکم بر نشئه عنصری دنیا در میان نیست و بدان جهت که در چنین نظام هستی قرب بسیاری به عالم ارواح دارد، نظام حاکم بر آن نظامی کاملاً متفاوت خواهد بود.

بنابراین، با توجه به اینکه تمامی صور تجلیات - به حکم اُتساع الهی - لحظه به لحظه در حال نو شدن هستند و هیچ تجلی‌ای دوبار تکرار نمی‌شود (قاعده عدم تکرار در تجلی)، در عالم آخرت و به ویژه در بهشت - که محل بحث ماست - برای انسان صورتی کاملاً نو خلق می‌شود که از هر لحاظ با مرتبه خود یعنی مرتبه عالم اجسام بسیطه تناسب دارد. و همین تناسب باعث اختلاف میان احکام نشئه دنیا و آخرت است. از این رو، بهشتیان با بدنی بسیط جسمانی متناسب با اجسام بسیطه افلاک ثوابت، اما بدون شک

متفاوت با ابدان عنصری دنیوی، در بهشت میان فلک اطلس و فلک مکرکب حیات دارند. ابدان انسان‌ها در این عالم اجسام بسایط، به دلیل نزدیکی به عالم مثال و عالم ارواح، از لطافت خاصی برخوردارند و به سبب همین لطافت، هرگاه که اراده کنند، به عالم مثال و حتی عالم ارواح سیر می‌کنند؛ دقیقاً به همان نحو که عارفان دارای ابدان عنصری در این عالم عناصر می‌توانند به عوالم بالاتر سفر کنند،^(۱۰۲) با این تفاوت که این امر برای همه بهشتیان - هرگاه که بخواهند - فراهم است. به جهت همین نزدیکی بهشت و بهشتیان به عالم مثال است که بسیاری از امور مربوط به آخرت از جمله سوق جنت، ذبح موت به صورت کبش و تجلی الهی به صور متعدد در روز قیامت با ویژگی‌های مثالی و در عالم مثال حاصل می‌شوند.

بنابراین، خواه ما عرش و کرسی و به تبع آن بهشت و بهشتیان را در جایگاهی مثالی بدانیم و خواه آنها را در موطن اجسام بسیطه جای دهیم، این امر مسلم است که از دیدگاه عارفان، از جمله ابن عربی، بدن عنصری در بهشت جایی ندارد و ارواح انسان‌ها همراه با صورت و بدنی طبیعی و کاملاً متفاوت با بدن دنیوی - که به جهت اتساع الهی و به حکم قاعده «لاتکرار فی التجلی» در حال خلق مدام است - در عالم آخرت حیات خواهند داشت. بر این اساس، جسمانی بودن معاد به معنای عینیت جسم دنیوی و جسم اخروی نیست. همچنین، از دیدگاه ابن عربی، جهنم از اعظم مخلوقات خداوند و عذاب آن نتیجه غیرت الهی است؛^(۱۰۳) شایان ذکر است که کافران و مشرکان جهنم را منزلی ابدی خواهند یافت و اهل کبائر از مؤمنان^(۱۰۴) به مدد امتنان خداوند، در نهایت، مشمول شفاعت خواهند شد و به مقصد اصلی خویش در جنت خواهند رسید.^(۱۰۵) همان‌طور که دیدیم، ابن عربی جایگاه جهنم را مادون فلک مکرکب می‌داند که افلاک هفت‌گانه عنصری و زمین را شامل می‌شود. بنابراین، از جهت بالا، فلک مکرکب - که زمین بهشت است - سقف جهنم خواهد بود.^(۱۰۶) اما، از جهت پایین، جهنم (چنان‌که از ریشه

اشتقاقی آن پیداست)، همچون چاهی عمیق^(۱۰۷) تمامی مراتب تعینات عنصری را از مادون فلک مکوکب تا سافل‌ترین مراتب، شامل می‌شود. در نگاه ابن عربی به نظام طبقات بهشت و جهنم، حرارت جهنم مادون بهشت به منزله نعمتی برای بهشتیان و باعثی برای رشد گیاهان بهشت است؛ بهشتی که مافوق جهنم قرار دارد.^(۱۰۸)

اما عمق عمیق جهنم که از مادون فلک مکوکب تا عمق زمین را شامل است، نه با نظام کنونی آن، بلکه همراه با نظامی کاملاً متفاوت (و شبیه به آنچه سابق بر شکل‌گیری کنونی داشت)،^(۱۰۹) به آتش یا زهریر^(۱۱۰) تبدیل می‌شود.^(۱۱۱) به عبارت دیگر، با توجه به اصل انعدام آن به آن صورت و بقای عین، صورت عرضی مادون فلک مکوکب آن به آن و از جمله در روز قیامت تغییر می‌کند؛ اما جوهر و عین آسمان‌ها و زمین - همراه با برخی از ویژگی‌های آن - باقی می‌ماند.

بر این اساس، کاملاً بجاست که به جهت بقای جوهر و وحدت عین، نظام اخروی جهنم را در همین دنیا، اعم از زمین و آسمان‌هایش، تصویر کنیم^(۱۱۲) و به خلقت هم‌اکنون آن باور داشته باشیم؛ چه اینکه اصل جهنم به عنوان مکانی برای درد و عذاب جهنمیان هم‌اکنون مخلوق است، هرچند که دردها و عذاب‌ها نتیجه اعمال و رفتار آدمیان هستند که در روز قیامت تجسم می‌یابند.^(۱۱۳) البته، از دیدگاه ابن عربی، هرچند که مادون فلک مکوکب با تغییر نظام به جهنم بدل می‌شود؛ اما بخش‌هایی از آسمان‌ها (که لطافت ویژه‌ای دارند)، و قسمت‌های خاصی از زمین، از قابلیت عروج برخوردارند و با خروج از نظام عنصری حاکم بر دنیای کنونی، به بهشت تبدیل می‌یابند. این بخش‌ها به هنگام ایجاد، در واقع، تنزلی از مراتب فوقانی عناصر هستند که به هنگام عروج، به جایگاه اصلی خود بازمی‌گردند.^(۱۱۴)

در این نظام تغییر یافته، اعمال نادرست - که توانایی عروج از آسمان دنیا را نداشته‌اند - مجسم می‌گردند و موجب عذاب صاحبانشان می‌شوند.^(۱۱۵) در چنین نظامی است که پستی و بلندی‌های زمین از بین می‌روند و با تبدیل شدن زمین به ساهره، بر گستره آن

افزوده می‌گردد. در ساهره روز حشر، اگرچه به جهت غلبه هول و هراس خواب راه ندارد؛^(۱۱۶) اما با گذر از قیامت و ظهور جهنم، اموری همچون خواب نیز جریان دارد، اموری که از ویژگی‌های مادون فلک مکوکب است.^(۱۱۷) این نظام مبدل شده به جهنم، علاوه بر خواب، تناسب دیگری نیز با دنیا دارد: متغیر است؛^(۱۱۸) دستخوش درد و رنج است؛ تا آن هنگام که مرگ توسط یحیی در محلی میان بهشت و جهنم ذبح نشده است،^(۱۱۹) در این نظام، مرگ جریان دارد؛^(۱۲۰) و جهل و نادانی دامن‌گیر ساکنان آن است.^(۱۲۱) در این نظام دیگرگون، افلاک در نظامی همچون نظام دنیوی سیر می‌کنند، اما کواکب ویژگی‌های این نظام را از دست می‌دهند و به حکم تغییر در این ویژگی‌ها، خواص و آثار آنها نسبت به گذشته تغییر می‌کنند.^(۱۲۲) این کواکب، در نظام کنونی، هم شارق و هم مشرق‌اند؛ حال آنکه در نظام اخروی، صرفاً شارق‌اند و نه مشرق.^(۱۲۳) ابن عربی، در تبیین تفکیک شارق و مشرق بودن این کواکب، این امر را ناشی از ناتوانی ادراک جهنمیان می‌داند و بر آن است که بر اساس آیه کریمه ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (اسراء: ۷۲)، جهنمیان توان بهره‌مندی از نور این کواکب را ندارند.^(۱۲۴) با این وصف، انسان جهنمی نیز به تبع محل و نشئه‌ای که در آن به سر می‌برد، در صورت (و نه در جوهر و ذات)، تبدل خواهد داشت؛ همان‌گونه که در انسان بهشتی نیز چنین مناسبتی وجود دارد. به طور کلی، مناسبت بدن انسان با نشئه وجودی او یکی از اصولی است که ابن عربی بر آن تأکید فراوان دارد.^(۱۲۵)

نقد و بررسی دیدگاه ابن عربی

اگرچه ابن عربی بر تأثیر علم و عمل انسان در برزخ و آخرت او تأکید بسیاری می‌کند، اما درباره چگونگی این تأثیر سخنی نمی‌گوید و تبیینی واضح ارائه نمی‌دهد؛ چه اینکه در آثار ابن عربی، علاقه‌ای به ترتیب منطقی مقدمات و اصول اثبات معاد جسمانی نمی‌بینیم.

با این حال، ملاً صدراً بعدها با اثبات اتحاد علم و عمل با نفس آدمی، و بیان و چپینش منطقی اصول و مقدمات، به این امور اقدام می‌کند.

اما، اشکال دیگری که در طرح ابن عربی به چشم می‌خورد، تکیه این طرح بر مباحث مربوط به فلکیات است. چنان‌که قبلاً بیان شد، نوع نگاه ابن عربی به مسئله معاد جسمانی بر اصولی چندگانه مبتنی است؛ او با جای دادن عالم قیامت یعنی بهشت و جهنم در بین افلاک، و تبیین نظامی عنصری از جهنم (که با جایگاه جهنم یعنی مادون فلک مکوکب تا اسفل سافلین ملازم است) و تبیین طبیعی و نه عنصری از بهشت (که با جایگاه بهشت یعنی مافوق فلک مکوکب مناسبت دارد)، نقش مهمی برای نوع چپینش نظام هستی و بحث افلاک قائل می‌شود. اما سؤال این است که اعتقاد به جزئیات نظام فلکی، تا چه مقدار، در بحث کنونی ما یعنی معاد جسمانی و جایگاه بهشت و جهنم تأثیر دارد؟ آیا پذیرش جسمانیت معاد ابن عربی، بی‌کم‌وکاست مبتنی بر پذیرش مباحث بعضاً منسوخ‌شده هیئت قدیم است؟ به عبارت دیگر، اعتقاد به نظامی این‌گونه از چه راهی حاصل شده است؟ و چه مقدار از این دیدگاه، مبتنی بر شهود عارفانه ابن عربی است؟ ابن عربی خود اعتقاد به چگونگی نظام هستی، به ویژه تعداد و ترتیب قرار گرفتن افلاک و جایگاه بهشت و جهنم در میان آنها را جز از طریق کشف و یا خبر شریعت صادق حاصل نمی‌داند: «و هذا الترتیب لایمکن إدراکه إلاً بالكشف و الاطلاع أو بخبر الصادق»^(۱۲۶) از این رو، وی ترتیبی را که برای نظام هستی به ویژه افلاک طبیعی و عنصری بیان نموده است (که با احتساب کرهٔ اثیر، ماء، هوا، و تراب، به پانزده فلک می‌رسد)^(۱۲۷) نتیجهٔ کشفی مؤید به شریعت می‌داند.^(۱۲۸)

معنای فلک در نظام ابن عربی

نظامی که ابن عربی برای جهان ترسیم می‌کند، و همواره آن را منسوب به کشف و مؤید به

شریعت می‌داند، نظامی است که با تنزل از مقام ذات، از وجود حق محیط به تمام موجودات و ساری در آنها آغاز می‌شود و در امتداد سریان خود، ابتدا به مراتب علمی و سپس به مراتب عینی عقل و نفس کلی، عرش، کرسی، اطلس و مکوکب، افلاک هفت‌گانه و زمین و عناصر می‌رسد. اما نکته قابل توجه این است که ترسیمی که عارفان - به ویژه ابن عربی - از این وجود حق محیط و مراتب مادون آن به دست می‌دهند، مبتنی بر کشف خویش، از نظامی کروی و دایره‌وار برخوردار است:

فإن الامر الالهی دوری و لهذا لا یتنامی أمر الله فی الاشیاء فإن الدائرة لا أول لها و لا آخر إلا بحکم الفرض و لهذا خرج العالم مستدیراً علی صورة الامر الذی هو علیه فی نفسه. (۱۲۹)

ابن عربی در کلمات خود، عمدتاً از این نظام کروی با عنوان «فلک» یاد می‌کند. بر این اساس، به جهت احاطه وجود حق محیط، این وجود اولین فلک شمرده می‌شود. (۱۳۰) ابن عربی این اولین فلک را فلک‌الاشارات می‌نامد، به گونه‌ای که صور ملائکه مهیمه و مراتب مادون آن همگی به هیأت فلکی در آن مرتسم هستند. (۱۳۱) بدین ترتیب، اطلاق نام «فلک» بر حقیقت انسان کامل نیز همچون هر مظهر دیگری جایز است؛ (۱۳۲) چه اینکه در درون وجود انسانی هم می‌توان از افلاک نام برد. (۱۳۳)

بنابراین، تمامی مراتب ظهور هستی هیتی کروی و دایره‌وار دارند. این افلاک از صقع ربوبی آغاز می‌شوند و با گذر از عقل و نفس کلی، به فلک عالم مثال می‌رسند. بعد از مرتبه فلک عالم مثال، افلاک ثابت یا بسایط جسمانی واقع‌اند و بعد از این مراتب، مراتب افلاک عنصری قرار دارند. (۱۳۴) بدیهی است که این استداره - همچون هر مفهوم دیگری - در هریک از موطن، با حفظ اصل معنا، مصداقی خاص به خود می‌گیرد و از این رو، از استداره حسی در عالم عناصر و مثال تا استداره معنوی در عوالم مافوق آن را شامل می‌شود. بر این اساس، تعینات و مظاهر وجود اطلاق حق - دست‌کم - در پنج فلک کلی

طبقه‌بندی می‌شود: ۱) فلک وجود حق محیط (که همه مادون در آن معنا می‌یابند)؛ ۲) فلکی که از تعینات خلقی عقل و نفس کلی آغاز می‌شود؛ ۳) فلکی که عالم مثال به مادون را دربر می‌گیرد؛ ۴) فلکی که بسایط اجسام را شامل است؛ ۵) فلکی که بر موجودات عنصری احاطه دارد.

البته، چنان‌که دیدیم، اگرچه خود ابن عربی افلاک چهارگانه شایسته (عرش، کرسی، اطلس، و مکوکب) را در طبقه اجسام بسیطه جای می‌دهد، اما بیشتر پیروان او یا عرش و کرسی را ملحق به عالم مثال دانسته و صرفاً اطلس و مکوکب را افلاکی با جسمی بسیط شمرده‌اند^(۱۳۵) و یا عرش و کرسی را به مرتبه عقل و نفس بالا برده^(۱۳۶) و البته به اطلس و مکوکب هم هویتی مثالی داده‌اند. با این وصف، از دیدگاه ابن عربی، بهشت در مرتبه اجسام بسیطه واقع است؛ ولی بر اساس تفسیر شارحان ابن عربی، بهشت در مرتبه عالم مثال، و جهنم نیز در مراتب مادون بهشت قرار دارد.

با توجه به این معنای فلک، که در آثار ابن عربی و پیروان او بسیار یافت می‌شود، به نظر می‌رسد که نظام افلاکی ابن عربی، و جایگاه بهشت و جهنم، ارتباط چندانی با مباحث طبیعیات مرتبط با افلاک ندارد. از این رو، برای ما، پذیرش همین مقدار از مباحث افلاک کفایت می‌کند. از این رو با وجود بطلان نظام افلاک منسوب به بطلمیوس، از دیدگاه ابن عربی جایگاه بهشت میان افلاک و در موطنی است که هویتی جسمانی، اما بسیط دارد. هر نظام فلکی که برای مادون عالم اجسام بسیطه قائل شویم، جهنم بعد از مراتب اجسام بسیط و در عالم عناصر - البته با تبدلی که در آن رخ می‌دهد - قرار می‌گیرد.

با این حال، چند پرسش مطرح می‌شود: آیا اساساً ابن عربی نظریه افلاک چندگانه را که گردش بر محور زمین دارند صادق و نتیجه شهود خود می‌داند؟ آیا اصولاً از دیدگاه ابن عربی، فلک معنایی غیر از معنای مذکور دارد؛ معنایی که بیانگر استداره کل نظام عالم است؟ اگر چنین است، چه جایگاهی را می‌توان برای فلک ملحوظ داشت؟ آیا تطبیق

سماوات سبع قرآنی با افلاک هفت‌گانهٔ عنصری نیز، که در آثار ابن‌عربی به وفور یافت می‌شود، نتیجه‌ای از شهودات ابن‌عربی است؟ اگر این نظریه و این تطبیق نتیجهٔ شهود ابن‌عربی باشد، آیا با فرض ابطال چنین نگاهی به نظام هستی - و چینش افلاک - باز هم اعتمادی به شهوداتی این‌چنین باقی می‌ماند؟ آیا می‌توان گفت که ابن‌عربی شهودی صادق از آسمان‌های هفت‌گانه داشته و در مقام تعبیر آن شهود، به جهت تأثیر اعتقادات خود در مورد افلاک، دچار خطا شده است؛ به عبارت دیگر، آیا می‌توان گفت که بر فرض نادرستی نظریهٔ افلاک، خطای ابن‌عربی نه در شهود بلکه در مقام تطبیق شهودات با نظام هیوی غالب در زمان خود بوده است؟

پاسخ تفصیلی به همهٔ این پرسش‌ها از حوصلهٔ مقالهٔ حاضر خارج است، اما شاید بتوان ساده‌ترین راه برای تصحیح شهودات ابن‌عربی را پذیرش خطای وی در تعبیر و تطبیق دانست؛ امری که با توجه به تأکیدات ابن‌عربی بر تأثیر اعتقادات عرفا در نوع شهود و تعبیر آنها وجه قوتی نیز پیدا می‌کند، ولی با توجه به تصریحات خود وی در استناد این نظریه به شهود و با توجه به مخالفت نظریهٔ ابن‌عربی حتی با نظام هیوی و فلسفهٔ غالب در زمان او در تعداد افلاک، پذیرش خرق و التیام در افلاک،^(۱۳۷) حرکت زمین،^(۱۳۸) وحدت جهت چرخش همهٔ افلاک از شرق به غرب،^(۱۳۹) و تأخر زمان خلقت افلاک هفت‌گانه از خلقت زمین،^(۱۴۰) ضرورت التزام ابن‌عربی را به نظام فلکیات رایج تضعیف می‌کند. از این‌رو، به نظر می‌رسد، ابن‌عربی همچون موارد مشابه دیگر - از جمله مباحث مربوط به فروع احکام - ضرورتی به پذیرش آرای غالب نمی‌بیند؛ او ترتیب و نظام حاکم بر افلاک را صرفاً نتیجهٔ شهود می‌داند و رصدکنندگان را از رصد کل نظام حاکم بر افلاک قاصر می‌یابد.

بنابراین، چنان‌که دیدیم، نظام افلاکی ابن‌عربی که در مرتبهٔ اجسام بسیطه و مافوق آن مطرح است، معارضه‌ای با نظام افلاکی هیئت و طبیعیات قدیم ندارد و صرفاً بیان‌کنندهٔ

دیدگاه هستی‌شناسانه مبتنی بر شهود ابن عربی می‌باشد. اما آیا ترسیم نظام افلاکی مادون اجسام بسیطه، و ویژگی‌هایی که ابن عربی برای آن نقل می‌کند، تماماً باطل شده است؟ اگرچه شکی نیست که پذیرش سکون و محوریت زمین و وجود افلاکی مجسم که کواکب با هیئتی خاص درون آن قرار گرفته‌اند - اموری که در آثار ابن عربی یا وجود ندارد و یا کمتر یافت می‌شود - جایی برای دفاع ندارد؛ اما اصل افلاک، که به عنوان مدارهایی برای حرکت کواکب لحاظ می‌شود و هر کوكبی همچون «شمس» و «قمر» به فرمایش آیه شریفه در آن شناور است ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ (انبیاء: ۳۳)، جایی برای ابطال ندارد.

با این وصف و با توجه به کل نظام فلکی، از دیدگاه ابن عربی، در دایره عالم عناصر هم نظامی کروی حاکم خواهد بود. آسمان‌های هفت‌گانه که ابن عربی به حکم آیه شریفه ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ (نصفت: ۱۱)، و برخی روایات، آنها را ساخته شده از دخان عناصر و لذا عنصری می‌داند، همگی شکل کروی دارند؛ و از این رو، اطلاق نام «فلک» بر این آسمان‌ها مجاز خواهد بود؛ چنان‌که همه مظاهر و تجلیات دیگر هم اگر در ظاهر کروی نباشند، اما میل به استداره دارند و در باطن نیز چنین هستند.

اما در این نظام مادون که محل ظهور کواکب هم به شمار می‌رود، افلاک در معنایی دیگر نیز مطرح می‌باشند. فلک در این معنا، آن راه‌های فرضی است که کواکب موجود در آسمان‌ها از میان آنها می‌گذرند.^(۱۴۱) بر این اساس، افلاک راه‌های سیر کواکب در میان آسمان‌ها هستند. به عبارت دیگر، هر آسمان که البته خود هیئتی کروی دارد و لذا در معنای اول فلک به شمار می‌رود،^(۱۴۲) امری ثابت و ساکن است^(۱۴۳) و در درون آن، راه‌هایی برای حرکت کواکب وجود دارد. فلک در این معنا نیز که مدار حرکت سیاره را تعیین می‌کند امری پذیرفته است. همه کواکب در درون آسمان یا آسمان‌ها، بر روی خط سیری در حرکت‌اند که فلک نام دارد.^(۱۴۴) اما باز سؤالی که مطرح است آن است که

چگونه ابن عربی سماوات سبع را عنصری می‌داند؟ و چگونه در این سماوات سبع، افلاک و کواکب هفت‌گانه را ترسیم می‌کند؛ کواکبی که صرفاً در درون منظومه شمسی وجود دارند؟

همان‌طور که گفتیم، اعتقاد به اینکه سماوات سبع هویتی عنصری دارند، متأثر از برخی آیات و روایاتی است که ابن عربی و پیروان او تفسیری عنصری از آنها ارائه می‌کنند. البته، چنان‌که دیدیم، این تفسیر در تضاد با مراتب باطنی و غیر عنصری نظام هستی نمی‌باشد. نکته قابل توجه آن است که ترتیب خلقتی که حکما برای افلاک ذکر کرده و به جهت تصحیح ارتباط کثیر با واحد و حادث با قدیم، نه فلک مخلوق از عقول ده‌گانه را به تصویر کشیده‌اند، در کار اهل الله دیده نمی‌شود؛ چه اینکه ایشان اصولاً به خلقت افلاک بعد از خلقت زمین اعتقاد دارند. از این رو، شکی نیست که این کواکب، افلاک، و فضا و سماوات هفت‌گانه اموری مخلوق‌اند که همچون هر موجود دیگری، نفسی دارند که تسبیح حق می‌گوید و روحی که تدبیر آنها را به عهده دارد.^(۱۴۵) اما، به نظر می‌رسد، انحصار این افلاک هرچند به نحو کلی در این هفت فلک (که اهل حق، سماوات آن را مظهر صفتی خاص از صفات الهی می‌داند) و تأکید بر کواکبی که این افلاک مسیر حرکت آنها هستند (که آن را مظهر اسم حاصل از آن صفت می‌دانند)، شاید از یک سو به تأثیر هیئت قدیم بر تفسیر عارف ناظر باشد و از سوی دیگر بیانگر اهمیت و نقش مظهري این افلاک و کواکب در شهودات عارف باشد. شکی نیست که در سلسله مراتب هستی، آسمان‌های هفت‌گانه - خواه عنصری باشند و خواه فوق عنصری - در طبقه‌بندی و نظامی مرتب واقع شده‌اند؛ به گونه‌ای که هر آسمان نسبت به آسمان فوق آن همانند حلقه‌ای در فلات است، در حالی که بر اساس هیئت جدید - هرگز - در میان افلاک و مدارات هفت‌گانه کواکب هفت‌گانه، چنین نظامی حاکم نیست.

اما در اینجا، شاید بتوان میان دو امر تمایز گذاشت: (۱) اعتقاد به اینکه میان افلاک و کواکب از یک سو و سماوات سبع از سوی دیگر ارتباط وجود دارد و پذیرش اینکه این ارتباط به نحوی خاص، همراه با تحقق این افلاک و کواکب، در درون آسمان‌های تو در تو با مرکزیت زمین می‌باشد؛ (۲) اعتقاد به اینکه میان افلاک و کواکب از یک سو و سماوات سبع از سوی دیگر ارتباط وجود دارد، اما این ارتباط ارتباطی معنوی است که جز با کشف و شهود حاصل نمی‌شود. اگرچه تلقی اول در عبارات ابن عربی یافت می‌شود، ولی به نظر می‌رسد که تلقی دوم بیشتر ادعای تأیید شهودی را به همراه دارد؛ هرچند ممکن است در تعییرات خود شهودکنندگان هم، در مورد این دو تلقی، ابهام وجود داشته باشد. اصولاً، بحث از اجرام کواکب و آسمان‌ها که علم به آنها تاحدودی از دست رصدکنندگان برمی‌آید، برای عارف موضوعیت ندارد؛ بلکه موضوع شهود عارف معانی این امور است که از عهده ابزارهای دیگر خارج است: (۱۴۶)

فليس العلم بالافلاك ما تراه من جرمها و ما يدركه الحس منها و أين جرم الشمس في
نفسها منها في عين الرائي لها منّا و أنّما العلم بالافلاك من جهة روحها و معناها الذي
أوجده الله تعالى لها عن النفس الكلية المحيطة التي سبب الافلاك و ما فيها. (۱۴۷)

به هر روی، ارتباط سماوات سبع با کواکب هفت‌گانه - و مدارهایی که این کواکب طی می‌کنند - به وسیله علوم هیئت و ریاضی قابل اثبات یا نفی نیست. با توجه به نظام مظهریت عرفانی، شاید بتوان از نوع شهودات گزارش شده در این زمینه، نوعی مظهریت برای این افلاک و کواکب قائل شد؛ بدین معنا که هریک از این افلاک و کواکب، مظهری برای هریک از سماوات هفت‌گانه محسوب شوند؛ به گونه‌ای که عارف اهل شهود، حقایق واقع در آن آسمان را به جهت مناسبتی که وجود دارد، در فلک یا کوبی خاص مشاهده می‌کند.

نتیجه‌گیری

حاصل آنکه از دیدگاه ابن‌عربی، به یقین، معاد جسمانی است و آدمیان نه همچون ارواح و عقول مجرد، که با صور و ابدانی طبیعی حشر و نشر خواهند داشت و در بهشت یا دوزخ قرار خواهند گرفت. از این رو، بنا به دیدگاه ابن‌عربی، اعتقاد به معاد روحانی صرفاً آگاهی از تمام واقعیت نیست: آنان که قائل به انحصار معاد در معاد روحانی هستند، در اعتقاد به این انحصار، به خطا رفته‌اند. وی در تحلیل چگونگی جسمانی بودن معاد، با وسعت بخشیدن به معنای جسم، انحصار آن را در جسم عنصری دنیوی مردود می‌داند و بر آن است که جسم با آنکه یقیناً معنای واحدی دارد، در سیر نزولی و صعودی، مصادیق گوناگونی را می‌پذیرد که اطلاق واژه «جسم» بر تمامی این مصادیق طولی، به حقیقت و نه مجاز است. جسم حقیقتی دارای طول، عرض، و عمق است؛ اما این ویژگی لزوماً در عالم عناصر اربعه تحقق نمی‌یابد، بلکه ممکن است که مصادیق جسم در عالمی فراتر از عالم عناصر نیز که از ارکان طبیعی تشکیل یافته است تحقق یابند.

بر این اساس، فوق آسمان‌های هفت‌گانه و در افلاک ثوابت که دیگر حرفی از عناصر اربعه در میان نیست و اجسامی عنصری حضور ندارند، اجسامی طبیعی مطرح‌اند که از ارکان چهارگانه حرارت، برودت، یبوست، و رطوبت تشکیل شده‌اند. از دیدگاه ابن‌عربی، بهشت در میان این افلاک ثوابت قرار دارد؛ از این رو، در بهشت، اجسام عنصری جایی ندارند، اما اشیا و ابدان با جسم طبیعی در آن حضور دارند. ویژگی جسمانی بودن بهشت و ابدان بهشتیان، ادراک حسی بهشتیان صاحب ادراک را در پی دارد. بدین ترتیب، بهشتیان از پاداش‌هایی محسوس هم بهره‌مندند. اما از آنجا که ابدان و اجسام ظاهر در دنیا، در آخرت و از جمله در نشئه بهشت باطن‌اند و امور باطنی آن ظاهر، اجسام بهشتیان در بطون ظواهر ارواح آنان و به دنبال و به تبع آن ارواح قرار دارند. از این رو، اگرچه اجسام در آن نشئه حضور دارند، اما غلبه با روحانیت آن نشئه است. و به سبب همین غلبه

روحانیت است که آدمیان این امکان را دارند تا از سوق جنّت، صوری متعدد را برای خویش انتخاب و با آن صور همراه باشند.

از آنجا که ابن عربی در موارد بسیاری، سوق جنّت را از ظهورات عالم خیال و مثال می‌داند و عین خیال را واسطه ادراک آن معرفی می‌کند، معلوم است که در آن نشئه، علاوه بر چشم حسی که وظیفه مشاهده محسوسات غیرخیالی را به عهده دارد، چشم خیال آدمی هم فعال است: انسان با چشم خیال، بسیاری از معانی و افعال متجسّد را مشاهده می‌کند؛ چه آنکه قوه ادراک عقلی انسان در آن نشئه، به مراتب قوی‌تر از عقل دنیوی فعالیت دارد.

از دیدگاه ابن عربی، مادون فلک مکوکب تا اسفل سافلین (که متشکل از عناصر اربعه است)، جایگاه جهنم شمرده می‌شود. براساس این دیدگاه، کسانی که نتوانسته‌اند خویش را از بند ماده و عنصریات رها کنند و زمین‌گیر شده‌اند، با تغییر نظام حاکم بر دنیا و تبدل آن به آخرت، در همین موطن عنصریات یعنی جهنم باقی می‌مانند. از این‌رو، جهنم ماهیتی عنصری دارد، اما عنصری تبدل‌یافته؛ به گونه‌ای که نظام حاکم بر آن بسیار متفاوت با نظام حاکم بر دنیا است. اگرچه جهنم کثیف‌تر و ظلمانی‌تر از بهشت است، اما غلبه روحانیت بر جسمانیت در آن بیشتر است.

پی نوشتها

- ۱- محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۳، ص ۱۲.
- ۲- همان، ص ۱۰۷.
- ۳- همان، ج ۲، ص ۱۸۴؛ ج ۴، ص ۳۹۴.
- ۴- همان، ج ۳، ص ۳۹۱.
- ۵- همان، ص ۱۲؛ ج ۱، ص ۲۷۵.
- ۶- ملاءصدرا (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی)، الحکمة المتعملة فی الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۲۵۴.
- ۷- محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۳، ص ۶۶.
- ۹- همان، ج ۴، ص ۷۵.
- ۱۰- همان، ج ۱، ص ۳۱۱ و ۳۰۷.
- ۱۱- همان، ج ۳، ص ۱۲.
- ۱۲- همان، ج ۲، ص ۶۲۷.
- ۱۳- همان، ج ۴، ص ۲۵۲.
- ۱۴- همان، ج ۱، ص ۱۹۶.
- ۱۵- همان، ج ۳، ص ۱۸۸.
- ۱۶- همان، ص ۳۹۱.
- ۱۷- همان، ص ۴۷۰.
- ۱۸- همان، ص ۴۱۹؛ ج ۲، ص ۱۸۴ و ۴۶۹؛ ج ۴، ص ۳۱۶.
- ۱۹- همان، ص ۲۸۹.
- ۲۰- همان، ج ۳، ص ۴۳۳.
- ۲۱- همان، ص ۳۶۰.
- ۲۲- محی الدین ابن عربی، رساله کشف الغطاء، ش ۷۴۱۰، ص ۷۲ / محمد بن حمزه فناری، مصباح الانس، تصحیح محمد خواجه جوی، ص ۱۱۳ (به نقل از همین رساله).
- ۲۳- سید حیدر آملی، نقد النقود فی معرفة الوجود، ص ۶۶۸.
- ۲۴- داوود قیصری، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، مقدمه قیصری، ص ۳۳.
- ۲۵- محمد بن حمزه فناری، مصباح الانس، ص ۲۴۷.
- ۲۶ و ۲۷- داوود قیصری، شرح فصوص الحکم، شرح قیصری، ص ۹۸۶.

- ۲۸- محی‌الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۷۷۹.
- ۲۹- داوود قیصری، شرح فصوص الحکم، شرح قیصری، ص ۳۳۷.
- ۳۰- سید-حیدر آملی، نقد النقود، ص ۷۰۹.
- ۳۱- محی‌الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۷۷۹.
- ۳۲- داوود قیصری، شرح فصوص الحکم، حواشی جلوه، ص ۲۵۷.
- ۳۳- همان، مقدّمه قیصری، ص ۷۶.
- ۳۴- محی‌الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۳۰۳، ۳۸۰ و ۴۶۱؛ ج ۳، ص ۲۷۶، ۳۲۵، ۴۲۰، ۴۵۱ و ۴۸۵؛ ج ۴، ص ۲۳۲.
- ۳۵- توضیح آنکه این جوهر واحد دارای وجود سریانی است و تحقّق وجود سریانی، در ضمن کثرت خواهد بود. پس، به اعتباری، می‌توان گفت که: این کثرات هستند که مقوم وجود ساری می‌باشند، هرچند که تحقّق آن کثرات هم درگرو تحقّق وجود ساری است.
- ۳۶ و ۳۷- داوود قیصری، شرح فصوص الحکم، مقدّمه قیصری، ص ۷۵.
- ۳۸- همان، ص ۷۶ / مآصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۲، ص ۳۱۳.
- ۳۹- مآصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۲، ص ۳۱۲ / داوود قیصری، شرح فصوص الحکم، مقدّمه قیصری، ص ۷۵.
- ۴۰- محی‌الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۴۵۴.
- ۴۱- چنان‌که مخفی نیست، مراد از کلیّت در اینجا کلیّی معنی است و حصص همان تجلیات آن امر کلیّی اند؛ چون آنچه از کلیّی سعی ظهور می‌یابد «حصه» نامیده می‌شود.
- ۴۲- محی‌الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۳، ص ۴۶۰.
- ۴۳- داوود قیصری، شرح فصوص الحکم، مقدّمه قیصری، ص ۷۵.
- ۴۴- محی‌الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۴۲.
- ۴۵- همان، ج ۳، ص ۱۰۳ و ۴۵۷؛ ج ۲، ص ۶۸۹.
- ۴۶- همان، ج ۲، ص ۲۸۱.
- ۴۷- همان، ج ۴، ص ۲۵۶.
- ۴۸- مآصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۲، ص ۳۴۰ و ۳۴۱.
- ۴۹- محی‌الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۴۳۲.
- ۵۰- داوود قیصری، شرح فصوص الحکم، شرح قیصری، ص ۷۹۶.
- ۵۱- محی‌الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۵۰۰.

۵۲. محی الدین ابن عربی، *فصوص الحکم*، تعلیقه ابوالمطاء عقیف، ص ۱۲۶.
۵۳. ابوطالب مکی، *قوت القلوب*، ج ۲، ص ۱۴۲.
۵۴. عین القضاة همدانی، *زبدة الحقائق*، فصول ۵۶ و ۵۶۵ و ۶۲۶۰.
۵۵. محی الدین ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۲، ص ۲۰۵.
۵۶. همان، ج ۳، ص ۳۹۵.
۵۷. همان، ج ۱، ص ۲۰۷.
۵۸. همان، ج ۲، ص ۳۱۱.
۵۹. همان، ص ۲۷۸.
۶۰. همان، ج ۱، ص ۲۳۶.
۶۱. محی الدین ابن عربی، *عقلة المستوفز*، ص ۲۸.
۶۲. همو، *الفتوحات المکیة*، ج ۲، ص ۶۷۵، شمار عبارات شیخ اکبر (ابن عربی) در مورد مرتبه طبیعت و وقوع آن بعد از نفس کئی بسیار زیاد است که از آن جمله، ر.ک: همان، ج ۲، ص ۲۳۶ و ۳۰۴ و ۴۳۰؛ ج ۱، ص ۲۶۱؛ ج ۳، ص ۲۹۶ و ۴۲۰.
۶۳. از دیدگاه ابن عربی، خالق همه اشیا خداست؛ خداوند اشیا را به هنگام توجه اسباب ایجاد می‌کند: «و ما من موجود خلقه الله عند سبب الا بتجلی الهی خاص لذلك الموجود لایعرفه السبب فیتكون هذا الموجود عن ذلك التجلی الالهی و التوجه الیرثانی عند توجه السبب لا عن السبب و لولا ذلك لم یکن ذلك الموجود» (همان، ج ۲، ص ۶۷۵).
۶۴. همان، ج ۳، ص ۲۹۶.
۶۷. همان، ج ۲، ص ۶۷۵.
۶۸. سیدحیدر آملی، *نقد النفود*، ص ۶۹۷.
۶۹. داوود قیصری، *شرح فصوص الحکم*، شرح قیصری، ص ۵۶۲.
۷۰. محی الدین ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۳، ص ۵۰۸.
۷۱. همان، ص ۲۵۲.
۷۲. همان، ج ۲، ص ۱۱۵.
۷۳. صائین الدین ترکه، *شرح فصوص*، ج ۱، ص ۲۸۷، حاشیه نوری.
۷۴. همان، ص ۲۸۸.
۷۵. محمدبن حمزه فناری، *مصباح الانس*، ص ۲۳۴.

۷۶- محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۶۲۷.

۷۷- همان، ج ۳، ص ۳۹۱.

۷۸- همان، ج ۱، ص ۱۲.

۷۹- همان، ج ۳، ص ۱۸۷ و ۱۸۸.

۸۰- همان، ج ۲، ص ۶۲۷.

۸۱- همان، ج ۳، ص ۳۹۱.

۸۲- همان، ص ۲۴۵.

۸۳- همان، ج ۲، ص ۶۲۷.

۸۴- همان، ج ۱، ص ۳۱۷.

۸۵- همان، ج ۲، ص ۱۸۳.

۸۶- همان، ج ۱، ص ۳۱۵.

۸۷- همان، ج ۲، ص ۱۲۳.

۸۸- همان، ج ۱، ص ۲۰۷.

۸۹- همان، ج ۲، ص ۶۸۹؛ ج ۳، ص ۱۰۳.

۹۰- همان، ص ۴۷۵.

۹۱- ﴿وَإِنْ يَنْكُرُ بِهَا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا ثُمَّ نُنْجِي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾ (مریم:

۷۲، ۷۱) ابن عربی ورود به جهنم را به ورود به عالم دنیا که شامل زمین و آسمان می شود تفسیر می کند و بر آن

است که بهشتیان از این عالم عناصر دنیوی و آسمان دنیا عروج می کنند، اما جهنمیان در آن زمین گیر می شوند.

۹۲- ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهَا بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ﴾ (اعراف: ۱۷۶).

۹۳- ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفْتُحُ لَهُمُ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ﴾ (اعراف: ۴۰)

۹۴- محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۳۰۲ و ۳۰۳.

۹۵- سعیدالدین فرغانی، منتهی المدارک، تصحیح محمد خواجوری، ص ۵۸

۹۶- ر.ک: محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۳، ص ۲۰۲، ۶۲، ۲۲۰، ۲۳۳، ۲۳۵، ۴۳۶ و ۴۴۰؛ ج ۲، ص ۴۴۰ و ۴۴۱.

۹۷- محمدبن حمزه فناری، مصباح الانس، ص ۲۵۴ / سعیدالدین فرغانی، منتهی المدارک، ص ۶۳، ۵۳.

۹۸- محی الدین ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۷۵.

۹۹- برای این موارد، ر.ک: محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۱۲۶-۱۲۸.

۱۰۰- محمدبن حمزه فناری، مصباح الانس، ص ۴۳۴.



- ۱۰۱- همان، ص ۱۶.
- ۱۰۲- محی‌الدین ابن‌عربی، الفتوحات المکیة، ج ۴، ص ۴۹.
- ۱۰۳- همان، ج ۱، ص ۷۳۶.
- ۱۰۴- همان، ص ۳۰۱.
- ۱۰۵- همان، ص ۲۹۷.
- ۱۰۶- همان، ج ۳، ص ۴۳۵؛ ج ۲، ص ۲۸۰ و ۳۹۸.
- ۱۰۷- همان، ج ۱، ص ۱۳۲، ۲۹۷ و ۵۰۷.
- ۱۰۸- همان، ج ۲، ص ۱۶۱.
- ۱۰۹- همان، ج ۳، ص ۴۴۰.
- ۱۱۰- ر.ک: همان؛ ج ۱، ص ۱۳۴ و ۲۹۷.
- ۱۱۱- گفتنی است که زمین یک بار به هنگام حشر، به زمینی دیگر بدل می‌شود و بعد از حشر نیز به دار نار تبدیل می‌گردد که البته با وجود زمهریر هم در آن سازگار است. (همان، ج ۲، ص ۶۸۸؛ ج ۳، ص ۴۴۰؛ ج ۲، ص ۲۳۹).
- ۱۱۲- همان، ج ۳، ص ۴۴۲.
- ۱۱۳- همان، ج ۱، ص ۲۹۷.
- ۱۱۴- همان، ص ۲۹۹؛ ج ۳، ص ۳۴۲ / صدرالدین قونوی، النفعات الالهية، ص ۱۸۶.
- ۱۱۵- محی‌الدین ابن‌عربی، الفتوحات المکیة، ج ۳، ص ۱۱۸. *مطالعات فلسفی*
- ۱۱۶- همان، ص ۲۳۹.
- ۱۱۷- همان، ج ۲، ص ۳۸۰.
- ۱۱۸- همان، ج ۳، ص ۲۴۵.
- ۱۱۹- همان، ص ۴۴۱.
- ۱۲۰- همان، ص ۴۲؛ ج ۴، ص ۲۹۰.
- ۱۲۱- همان، ج ۳، ص ۲۴۵.
- ۱۲۲- همان، ج ۲، ص ۴۴۲.
- ۱۲۳- همان، ج ۱، ص ۲۹۹.
- ۱۲۴- همان، ج ۳، ص ۵۶۵.
- ۱۲۵- همان، ص ۲۴۴ و ۳۹۱.

- ۱۲۶- محی‌الدین ابن عربی، *عقلة المستوفز*، ص ۶۶.
- ۱۲۷- همو، *الفتوحات المکیة*، ج ۲، ص ۶۷۷.
- ۱۲۸- همان، ج ۳، ص ۲۰۳؛ ج ۱، ص ۸۲؛ ج ۲، ص ۶۷۷ / محی‌الدین ابن عربی، *عقلة المستوفز*، ص ۵۰.
- ۱۲۹- همو، *الفتوحات المکیة*، ج ۱، ص ۶۶۳.
- ۱۳۰- مؤیدالدین جنیدی، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۲۰۷.
- ۱۳۱- محی‌الدین ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۳، ص ۴۴۴؛ ج ۱، ص ۱۱۹ / همو، *فصوص الحکم*، ص ۱۳۲.
- ۱۳۲- مؤیدالدین جنیدی، *شرح فصوص الحکم*، ص ۷۵.
- ۱۳۳- محی‌الدین ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۱، ص ۱۲۰.
- ۱۳۴- محدثین حمزه فناری، *مصباح الانس*، ص ۴۸۰.
- ۱۳۵- همان، ص ۴۵۳.
- ۱۳۶- عبدالرزاق کاشانی، *شرح فصوص الحکم*، ص ۷۵.
- ۱۳۷- داوود قیسری، *شرح فصوص الحکم*، ص ۸۴۸.
- ۱۳۸- محیی‌الدین ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۱، ص ۱۲۳.
- ۱۳۹- محدثین حمزه فناری، *مصباح الانس*، ص ۲۸۳.
- ۱۴۰- همان، ص ۴۷۷.
- ۱۴۱- محی‌الدین ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۳، ص ۴۱۶ و ۴۱۷.
- ۱۴۲- همان، ج ۱، ص ۷۰۵.
- ۱۴۳- همان، ج ۲، ص ۴۴۳.
- ۱۴۴- برای آشنایی با این معنای «فلک» و آگاهی از تفاوت آن با افلاک مجسمه، رک: حسن حسن‌زاده آملی، ده *رسالة فارسی: قرآنی، عرفانی، ریاضی، طبی...*، ص ۱۱-۱۵۴.
- ۱۴۵- داوود قیسری، *شرح فصوص الحکم*، حواشی جلوه، ص ۲۳۸.
- ۱۴۶- بر این اساس، شاید تفاوت مؤلف تعلیقه بر *فصوص* نابجا نباشد که هدف ابن عربی در بحث افلاک، نه بیان نظامی فلکی، بلکه تبیین چگونگی نظام هستی است: «ولکن الظاهر أن ابن عربی لا يريد أن يضع نظرية فلکیة هنا، و إنما يريد أن يشير الى مراتب الوجود اعلاها و ادناها» (محی‌الدین ابن عربی، *فصوص الحکم*، التعلیقه، ص ۴۸ و ۴۹).
- ۱۴۷- محی‌الدین ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۱، ص ۹۴.

منابع

- آملی، سیدحیدر، نقد النقود فی معرفة الوجود، در: جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ (نسخه نرم افزار نور).
- ابن عربی، محی‌الدین، الفتوحات المکیة، بیروت، دار صادر (۴ جلدی) (نسخه نرم افزار نور).
- _____، رساله کشف الغطاء، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، نسخه خطی.
- _____، عقلة المستوفز، چاپ لیدن ۱۳۳۶ (نسخه نرم افزار نور).
- _____، فصوص الحکم، تعلیقه ابوالعطاء عقیف، تهران، الزهراء، ج دوم، ۱۳۷۰ (نسخه نرم افزار نور).
- ترکیه، صائین‌الدین، شرح فصوص الحکم، قم، بیدار، ۱۳۷۸ (نسخه نرم افزار نور).
- جندی، مزیدالدین، شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ده رساله فارسی: قرآنی، عرفانی، ریاضی، طبی، ...، قم، قیام، ۱۳۷۹.
- فرغانی، سعیدبن محمد، منتهی المدارک، تصحیح محمد شکر آوینی، بی‌جا، بی‌نا، ۱۲۹۳ق.
- فناری، محمدبن حمزه، مصباح الانس، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی، ۱۳۷۴.
- قونوی، صدرالدین، التفحات الالهیه، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی، ۱۳۷۵ (نسخه نرم افزار نور).
- قیسری، داوود، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ (نسخه نرم افزار نور).
- مکی، ابوطالب، قوت القلوب، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق (نسخه نرم افزار نور).
- ملاءدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث، ج سوم، ۱۹۸۱م (نسخه نرم افزار نور).
- همدانی، عین‌القضاة، زیادة الحقایق، تصحیح عقیف عسیران، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹.