

بررسی ترابط وجودی بدن با نفس پس از مرگ (تناسخ ملکوتی) از منظر مکتب ابن عربی

حسن سعیدی^۱

حسین زارع^۲

چکیده

مسئله چگونگی ارتباط بدن با نفس پس از مرگ از مسائل مهم عرفان نظری است. ابن عربی و پیروان مکتب عرفانی وی در تبیین چگونگی این ارتباط مرتبه مثالی نفس ناطقه انسانی و روح بخاری را که وظیفه وساطت میان نفس و بدن را بر عهده دارند، مطرح می‌کنند. اثبات مرتبه مثالی برای انسان و تبیین نقش آن در ایجاد ارتباط میان نفس ناطقه و بدن مادی از ابتکارات ابن عربی است. ابن عربی و شارحان مکتب وی با تبیین مبانی خاص هستی‌شناسی عرفانی، نظیر وحدت وجود، مبحث تجلی و ظهور، و مبانی انسان‌شناختی، نظیر جداناپذیری روح از بدن، تناسب بدن با نشئه موجود در آن و بقای هویت انسانی در نشأت دیگر، در بررسی مسئله ارتباط بدن با نفس پس از مرگ به تبیین بدن مثالی که معلول افکار و اعمال انسان است پرداخته و تناسخ ملکوتی به معنای تحول باطن و تصور ظاهر به صورت باطن را معقول و مقبول می‌دانند، از این رو گفتار برخی طرفداران تناسخ را بر تناسخ ملکوتی حمل می‌کنند. هدف این نوشتار که با روش تحلیلی-توصیفی و از نوع کتابخانه‌ای به کند و کاو مسأله می‌پردازد آن است که رابطه بدن با نفس را پس از مرگ تحت عنوان تناسخ ملکوتی از منظر مکتب ابن عربی و شارحان وی تبیین کند.

کلمات کلیدی: نفس، بدن، مرتبه مثالی، تناسخ ملکوتی، ابن عربی.

h-saeidi@sbu.ac.ir

z63hosein@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۹/۵

^۱. دانشیار دانشگاه شهید بهشتی تهران/

^۲. دانشجوی کارشناسی ارشد، مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه شهید بهشتی، نویسنده مسئول /

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۴/۱۲

۱- طرح مسأله

معرفت نفس و شناخت انسان از حقیقت خود، از جمله مسائلی است که همواره و در طول تاریخ دغدغه بشر بوده و در عصر کنونی اهتمام بیشتری به آن مشاهده می‌شود. عارفان مسلمان نیز در این باب نکات فراوانی را متذکر شده‌اند که مجموعه گسترده و پر دامنه‌ای فراهم آورده است. ابن عربی و پیروان مکتب وی در زمینه انسان‌شناسی به مسائلی همچون حقیقت نفس و رابطه نفس و بدن پرداخته‌اند.

اصل مسئله وجود ارتباط بین نفس و بدن که امری وجدانی و غیر قابل انکار است و تأثیر و تأثر متقابل نفس و بدن، و ارائه تبیینی صحیح از رابطه تعاملی، که بین آن دو برقرار است مورد توجه عارفانی چون ابن عربی و پیروان مکتب وی بوده است. با جستجو در آثار آن‌ها می‌توان مواضع ایشان را در این باب پیگیری کرد. پژوهش حاضر در صدد پاسخگویی به این سؤال است، که نحوه ارتباط نفس مجرد با بدن مادی خود، که رابطه تعاملی دارند، پس از مرگ چگونه می‌باشد. آیا با از بین رفتن جسم عنصری مادی ارتباط بین بدن و نفس قطع می‌شود، یا اینکه نفس با بدنی متناسب با آن در نشئه دیگر و به واسطه مرتبه مثالی انسان به صورت بدن مثالی در می‌آید. ابن عربی و پیروان وی چنانکه خواهد آمد، با توجه به مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناسی و وجود نشئات سه گانه در عالم، مسئله ارتباط بدن و نفس پس از مرگ را تحت عنوان تناسخ ملکوتی می‌پذیرند و با نگاه روش‌شناختی خود که در تطابق با شریعت دارند بر باطل بودن تناسخ مصطلح تأکید دارند.

۲- معنا شناسی تناسخ

تناسخ در لغت از ماده نسخ است و به معانی مختلفی به کار می‌رود، نظیر: زدودن، از بین بردن، تحول و انتقال. (ابن منظور، ۱۴۱۰، ج ۱۴، ص ۱۲۱) راغب اصفهانی در بیان واژه نسخ می‌گوید: نسخ یعنی زایل کردن چیزی به چیز دیگری که بدنال آن می‌آید، مثل خورشید و سایه یا برعکس و همچنین پیری و جوانی. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۳۲۴) الشرتونی نیز در این باره چنین آورده است: «التناسخ من

النسخ بمعنی النقل» (الشرتونی، ۱۹۹۲، ج ۲، ص ۳۰۸)

ابن منظور در این باره آورده است: «النسخ: ابطال شیء و اقامة آخر مقامه ... و النسخ: نقل الشیء من مکان الی مکان و هوهو... والاشیاء تناسخ: تداول فیکون بعضها مکان بعض: نسخ: زدودن چیزی و جایگزینی چیز دیگر به جای آن است ...؛ نسخ، انتقال چیزی از جایی به جای دیگر است ... و تناسخ اشیا به معنای جابجایی آن‌هاست به گونه‌ای که در جای همدیگر قرار گیرند.» (الافریقی المصری، ج ۳، ماده

ن س خ، ص ۶۱)

نویسنده *المعجم الوسیط* در بیان توضیح واژه نسخ چنین می‌گوید: نسخ الشی یعنی آن چیز را از بین برد؛ چنانکه گفته می‌شود: باد آثار دیار را از بین برد و آفتاب سایه را از میان برداشت و پیری جوانی را زدود؛ و وقتی آن را به کتاب نسبت دهند به این معناست که نوشته‌های آن کتاب را نسخه برداری کرد؛ یعنی (آن را) با همه حروف، کلمات و فرازهایش منتقل کرد... و تناسخ ارواح به این معناست که ارواح از برخی اجسام به جسم‌های دیگر انتقال یابند. (ابراهیم مصطفی، ۱۹۸۸، ص ۹۱۷)

انواع تناسخ

برای ورود به مسأله، نخست انواع و گونه‌های تناسخ را باید مطرح کرد تا با بازشناسی آن‌ها از یکدیگر به بررسی درستی یا نادرستی هر یک پرداخت. تناسخ دارای سه اصطلاح متفاوت است که تنها در اسم با یکدیگر اشتراک دارند.

۱. تناسخ ملکی که به معنای انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر است؛ دارای گونه‌های متفاوتی است و پیوسته مورد بحث محققان و اندیشمندان و ملل بوده است، برخی آن را به معنای انتقال روح از بدن برتر به بدن پست‌تر و برخی به بدن برتر، گروه دیگری آن را به معنای انتقال به بدن حیوان و بعضی به معنای مطلق انتقال دانسته‌اند؛ لذا تناسخ ملکی مورد بحث و اختلاف نظرهای بسیاری شده است. قیصری در شرح *فصوص الحکم* و در تصویر این نوع از تناسخ و در یک نگاه کلی با تأکید بر این نکته، که روح پیوسته باید به یک بدن تعلق بگیرد می‌گوید: تناسخ عبارت از این است که روح پس از جدایی از بدن بدون تخلخل زمانی به بدن دیگر تعلق یابد، به گونه‌ای که بین تعلق به بدن پیشین و پسین فاصله‌ای نباشد. زیرا بین روح و بدن تعلق و وابستگی عشقی و ذاتی وجود دارد و این تعلق هیچ‌گاه از جسمانیت رهایی نمی‌یابد. (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۵۳)

اما قطب الدین شیرازی شارح *حکمة الاشراف* تناسخ را به معنای انتقال نفس به بدن حیوانی دیگر دانسته می‌گوید: «تناسخ آن است که نفوس اشقیاء به اجساد حیوانی انتقال یابد، اجسادی که در اخلاق و افعال با آن نفوس مناسب هستند.» (شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۵)

این‌گونه از تناسخ دارای انواعی است که عبارتند از تناسخ نزولی، تناسخ صعودی و تناسخ مطلق.

۱-۱- تناسخ نزولی به این معناست که روح از بدن اشرف و برتر به بدنی فرودین و اخس انتقال یابد.

۱-۲- اما تناسخ صعودی انتقال روح اخس به بدنی اشرف است. مانند اینکه روح حیوانی وارد بدن انسان شود یا روح انسانی وارد بدن شاهی از شاهان، یا وارد بدن سعادت و کمال یافتگان و... شود. (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴ ص ۳۰۱)

۱-۳- تناسخ مطلق که در آن انتقال از بدن برتر به بدن فروتر و یا برعکس شرط نیست، به معنای انتقال روح از بدنی به بدن دیگر است و از آن بدن دوم به بدن سوم و همچنین، تا بی‌نهایت ادامه یابد. مثلاً از

بدن انسانی به بدن انسان دیگر وارد شود و از بدن انسان دیگر به بدن سومی انتقال یابد. (همان، ص ۲۹۹)

۲- تناسخ ملکوتی که به آن تناسخ متصل، اتصالی و باطنی نیز می‌گویند: این نوع تناسخ ناظر به صعود نفس در سیر تکاملی آن است که در یک نگرش هستی‌شناختی به مرحله‌ای برتر ارتقا می‌یابد که تناسب با بدنی شفاف‌تر دارد و یا آنکه خود نفس با توجه به ارتقای وجودی‌اش توانایی بدن سازی دارد که از این رهگذر به بدنی که ساخته خود روح است تعلق می‌گیرد، ابن عربی در تبیین بدن برزخی که ساخته ملکاتی است که انسان در این دنیا کسب کرده است می‌گوید: انسان در عالم برزخ دارای بدنی خیالی است، دقیقاً مشابه بدن آدمی در خواب. (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۲۵۰) این بدن خیالی که ابن عربی از آن با عنوان جسد یاد می‌کند، با جسم طبیعی یا عنصری تفاوت بسیار دارد. (همان، ۱۴۰۵، ص ۱۸۶) وی معتقد است، انسان در عالم برزخ، بدون بدن طبیعی است. وی بدن طبیعی عنصری خود را در این جهان رها کرده و در صورت یا بدنی مثالی و خیالی که ساخته ملکاتی است که در این دنیا کسب کرده، به سر می‌برد. (همان، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۳۰۷) ابن عربی و تابعان او خصیصه اصلی عالم برزخ را واسطه بودن میان ملک و ملکوت و صورت سازی از معانی بر می‌شمرند و صور موجود در برزخ را صور اعمال و نتیجه افعال دنیوی انسان می‌دانند. (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۲)

صدرالمتألهین در تعریف تناسخ ملکوتی می‌گوید: تناسخ عبارت است از اینکه روح معین و مشخص از یک کالبد، خواه عنصری، فلکی و یا برزخی، به بدن عنصری، فلکی و یا برزخی دیگری منتقل شود. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۴۸) تعریف گویای آن است که انتقال به بدن فلکی و مثالی نیز تناسخ است، از این رو دایره مصادیق و فروض تناسخ گسترده می‌شود.

علامه حسن زاده آملی در تعریف این تناسخ می‌گوید: پیدایش ظهور ملکات نفس همانند خود آن با صورت‌های مناسب با آن ملکات در پیشگاه و در باطن و عمق نفس را تناسخ ملکوتی گویند. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶، ص ۸۱۱) ایشان تناسخ ملکوتی را که همان تعلق نفس به بدن دیگر اخروی و غیر مغایر با نفس است صحیح و مقبول می‌داند و بر این‌گونه از تناسخ برهان اقامه می‌کند. (همان، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۰۵) و در تبیین و توضیح تناسخ ملکوتی می‌گوید: تناسخ ملکوتی در حقیقت ظهور ملکات نفس بر مثل و صور مناسبش به نزد نفس و در صقع و حاق ذات نفس می‌باشد. چون کمال اخروی انسان به سبب اعمال دنیای مادی است. چنانکه خدای متعال فرمود: «و ان لیس للانسان الا ما سعی وان سعیه سوف یری» (نجم/ ۳۹) از ظهور در روایات به تمثل تعبیر شده است و بدن مثالی، نفسی است که در حقیقت از شئون نفس می‌باشد و ملکات بذریه هستند که انسان آن‌ها را در نفسش ایجاد کرده است. بنابراین، صورت‌های برزخی از آن‌ها پدید می‌آید و این صورت‌ها، بدن‌های برزخی هستند که از متن نفس به وجود آمده‌اند، و اگر اعمال و ملکات انسان صالح و از نیت‌های حسنه باشد، بدن‌های برزخی صورت‌هایی

زیبا دارند و اگر اعمال و ملکات انسان طالح و از نیت‌های زشت و خبیث باشند، صورت‌های برزخی زشت و قبیح‌اند. (همان، ج ۲، ص ۵۵۷) وی معتقد است که بدن برزخی جدای از نفس نیست و نفس را مقوم بدن و همه تمثالات می‌داند. چون که از ملکات نفس حاصل شده‌اند و همه واردات و تمثالات و تجلیات و اضافه علم ناشی از استعداد ویژه نفس و مناسب خاص بین نفس و ملکوت است. علامه حسن‌زاده آملی درباره انسان موجود در عالم آخرت معتقد است که انسان در آخرت از ماده طبیعی متکون نشده و صورت انسان در آخرت نتیجه عمل و غایت فعل اوست. (همان، ص ۵۵۶) چون نفس صورت‌ها را در عالم خاص و با صنع خاص ابداع و ایجاد می‌کند و نفس بر انشا و ابداع صورت‌ها توانایی کامل دارد. (همان، ۱۳۶۶، ص ۳۷۲) آیت الله جوادی آملی در تبیین و شکل‌گیری بدن برزخی و اخروی چنین می‌گوید: «کاری که انسان انجام می‌دهد در آغاز «حال» است، ولی بعد «ملکه» می‌شود و سپس به حالت صورت جوهری ظهور می‌کند و چون به صورت جوهری در می‌آید، نفس برای آن به منزله «ماده» و این صورت برای آن به منزله «صورت» می‌شود و جمعاً یک واقعیت را تشکیل می‌دهند. انسان هر کاری که می‌کند در واقع با آن کار، حقیقت خود را می‌سازد و با همان هم محشور می‌شود.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۰، ص ۳۲۳)

ایشان تناسخ ملکوتی را به معنای تحول باطن و تصور ظاهر به صورت باطن را معقول و مقبول می‌داند و به آیات و روایات بسیاری در این زمینه استناد می‌کند و می‌گوید: «قرآن از به کار بردن عنوان حیوان صرفاً قصد توهین یا تحقیر ندارد. چون صدر و سیاق این کتاب الهی، ادب و هنراست، که با توهین و تحقیر و لعن ناسزای محض نمی‌سازد. پس حیوان نامیدن برخی افراد برای این است که حقیقتاً حیوان‌اند. «ان هم الا کالانعام بل هم اضل» (فرقان/ ۴۴) یعنی اینان واقعاً در حد حیوان و بدتر از آن هستند، هر که تردید دارد چشم دل باز کند، تا حیوانیت آنان را به عیان قلب ببیند و اگر چشم بصیرت ندارد، به گزارش صاحب بصران معصوم (ع) گوش دهد. صبر کند تا پیشگاه حقیقت شود پدید، آنگاه آن‌ها را بر اثر تناسخ ملکوتی به صورت حیوان خواهد دید.» (همان، ۱۳۸۵، ص ۱۴۳-۱۴۴)

۳. تناسخ ملکوتی احدی سریانی: تناسخ احدی سریانی در ادامه تناسخ ملکوتی است با این تفاوت که در تناسخ ملکوتی، آدمی در مقام ظهور ملکاتش در بدن مسانخ و متناسب با آن‌ها ظهور می‌یابد. اما در تناسخ احدی سریانی، آدمی با ابدان و نفوس مختلف سر و کار دارد در این نگرش، آدمی که مظهریت حق را داراست قدرت دارد تا نفوس و ابدانی را ایجاد نماید و با آن‌ها در ارتباط باشد و این معنا نیز در منابع دینی اسلامی به چشم می‌خورد. علامه حسن‌زاده آملی از تعلق گرفتن نفس‌های کامل به بدن‌ها و نفس‌های دیگر چه در عالم شهادت و چه در عالم ملکوت به تناسخ ملکوتی احدی سریانی تعبیر می‌کند و این قسم از تناسخ را که اشتراک لفظی با تناسخ مصطلح دارد همان بروزات و ظهورات کاملان در عوالم می‌داند. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۴۰۵-۴۰۶) او می‌گوید: «ظهورات کامل در عوالم بوده و تعلق آن‌ها به صادر اول و مادون وی به حکم احدیت حقیقت و سریان آن در صور مختلفه مانند سریان

ظهور هویت حق در مظاهر اسماء و صفات می‌باشد.» (همان، ص ۳۴۲) عرفا معتقدند، نفس‌های کامل بعد از انتقال ظهور پیدا می‌کنند و انسان توانایی انجام بر ایجاد نفس‌های متعدد و ارسال آن‌ها به مکان‌های مختلف را بدون فاصله زمانی دارد. انسان دارای نفوس متعدد در عرف عرفان بدلا یا ابدال نامیده می‌شود. ابن عربی در وجه تسمیه این گروه، به ابدال می‌گوید: به ایشان ابدال می‌گویند. زیرا به ایشان نیرویی داده شده که بدن خود را به واسطه امری که قائم به ذات ایشان است هر کجا که خواهند ترک نمایند درحالی‌که به آن علم دارند. (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۷۹) بنابراین، عارف به همت خویش چیزی را که در بیرون محل همت خود موجود است خلق می‌کند. علامه حسن‌زاده آملی برای این گروه چهار حکم بیان می‌کند. ۱. تشکیل ایشان قبل از انتقال به آخرت؛ ۲. تشکیل بعد از انتقال به آخرت یعنی نفس‌های کامل انسان بعد از انتقال به آخرت متشکل به اشکالی می‌شوند، همان‌گونه که در دنیا متشکل به اشکالی می‌گردیدند؛ ۳. ایشان را اقتدار بر دخول در عوامل ملکوتی است؛ ۴. ایشان می‌توانند در خیالات مکاشفان ظهور پیدا کنند و مراد همان نفس‌های انسان کامل است که به ابدال نام گذاری شده‌اند. (همان، ج ۲، ص ۳۴۲)

سید حیدر آملی نیز در تبیین ابدال و نحوه تصرف آن‌ها در عوالم مختلف می‌گوید: در جای خود ثابت شده که فرشتگان و جنیان به هر شکلی که اراده کنند متشکل می‌شوند و در هر عالمی باشد داخل می‌شوند و انسان از لحاظ مقام تکوینی و وجودی اشرف از آن‌ها است. بنابراین، واجب است که انسان از آن‌ها توانا تر برچنین اموری باشد، ابدال و چگونگی تبدیل از صورتی به صورت دیگر و حضور آن‌ها در مکان‌های مختلف بر یک صورت مؤید این مطلب است. (آملی، ۱۳۶۷، ص ۱۶۰) پس انسان با اقتدار نفس خویش می‌تواند صور فراوانی را بدون قید و انحصار در عوالم مختلف ایجاد کند و به رتق و فتق امور بپردازد. (آملی، ۱۳۶۷، ص ۱۶۰) حال نفس انسانی از سنخ ملکوت و عالم قدرت است، ملکوتی‌ها اقتدار بر ایجاد و انشای صور فراوانی دارند، که قائم به ذات خویش است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۶۸) و در باره ائمه معصومین (ع) در زیارت جامعه کبیره وارد شده «اجسادکم فی الاجساد و انفسکم فی الانفس، وارواحکم فی الارواح» (قمی، ۱۳۷۰، ص ۹۹۲) پس نفس در عین وحدت کثرت یافته و زمان و مکان برای او معنایی ندارد. شیخ محمود شبستری در گلشن راز می‌گوید:

تناسخ نیست این کز روی معنی ظهوراتی است در عین تجلی

شبستری تجلی و ظهور در عوالم را همان بروزات کاملان می‌داند که با رفع حجب ظلمانی و با واسطه رعایت مراسم شریعت و طریقت و عبادت، از نهایت به بدایت و از بدایت به نهایت سیر می‌نمایند و غایت ظهور کمال کاملان را در مرتبه سیر بالله و مقام صحو بعد از سکر و فرق بعد الجمع می‌داند و می‌گوید:

هر لحظه به شکل آن بت عیار برآمد هر دم به لباس دگر آن یار بر آمد

القصة همو بود که می آمد و می رفت
این نیست تناسخ سخن وحدت محض است
تا عاقبت آن شکل عرب وار بر آمد
کافر شود آن کس که به انکار بر آمد
(محمد لاهیجی، ۱۳۸۸، ص ۲۵۸-۲۶۴)

مبانی مسئله تناسخ ملکوتی از دیدگاه ابن عربی

ما در اینجا قبل از تفسیر و تحلیل رابطه بدن با نفس، مبانی این بحث را از دیدگاه ابن عربی بررسی خواهیم کرد و این بررسی به ما کمک می کند تا ریشه های نگاه وی به مسئله تناسخ ملکوتی و صحیح بودن آن را به وضوح در یابیم و در نهایت به تبیین بهتری از دیدگاه ابن عربی درباره ارتباط نفس و بدن دست یابیم. در اینجا شرح و بیان این مبانی را در دو قسم مبانی هستی شناختی و مبانی انسان شناسی بیان می کنیم.

(۱) مبانی هستی شناختی

تبیین مسئله آخرت و رابطه نفس و بدن، مبتنی بر پیش فرض هایی است که ابن عربی و همفکرانش در آثارشان به بیان و اثبات عقلی آنها همت گمارده اند. نظیر وحدت وجود، تکرار ناپذیری تجلی و تجسم اعمال. اصل وحدت وجود و فروعات آن که از اصول هستی شناختی ابن عربی است. در تمامی نظرات و آرای او تأثیر مستقیم دارد، و قاعده تکرار ناپذیری تجلی؛ توضیحی برای تبدل صور انسان در نشئات مختلف در تناسب با آن نشئه، با وجود بقای جوهر و حفظ هویت شخصی است و تبیینی برای تکامل برزخی یا حتی اخروی است. بر این اساس، بینش عرفانی وحدت وجود و به تبع آن قاعده تکرار ناپذیری تجلی در جهان بینی و عقاید مذهبی تحول ایجاد نموده و به تعمیق و تحقیق مسائل کلامی پرداخته و مسئله رابطه روح و بدن را نیز شامل می شود.

عرفا با اعتقاد به اینکه عالم ظل اسمای الهی و تجلی حق است و روح انسان نیز جلوه ای از روح الهی است، بدن انسان را اعم از بدن مادی و مثالی تجلی از تجلیات روح او می دانند، که این امر در بدن مثالی و برزخی نمایان تر است. بنابراین، گرچه نسخ و تناسخ باطل است. اما نسخ و تناسخ ملکوتی ممکن و واقع است. هم چنین، مسئله تجسم اعمال، تناسخ ملکوتی و مسئله ظهورات کاملان از افراد انسان در اماکن مختلف با توجه دقیق به مسئله وحدت وجود و مبحث تجلی و کیفیت ظهور مظاهر در ظاهر خود روشن می شود. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۱۵، ۶۳۵) قیصری در این باره چنین آورده است: «... ان الروح من حیث جوهره و تجرده... مغائر للبدن متعلق به تعلق التدبیر... و من حیث ان البدن صورته و مظهره و مظهر کمالاته... فهو محتاج الیه غیر منفک عنه بل سار فیه لا سریان الحلول و الاتحاد... و من علم

کیفیه ظهور الحق فی الاشیاء و ان الاشیاء من اى وجه عینه و من اى وجه غیره، یعلم کیفیه ظهور الروح فی البدن.» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۳) از این رو، اشاره‌ای مختصر به اصل وحدت وجود (توحید عرفانی) و قاعده تکرار ناپذیری تجلی ضرورت دارد.

۱-۱ وحدت وجود و نظام مظهریت

اصل وحدت وجود و تبیین کثرات بر اساس نظام مبتنی بر تجلی و ظهور از مهم‌ترین اصول عرفان ابن عربی و شارحان او به شمار می‌رود، که اذعان و التزام به آن از مختصات آثار اوست، با تکیه بر این دیدگاه، وجود یکی بیش نیست و آن ذات حق است، و تمام کثرات مظاهر و شئون آن ذات واحد شمرده می‌شوند و به تبع وجود آن موجودند. به تعبیر دیگر اصل وجود که دارای تحقق با حیث اطلاقی است مساوی با حق تعالی است و ما سوی الله با افاضه وجود محقق نمی‌شوند. بلکه چون اسمای وجود حق و صفات اویند محقق‌اند و چون مظاهر و جلوه‌های حق‌اند موجودند. ابن عربی در فص ادریسی می‌گوید: که یکی از اسمای حسنی خدای متعال اسم «علی» است. وقتی که چیزی جز او نیست، پس بر چه چیزی برتری و علو دارد؟ از آنجا که خداوند از نظر وجود، عین موجود است و موجودات به اسم محدثات مسمی هستند و بویی از وجود نبرده‌اند از این رو علو او علو بنفسه است نه لغیر. (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۷۶) وی در فتوحات مکیه چنین آورده است: «و لولا سریان الحق فی الموجودات و الظهور فیها بالصوره ما کان للعالم وجود.» (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۶۹) و در فص هودی فصوص الحکم آورده است: «فهو الساری فی مسمی المخلوقات و المبدعات. فهو عین الوجود.» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۷) بر این اساس به نظر ابن عربی حقیقت وجود اصل بوده و بالذات طارد عدم است، و خیر محض و منشأ جمیع آثار است. پس در دار هستی تنها یک حقیقت و یک وجود و یک موجود راستین است و او حق است و کثرت در مجالی و مظاهر است. «فالوجود المنسوب الی کل مخلوق هو وجود الحق اذ لا وجود للممکن.» (همان، ص ۷۹؛ ر.ک ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۵۱۶، ۱۶۰) بنابراین، طبق آنچه در فلسفه مطرح می‌شود که حاکی نوعی از کثرت است در عرفان 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. (فناری، ۱۳۷۴، ص ۱۱۳) از این رو، همه غیر او، با وجود او معنا می‌یابند و با فرض جدایی از او وجودی ندارند، همه سایه و خیال وجود اویند. (حیدر آملی، ۱۳۶۸، ص ۶۶۸) بنابراین، از دیدگاه عارف اولاً: ایجاد و اعدام به معنای مصطلح فلسفی پذیرفته نیست. بلکه در همه مظاهر و شئون وجودی است که حق تجلی و ظهور دارد و فنا به معنای نیست شدن در تجلی او راه

ندارد. چنان که خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ قَدِيرًا» (۱۳۳/ نساء) و فرمود: «یعدمکم» بنابراین، اعدام صحیح نیست و آنچه به وجود متصف می‌شود همان حق تعالی است که در اعیان مظاهر ظهور نموده است و عدم بر او عارض نمی‌شود. (ابن عربی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۰۹) چرا که انعدام مظهر، مستلزم انعدام ظاهر است، پس آنچه از انعدام ظاهری رخ می‌دهد، جز ظهور و خفای مظاهر و تحول صورت‌ها به واسطه تجلی الهی نیست. (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۷۲۹) پس مرگ مردن است، نه نابود شدن؛ چرا که مرگ انتقال از دنیا به آخرتی است که اولش برزخ است، مرگ تبدیل مظهریت انسان از اسم ظاهر به اسم باطن است. با این نگاه به وجود و نظام آفرینش، قیامت روز ظهور و جلوه احدیت حق است. (همان، ص ۷۲۹)

ثانیاً: واقعه قیامت قطع تجلیات حق نیست. بلکه تجلی حق تعالی به نحوی دیگر و به اسمایی دیگر است؛ در واقع، عالم با تجلی اسم مبدئ خالق به عرصه ظهور رسیده و با تجلی اسم معید و قهار بساطش چیده می‌شود. (حیدر آملی، ۱۳۶۸، ص ۷۰۹)

ثالثاً: قیامت در نظر عارف، باطن این جهان است و جلوه‌نمایی حق تعالی به اسم قهار است. بنابراین، در مورد قیامت و حشر بین مجرد و مادی تفاوت نیست و نفس و بدن هر دو به تجلی از بطون غیب به ظاهر شهادت گام می‌نهد و سپس هر دو به تجلی دیگر به خزینه غیب ارجاع داده می‌شوند. (رحیمیان، ۱۳۸۷، ص ۳۵۸)

۱-۲ تکرار ناپذیری تجلی و وحدت عین

از منظر عارفان مکتب ابن عربی، اولین تنزل وجود اطلاقی حضرت حق، جوهری منبسط است که از اولین مراتب تعینات الهی تا پایین‌ترین تعینات خلقی جریان دارد. این جوهر منبسط که از آن با عنوان شایع نفس رحمانی تعبیر می‌کنند، (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۶) اولین و به اعتباری تنها تجلی حضرت حق است که تمامی تعینات و تجلیات در قالب صور و اعراضی بر این جوهر ساری نقش می‌بندد. از این رو این جوهر، واحدی کثیر است که چون هویتی سریانی دارد، کثرات، مقوم و حافظ بقای اویند. (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۰۳) بر اساس این دیدگاه، این جوهر کلی، خود مظهر قیومیت ذات الهی است و سایر جواهر جزئی، حصه‌ای از حصص این جوهر کلی‌اند و ظهورشان در ذیل ظهور او معنا می‌یابد. بر این اساس قاعده تکرار ناپذیری تجلی به معنای تحقق تجلیات پیوسته جدید و نو ظهور حق تعالی در قالب ممکنات و ایجاد جهان در هر لحظه است؛ ابن عربی معتقد است که: ۱. همه عالم به تمامه اعراض است، و جوهر آن هیولای کل (وجود منبسط) است؛ ۲. عرض پیوسته در حال تغییر است. وی در فتوحات می‌گوید: «أَنَّ كُلَّ مَا فِي الْعَالَمِ مُنْتَقِلٌ مِنْ حَالٍ إِلَىٰ حَالٍ فَعَالِمُ الزَّمَانِ، فِي كُلِّ زَمَانٍ، مُنْتَقِلٌ، وَ الْعَالَمُ الْأَنْفَاسِ، فِي كُلِّ نَفْسٍ، وَ الْعَالَمُ التَّجَلِّي، فِي كُلِّ تَجَلٍّ. وَ الْعِلَّةُ فِي ذَٰلِكَ، قَوْلُهُ تَعَالَىٰ: كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي

شأن. و کل إنسان یجد، من نفسه، تنوع الخواطر فی قلبه، فی حرکاته و سکنااته. فما من تقلب، یكون فی العالم الأعلى و الأسفل، إلا و هو عن توجه إلهی، بتجل خاص.» (ابن عربی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۱) با توجه به آنچه مطرح شد، جوهر امری ثابت و صور و اعراض موجود در متن آن، لحظه به لحظه، در حال تغییر یا ایجاد هستند. بر این اساس، اگر صورت انسانی عارض بر حصه‌ای جوهری به صورتی حیوانی مبدل گردد، در اصل جوهری ثابت دگرگونی رخ نمی‌دهد و دارای ثبات است، از این رو صور عارض بر حصه جوهری انسان فناپذیرند. اما هویت جوهر انسانی همواره باقی است که در آیه شریفه «ما عندکم ینفد و ما عند الله باق» (نحل / ۹۶) به آن اشاره شده است. (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۲۵۶) عرفا ایجاد و تغییر لحظه به لحظه این صور عرضی را نتیجه اسم واسع خداوند می‌دانند و از آن به عنوان قاعده تکرار ناپذیری تجلی یاد می‌کنند. (همان، ج ۲، ص ۶۵۷)

۲) مبانی انسان‌شناختی

مبانی انسان‌شناسی و نوع نگاه ابن عربی به انسان، در فهم دیدگاه وی در باب مسئله تناسخ ملکوتی تأثیر ویژه‌ای دارد که به اجمال برخی از آن‌ها را بررسی می‌کنیم.

۲-۱ چستی و بقای هویت انسان

از نظر ابن عربی، نفس حقیقتی مجرد است که همواره به تدبیر بدن مشغول است. (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۶۲۷) حقیقت نفس، ذاتاً و همواره مدبر بدن است و هیچ گاه و در هیچ نشئه و موطنی، از تدبیر بدن منصرف نمی‌شود. (همان، ج ۳، ص ۳۹۱) وی اعتقاد دارد، روح از سنخ ملائکه‌ای است که تدبیر امور را در دست دارند، بر این اساس، روح آدمی شعاعی از روح واحد الوهی است که با متعدد شدن قابل‌ها متعدد می‌گردد. اما این حقیقت در هر نشئه‌ای متناسب با آن قابلی که به عنوان بدن خلق می‌نماید، که در نشئه دنیا مادی، در برزخ برزخی، و در آخرت طبیعی است؛ تعدد می‌یابد. (همان، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۱۷۸-۱۸۸) او معتقد است فصل حقیقی انسان، صورت الهی داشتن است و افرادی از جنس بشر که دارای این صورت نیستند انسان حیوان‌اند. بنابراین، انسان دارای مجموع حقایق عالم است، یعنی صورت عالم را داراست. اما علاوه بر مجموعه حقایق عالم، مجموع حقایق حق را نیز داراست؛ لذا دارای دو صورت است، صورت عالم و صورت حق. (همان، ج ۳، ص ۱۵۴)

ابن عربی جوهر انسان را حصه‌ای از جوهر کلی نفس رحمانی می‌داند و اگر صور و اعراض عارض بر آن، در نشئات گوناگون، تبدل و تجدد یابند، به وحدت هویت او لطمه‌ای نخواهد زد. از این رو همین جوهر باقی که از آن به «عجب الذنب» در روایات تعبیر شده است، امر ثابتی است در حقیقت انسان که نشئه

دنیوی و اخروی انسان مبتنی بر آن است، و هرگز معدوم نمی شود و تنها صور و اعراض این جوهر تغییر می پذیرد. (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۲۵۲)

۲-۲-۲ جدا ناپذیری روح از بدن و تناسب آن با نشئه موجود در آن

ابن عربی با استفاده از دقت نظر و ابزار شهودی، تبیینی دقیق از چگونگی ارتباط نفس و بدن به واسطه روح بخاری و مرتبه مثالی انسان ارائه می دهد که قرن ها بعد، ملاصدرا نیز تحت تأثیر وی در بیان ارتباط نفس و بدن، علاوه بر روح بخاری مرتبه مثالی انسان را نیز مطرح کرده است که به اختصار بیان می کنیم.

۲-۲-۲-۱ رابطه نفس و بدن به واسطه روح بخاری

ابن عربی معتقد است از آنجا که نفس ناطقه انسانی، جوهر نورانی و مجرد است، نمی تواند با بدن که امری متکاثف و ظلمانی است در ارتباط باشد. به همین دلیل، خداوند متعال در بدن انسان، بخار گرم و لطیفی را به نام روح حیوانی خلق کرد تا واسطه میان نفس و بدن قرار گیرد. روح حیوانی به دلیل لطافت و بساطت فوق العاده خود با نفس مجرد مناسبت می یابد و از این جهت که امری مادی است و قابل صور و اشکال است. با بدن مناسبت دارد. از این رو به خوبی می تواند نقش پل ارتباطی بین نفس و بدن را بر عهده گیرد. روح حیوانی، اولین متعلق نفس ناطقه است و به دلیل سریانی که در سرتاسر بدن دارد، حیاتی را که از نفس دریافت کرده، به همه اجزا و اعماق بدن، سرایت می دهد. (ابن عربی، ۲۰۰۳، ص ۱۰۶-۱۰۷) محقق قیصری در شرح فصوص به وساطت میان نفس ناطقه و بدن توسط روح بخاری اشاره می کند و معتقد است روح مجرد انسانی، نمی تواند بدون وساطت روح بخاری، که لطیف ترین بخش جسمانی بدن است، با بدن متکاثف مادی ارتباط برقرار کند. (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۸۴۸)

۲-۲-۲-۲ رابطه نفس و بدن به واسطه مرتبه مثالی

ابن عربی معتقد است هر انسانی در این دنیا علاوه بر بدن حسی، دارای یک بعد مثالی نیز هست، وی عالم صغیر انسانی را در تطابق با عالم کبیر، در یک تقسیم بندی کلی، دارای سه مرتبه و نشئه می داند.

۱. عالم باطنی انسان، که هویت معنوی و روحانی دار این عالم، همان نشئه عقلی انسان است.
۲. عالم ظاهری انسان که محسوس و طبیعی است، این عالم، جنبه مادی انسان را در بر می گیرد.
۳. عالمی که متوسط میان دو عالم باطنی و ظاهری انسان قرار می گیرد. این عالم برزخ میان نشئه عقلی و حسی انسان بوده و هویت مثالی دارد. (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۳۹۵-۳۹۶)

خداوند بر اساس حکمتش برای بقای انوار الهی به نحو جزئیت در هر نشئه ای متناسب با آن، قابلی به عنوان بدن ایجاد کرده است که در نشئه دنیا، مادی و در برزخ، برزخی و در عالم آخرت، طبیعی است.

(همان، ج ۳، ص ۱۸۷) بنابراین، روح انسان همواره با بدنی همراه است و در هر نشئه‌ای از نشئات سه گانه بدون بدن جسمانی نخواهد بود. (همان، ج ۲، ص ۶۲۷) در کلمات ابن عربی، برزخی که بعد از مرگ ارواح بدان منتقل می‌شوند از جهاتی با عالم آخرت متفاوت است، و مهم‌ترین تفاوت عالم برزخ و عالم آخرت در وجود انسان است. بدن انسان در عالم آخرت طبیعی است؛ درحالی‌که در عالم برزخ چنین نیست. انسان در عالم برزخ دارای بدنی خیالی است که ابن عربی از آن به جسد یاد می‌کند. انسان بدن طبیعی خود را در این دنیا رها کرده و در صورت یا بدن مثالی و خیالی که ساخته ملکات است به سر می‌برد. (همان، ج ۱، ص ۳۰۷) اما در عالم آخرت، بدنی طبیعی یا عنصری به اراده خدا انشا می‌شود (همان، ج ۳، ص ۲۴۵) و با چنین بدنی در بهشت یا جهنم ساکن خواهد شد.

۲-۳ نقش علم و عمل در نشئه آخرت

به تصریح ابن عربی، علوم و اعمال انسان، نقش ویژه‌ای در نشئه آخرت و در حقیقت انسان اخروی دارند. سعادت انسان در نگاه وی به میزان علم انسان است و اعمال مجسم شده او، وسیله لذات و آلام حسی اخروی اویند. (همان، ج ۳، ص ۲۴۵) ابن عربی جنات را به جنت اختصاص، جنت میراث و جنت اعمال تقسیم می‌کند و جنت اعمال را بوجود آمده از اعمال آدمیان می‌داند و تمامی نعمت‌های موجود در آن را محصول عمل انجام شده در دنیا می‌داند. (همان، ج ۳، ص ۳۱۷) ابن عربی تجسد و تجسم اعمال انسان‌ها را با کشف و شهود می‌پذیرد و از عبارات وی استفاده می‌شود که اعمال در بیرون از صقع نفس و در کنار انسان حاضرند و جهنم و بهشت او را پر کرده‌اند. و نفس انسان را نیز محصول علم او می‌داند. «ان النفس تحشر علی صورة علمها و الجسم علی صورة عمله.» (همان، ج ۲، ص ۱۲۳) او در تفسیر آیه ۳۰ آل عمران صورت برزخی انسان را حاصل اعمال و گفتار انسان می‌داند و تجسم اعمال را به معنای مشاهده عین عمل دنیوی می‌پذیرد و در این‌باره می‌گوید: «کل ما یعمله الإنسان أو یقوله یحصل منه أثر فی نفسه و تنتقش نفسه به و إذا تکرر صار النقص ملکه راسخة، ... فإذا فارقت نفسه جسدها و لم یبق ما یشغلها عن هیئاتها و نقوشها وجدت ما عملت من خیر أو شر محضاً...» (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۳۴)

تناسخ عرفانی

تناسخ ملکی با اقسام سه‌گانه‌اش در عرفان اسلامی مردود شمرده شده است. به‌گونه‌ای که بطلان این نوع تناسخ در عبارات عرفا روشن و بدیهی دانسته شده است؛ از این‌رو فقط به باطل بودن آن اشاره کرده و دلیلی بر باطل بودن آن ارائه ننموده‌اند. (ابن عربی، ۱۴۰۵ ق، ج ۴، ص ۲۳۳) بزرگانی همچون ابن

فارض مصری و محی الدین ابن عربی تناسخ را به صراحت باطل اعلام کرده‌اند. (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۲۵) ابن عربی در فتوحات مکیه به صراحت این‌گونه تناسخ را باطل می‌داند و معتقدان به آن را کسانی می‌داند که در برداشت از سخن انبیا و علما دچار اشتباه و کج فهمی گشته‌اند.

«و من هنا زل القائلون بالتناسخ لما رأوا أو سمعوا أن الانبياء قد نهت على انتقال الارواح الى هذه الصور البرزخيه و تكون فيها على صور اخلاقها و رأوا تلك الاخلاق فى الحيوانات تخيلوا فى قول الانبياء و الرسل و العلماء ان ذلك راجع الى هذه الحيوانات التى فى الدار الدنيا..... فاخطئوا فى النظر وفى تأويل أقوال الرسل.» (ابن عربی، ۱۴۰۵، ق، ج ۴، ص ۶۶)

وی با بکار بردن واژه «فاخطئوا» تناسخ ملکی را باطل می‌داند و معتقدین به تناسخ را به اشتباه و کج فهمی سخنان انبیا، رسولان و علماء منتسب می‌کند و انتقال ارواح به صور برزخی را که حاصل از هیئات و ملکات نفسانی و اخلاق انسانی است غیر از تناسخ باطل می‌داند. او در جای دیگر می‌گوید: «فأماالتناسخ انه عبارة عن تدبير بدن آخر عنصرى مثله، يعنى أن النشأة البرزخية المثالية و تدبير صورها ليس تناسخا و الا لوجب القول به.» (فناری، ۱۳۷۴، ص ۱۰۰)

ابن عربی تناسخ ملکی به معنای انتقال نفس از بدن مادی به بدن مادی دیگر در همین دنیا را باطل دانسته و انتقال نفس به صورت‌ها و بدن‌های مثالی حاصل از ملکات نفسانی را تناسخ نمی‌داند و می‌گوید: اگر بدن برزخی و مثالی انسان تناسخ باشد، باید قائل به وجوب تناسخ شویم که بعدها توسط شارحان مکتب ابن عربی از آن به تناسخ ملکوتی یاد می‌شود.

ابن عربی تمام قوای انسان را مربوط به روح می‌داند و همه قوای انسانی از قبیل حس، خیال، حفظ و قوه مصوره و سائر قوای منسوب به اجسام را تحت امر روح می‌داند و وجود و اعطای وجود به انسان را معلول روح او می‌داند. سپس در ادامه مطالب خویش متذکر صور برزخی و مثالی می‌شود و صورت‌های برزخی انسان را به نفس آدمی تشبیه می‌کند و نفس و جان آدمی را محلی برای جمیع صورت‌ها و هیئات حاصل از ملکات و اخلاق انسان می‌داند و معتقد است ارواح انسانی بعد از مرگ به آن صور برزخی منتقل می‌شوند. (ابن عربی، ۱۴۰۵، ق، ج ۴، ص ۶۶)

او انسان را در عالم برزخ مرهون اعمال مکتسبه خود و یا محبوس در صور اعمال خویش می‌داند تا اینکه قیامت محقق شود تا بعد از آن صور برزخیه که معلول اعمال خوب و زشت فرد می‌باشد در نشأه آخرت فراهم گردد. (همان، ص ۶۶) او در فصوص الحکم می‌گوید: «فاذا أخذة اليه سوى له مركبا غير هذا

المركب من جنس الدار التي ينتقل اليها، و هي الدار البقاء.» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۲۳۳)

در عبارت فوق ابن عربی مرگ آدمی را فنا و نابودی او نمی‌شمارد. بلکه معتقد است مرگ تفریق اجزای مادی است. بنابراین، مرگ در نزد ابن عربی معنایی وسیع دارد زیرا وی مرگ موجودات را انتقال از حالی به حال دیگر یا از صورتی به صورت دیگر که همیشگی موجود است و دائماً در حال تغییر و تحول است تبیین می‌کند. و نتیجه‌گیری می‌کند که هر موجودی در هر زمان از صورتی به صورت دیگر منتقل شود، صورت اول فانی می‌شود و صورت دوم باقی می‌ماند، و این را یک خلق و آفرینش جدید می‌داند. پس مرگ در نظر وی فانی شدن صورت و ظاهر است، اما ذات موجودات که این صور متعرض آن‌ها هستند دائماً باقی هستند. این تعبیر ابن عربی غیر از تناسخ باطل است، که فلاسفه اشراق این تعبیر را به معنی تناسخ دانسته‌اند. او در عبارت خویش انتقال به صورت دیگر را در دار بقا که اشاره به آخرت است، مطرح می‌کند و انتقال و بازگشت انسان به عالم شخصی (مادی) را در هر صورتی که باشد نمی‌پذیرد. از این رو ابن عربی انتقال نفس به بدن برزخی دیگر را که معلول ذکر و اعمال الهی است می‌پذیرد، اما تناسخ به معنای نزولی آن را به روشنی نفی می‌کند. (همان، ص ۲۳۳)

ابن عربی مرکبی را که خدا برای انسان ایجاد کرده است جسم نمی‌داند، به همین دلیل است که بعدها شارحان فصوص از آن مرکب ایجاد شده به صور مثالی و برزخی که لطافت و کثافت آن‌ها به حسب مرتبه روحانی انسان است تعبیر کرده‌اند. (همان، ص ۲۳۳) و روح آدمی در روز قیامت و به هنگام بعث، در بدن طبیعی مانند بدن دنیوی، مبعوث می‌شود: «الارواح المدبرة لا تزال مدبرة فی عالم الدنيا فاذا انتقلت الی البرزخ دبرتاجسادا برزخية و هی الصورة التي یری الانسان نفسه فیها فی النوم و كذلك هو الموت و هو المعبر عنه بالصور ثم تبعث یوم القيامة فی الاجسام الطبيعية كما كانت فی الدنيا.» (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۱۲) 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. (همان، ج ۲، ص ۶۲۷)

قونوی در چگونگی تدبیر روح نسبت به جسم انسان و چگونگی ارتباط بین آن دو می‌گوید: بین کیفیت مزاج انسانی و بین آنچه قلب و ذهن انسان را فرا گرفته از مقاصد و توجهات و غیر این‌ها هر چه هست و نیز بین آنچه در نفس انسان از علوم، عقاید، اوصاف و اخلاق در هر وقتی رسم و نقش می‌شود هیئت و شکلی اجتماعی حاصل می‌آید. (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۹۲) وی در ادامه تبیین این رابطه می‌گوید: «تمام تصورات و تصرفات انسانی در این هیئت و شکل تعین می‌پذیرد.» او معتقد است اگر امور ذهنی و خیال انسان غالب باشد، حکم آن امور نیز در عالم برزخ و نشئه دیگر ادامه پیدا می‌کند و هر چه برای آن مقدر شده همان را مشاهده خواهد کرد. (همان، ۱۳۷۵، ص ۹۲)

قونوی در تکمیل بحث صورت‌سازی اعمال، ملکات و افکار انسان در عالم معتقد است: در هر نشأه و عالمی که انسان پس از مرگ بدانجا انتقال پیدا می‌کند آن نشأه از این نشأه و جهان مادی بوجود می‌آید

و هر چه که در آن نشئه باقی بوده و جاودانگی دارد در درون این نشئه مادی است اگر چه ظهور گوناگون و متنوع داشته و کیفیات و ترکیباتش مختلف است و در این نشئه چیزهایی است که با مرگ نابود می‌شود و چیزهایی است در برزخ که همراه روح است، یعنی قوای طبیعی و تصورات ذهنی خیالی از نیک، بد و (اعتقادات فاسد و تصورات تباه مقاصد زشت) که حاضرند. (همان، ۱۳۷۵، ص ۹۲)

با بررسی مطالب قونوی به وضوح مشاهده می‌شود که بدن برزخی انسان در عالم دیگر معلول اعتقادات و تصورات صحیح انسان است و هر کدام از اعمال و گفتار و ملکات انسانی شکل و صورت خاص خود را دارد و روح انسان بعد از مرگ به آن شکل و قالب و مقدار خاص منتقل می‌شود و این همان تناسخ ملکوتی صحیح است که در ادامه مباحث صراحتاً به آن اشاره می‌کند.

صدر الدین قونوی در تبیین تناسخ و مسخ صحیح و تفاوت آن با مسخ و تناسخ غیر صحیح به نشئات چهار گانه اشاره می‌کند و در بیان نشئه برزخ می‌گوید: «نشئه برزخ پدید آمده از بعضی صور حالات خلاق و برخی اعمال و پندار و تصور و اخلاق و صفات آنان است؛ لذا برخی از آن‌ها در برزخ و بلکه قسمتی در زمان حشر در صورت شیر و پرنده و صورت‌های خشن ظاهر می‌شود که از ناحیه شریعت بدان اشاره شده و کشف و تعریف الهی به درستی آن گواهی داده و این با مسخ و تناسخ مردود متفاوت است. زیرا قائلان بدان معتقدند که آن تناسخ و مسخ در دنیا است، ولی در برزخ‌های پس از مرگ است.» (همان، ۱۳۷۵، ص ۹۳)

قونوی تناسخ ملکی را به صراحت باطل می‌داند، ولی تناسخ و مسخ ملکوتی را می‌پذیرد و دیدگاه خود را به روایات نبوی مستند می‌کند.

وی معتقد است: کسانی که احکام روحانی بر آن‌ها غالب باشد و از مظاهر دنیوی روی گردان باشند مانند شهداء، نفوسشان در صور پرندگان روحانی ظاهر می‌شود، چنان که پیامبر اکرم (ص) فرمودند: ارواح شهیدان در چینه‌دان‌های پرندگانی سبز است که آویخته از میوه بهشتی است و به سوی قندیل‌های زیر عرش مکان می‌گیرند. (همان، ۱۳۷۵، ص ۹۳)

او در *مفاتیح‌الغیب* نیز به صراحت تناسخ ملکی را باطل می‌شمارد و آن را با تناسخ ملکوتی متفاوت می‌داند و معتقد است نشئه برزخی مثالی و شکل‌گیری صور برزخی یا مثالی غیر از تناسخ است و هر آنچه روح پس از مرگ بدان منتقل می‌شود صورتی از اعمال و ملکات انسانی است. (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۹۲)

محقق قیصری نیز هماهنگ با قونوی در توضیح تناسخ عرفانی می‌گوید: برای روح از ابتدای تنزلاتش تا موطن دنیایی، صورت‌های فراوانی بر حسب موطنی که از آن در نزول می‌گذرد، وجود دارد و روح هنگام رجوع و معاد در صورت‌های برزخی بر حسب هیئت‌های روحانی و در صورت‌های بهشتی یا دوزخی که اعمال نیکو و کارهای زشت آن‌ها را اقتضا می‌کند، ظهور می‌نماید و همه اشارات و سخنان اولیاء الله (که) تناسخ از آن‌ها فهمیده می‌شود) به این صورت برزخی یا قیامتی بر می‌گردد نه بدن‌های عنصری مادی (تا تناسخ باطل لازم آید). (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۲۵)

نتیجه‌گیری

از آنچه بیان شد در می‌یابیم که بر اساس اندیشه‌ابن عربی و شارحان مکتب او به مسئله ارتباط نفس و بدن پس از مرگ مبتنی بر آراء و نظریات آن‌ها در مبانی خاص عرفانی نظیر وحدت وجود و مبحث تجلی و ظهور است، آنان انسان را دارای حقیقتی ثابت و حصه‌ای از حصص کلی عالم وجود می‌دانند و رابطه نفس انسان با حق تعالی را از نوع رابطه مطلق و مقید دانسته و معتقدند نفس، تعیین یافته یک حقیقت اطلاقی یعنی حق تعالی است و در هر مرتبه‌ای از مراتب گوناگون عالم مادی، مثالی و عقلی دارای وجود خاصی است. بنابراین، تعلق گرفتن نفس به بدن مثالی پس از مرگ را به صراحت می‌پذیرند و بدن مثالی را معلول اعمال و افکار انسان در عالم مادی می‌دانند که مطابق با آموزه‌های شریعت اسلام است. آنان تناسخ ملکوتی را با استفاده از ظاهر آیات و روایات اثبات می‌کنند و تناسخ ملکوی را با تمام انواعش باطل و باطل بودن آن را امری روشن و بدیهی می‌دانند.

منابع و مأخذ

- آملی، سید حیدر، (۱۳۶۸)، *تقد النقود فی معرفه الوجود*، در *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ابن عربی، محی الدین، (۱۴۰۵ق)، *الفتوحات مکیه*، (۴ جلدی)، بیروت، دار صادر.
- ابن عربی، محی الدین، (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، چاپ دوم، تهران، نشر الزهراء.
- ابن عربی، محی الدین، (۱۴۲۲ق)، *تفسیر ابن عربی*، بیروت، دار التراث العربی، تحقیق سمیر مصطفی ریاب.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۰ق)، *لسان العرب*، چاپ دوم، بیروت، دار صادر.
- سبحانی، جعفر، (۱۴۱۲ق)، *الاهیات علی هدی اکتاب و السنه و العقل*، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
- الشرتونی، سعید الخوری، (۱۹۹۲)، *أقرب الموارد فی فصیح العربیه و الشوارد*، بیروت، مکتبه لبنان.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۹)، *تسنیم تفسیر قرآن کریم*، ج ۲، چاپ دوم، قم، اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۷)، *مبانی اخلاق در قرآن کریم*، قم، اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۵)، *تفسیر انسان به انسان*، نظریه جدید پیرامون معرفت‌شناسی انسان، تحقیق و تنظیم محمد حسین الهی زاده، قم، اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن، (۱۳۸۸)، *عیون مسائل نفس و شرح آن (شرح العیون فی شرح العیون)*، ترجمه محمد حسین نائیجی، چاپ اول، قم، قائم آل محمد (ص).

- حسن‌زاده‌ آملی، حسن، (۱۳۷۸)، *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*، چاپ اول، تهران، وزارت ارشاد.
- حسن‌زاده‌ آملی، حسن، (۱۳۶۶)، *اتحاد عاقل به معقول*، چاپ دوم، تهران، حکمت.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۸۳)، *ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن*، ترجمه غلامرضا خسروی، تهران، المكتبة المرتضوية لاحیاء الآثار الجعفرية.
- رحیمیان، سعید، (۱۳۸۷)، *آفرینش از منظر عرفان*، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب.
- شیرازی، قطب‌الدین، (۱۳۸۳)، *شرح حکمة الاشراق*، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، چاپ اول، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- صدر‌الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۷۴)، *اسرار الآیات*، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌ی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدر‌الدین قونوی، محمد بن یوسف، (۱۳۷۵)، *النفحات الهیه*، چاپ اول، تهران، مولی.
- صدر‌الدین قونوی، محمد بن یوسف، (۱۳۷۴)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌ی، چاپ اول، مولی تهران.
- صدر‌الدین قونوی، محمد بن یوسف، (۱۳۷۵)، *ترجمة النفحات الهیه*، ترجمه محمد خواجه‌ی، چاپ اول، مولی، تهران.
- فناری، محمد بن حمزه، (۱۳۷۴)، *مصباح الانس*، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌ی، چاپ اول، تهران، مولی.
- قمی، شیخ عباس، (۱۳۸۰)، *کلیات مفاتیح الجنان*، چاپ دوم، قم، نبوغ.
- قیصری رومی، محمد داوود، (۱۳۷۵)، *شرح الفصوص الحکم*، به کوشش استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ اول، تهران، علمی و فرهنگی.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۸۸)، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات دکتر محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ هشتم، تهران، زوار.
- مصطفی ابراهیم، مصطفی و دیگران، (۱۹۸۸) م، *المعجم الوسیط*، استانبول، مجمع اللغة العربية، دار الدعوة.
- یوسف مکی عاملی، سید حسین، (۱۴۱۱ق)، *الاسلام و التناسخ*، به تصحیح و تحقیق محمد کاظم مکی، چاپ اول، بیروت، دار الزهراء.

