

فصلنامه علمی عرفانیات در ادب فارسی

سال دهم، شماره ۴۱، زمستان ۱۳۹۸

صفحات ۵۴-۳۴

تحلیل و بررسی تجسم اعمال از منظر ابن عربی با توجه به برخی مبانی انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی وی

مه‌دی صفائی اصل^۱

چکیده

تجسم اعمال و اعتقادات انسان در عوالم اخروی موضوعی است که آیات و روایت اسلامی به آن پرداخته و از دیرباز یکی از مسائل مورد توجه دانشمندان مسلمان بوده است. اثبات و تبیین این ایده توسط ملاصدرا باعث توجه دوباره عالمان دینی به آن شد، در حالی که ریشه‌های این بحث در آثار عارفانی مانند ابن عربی و پیروان او مطرح شده است. محی‌الدین با طرح مسائلی همچون رابطه نفس و بدن، ابدان طولی، تناسخ ملکوتی و تبیین ویژگی‌های روح انسان، به اثبات تجسم عمل کمک کرده و از سوی دیگر با قائل شدن به خلق اشیاء خارجی توسط نفس، به تبیین تجسم اعمال پرداخته است. اثبات عرفانی تجسم عمل، گاهی از راه ظهور برخی خصوصیات انسان (مانند بقاء قوه خیال انسان یا همراهی روح و بدن در تمام عوالم هستی) در عوالم برتر صورت می‌گیرد و گاهی نیز ناظر به سیر انسان در همین دنیا و مشاهده صور برزخی و اخروی اعمال است که اختصاص به برخی سالکان و عرفا دارد.

واژگان کلیدی: تجسم اعمال، تناسخ ملکوتی، ابدان طولی، قوه خیال.

safayyy@yahoo.com

تاریخ پذیرش
۹۸/۷/۲۵

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

تاریخ دریافت
۹۸/۲/۲۶

۱. طرح مسأله

«تجسم» در لغت به معنای تنومند و حجیم شدن یا دارای ابعاد گردیدن است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹۹/۱۲؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۱۰۱/۲) البته بین جسم دنیوی و اخروی تفاوت ماهوی وجود دارد و این دو به حسب تحقق در دو عالم متفاوت، احکام متفاوتی خواهند داشت. (ابن عربی، بی تا: ۴۴۰/۲؛ ۱۰۲/۳) بنابراین جسم در بحث تجسم اعمال، امری است قائم به ذات که شامل اجسام طبیعی و صور مثالی خیالی و مفارقات نوری می شود. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۶: ۴۲۴) از نظر اصطلاحی نیز، تجسم اعمال به معنای ظهور پیدا کردن حقیقت اصلی اعمال و اعتقادات انسان پس از مرگ است؛ به طوری که پاداش و کیفر انسان در برزخ و قیامت همان حقایق اعمال دنیوی اوست که در سرای آخرت بدین صورت جلوه گر شده است.

ابن عربی عبارات متعددی در رابطه با تجسم عمل و اعتقاد دارد (ابن عربی، ۱۴۱۰: ۵۳۳/۴؛ بی تا: ۹۹/۱؛ ۲۹۷/۱؛ ۳۱۸/۱؛ ۷۵۵/۱؛ ۷۵/۲)، مثلاً در بخشی از فتوحات مکیه می گوید: «هر انسانی در برزخ مرهون آن چیزی است که بدست آورده و در صور اعمال خویش تا روز قیامت محبوس خواهد بود.» (همان: ۳۰۷/۱) این بیان علاوه بر تصریح به تجسم اعمال، گویای رابطه تکوینی اعمال انسان با ثواب و عقاب اخروی است. دیدگاه مذکور در عارفان پس از او نیز تاثیر گذاشته و ایشان نیز به تنقیح این تفکر و بالندگی آن کمک بسزایی کرده اند. به عنوان مثال، سید حیدر آملی در رابطه با تاثیر عمل در ادراک برزخی می گوید: «هرچه انسان بعد از مرگ و در برزخ درک می کند، دقیقاً همانند چیزی است که در دنیا درک کرده است.» (آملی، ۱۴۲۲: ۴۸۲/۳) با توجه به اهتمام عرفا در پرداختن به مباحث تجسم اعمال، بررسی مبانی انسان شناختی این دیدگاه ضروری به نظر می رسد؛ چراکه قابلیت های وجودی انسان در تحقق خارجی بخشیدن به اعتقادات و اعمال، از اهمیت ویژه ای برخوردار است.

۱-۱. پیشینه تحقیق

مباحث انسان شناختی، پس از توحید و مسائل مربوط به آن، از اساسی ترین مسائل مورد توجه عارفان مسلمان بوده است؛ به طوری که برخی عرفا کتاب های مستقلی در رابطه با انسان تألیف کرده و در خلال کتب مذکور، اشاراتی به مبانی انسان شناختی نموده اند. به عنوان مثال کتاب *الانسان الکامل* از «عزیزالدین نسفی» و همچنین «عبدالکریم جیلی»، *الانسان الکامل من کلام الشیخ الاکبر نوشته محمود محمود الغراب*، کتاب *انسان کامل* از «شهید مطهری» و *انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه نگاشته «علامه حسن زاده»*. علاوه بر

کتابهای گذشته، مقالاتی نیز به ابعاد تجسم اعمال از منظر عرفا نگاشته شده است، به عنوان مثال مقاله «تجسم اعمال و ملکات نفس از نگاه عرفا» از اکبر اسدعلیزاده (عرفان اسلامی، شماره ۴۱، ۱۳۹۳)، «نقش خیال در تجسم اعمال از دیدگاه ابن عربی» از سید صدرالدین طاهری و مهدی صفائی اصل (آموزه‌های فلسفه اسلامی، شماره ۲۲، ۱۳۹۷)، «تیین تجسم اعمال بر اساس ترتب عوالم کلی وجود (ماده، مثال، عقل)» از جعفر هدائی (اندیشه نوین دینی، شماره ۴۴، ۱۳۹۵) و «تجسم اعمال و افکار از دیدگاه امام خمینی^(ره) و مولانا جلال‌الدین محمد بلخی» از علیرضا فهیم و منصور شاهین‌فر (معارف قرآن و عترت، شماره ۱، ۱۳۹۴). با این وجود، نگارنده کتاب یا تحقیق مستقلی در رابطه با مبانی انسان‌شناختی تجسم اعمال نیافته و سعی در پرکردن این جای خالی دارد.

۲-۱. سوالات تحقیق

سوال اصلی مقاله، چستی مبانی انسان‌شناختی مطرح در آموزه تجسم اعمال از نظر ابن عربی بوده و در کنار آن به مسائلی همچون چگونگی رابطه نفس و بدن در مواجهه با تجسم اعمال و رابطه قوای ادراکی انسان با تجسم عمل پرداخته خواهد شد. از طرفی روش تحقیق در مقاله حاضر، تحلیلی-تبیینی بوده و تاکید آن بر آراء ابن عربی و تا حدودی شارحان و عارفان پس از اوست.

۲. ماهیت انسان

حقیقت انسان نفس اوست که مجرد بوده و دائم در حال تدبیر بدن است، تدبیر مذکور متوقف بر دنیای مادی نبوده و در عوالم برتر نیز این تدبیر ادامه خواهد داشت. (ابن عربی، بی تا: ۶۲۷/۲) سرّ این وحدت تدبیر در عوالم مختلف، یکی دانستن وجود دنیا، برزخ و قیامت است؛ با این توضیح که از دیدگاه عارفان مسلمان، مجموع عالم همانند دایره‌ای است که نصف آن دنیا، نیمه دیگر آخرت و حدفاصل آن‌ها نیز برزخ است. بر این اساس، هویت و حقیقت انسان در هر سه عالم یکی خواهد بود، با این تفاوت که امور برزخ مبتنی بر دنیا و امور قیامت نیز مبتنی بر برزخ است. (جیلی، ۱۴۱۸: ۲۲۴) شیخ با استفاده از روایت «عَجِبُ الدَّيْبُ»^۱ درصدد اثبات بقاء هویت انسان، پس از مرگ است. (ابن عربی، بی تا: ۳۱۲/۱) از نظر

۱- این روایت از طریق ابوهیره در کتب اهل سنت چنین نقل شده: «كُلُّ ابْنِ آدَمَ تَأْكُلُ الْأَرْضَ، إِلَّا عَجِبَ الدَّيْبُ مِنْهُ خُلِقَ وَفِيهِ بُرْكَبٌ» (ابوداود، ج ۴، ص ۲۳۶) و بر اساس شرط شیخین صحیح دانسته شده است. این روایت را به صورت دیگری در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (علیه السلام) نیز وارد شده: «عَجَزَ الدَّيْبُ الَّذِي مِنْهُ خُلِقَ ابْنُ آدَمَ وَ عَلَيْهِ بُرْكَبٌ إِذَا

او خداوند متعال نشئه آخرت را بر اساس «عجب الذنب» که باقی مانده نشئه دنیاست، برپا خواهد کرد؛ اما منظور از عجب الذنب چیست؟ برخی آن را همان «نفس» معنا کرده‌اند و برخی دیگر از آن به «جوهر فرد» تعبیر کرده‌اند که باقی مانده نشئه دنیا بوده و بدون تغییر خواهد ماند تا در آخرت دوباره تبدیل به انسان شود. ابن عربی پس از بیان نظرات مذکور، همه آن‌ها را محتمل دانسته و اضافه می‌کند، بر اساس کشف یقینی، عجب الذنب، همان چیزی است که پوسیدن و از بین رفتن را قبول نمی‌کند و نشئه آخرت بر مبنای آن بنا خواهد شد. (همان) از عبارت «هو لا یبلی ای لا یقبل البلی» (همان) استفاده می‌شود که منظور از باقی ماندن عجب الذنب، بقاء جزء مادی انسان است، زیرا در مورد روح یا نفس، پوسیدن معنا ندارد و شکی در بقاء روح انسان پس از مرگ نیست.

بنابراین عجب الذنب که شیخ گاهی آن را تفسیر «وجه الله» می‌داند، باقی خواهد ماند، اگرچه صور متعدد تبدیل شده و عین آن‌ها باقی نماند، اما جوهر و اصلی از آن‌ها باقی خواهد ماند که نشئه آخرت بر اساس آن شکل می‌گیرد. (همان: ۲۵۲/۴) اما آیا واقعاً اجزاء اصلی بدن انسان باقی می‌مانند؟ به نظر نمی‌رسد چنین چیزی را بتوان ثابت کرد؛ زیرا دلیلی بر تفصیل بین اجزاء اصلی و غیر اصلی وجود ندارد، علاوه بر اینکه ماده دائم در حال تغییر و تبدل است و این خاصیت مانع از بقاء برخی اجزاء انسان در طول زمان می‌شود. نکته‌ای که در مورد اعاده بدن اخروی مورد تأکید شیخ قرار گرفته و در عبارت «فیظهر مثل الصورة لا عینها فی الجوهر الباقی» (همان) منعکس شده، مثلثیت - و نه عینیت - بدن اخروی با بدن دنیوی است و این مطلب نیز عدم لزوم بقاء جوهر و اصل بدن دنیوی را می‌رساند. حفظ هویت انسان نقش مهمی در تجسم اعمال دارد؛ زیرا با توجه به تغییرات مدام جهان و انسان که ابن عربی در بحث «تجدد امثال»^۱ مطرح کرده است، وجود یک امر ثابت

أرید خُلُقاً جَدیداً» (حسن بن علی علیه السلام، ۱۴۰۹: ص ۲۷۸) وثاقت تفسیر مذکور در بین علمای شیعه مورد اختلاف بوده و برخی مانند مرحوم غضائری، ناقل آن یعنی مرحوم استرآبادی را مورد اطمینان ندانسته‌اند، اما با توجه به تأیید این کتاب توسط بزرگانی مانند شیخ صدوق، شهید ثانی، شیخ حر عاملی و محدث نوری، می‌توان به روایات آن اعتماد کرد.
۱- تجدد امثال به معنای این است که معدوم شدن چیزی جز خفای مظاهر نیست و به دلیل وسعت وجودی و غنای مطلق حق تعالی، لحظه به لحظه، هر تجلی از بطون به ظهور آمده و دوباره از ظهور به بطون باز می‌گردد. (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۷۷) مولانا تجدد امثال را این‌گونه بیان کرده:

زین همه بگذر نه آن مایه‌ی عدم عالمی زاد و بزاید دم‌به‌دم
برجهید و بر طپید و شاد شاد یک‌دو چرخ‌ی زد سجود اندر فتاد (مولوی، ۱۳۷۳: ۳/ ۴۶۹۳-۴۶۹۴)

برای وحدت حقیقت انسان در عوالم دیگر ضروری است، وحدتی که باعث ظهور حالات و اوصاف تجسم یافته در برزخ و قیامت است. از سوی دیگر، بدن اخروی همانند بدن دنیوی بوده و متناسب با نشئه اخروی، نمایانگر اعتقادات و اعمال انسان نیز خواهد بود، چراکه باطن نشئه دنیا، همان ظاهر انسان در نشئه آخرت است. در نهایت با توجه به بُعد حکایت‌گری و اظهار حقایق دیگر عوالم توسط نفس انسان، باطن اعمال انسان که در دیگر عوالم موجود بوده و از بین نرفته است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۱) و با کنار رفتن حجاب‌ها در این دنیا و یا برای همگان در برزخ و قیامت مورد مشاهده نفس قرار می‌گیرد.

۲-۱. معرفت نفس

معرفت نفس از دید عرفا در سه مرحله کلی حاصل می‌شود؛ ابتدا در اثر مجاهده نفس، حضرت خیال و مثال متصل مشهود سالک می‌شود و پس از آن مثال مطلق و عالم ارواح برای انسان متجلی می‌گردد. هر دو قسم مذکور، مرحله اول، یعنی عالم خیال را تشکیل می‌دهند. (همان: ۷۸۳) مرحله مثال، جایگاه تجسم امور معنوی است و مشاهده سالک با توجه به قوه خیال در نفس اوست؛ اما اگر عارف از این مرحله عبور کند، تجلیات عقلی را بدون صور مثالی مشاهده خواهد کرد و این به معنای ورود او به عالم عقل و مرحله دوم شناخت نفس است. در این عالم، معانی از تجرد و کمال بالاتری برخوردار بوده و عارف آن‌ها را به نحو جمعی و بسیط ادراک می‌کند.

آخرین مرتبه معرفت نفس نیز «فناء فی الله» و سپس «بقاء بالله» است. در این مرحله سالک اصلاً خود را مشاهده نمی‌کند و نفس خود را عین فقر و فانی در حق می‌بیند و به عبارت بهتر در این مرحله وحدت وجود را با کمال وجود خود درک می‌کند:

دل آن نفس از معرفت آکنده شود کز هر چه نه ذکر اوست برکنده شود

(کرمانی، ۱۳۶۶: ۱۰۲)

بر این اساس، ثمره فناء از یک‌سو؛ برداشتن تعینات خلقی سالک و ظهور حق در حقایق به وحدت حقیقیه است و از سوی دیگر؛ تعینات موجودات در آخرت به سبب تجلی حق تعالی زایل می‌شود و موجودات به صور حقیقی خود که در باطن آن‌ها مخفی بوده و تعینات دنیا مانع از شهود آن‌هاست، واقف می‌شوند. (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۸۳۱) بنابراین، با اثبات امکان شناخت نفس، راه درک مراتب نفس و شهود باطن اعتقادات و افعال انسان نیز

هموار می‌گردد؛ زیرا معرفت نفس از نظر عرفا سیری صعودی محسوب شده و در این سیر، سالک مرحله به مرحله مراتب وجودی عالم هستی را مشاهده کرده و مشاهده این عوالم به معنای اطلاع بر غیب عالم و باطن امور است. البته هدف نهایی عارف فناء و بقاء بالله است و در این مرحله هیچ بحثی از مشاهده باطن عمل و اعتقاد نیست، بلکه اثبات تجسم اعمال در اواسط سیر سالک حاصل می‌شود و آن زمانی است که سالک به عالم مثال و خیال واقف شده و معانی برای او تجسم پیدا می‌کنند. با عروج و خروج او از این عالم و ورودش به عوالمی که صورت و شکل در آن‌ها معنا ندارد، مسلماً تجسم اعمال نیز معنا نخواهد داشت.

۲-۲. رابطه نفس و بدن

از دید ابن عربی روح انسان همیشه باید همراه بدن باشد و در هیچ عالمی از عوالم سه‌گانه‌ی دنیا، برزخ و آخرت، روح قادر به ادامه حیات بدون بدن نیست، از همین رو حشر اجساد انسان‌ها برای تعلق روح آن‌ها در آخرت لازم و ضروری است. (ابن عربی، بی‌تا: ۵۷۰/۱) در جای دیگر با اشاره به تناسب بدن با نشئه مخصوص به خود، ارواح انسان‌ها را مدبر اجساد دنیایی، برزخی و اخروی آن‌ها معرفی می‌کند. (همان: ۳۹۱/۳) بر این اساس، رابطه تنگاتنگ روح و بدن از دید عرفا، حتی پس از گذشتن از دنیا و ورود به عوالم دیگر همچنان باقی است. پس از لزوم همراهی روح و بدن که یکی از مقدمات اثبات تجسم اعمال است، نوبت به این سؤال می‌رسد که رابطه آن‌ها در نظر عرفا چگونه است؟ آیا رابطه روح و بدن تغایر است یا اتحاد؟ و اگر اتحاد است از چه نوع اتحادی؟

در مواجهه با سؤال مذکور، عبدالرحمان جامی در بحث استکمال و ترقی انسان از قوه به فعلیت، عینیت نطفه و نفس ناطقه‌ی انسان را مطرح کرده و بین نفس و بدن قائل به نوعی از اتحاد می‌شود.^۱ (جامی، ۱۳۵۸: ۱۵۸) او دلیل این امر را حضور مرتبه سابق در مرتبه لاحق می‌داند؛ چراکه بین سایه و صاحب سایه (نفس و بدن) بینونت و تغایر مطلق وجود ندارد. جامی در این دیدگاه ابتدا تغایر مطلق را نفی کرده و نوعی از اتحاد را ثابت می‌کند، اتحاد دو چیز علاوه بر اینکه اشتراک آن دو را ثابت می‌کند، به وجود اختلاف و تغایر نیز

۱- ابن عربی نیز در این زمینه عبارتی دارد که اشعار به عینیت نطفه و نفوس انسانی داشته و نفوس را نتیجه اجسام عنصری می‌داند: «إن هذه النفوس الإنسانية نتيجة عن هذه الأجسام العنصرية و متولدة عنها فإنها ما ظهرت إلا بعد تسوية هذه الأجسام و اعتدال أخلاطها فهي للنفوس المنفوخة فيها من الروح المضاف إليه تعالى كالأماكن التي تطرح الشمس شعاعاتها عليها فتختلف آثارها باختلاف القوابل أين ضوء نور الشمس في الأجسام الكثيفة منه في الأجسام الصقيلة». (ابن عربی، بی‌تا: ۶۶۳/۱)

اشاره دارد؛ اما با توجه به اینکه او برای بیان رابطه قوه و فعل در نطفه و نفس ناطقه از کلمه «عینیت» استفاده می‌کند، می‌توان حدس زد که منظور او اتحادی مستحکم و غیرقابل انفکاک است.

برخی شارحان ابن عربی برای تصحیح تعلق روح لطیف به جسم مادی، قائل به واسطه شدن «روح بخاری»^۱ شده‌اند، به طوری که روح مجرد ابتدا به روح حیوانی یا همان روح بخاری تعلق گرفته و از طریق آن، بدن انسان را تدبیر می‌کند؛ چراکه تعلق روح مجرد به بدن متکاثف دنیوی غیرممکن است. (قیصری، ۱۳۷۵: ۸۴۸) با توجه به هویت واحد انسان در نشئات گوناگون از دید عرفا، وجود بدن، روح بخاری و روح مجرد انسان باید مراتبی از یک حقیقت واحد باشد که از مرتبه اعلی یعنی روح مجرد شروع شده و به پایین ترین مرتبه یا همان بدن متکاثف دنیوی ختم می‌شود. یکی دیگر از راهکارهای عرفا در مورد فاصله زیاد بین روح مجرد و بدن دنیوی، نظریه برزخ (مثال متصل) بین این دو عالم انسانی (مرتبه مجرد و مادی) و همچنین بر اساس تطابق عالم صغیر و کبیر، اثبات عالمی واسطه بنام برزخ در حدفاصل عالم مادی و مجرد است. قونوی لزوم واسطه بین عوالم برتر و عوالم فروتر را این طور مطرح می‌کند که اولاً؛ وجود عالم عقل مقدم بر عالم اجسام است و ثانیاً؛ بین عالم ارواح و عالم اجسام تباین وجود دارد؛ چراکه یکی بسیط بوده و دیگری مرکب است. (قونوی، ۱۳۷۲: ۱۴۳) بر این اساس، مناسبتی بین آن‌ها نیست، پس ارتباطی هم شکل نخواهد گرفت. ثالثاً؛ امداد ربانی اگر بخواهد از عوالم برتر به عالم اجسام برسد، نیازمند عالم میانی و واسطه خواهد بود و این عالم همان عالم مثال است که خاصیت تجسد ارواح را دارد. او در ادامه، همین شأن واسطه‌گری را در وجود انسان نیز پیاده کرده و مثال متصل را واسطه روح و بدن جسمانی انسان قرار می‌دهد؛ زیرا تدبیر بدن توسط روح نیاز به واسطه‌ای به نام خیال دارد. (همان: ۱۴۴)

نکته قابل توجه در کلام دو شارح ابن عربی در بحث اتحاد یا تغایر نفس و بدن، تعارض ظاهری بین قائل شدن «قونوی» به تباین بین بدن و روح و تلاش برای ارتباط آن‌ها از

۱- روح بخاری لطیف‌ترین اجسام است به گونه‌ای که گویی برزخ بین مجرد و مادی است؛ و آن از امتزاج لطائف ارکان اربعه بعضی با بعضی حاصل می‌شود؛ و مراد از ارکان اربعه، اخلاط اربعه دم و صفراء و بلغم و سوداء است. این روح بخاری، مطبیه اولی نفس است، زیرا که نفس اگرچه جسمانیة الحدوث است و لکن در عین حال تعلق روح مجرد با جسم کثیف بی‌واسطه جسم لطیف، معقول و ممکن نیست؛ و هر چه اعتدال روح بخاری بیشتر و بهتر باشد آثار نفس قویتر و نورانی‌تر است. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱: ۹۰/۳)

طریق روح بخاری از یکسو و دیدگاه «جامی» در مورد اتحاد نطفه و نفس ناطقه است. برای حل این اختلاف باید توجه داشت که جامی تباین مطلق را بین نطفه و نفس ناطقه منتفی دانست که مفهوم آن قبول تباین یا اختلاف جزئی بین نطفه و نفس ناطقه است. برای روشن تر شدن رابطه نفس و بدن نزد عرفا، می‌توان از تشبیه رابطه خداوند و عالم هستی به رابطه نفس و بدن استفاده کرد، قیصری در این رابطه می‌گوید:

روح از نظر جوهریت و تجردش مغایر با بدن بوده و تعلق آن به بدن، تعلق تدبیر و تصرف است؛ چراکه روح قائم به ذات بوده و در بقا و قوام خود، نیازی به بدن ندارد، اما از آن نظر که بدن صورت و مظهری از مظاهر روح است و از سوی دیگر قوای روح در عالم شهادت هست، روح به آن محتاج بوده و در آن سریان دارد؛ بنابراین بین روح و بدن مغایرت و تباین کلی برقرار نیست و کسی که چگونگی ظهور حق در اشیاء و رابطه اشیاء با حق تعالی را درک کرده باشد، نحوه ظهور روح در بدن را نیز خواهد فهمید. (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳۹)

همان‌طور که مشاهده می‌شود، قیصری بدن را مظهری از مظاهر روح انسان می‌داند و این رابطه را به رابطه ظهور خداوند در اشیاء تشبیه می‌کند. بر این اساس که اشیاء از یک نظر عین خداوند و از وجه دیگر غیر او هستند، روح و بدن نیز همین‌طورند. مرحوم «جلوه» در حاشیه خود بر فصوص/الحکم منظور عرفا را از رابطه نفس مجرد و بدن مادی تبیین کرده و می‌گوید: نفس مجرد محال است که عین بدن مادی باشد، بلکه عینیت بدن و نفس به این معناست که بدن مرتبه نازله نفس و ظهور آن است؛ بنابراین بدن با نفس اتحاد ذاتی ندارد، بلکه اتحاد آن‌ها بر اساس فیض و تجلی نفس در بدن است و هر دو عین انسان بوده و انسان مجموع آن‌هاست. (همان، حواشی جلوه: ۲۵۸)

بر این اساس، عبارت «جامی» در مورد مرتبه نازله بودن نطفه و بدن نسبت به روح مجرد، همسو با دیدگاه عرفا بوده و عینیت روح و بدن از وجهی را ثابت می‌کند و از سوی دیگر، تباین جزئی روح و بدن که مدلول عبارت «قونوی» بود نیز بر مبنای غیریت آن دو از وجه دیگر، توجیه خواهد شد.

با توجه به همراهی نفس با بدن متناسب خود در هر نشئه و همچنین رابطه نفس مجرد با بدن در عوالم گوناگون، رابطه این بحث با تجسم اعمال نیز روشن می‌شود؛ چراکه برای تجسم اعتقادات و اعمال انسان در عوالم اخروی، روح نیازمند بدنی است که این صور در آن متجسم شود و از سوی دیگر، بدن مذکور یکی از شئون و ظهورات نفس بوده و هر ملکه و

عملی که در نفس ناطقه رسوخ یافته باشد، در مراتب پایین تر نفس نیز ظاهر خواهد شد و این چیزی جز تجسم عمل نیست.

۲-۲-۱. ابدان طولی

عارفان مسلمان نفس انسان را دارای بدن‌هایی در طول هم می‌دانند؛ برخی از این بدن‌ها پوشش و غلاف دیگری هستند که با از بین رفتن یکی، دیگری جایگزین آن شده (به عبارت بهتر، با از بین رفتن بدن ظاهری، بدن باطنی ظاهر خواهد شد) و روح به حیات خود ادامه می‌دهد. در همین راستا، ابن عربی انسان را دارای دو بدن «محلول» و «مکتسب» می‌داند که بدن محلول یا همان بدن مادی و دنیوی، غلاف و مشیمه‌ی بدن مکتسب است و همان‌طور که انسان در عالم دنیا با بدن مادی خود شناخته می‌شود، در آخرت و عالم غیب، به واسطه بدن مکتسب خویش از دیگران متمایز شده و شناخته می‌شود. (ابن عربی، ۱۴۲۵: ۷۳) البته از نظر شیخ، بدن مکتسب برزخی با آخرتی تفاوت دارد، بدن برزخی، صورتی خیالی شبیه به ابدانی است که انسان در خواب مشاهده می‌کند و بدن مکتسب اخروی، متناسب با آخرت بوده و برای اهل بهشت، بدنی طبیعی و برای اهل دوزخ، بدنی عنصری خلق خواهد شد. (همو، بی تا: ۲۴۴/۳)

ابن ترکه اصفهانی نیز از اصطلاح «بدن مکتسب» استفاده کرده و به تشریح آن در عوالم اخروی پرداخته است. (ابن ترکه، ۱۳۷۵: ۷۱) از نظر او بدن مکتسب اگر کمالات لایق انسان را کسب کرده باشد، بدن اخروی او مانند انسان بوده و اگر کمالات او در حد حیوان باشد، بدن او به صورت حیوان و اگر در حد نبات یا جماد باشد، جسد او نباتی یا جمادی خواهد بود. مولوی در این رابطه می‌گوید:

آنچه کردی اندر این خواب جهان	گرددت هنگام بیداری عیان
تا نپنداری که این بد کردنی است	اندر این خواب و ترا تعبیر نیست
بلکه این خنده بود گریه و زفیر	روز تعبیر ای ستمگر بر اسیر
گریه و درد و غم و زاری خود	شادمانی دان به بیداری خود
ای دریده پوستین یوسفان	گرگ برخیزی از این خواب گران
گشته گرگان یک به یک خواهی تو	می‌درانند از غضب اعضای تو

(مولوی، ۱۳۷۳: ۳۶۵۸/۴-۳۶۶۳)

نکته‌ای که در عبارات عرفا و خصوصاً فیض کاشانی برجسته است، طولی بودن و حضور این ابدان همراه هم است، نه اینکه با زایل شدن بدن دنیوی، بدن برزخی حادث شود، بلکه هر دو بدن در طول هم موجود بوده و با از بین رفتن بدن مادی، نوبت به بدن برزخی می‌رسد. (فیض کاشانی، ۱۴۲۳: ص ۴۴۷) این مطلب از تعبیر «مشیمه»، «قشر» و «غلاف» بودن بدن مکتسب برای نفس ناطقه، در عبارات عرفا قابل برداشت است. بر این اساس، بدن مکتسب همواره همراه انسان بوده و واسطه‌ای برای تعلق و تدبیر روح است و از آنجایی که این بدن ساخته و پرداخته اعتقادات و اعمال انسان است، در عوالم برتر همین بدن که باطن انسان بوده، تبدیل به ظاهر انسان شده و سرائر او را نمایان خواهد کرد. بدین ترتیب، ربط ابدان طولی با تجسم اعمال نیز روشن می‌شود.

۲-۲-۲. تناسخ ملکوتی

بحث تناسخ ملکوتی ارتباط زیادی با ابدان طولی دارد و عرفا این نوع از تناسخ را در مقابل تناسخ ملکی مطرح کرده‌اند. منظور از تناسخ ملکوتی، تمثل باطن انسان در ابدان اخروی و نمود انسان به صورت‌های گوناگون در زمان حشر است. صور مذکور، بدن‌هایی هستند که تجرد برزخی داشته و در حقیقت، ملکات باطن انسان است که به صورت حیوانات و غیر آن‌ها تبدیل شده است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۹۲/۶) از این‌رو، آنچه در کلمات عرفا در مورد تناسخ وارد شده بر همین صورت حمل می‌شود و منظور ایشان چیزی جز سریان معنای کلی در صور جزئیات و یا ظهور هویت حق تعالی در مظاهر اسماء و صفات خویش نیست. (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۸۹) بنابراین روح انسان به حسب مواطن مختلف، صورت‌های گوناگونی خواهد داشت و این صور برزخی بهشتی یا دوزخی بر اساس اعمال نیک و زشت انسان است که هنگام صعود او به عوالم برتر ظهور و بروز دارند. مولانا نیز تفاوت تناسخ ملکی و ملکوتی را این‌چنین بیان می‌کند:

اندر این امت نبد مسخ بدن	لیک مسخ دل بود ای ذو الفطن
چون دل بوزینه گردد آن دلش	از دل بوزینه شد خوار آن گلش

(مولوی، ۱۳۷۳: ۵/۲۵۹۴-۲۵۹۵)

ظاهر کلمات عرفا در تناسخ ملکوتی، وحدت و حتی عینیت ابدان طولی است تا جایی که قیصری از این نوع تناسخ به ظهور و سریان حقیقت واحد در مظاهر گوناگون تعبیر کرده

و توجیهی بر مبنای وحدت وجود ارائه می‌دهد (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۸۹)، اما با توجه به مرکب بودن بدن دنیوی و بساطت بدن برزخی و اخروی، چگونه می‌توان قائل به وحدت یا عینیت این ابدان شد؟

پاسخی که از عبارات عرفا قابل برداشت است، همان تبیینی است که از وحدت وجود ارائه داده‌اند. بر این اساس، همان‌طور که ممکنات مظاهر حق تعالی هستند و ترکیب آن‌ها قدحی به بساطت واجب وارد نمی‌کند، بدن دنیوی نیز مرتبه نازله و ظهوری از نفس ناطقه مجرد انسان بوده و ترکیب آن منافاتی با بساطت مرتبه بالاتر آن؛ یعنی بدن برزخی و اخروی ندارد.^۱ بر این اساس، تجسم اعمال انسان در همین دنیا همراه اوست و آخرت تنها ظرف ظهور صور موجود در نفس است.

۱-۲-۳. حقیقت و ویژگی‌های روح

از نظر محیی‌الدین روح انسان از روح خداوند خلق شده و با حق تعالی مناسبتی از حیث اصل خلقت دارد (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۳۱۷/۲؛ بی‌تا: ۲۷۸/۴) و با توجه به حقیقت متألهانه‌ی انسان (همان: ۱۵۴/۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۷؛ ۱۳۸۵: ۲۶۸/۲)، روح او ویژگی‌هایی نیز دارد که در انگاره تجسم اعمال نقش مؤثری دارند. اولاً؛ تمام حقیقت انسان روح اوست و انسان با روح خود انسان می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۰۶) بر این اساس، بدن او طفیلی روح یا مرتبه نازله این حقیقت است؛ بنابراین تمام تجلیات اخروی بر مبنای حقیقت روح بوده و بدن نیز در آن سرا تابع روح است و بدن مکتسب انسان و تجسم اعمال او، همان تجلی روح اوست. ثانیاً؛ روح انسان قابلیت اظهار تمامی اسماء و صفات الهی را داشته و این قدرت اظهار، در عوالم برتر، شدت بیشتری یافته و نفس ناطقه همانند خداوند متعال، قادر به خلق خواهد بود. این ویژگی نقش بسزایی در اثبات تجسم اعمال دارد.

۳. قوای ادراکی انسان

انسان تمام معلومات محسوس را با یکی از حواس پنج‌گانه ظاهری درک می‌کند. مدرکات عقلی را نیز یا از طریق علم بدیهی و یا از راه استدلال و تفکر ادراک می‌کند؛ اما برخی از قوای

۱- شاید این تبیین الهام بخش ملاصدرا و تابعان او نیز شده باشد، چرا که برای پاسخ به این سوال از حفظ تشخص وجود در مراتب مختلف و نسبت حقیقت (بدن اخروی) به رقیقت (بدن دنیوی) و باقی بودن رقیقت در ضمن حقیقت استفاده کرده‌اند. (سبزواری، ۱۳۷۲: ۷۵۲)

ادارگی او نیز نقش واسطه‌ای بین قوای عقلانی و حواس ظاهری دارند که در بین آن‌ها قوه خیال یا متخیله از نقش بسزایی برخوردار است. بر این اساس، مشاهده باطن اعمال و اعتقادات با توجه به قوه خیال در انسان میسر است. با این توضیح که اولاً؛ با توجه به ظاهر شدن باطن دنیا در عوالم اخروی، مشاهده باطن دنیا دلالت بر تجسم اعمال خواهد کرد و ثانیاً؛ با ثابت شدن همراهی این قوه با انسان، پس از مرگ نیز اثبات تجسم اعمال در برزخ و قیامت، میسر می‌شود. بنابراین در بخش قوای ادراکی انسان به دو مبحث علم و خیال پرداخته خواهد شد و در ادامه بیان می‌شود که از دید عارفان و خصوصاً ابن عربی، قوه خیال نقش موثرتری را در درک و شهود صور برزخی داشته و آن مقام، طوری و رای طور عقل است.

۳-۱. علم

در نظر ابن عربی با به‌کارگیری حواس ظاهری و یا استفاده از استدلال عقلی، نمی‌توان به مقصد رسید، بنابراین منظور او از علم، چیزی غیر از تجربه یا استدلال است. (ابن عربی، بی‌تا: ۹۷/۲) از نظر او اولاً جایگاه حصول علم، قلب انسان است. از این ملاک می‌توان تأکید بر شهودی بودن علم حقیقی را برداشت کرد، همان‌طور که عرفا در موارد متعدد، این امر را گوشزد کرده‌اند. (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۵۲؛ بالی‌زاده، ۱۴۲۲: ۱۵۷؛ جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۰۱) ثانیاً آنچه مورد ادراک قرار می‌گیرد، حقیقت خارجی مُدرک است. (ابن عربی، بی‌تا: ۹۱/۱) از همین رو به روایت رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) استناد می‌کند که فرمود: «اللهم ارنی الاشیاء كما هی». بنابراین با توجه به تعریف عرفانی علم، سعادت و تعالی انسان در گرو علم کشفی است و شهود و مکاشفه، نقش مهمی در رؤیت باطن عمل و اعتقاد انسان دارند؛ به عبارت دیگر یکی از راه‌های اثبات تجسم عمل در آخرت، مشاهده باطن عمل در دنیاست، زیرا بر اساس تطابق عوالم، برزخ و آخرت در بطن همین دنیا بوده و ظاهر عوالم اخروی همان باطن دنیاست:

از جمادی عالم جانها روید غلغل اجزای عالم بشنوید
فاش تسبیح جمادات آیدت وسوسه‌ی تاویلها نربایدت
چون ندارد جان تو قندیل‌ها بهر بینش کرده‌ای تاویل‌ها

(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۰۲۱/۳-۱۰۲۳)

۱ روایت مذکور در کتب روایی امامیه به این شکل وجود ندارد، اما شبیه این روایت در کتاب عوالی اللئالی آمده است: «اللَّهُمَّ ارِنَا الْحَقَائِقَ كَمَا هِيَ». (ابن ابی جمهود، ۱۴۰۵: ۱۳۲/۴) در بین کتب روایی اهل سنت نیز سندی برای این روایت یافت نشد.

از دید ابن عربی علم رابطه تنگاتنگی با عمل دارد تا جایی که اگر عمل همراه علم نباشد، علم حقیقی حاصل نشده است: «أن حقیقه العلم تمنع صاحبها أن یقوم فی أحواله بما یخالف علمه فکل من ادعی علما و عمل بخلافه فی الحال الذی یجب علیه عقلا و شرعا العمل به فلیس بعالم». (ابن عربی، بی تا: ۲۴۲/۳) بنابراین علم باید منشأ عمل باشد و آنچه باعث رشد و تعالی انسان است، عمل به دانسته‌ها و یافته‌هاست. پس علم نقش مقدمی برای عمل داشته و به تبع عمل به علم و تکرار عمل، برای انسان ملکاتی حاصل می‌شود که در صورت مفارقت نفس از بدن دنیوی، جمیع ملکات تجسم پیدا کرده و انسان تمامی آن‌ها را مشاهده کرده و صورت برزخی و اخروی انسان را می‌سازند. (کاشانی، ۱۴۲۲: ۱۰۱/۱)

رابطه علم و عمل را از این عبارت شیخ «إن النفس تحشر علی صورة علمها و الجسم علی صورة عمله» (ابن عربی، بی تا: ۹۹/۱) نیز می‌توان مورد بررسی قرار داد. با توجه به اینکه در عوالم برتر، نفس انسان محصول علم او و جسمش نیز ساخته و پرداخته عمل اوست و از سوی دیگر رابطه نفس و بدن در نزد شیخ و عرفا، یک رابطه اتحادی بوده و بدن مرتبه نازله نفس ناطقه محسوب می‌شود، رابطه علم و عمل و نشأت گرفتن عمل از علم مشخص می‌گردد. بر این اساس که بدن، مرکب نفس است و باید بین آن‌ها تناسب برقرار باشد، همان‌طور که نفس رشد می‌کند، بدن نیز باید متناسب با آن رشد کند، در غیر این صورت، تعالی و سعادت مطلوب حاصل نمی‌شود. پس علاوه بر اینکه علم مقدمه عمل است، عمل نیز باید همراه علم باشد تا تناسب بین نفس و بدن حاصل شود و شاید به همین دلیل، ابن عربی علمی که منشأ عمل نباشد را اصلاً علم نمی‌داند، چراکه چنین علمی سبب رشد انسان نخواهد بود.

۲-۳. خیال

منظور از خیال گاهی عالم خیال منفصل است که در عرض دیگر عوالم مادی و مجرد قرار داشته و تحقیقی عینی و خارجی دارد و گاهی نیز منظور از آن، خیال متصل انسان یا همان قوه متخیله اوست که نقش ادراک امور جزئی و خلق صور محسوس از معانی عقلی را در انسان ایفا می‌کند. تفاوت اصلی آنها در قائم به ذات بودن عالم خیال منفصل و قائم به شخص بودن خیال متصل است. انسان به توجه به قوه متخیله خود، قادر به ارتباط با عالم خیال منفصل خواهد بود و از طریق همین ارتباط می‌تواند معانی تجسم یافته در آن عالم

را مشاهده کند. عالم خیال منفصل در حقیقت واسطه میان عالم ارواح و عالم محسوسات است، اوسع عوالم به شمار می‌رود؛ چراکه هم ارواح در آن به صور محسوس متجسم می‌شوند و هم محسوسات عنصری در آن متروح می‌گردند (همان: ۳/۳۶۱). رابطه دو عالم خیال متصل و منفصل را مولوی چنین بیان می‌کند:

این خیال اینجا نهان پیدا اثر	زین خیال آنجا برویاند صور
در مهندس بین خیال خانه‌ای	در دلش چون در زمینی دانه‌ای
آن خیال از اندرون آید برون	چون زمین که زاید از تخم درون
هر خیالی کاو کند در دل وطن	روز محشر صورتی خواهد شدن
چون خیال آن مهندس در ضمیر	چون نبات اندر زمین دانه گیر

(مولوی، ۱۳۷۳: ۵/۱۷۹۰-۱۷۹۴)

از سوی دیگر به سبب عالم خیال است که انسان در خواب و پس از مرگ، اعراض را صوری قائم به نفس مشاهده کرده و با آن‌ها گفتگو می‌کند، به نحوی که هیچ شکی در آن اجساد ندارد. همچنین به سبب همین عالم است که سالک در حال بیداری مشاهده می‌کند، آنچه را که شخص خوابیده در خواب و میت پس از مرگ می‌بینند. (ابن عربی، بی‌تا: ۳۰۴/۱)

۳-۲-۱. تجرد قوه خیال

مهمترین مسئله‌ای که نقش خیال را در تجسم اعمال پررنگ می‌کند، تجرد این قوه و بقاء آن پس از مرگ انسان است؛ چراکه با نابودی آن پس از مرگ، قوه‌ای برای تشخیص و درک امور تجسم یافته در عالم برزخ باقی نمی‌ماند. ابن عربی گاهی به صورت تلویحی و گاهی نیز با صراحت به همراهی قوه خیال در عوالم برتر اشاره کرده است: مرگ بین دو نشئه دنیا و آخرت حالتی برزخی دارد که ارواح را به جسدهایی برزخی و خیالی تبدیل می‌کند، مانند آن چیزی که انسان در عالم خواب خلق می‌کند. پس همانا خیال قوه‌ای از قوای نفس است که همیشه امور روحانی نفس از اوست. (همان: ۳/۲۵۰)

او در جای دیگر نیز تمامی قوای انسان، مانند خیال، حافظه و مصوره را منسوب به روح دانسته و معتقد است که با جدا شدن روح از بدن، تمامی این قوا به همراه روح از بدن جدا خواهند شد. (همو: ۳/۶۶) همین عبارات سبب شده تا متاخرانی مانند مرحوم سبزواری و علامه حسن زاده به اعتقاد عرفا مبنی بر تجرد برزخی قوه خیال اذعان کنند. (سبزواری، ۱۳۸۳:

۳۰۳؛ حسن‌زاده، ۱۳۷۱: ۶۸۱) بنابراین با اثبات تجرد مثالی قوه خیال، نفس در عوالم اخروی بدون نیاز به قوای ظاهری بدن دنیوی، قادر به خلق صور و درک جزئیات خواهد بود. هرچند محیی‌الدین به تبیین و چگونگی تأثیر تجرد خیال بر تجسم اعمال نپرداخته است؛ اما در عین حال، با قائل شدن به بقاء خیال پس از مرگ و ترسیم خلق صور زیبا یا موحش و همچنین رؤیت اعمال توسط آن، راه را برای متاخران در اثبات این امر هموار کرده است.

۲-۲-۳. خلق صور برزخی

به عقیده ابن عربی انسان با خلق صور در عالم خیال، شبیه‌ترین موجود به خالق خویش است. (ابن عربی، بی‌تا: ۲۹۰/۳) خلاقیت مذکور گاهی تنها در ذهن و نفس انسان شکل می‌گیرد و گاهی از مرز نفس فراتر رفته و در خارج نیز تحقق عینی می‌یابد. محیی‌الدین از این قدرت خلاقه انسان که منشأ آثاری خارج از نفس می‌گردد، به «همت» یاد می‌کند و قدرت مذکور را مرتبه اعلی و پیشرفته قوه خیال می‌داند. (همو، ۱۹۴۶: ۸۸/۱) این قدرت خلاقانه که در این دنیا اختصاص به برخی عرفا دارد، در عوالم اخروی برای تمام انسان‌ها به فعلیت می‌رسد و می‌تواند یکی از بهترین توجیهات تجسم اعمال و خلق صور زشت و زیبا در جهنم و بهشت باشد. ابن عربی برای تبیین این مطلب، حدیثی را در کتاب فتوحات مکیه بیان کرده که فرشته‌ای به اهل بهشت نامه‌ای از طرف خداوند متعال می‌دهد و در آن بعد از سلام حق تعالی، خطاب به بهشتیان نوشته شده:

من الحی القيوم الذی لا یموت إلی الحی القيوم الذی لا یموت أما بعد فإنی أقول للشیء
(کُنْ فیکونُ) و قد جعلتک تقول للشیء کن فیکون فقال فلا یقول أحد من أهل الجنة
للشیء کن إلا و یكون. (همو، بی‌تا: ۲۹۵/۳)

بر این اساس، کسانی که وارد بهشت می‌شوند، خلاقیت خیال آنها که در دنیا محدود به خیال متصل بود، در خیال منفصل نیز قادر به خلق اشیاء خواهند شد و در حقیقت انسان‌های بهشتی متصف به یکی از اوصاف خالق خود که همان خلق در عالم واقع است، می‌شوند. روایت مذکور با آیاتی همانند: (وَ لَکُمْ فِیہَا مَا تَشْتَهُی اَنْفُسُکُمْ وَ لَکُمْ فِیہَا مَا تَدَّعُونَ)؛ «و برای شما هر چه دلتان بخواهد در بهشت فراهم است و هر چه طلب کنید به شما داده می‌شود» (فصلت: ۳۱) نیز مطابق و هم‌سو است.

برخی به شیخ اشکال گرفته‌اند که بر اساس مبنای او در وحدت وجود، خلق کردن چه در دنیا و چه در آخرت معنا ندارد (عفی‌فی، ۱۹۴۶: ۸۰/۲) اما به نظر می‌رسد آن چیزی که در تفکر ابن عربی و عرفا ممنوع است، خلق از عدم باشد نه مطلق خلق کردن؛ با این توضیح که وحدت وجود بر اساس وحدت اطلاق خداوند متعال شکل گرفته و این نوع از وحدت، منافاتی با وجود کثرت در عالم هستی ندارد و خود ابن عربی نیز به وجود کثرت در عالم اذعان کرده و می‌گوید: «فعلى كل حال الكثرة موجودة و الأعیار مشهودة». (ابن عربی، بی‌تا: ۲۳۱/۳) بنابراین باید در بحث خلق، بین وحدت اطلاق و عددی تفاوت قائل شده و بر این اساس، خلق را تعریف کرد.

نتیجه‌گیری

مباحث انسان‌شناسی عرفانی از دو بُعد قادر به اثبات تجسم عمل در برزخ و آخرت است؛ بُعد اول، برخی خصوصیات انسانی است که در عوالم دیگر ظهور پیدا کرده و با اثبات بقاء آن‌ها در نشئات اخروی، تجسم اعمال نیز امکان‌پذیر خواهد شد؛ مانند بقاء قوه خیال انسان یا همراهی روح و بدن در تمام عوالم هستی. بُعد دوم مربوط به سیر انسان در عوالم دیگر است که در همین دنیا برای برخی سالکان محقق می‌شود؛ به طوری که عارف در همین دنیا موفق به مشاهده صور برزخی و اخروی در قالب تجسم اعمال می‌شود.

از دیدگاه عرفا نفس انسان مجرد بوده و در عوالم سه‌گانه‌ی دنیا، برزخ و قیامت به تدبیر بدن مشغول است. بر این اساس، نفس هیچ‌گاه بدون بدن نیست و در هر نشئه‌ای بدنی متناسب با همان نشئه خواهد داشت. ایشان رابطه روح و بدن را اتحادی دانسته و بدن را مرتبه نازل روح می‌دانند، به همین دلیل از دید عرفا هویت انسان در عوالم دیگر حفظ می‌شود و این حفظ هویت را با استفاده از روایت «عجب الذنب» ثابت کرده‌اند. بر اساس روایت مذکور، بدن دنیوی و اخروی عینیت ندارند؛ بلکه مثل هم هستند. البته بدن برزخی و اخروی انسان، اکتسابی بوده و متناسب با اعمال و اعتقادات او و از طریق قدرت خلاقه انسان در عوالم برتر انشاء می‌شود؛ به عبارت دیگر، انسان دارای بدن‌هایی در طول هم بوده و با از بین رفتن بدن دنیوی، بدن برزخی او ظاهر می‌شود، بدنی که در تمام مدت عمر همراه او بوده اما مجال ظهور پیدا نکرده است، با فرارسیدن قیامت و پایان برزخ نیز نوبت می‌رسد به بدن اخروی که لطیف‌تر از بدن برزخی است. بدنی که به تعبیر ابن عربی، حشر آن بر

اساس اعمال انسان خواهد بود؛ به طوری که اگر اعمال انسان نیکو باشد، بدنی شبیه انسان و اگر اعمال ناصالح باشد، بدنی شبیه حیوانات خواهد داشت.

از سوی دیگر نفس دارای مراتبی است که متناظر با مراتب عالم کبیر است، به همین دلیل نفس ناطقه مانند آیینه حقائق عوالم برتر را منعکس می‌کند و همچنین سیر صعودی او در عوالم مثال منفصل، جبروت و فراتر از آن تا رسیدن به تعین اول، متضمن شهود باطنی عوالم و اعمال انسان‌هاست، سیری که انسان تمام تعینات خلقی را رها کرده و تا جایی عروج می‌کند که هیچ تقیدی نمانده و کمالات او به صورت تفصیلی حاصل می‌گردد.

کتاب نامه

- ابن أبی جمهور، محمد بن زین الدین. ۱۴۰۵. *عوالی اللئالی العزیزة فی الأحادیث الدینیة*. قم: دار سید الشهداء للنشر.
- ابن ترکیه، صائن الدین. ۱۳۷۵. *شرح گلشن راز*. تصحیح کاظم دزفولیان. تهران: نشر آفرینش.
- ابن عربی، محی الدین. ۱۹۴۶. *فصوص الحکم*. تصحیح و شرح ابوالعلا عفیفی. قاهره: در ا حیااء الکتب العربیة.
- _____ . بی تا. *الفتوحات المکیة*. بیروت: دار الصادر.
- _____ . ۱۴۱۰. *رحمة من الرحمن فی تفسیر و إشارات القرآن*. جمع و تألیف محمود محمود الغراب. دمشق: انتشارات نصر.
- _____ . ۱۴۲۲. *محاضرة الأبرار و مسامرة الأخیار*. تصحیح محمد عبدالکریم النمری. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- _____ . ۱۴۲۵. *الشجرة النعمانیة*. تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. ۱۴۱۴. *لسان العرب*. جمال الدین میر دامادی. بیروت: دار الفکر.
- آشتیانی، سید جلال الدین. ۱۳۷۰. *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- بالی زاده، مصطفی بن سلیمان. ۱۴۲۲. *شرح فصوص الحکم*. تصحیح فادی اسعد نصیف. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- جامی، عبدالرحمان. ۱۳۵۸. *الدرة الفاخرة فی تحقیق مذهب الصوفیة*. تصحیح نیکو لاهیر و علی موسوی بهبهانی. تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۵. *سرچشمه اندیشه*. تحقیق عباس رحیمیان. قم: اسراء.
- _____ . ۱۳۸۷. *امام مهدی (عج) موجود موعود*. تحقیق محمدحسن مخبر. قم: اسراء.
- جهانگیری، محسن. ۱۳۷۵. *محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- جیلی، عبدالکریم. ۱۴۱۸. *الانسان الكامل*. تصحیح ابو عبدالرحمن صلاح بن محمد بن عویضة. بیروت: دار الکتب العلمیة.

- حسن بن علی علیه السلام (امام یازدهم). ۱۴۰۹. التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري علیه السلام. قم: مدرسة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف.
- حسن زاده آملی، حسن. ۱۳۸۱. هزار و یک کلمه. قم: بوستان کتاب.
- . ۱۳۸۶. اتحاد عاقل و معقول. قم: بوستان کتاب.
- سبزواری، ملا هادی. ۱۳۷۲. شرح اسماء الحسنی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- فیض کاشانی، ملا محسن. ۱۴۲۳. الحقائق فی محاسن الاخلاق. تصحیح محسن عقیلی. قم: دار الكتاب الاسلامی.
- فیومی، أحمد بن محمد. ۱۴۱۴. المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير. قم: موسسه دار الهجرة.
- قونوی، صدرالدین. ۱۳۷۲. شرح الاربعین حدیثا. تصحیح حسن کامل ییلماز. قم: بیدار.
- قیصری، داود. ۱۳۷۵. شرح فصوص الحکم. تصحیح سید جلال آشتیانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق. ۱۴۲۲. تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق). تصحیح سمیر مصطفی رباب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- کرمانی، اوحدالدین. ۱۳۶۶. دیوان رباعیات. تهران: سروش.
- مولوی، جلال الدین محمد بلخی. ۱۳۷۳. مثنوی معنوی. تصحیح توفیق سبحانی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- Ibn Abi Jomhuri, Muhammad ibn Zayn al-Din. 1405. Awali al-Layali al-Aziziyya fi al-Ahadith al-Diniya. Qom: Dar Sayyid al-Shuhada for publishing.
- Ibn Torkeh, Sainuddin. 1996. Sharh Golshan Raz. Kazem Dezfulian. Tehran: Afarinesh Publishing.
- Ibn Arabi, Mohi-ud-Din. 1946. Fusus al-Hakam. Abul Ala Afifi. Cairo: Dār Ihya' Al-Kutub Al-'Arabīyyah.
- . (N.D). Al-Futūhat Al-Makkīyah. Beirut: Dar Al-Sadr.
- . 1410. Rahmatun Min Al-Rahmān fi Tafṣīr wa Ishārāt Al-Quran. Mahmoud Mahmoud Al-Gharab. Damascus: Nadr Publications.

- _____. 1422. *Mohazerat Al-Abrar wa Mosamerat Al-Akhyar*. Mohammad Abdul Karim Al-Nimri. Beirut: Dar Al-Kitab Al-Alamiya.
- _____. 1425. *Shajarat Al-Noumaniat*. Asim Ibrahim Al-Kiyali Al-Husseini Al-Shadli Al-Darqawi. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Makram. 1414. *Lesan Al-Arab*. Jamaluddin Mir Damadi. Beirut: Dar Al-Fikr.
- Ashtiani, Seyed Jalaluddin. 1991. *Sharh Moghadameh Qasari bar Fusus al-Hakam*. Tehran: Amirkabir Publications.
- Balizadeh, Mustafa bin Suleiman. 1422. *Sharh Fusus al-Hakam*. Fadi Asad Nasif. Beirut: Dar Al-Kitab Al-Alamiya.
- Jami, Abdul Rahman. 1358. *Al-Dorrat Al-Fakherat Fi tahghigh Mazhab Al-Sufiya*. Niko Lahir and Ali Mousavi Behbahani. Tehran: Institute of Islamic Studies.
- Javadi Amoli, Abdullah. 2006. *Sarcheshmeh Andisheh*. Abbas Rahimian. Qom: Esra.
- _____. 2008. *Imam Mahdi (as) Promised Existence*. Mohammad Hassan Mokhber. Qom: Esra.
- Jahangiri, Mohsen. 1996. *Muhyī Al-Dīn ibn Arabī, chehreye Barjasteye Erfāne Eslāmī*. Tehran: Tehran University Press.
- Geely, Abdul Karim. 1418. *Ensan Kamel*. Abu Abdul Rahman Salah bin Muhammad bin Awadh. Beirut: Dar Al-Kitab Al-Alamiya.
- Hassan Ibn Ali (as). 1409. *Tafsir al-Mansub al-Imam al-Hasan al-Askari*. Qom: Imam Al-Mahdi High School.
- Hassanzadeh Amoli, Hassan. 2002. *Hezar wa Yek Kalameh*. Qom: Bustāne Ketāb.
- _____. 2007. *Ettehad Aghel wa Maghool*. Qom: Bustāne Ketāb.
- Sabzevari, Mullah Hadi. 1993. *Sharh Asma al-Hosna*. Tehran: Tehran University Press.
- Feyz Kashani, Mullah Mohsen. 1423. *Al-Haghaegh fi Mahasen Al-Akhlagh*. Mohsen Aghili. Qom: Dar al-Kitab al-Islami.
- Fayoumi, Ahmad Ibn Muhammad. 1414. *Al-Mesbah Al-Monir fi Gharib Sharh Al-Kabir*. Qom: Dar Al-Hijra Institute.
- Qonavi, Sadr al-Din. 1993. *Sharh al-Arbaeen Hadith*. Hassan Kamel Yilmaz. Qom: Bidar.

- Qaisari, David. 1996. *Sharh Fusus Al-Hakam*. Seyed Jalal Ashtiani. Tehran: Elmi wa Farhangi Publications.
- Kashani, Abdul Razzaq. 1422. *Tafsir Ibn Arabi*. Samir Mostafa Rabab. Beirut: Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi.
- Kermani, Ohad al-Din. 1987. *Divan Robaeiat*. Tehran: Soroush.
- Rumi, Jalaluddin Mohammad Balkhi. 1994. *Masnavi Manavi*. Toufigh Sobhani. Tehran: Ministry of Islamic Guidance Printing and Publishing Organization.