

کارکردهای معرفتی بُعد جسمانی انسان از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا

هادی جعفری*

علی ارشدریاحی**

چکیده

نقش و کارکرد بُعد جسمانی انسان در ابعاد مختلف پس از اثبات ضرورت بُعد جسمانی انسان، از مسائل مهم و قابل توجهی است که هرچند در فلسفه ملاصدرا و عرفان ابن عربی به آن اشاره مستقیمی نشده و باب مستقلی به آن اختصاص نیافته، از آراء و مبانی این دو دانشمند قابل استخراج است. از جمله این کارکردها می‌توان به کارکردهای معرفتی و نقش بُعد جسمانی انسان در فرایند شناخت و معرفت اشاره کرد. این مقاله که بر اساس روش کتابخانه‌ای و تحلیل محتوا نگاشته شده، بر آن است که موارد متعدد کارکردهای معرفتی بُعد جسمانی انسان را از منظر ابن عربی و ملاصدرا استخراج نموده و میان آن‌ها از منظر این دو شخصیت، ارزیابی مقایسه‌ای بنماید. در نهایت این نتیجه به دست آمده است که بُعد جسمانی انسان نزد این دو دانشمند از جهت معرفتی نقش مهمی در تحقق مقوله علم و معرفت و توابع آن، شکل‌گیری تخیل در انسان به‌عنوان یکی از مواد کسب معرفت، شناخت خداوند به‌عنوان عالی‌ترین موضوع معرفت و شناخت عالم و حقایق باطنی آن به‌عنوان موضوعی فراروی انسان دارد. این مقاله نشان می‌دهد که از منظر ابن عربی و ملاصدرا گذشته از اشتراکات زیادی که درباره کارکردهای بُعد جسمانی انسان در تحصیل علم، شناخت خداوند و عالم وجود دارد که حاکی از تأثیر ملاصدرا از ابن عربی نیز هست، اختلافاتی هرچند اندک نیز در نحوه تبیین بر اساس مبانی و آراء آن دو دیده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: بُعد جسمانی، خداوند، عالم، معرفت، ابن عربی، ملاصدرا.

* دانش‌آموخته دوره دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان / amin.ja8913@yahoo.com

** استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) / arshad@ltr.ui.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۵/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۱۴

۱. مقدمه

انسان به‌عنوان یکی از ارکان مهم عرفان نظری و حکمت متعالیه، جایگاه ویژه‌ای دارد. انسان‌شناسی عرفانی و فلسفی بیشتر به ارتباط و نسبت میان انسان و خداوند و پس از آن به ارتباط و نسبت میان انسان و عالم می‌پردازد. تا آنجا که انسان خلیفه و آئینه خدا معرفی شده و به این عبارت تأکید شده که انسان به‌صورت خدا آفریده شده است (ابن عربی، ۱۳۹۵: ۲۱۶)، به این معنا که در میان همه اشیاء جهان، فقط انسان است که استعداد تجربه تجلی کامل وجود را دارد (چیتیک، ۱۳۸۵: ۱۴۱)؛ به‌عبارت دیگر انسان همچون تماشاخانه‌ای است که در آن تمام اسماء، آثار خود را به‌صورت یک واحد کل به معرض نمایش می‌گذارند (همو، ۱۳۸۹: ۱۵۵).

در انسان‌شناسی عرفانی و فلسفی، پس از اثبات ضرورت بعد جسمانی انسان این سؤال به ذهن می‌آید که بعد جسمانی انسان چه فواید و کارکردهایی برای انسان و موضوعات پیرامون او دارد. کارکردهای بعد جسمانی انسان را می‌توان به دو حوزه وجود شناسی و معرفت‌شناسی تقسیم کرد. در این نوشتار تنها به کارکردهای معرفتی این بعد پرداخته می‌شود. کارکردهای معرفتی به این معناست که بعد جسمانی انسان چه نقشی را در تحصیل معرفت و شناخت انسان نسبت به خود، خداوند و عالم ایفا می‌کند. ابن عربی به‌عنوان چهره برجسته عرفان اسلامی و ملاصدرا نیز به‌عنوان سردمدار حکمت متعالیه در عالم اسلام و کسی که از تفکرات ابن عربی بسیار تأثیر پذیرفته، مطرح‌اند. این تأثیرپذیری زمینه تطبیق میان آراء و تفکرات این دو شخصیت در ابعاد گوناگون به‌ویژه در حوزه معرفت‌شناسی را فراهم می‌آورد و ضرورت مسئله تحقیق را مضاعف می‌کند. مطابقت میان این دو شخصیت در حوزه کارکردهای معرفتی بعد جسمانی و اینکه در این حوزه مشابهت‌های زیادی میان این دو شخصیت وجود دارد و نشان‌دهنده همسویی عرفان نظری و حکمت متعالیه در این حوزه خاص است؛ اگرچه در نحوه تبیین بر اساس مبانی و آراء اختلافاتی وجود دارد، به‌عنوان نوآوری این تحقیق قلمداد می‌شود. حاصل آنکه از آثار این دو دانشمند می‌توان مطالب و نکات ارزشمندی را درباره

نقش و کارکردهای بعد جسمانی انسان، از منظر معرفتی به دست آورد. در این نوشتار گذشته از بیان مبانی و آراء ابن عربی و ملاصدرا و مقایسه آن دو درباره کارکردهای معرفتی بعد جسمانی انسان، به تأثیر بعد جسمانی انسان در تحقق و تحصیل علم و مسائل پیرامونی آن و همچنین نقش بعد جسمانی انسان در تخیل انسان به عنوان یکی از عناصر معرفت بخش برای او و نقش و تأثیر این بعد در شناخت خداوند به عنوان عالی ترین غایت معرفت و نقش و کارکرد این بعد در شناخت عالم و حقایق متعالی آن به عنوان مهم ترین موضوع فراروی انسان، از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا پرداخته خواهد شد.

در پایان، درباره پیشینه تحقیق به برخی از آثار مرتبط با این موضوع اشاره می شود:

- «تحلیل و بررسی ضرورت بعد جسمانی انسان از دیدگاه ابن عربی» (جعفری و همکاران، ۱۳۹۹). این مقاله به تحلیل و بررسی ضرورت بعد جسمانی انسان از دیدگاه ابن عربی پرداخته و به این نتیجه می رسد که بعد جسمانی انسان یک حقیقت ضروری و لازم برای تشکیل هویت انسانی، تکامل و سیر وجودی انسان از منظر ابن عربی است و اینطور نیست که اگر انسان، جسمانی خلق نمی شد، عالم هستی و ظهورات الهی به نحو کامل شکل می گرفت و نسبت و ارتباط انسان با هستی تغییری نمی کرد. بنابراین بدن انسان امری طفیلی و زائد نیست بلکه امری ضروری است در کنار نفس او. این مقاله صرفاً به اثبات ضرورت بعد جسمانی انسان پرداخته ولی به این سؤال که اگر جسمانی بودن انسان امری ضروری است، چه فواید و کارکردهایی دارد نپرداخته است. مقاله حاضر درصدد جبران این نقیصه آن هم در زمینه معرفت شناسی (و نه به طور مطلق) است.

- «تحلیل و بررسی دلایل ضرورت بعد جسمانی برای انسان از دیدگاه ملاصدرا» (جعفری و ارشدریاحی، ۱۴۰۰). این مقاله به تحلیل و بررسی دلایل ضرورت بعد جسمانی انسان از دیدگاه ملاصدرا پرداخته و نشان می دهد از منظر صدرالمتهالین بعد جسمانی برای انسان حقیقتی ضروری و لازم برای تشکیل هویت انسانی است اما پس از اثبات ضرورت به نقش و کارکرد آن نپرداخته است.

- «بررسی دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا پیرامون انسان کامل با تأکید بر نقش هدایتی و ارشادی» (بخشنده‌بالی و ابراهیمی، ۱۳۹۶). این مقاله به این می‌پردازد که نزد ابن عربی و ملاصدرا سیر نزولی و یا سیر الی الخلق مرحله‌ای از تعالی و کمال انسان است. این مقاله به واکاوی دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا درباره یکی از مهم‌ترین نقش‌های دنیوی انسان کامل در قبال انسان‌های دیگر یعنی نقش هدایتی و ارشادی می‌پردازد. چنین انسانی واسطه میان حق تعالی و خلق بوده و تلاش می‌کند انسان‌های دیگر را به مسیر کمال هدایت نماید. در این مقاله درباره ضرورت جسمانی بودن انسان و کارکردهای آن بحثی نکرده و تنها به رابطه انسان کامل و انسان‌های دیگر در حوزه‌ای خاص اشاره کرده است.

- «انسان کامل با تأکید بر کارکردهای دنیوی: بررسی دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا» (بخشنده‌بالی و همکاران، ۱۳۹۵). این مقاله به این مسئله اشاره دارد که نزد ابن عربی و صدرای شیرازی برخلاف دیدگاه برخی عرفا و صوفیه که انسان کامل را محدود به ممارست در سلوک معنوی می‌دانند، سیر الی الخلق و ارتباط با انسان‌های دیگر را مرحله‌ای از تعالی و کمال انسان به شمار می‌آورند. این پژوهش با تتبع در آثار این دو، نقش دنیوی چنین انسان‌هایی را بررسی می‌کند که شامل نقش‌های تکوینی، سیاسی و اجتماعی، ارشادی و مرجعیت در مسائل شریعت است. این مقاله تنها به نقش دنیوی انسان کامل پرداخته ولی به نقش جسمانیت مطلق انسان (چه کامل و چه غیرکامل) توجهی ندارد.

۲. نقش بعد جسمانی انسان در تحصیل علم حصولی

مطابق قاعده معروف «من فقد حسا فقد علما» بدن و حواس در تحقق علم مؤثرند؛ البته نیاز به حس و بدن در فرایند تشکیل علم امری ابتدایی است و در انتها حس و بدن مانع خواهند بود. همانند دام برای صید که در ابتدا برای صید و شکار لازم و نافع است ولی پس از رسیدن به مقصود، مانع خواهد بود (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق: ج ۹، ۱۰۹). باید دانست منظور از علم در قاعده مذکور علم حصولی است و شامل علم حضوری نمی‌شود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳: ج ۱، ۳۲۷). از بیان مذکور نیز این به دست می‌آید که نیاز به

حس و بدن در علم محدود است و در ادامه این نیاز به مانع تبدیل می‌شود، چراکه علوم حضوری نیازمند ابزار مادی نیستند؛ از طرف دیگر یکی از تفاوت‌های علم حصولی و حضوری این است که در علم حضوری قوه مخصوص و آلت مخصوصی دخالت نمی‌کند و عالم ذات و واقعیت خود معلوم را می‌یابد ولی در علم حصولی قوای مخصوص بدنی به‌عنوان واسطه لازم هستند (مطهری، ۱۳۹۳: ج ۲، ۴۴-۴۵). نکته دارای اهمیت این است که نقش و تأثیر بعد جسمانی انسان در تحصیل علم حصولی مورد تأیید ابن عربی و ملاصدراست و هم عرفان نظری و هم در حکمت متعالیه در این زمینه مشترک‌اند.

ابن عربی معتقد است حکمت اینکه خداوند موسی را در تابوت قرار داد و آن را در دریا انداخت، این است که تابوت اشاره به عالم ناسوت او و دریا اشاره به علمی دارد که آن علم برای حضرت موسی به‌واسطه بعد جسمانی و در پرتو قوای نظری فکری، حسی و خیالی (که همه این قوا برای نفس تنها از طریق جسم انسان به دست می‌آید) حاصل می‌شود. قوای مذکور در نشئه عنصری و مادی از طریق آلات و ابزار جسمانی، برای خدمت به نفس نازل می‌شوند (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۳۷۰). پس تابوت و به تبع آن، موسی در این دریا انداخته شد تا به‌واسطه این قوا انسان بر فنون و علوم می‌که از طریق حواس ظاهری و باطنی به دست می‌آید، نائل شود. همچنین تدبیر بدن به‌واسطه نفس ناطقه متوقف به این تابوت است؛ بنابراین به‌ناچار موسی را مصاحب آن تابوت و به تبع آن، قوا را نیز با او همراه گردانید. کسی که در عالم ظاهر سکونت دارد، معانی را به صورشان درمی‌یابد و با آنها سکونت و آرامش پیدا می‌کند، لذا علم مایه آرامش انسان در عالم ظاهر است (خوارزمی، ۱۳۹۳: ۷۲۳).

ملاصدرا اگرچه معتقد است که همه آنچه انسان (اعم از امور عقلی و حسی) درک می‌کند، اموری منفصل و جدای از هویت نفس نیست بلکه معلوم و مدرک بالذات عین خود نفس است، ولی اذعان دارد که انسان در ابتدای تکون محسوسات (جهت ادراک) به شرایط و ویژگی‌های مادی نیازمند است. یکی از آن شرایط وجود بدن است تا نفس

از طریق قوا و آلات مادی، ادراکات ابتدایی حسی را انجام دهد. هرگاه نفس این ادراک را تکرار کند، می‌تواند صور اشیاء را بدون حضور ماده و ویژگی‌های مادی ادراک کند تا آنجا که در حالت مرگ مانعی وجود ندارد که نفس بدون مشارکت ماده و آلات بدنی، ادراک نماید (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ج ۱، ۱۰۶-۱۰۷). به عقیده ملاصدرا نفس در تحصیل علم دارای دو قوه عملی و نظری است. نفس در عین بساطت، جامع همه قوای ادراکی و تحریکی است، اما نه به این صورت که قوا ابزاری برای نفس باشند، بلکه نفس در مرتبه حس، عین حواس است و خود مباشر فرایند ادراک و اعمال طبیعی بدن است. نفس در هر سه مقام عقل، خیال و حس حضور دارد، مانند حس مشترک که اطلاعات حواس پنج‌گانه ظاهری در آن جمع می‌شود. همه قوا نیز با نفس بسیط متحدند. نفس در ساحت قوه عملی (برای بالفعل شدن قوا) در تمام افعال، نیازمند بدن و آلات آن است. نفس در ساحت قوه نظری (در مرحله اول) نیازمند به بدن است ولی این وابستگی دائمی نیست، چون نفس پس از طی مراحل کمال به مرحله‌ای می‌رسد که در ادراک صور علمی بذاته توانا می‌شود (همو، ۱۳۸۶: ۲۹۳). این نشان می‌دهد نفس مادامی که حیات مادی جریان دارد، به هیچ عنوان نمی‌تواند در فرایند ادراک، از بدن بی‌نیاز باشد. این امر با نظریه مبتکرانه جسمانی الحدوث و روحانی الحدوث بودن نفس انسان از سوی، نمود عینی و روشن‌تری به دست می‌آورد، چراکه مطابق این نظریه، نفس در ابتدای حدوث خود امری جسمانی است و طبعاً نیازمندی آن به جسم در همه امور به‌ویژه ادراک که فعل نفس است، واضح‌تر است.

نزد ملاصدرا نفس در معرفت امور جسمانی به جسد و آلتی نیازمند است که به واسطه آن بتواند جسمانیات را درک کند. اما در مورد ادراک امور روحانی، ذات و جوهر نفس کافی است، البته بعد از آنکه آن را از طریق حواس (توسط بدن) دریافت کند (همو، ۱۴۲۸ق: ج ۲، ۶۸).

درباره اختلاف در انحاء علوم، ملاصدرا معتقد است که ادراک بر دو قسم است: آشکار و مستور. آشکار، حسی است و مستور، نفسی. هرگاه از ادراک حسی زیاد استفاده

شود، سستی و فساد آن افزایش می‌یابد، ولی ادراک نفسی چون افراد و شماره‌های آن زیاد شود، ساز لشکر خرد و سامانش بیشتر می‌گردد. ادراک حسی تیره‌وتار و ادراک نفسی روشن و درخشان است، زیرا یکی فشرده صورت‌های برهنه و مجرد و دیگری زاینده اجسام تیره و تار است (همو، ۱۳۹۰: ج ۳، ۳۵۷).

نزد ملاصدرا اعمال دینی همچون نماز، روزه و... به سبب احوالی همچون طهارت قلب و پاکی قلب از خبایث و شهوات و تعلقات صورت می‌گیرد. احوال نیز برای رسیدن به علوم تحقق می‌یابد، لذا اینکه در روایات کمال دین طلب علم و معرفت دانسته شده، به این معناست که غایت اعمال دینی و تکالیف شرعی طلب علم است. البته علم دو گونه است: علم مکاشفه همانند علم به ذات و صفات و افعال واجب تعالی و علم معامله و آن علمی است که به کیفیت اعمال و طاعات و ترک معاصی تعلق دارد. اولی مراد لِنَفْسِهِ است و دومی اراده شده است تا به آن عمل شود. عمل نیز برای رسیدن به علم است. پس علم هم اول است و هم آخر و هم مبدأ است و هم غایت. نوعی از علم وسیله و نوع دیگری از آن، غایت است و مقام شریف‌تری دارد. منتهی عمل تنها به عنوان وسیله است، زیرا عمل مربوط به دنیاست و دنیا وسیله‌ای برای آخرت است (همو، ۱۳۸۴: ج ۲، ۲۲). به عقیده ملاصدرا هر کدام از علم و عمل، در حصول دیگری (از جهتی خاص) نقش دارند. قوام عمل به علم است، همان‌طور که قوام بدن به روح است، لکن شرط دوام علم و زیادت و کمال آن مواظبت نسبت به اعمال است. قوام عمل همچون عبادت و روزه نیز به معرفت خداست. قصد اطاعت و خضوع برای خداوند و شوق به سوی خدای تعالی و رسیدن به رضوان الهی نیز به علم و معرفت وابسته است. بنابراین معرفت و نیت روح عمل است، اگرچه عمل نیز وسیله تقرب به خدای تعالی است؛ همانند بدن و بذر برای ثمر و میوه (همان: ج ۲، ۳۱۴-۳۱۵).

۳. نقش بعد جسمانی انسان در شکل‌گیری تخیل

به عقیده ابن عربی خداوند برای انسان‌ها آلاتی طبیعی مانند گوش، چشم، بینی و دهان قرار داد و در آن‌ها قوایی نهاده است. خداوند برای این قوا دو وجه آفریده است: وجهی

به‌سوی عالم ظاهری و وجهی به‌سوی عالم خیال. عالم خیال، عالمی وسیع‌تر از عالم ظاهر است که در آن قوه‌ای به نام قوه خیال قرار داده است. در خیال قوای بسیاری مانند مصوره، فکر، حفظ، وهم و عقل نیز قرار دارد؛ برای مثال به‌واسطه وجهی که چشم به عالم ظاهر دارد، عالم محسوسات را درک می‌کند و خیال به‌وسیله قوه حافظه آن‌ها را در خود ذخیره می‌سازد (ابن عربی، ۱۴۲۴ق: ج ۵، ۴۵). بنابراین قوه خیال نیازمند به حواس ظاهری است و چیزی را تخیل نمی‌کند، مگر آنکه قوای حسی آن را به قوه خیال عطا کنند (همان: ج ۱، ۳۴۷).

از آثار ابن عربی می‌توان این‌گونه برداشت کرد که قوه مخیله هم در وجود و هم در قوام، تنها به بدن کثیف محسوس وابسته است. به‌علاوه، حیات علمی قوای روحانی به قوه خیال، فکر، حفظ، تصور، وهم و عقل وابسته است که قوای حسی در تحقق آن‌ها مؤثر است. از این حیث می‌توان گفت قوای حسی خلفای الهی در نشئه انسانی‌اند (مفتاح، ۱۳۸۵: ۳۳۷). همچنین وی جمیع قوای معنوی را کامل می‌داند، جز قوه خیال و معتقد است این قوه ضعیف خلق شده و مانند حس، تابع جسم است، لذا قوه‌ای هیولانی است که با رشد و نمو جسم، رشد می‌کند (الصادقی، ۲۰۱۰م: ۱۷۸).

نزد ابن عربی قوه مخیله با نشئه جسمانی و روحانی انسان رشد و نمو می‌یابد. از طرفی می‌توان گفت این قوه مولود تعلق روح به جسم است. همچنین قوه مخیله از بواطن انسان (اعم از تصورات و خواطر حاکم بر افکار و عقاید و سلوک‌های انسان) نشئت می‌گیرد (مفتاح، ۱۳۸۵: ۳۱۸).

نزد ملاصدرا انسان تا هنگامی که در دنیای مادی زندگی می‌کند، در افعال خود نیازمند آلات و ابزار بدنی و در احساس، وابسته به ابزار حسی است. از طرفی از آنجا که انسان موجودی جسمانی الحدوث و دارای نقص و ضعف ابتدایی است، می‌تواند به‌مراتب بالاتر صعود کند. تخیل او نیز وابسته به احساس است، لذا هیچ صورتی را نمی‌تواند بیافریند، مگر آنکه از قبل مواد آن را ادراک و احساس کرده باشد. انسان از طریق تخیل، میان صورت‌های محسوسی که قبلاً درک کرده است، پیوند یا انفکاک ایجاد می‌کند و

صورت‌های جدیدی می‌آفریند. از آنجا که تعقل نیز به واسطه کسب استعداد و ارتقای نفس به جهان عقول حاصل می‌شود و تا انسان با کمک حواس و تخیل استعداد ورود به جهان عقول را پیدا نکند، تعقل برای او ممکن نیست، می‌توان نتیجه گرفت که در این جهان حس بر تخیل و تخیل بر تعقل مقدم است یا اینطور گفته شود که تعقل متوقف بر تخیل و تخیل متوقف بر حس است (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ج ۱، ۳۸۹). اهمیت این ویژگی بدن آنجا نمایان‌تر می‌شود که نقش تخیل و قوه خیال در شکل‌گیری انسان جسمانی آخرتی روشن شود. نزد ملاصدرا صورت‌های خیالی که مجردند، ولی به واسطه حس و مشروط به وجود حس تحقق می‌یابند، ارتباط مستقیمی با بحث معاد دارند چراکه ملاصدرا نقش اختراعی و فاعلی نفس نسبت به صور خیالی را یکی از اصول اثبات معاد جسمانی می‌داند (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۰). البته به این نکته باید توجه کرد که ملاصدرا معتقد است قوه خیال نسبت به بدن مادی حسی انسان مجرد است، ولی از بدن اخروی مجرد نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ج ۱، ۳۸۲)؛ به عبارت دیگر نفس مادامی که در این دنیاست، ابصار و احساس او غیر از تخیل اوست، ولی در آخرت (با توجه به اشتداد وجودی قوه خیال) فرقی میان ابصار و تخیل نیست و نفس در اثر این قوت به کمک قوه خیال، افعال خود را انجام می‌دهد و با قوه خیال، آنچه را با حس می‌بیند ادراک می‌کند. قدرت، علم و شهوت او یکی می‌شود، بنابراین ادراک مشتتهیات عین قدرت او بر آن‌ها و عین احضار آن‌ها نزد خود است. این بهترین معنا بر عدم تجرد قوه خیال از بدن اخروی است (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۱). عبارات فوق از سوی ملاصدرا به نقش بعد جسمانی انسان در تحقق تخیل و مواد قوه خیال دلالت دارد.

نتیجه آنکه نزد ابن عربی و ملاصدرا بُعد جسمانی انسان نقش اساسی در تخیل از سوی قوه خیالی انسان دارد و نزد هر دو قوه تخیل اگرچه در تحقق نیازمند جسم و قوای حسی است ولی از جهت کارایی اهمیت بیشتری نسبت به قوه محسوس دارد.

۴. نقش بعد جسمانی انسان در شناخت خداوند

ابن عربی در بیان ارتباط و نسبت میان خداوند و انسان به این مسئله اشاره می‌کند که

انسان پوشاننده و ظاهرکننده است. وی معتقد است یکی از امور شگفت این است که حق تعالی به انسان پوشیده می‌شود و مشاهده نمی‌گردد و به انسان ظاهر می‌شود تا شناخته شود. پس انسان میان حجاب و ظهور را جمع کرده است، لذا او آشکارکننده پوشاننده و همچون شمشیر کند تیز است. وی معتقد است خداوند انسان را از طریق خودش مشاهده می‌کند، زیرا وی را بر صورت خود خلق کرده است و انسان نیز خداوند را از طریق خود مشاهده می‌کند، چون انسان از خودش غایب و پنهان نمی‌شود و به آنچه می‌داند که به آن متصل نیست، می‌خواهد اتصال یابد، پس او در کارش مانند حق تعالی است. نتیجه اینکه خداوند با مشاهده خود، انسان را و انسان با مشاهده خود خداوند را مشاهده می‌کند. ابن عربی در توضیح این ارتباط خاص دوطرفه میان خداوند و انسان به تشبیهی زیبا تمسک نموده، می‌گوید: «ارتباط خداوند با انسان همانند صدف با مروارید است؛ به این نحو که انسان از جهتی صدف است و خداوند مروارید در آن صدف و از جهت دیگر خداوند صدف است و انسان مروارید در آن صدف. حق تعالی صدف اعیان انسان است و انسان صدف عین علم به خداست؛ به عبارت دیگر، اگر حق تعالی صدف اعیان انسان نباشد، انسان نمی‌تواند صدف عین علم به خدا باشد. در صدف است که مروارید شکل می‌گیرد. وجه صدف بودن خداوند نسبت به انسان این است که انسان تنها در وجود تکوین می‌یابد، درحالی که وجود، تنها در خداوند است، لذا خداوند بر انسان پوشش حفظش را (که همان وجود تکوینی است) پوشانید و سپس انسان را ظاهر ساخت و بعد به واسطه انسان (به عنوان صدف) خود را به انسان شناسانید و انسان را در معرفت به خودش بر خود انسان حواله داد و چون انسان به واسطه خودش او را شناخت، لذا انسان را در علمش به وی پوشانید؛ یعنی خداوند همچون مرواریدی است که شناخت آن از دریچه انسان صورت می‌گیرد. از این جهت انسان صدف اوست؛ به عبارت دیگر چون راه شناخت خداوند از طریق انسان است، انسان همچون پوششی است که مروارید الهی را حفظ کرده است و تنها از طریق نفوذ در انسان امکان دستیابی و شناخت خداوند به عنوان مروارید وجود دارد» (ابن عربی، ۱۴۲۴ق: ج ۶، ۱۱۳). مبنای

اساسی این ارتباط این است که انسان بر صورت خداوند آفریده شده است. از طرفی دیگر چون انسان از جنبه شناختی و علمی صدف خداوند محسوب می‌شود و بعد جسمانی در این نحوه شناخت و علم مؤثر است، طبعاً بعد جسمانی در این نوع نگاه و ارتباط میان خدا و انسان دخالت دارد. اضافه بر اینکه چون خداوند انسان را بر صورت خود آفرید و عالم را بر صورت انسان، و از طرف دیگر بخشی از عالم، جسمانی و مادی است، لذا جسم انسان نیز در این نوع شناخت دخالت دارد.

از دیدگاه ابن عربی، تنها انسان است که خداوند همه اسماء را به وی آموخت، کلمات را به او تعلیم داد و صورتش را کامل گردانید. پس انسان میان صورت حق و صورت عالم جمع کرده و چون آئینه منصوبی است که حق تعالی صورتش را در آئینه انسان می‌بیند و خلق نیز صورت حق را در آن می‌بیند (همان: ج ۶، ۱۱۸). البته نزد ابن عربی اطلاق صورت بر خدای تعالی حقیقی است، زیرا عالم به نحو کامل و تفصیلی و انسان کامل به طور جمعی، صورت حضرت الهی است. این بدان جهت است که در روایت آمده است: خداوند آدم را بر صورت خود آفرید (همو، ۲۰۰۲ ب: ج ۶، ۱۳۴).

از دیدگاه ابن عربی، شأن جسمانی بودن انسان سبب پذیرش همه اسماء الهی است و پذیرش همه اسماء الهی نمایانگر این است که انسان بر صورت خداوند است؛ بنابراین بعد جسمانی انسان در نمایان ساختن صورت حق تعالی مؤثر است، منتهی از نگاهی دیگر، ابن عربی معتقد است اساساً جسمانیت و به ویژه بعد جسمانی انسان، سبب پوشیده ماندن درخشش و شکوه جمال حق تعالی است. این پوشیدگی برای دوام و بقای عوالم جسمانی، ضروری است (همو، ۱۴۰۱ ق: ۱۰۶).

البته خداوند این پوشیدگی خود را نزد انسان عارف آشکار می‌کند. این ظهور سبب می‌شود که انسان عارف خداگونه شده، مطابق روایت معروف، خداوند چشم و گوش او شود، به طوری که با آن چشم و گوش الهی ببیند و بشنود. علاوه بر اینکه این آشکارگی خداوند نزد انسان عارف جمع‌کننده ضرورت پوشانندگی و آشکارگی حق تعالی در عالم ماسوای خود است (همان: ۱۳۵). به این نکته نیز باید توجه کرد که آشکارگی حق تعالی

نزد عارف به این جهت است که عارف به علوم الهی دست یافته است. لذا علوم الهی نقش مهمی در آشکارگی حق تعالی برای انسان جسمانی که جسمانیت او سبب پوشیدگی حق تعالی از او شده است دارد (همو، ۱۳۷۷: ۲۰۹). از آنجا که شأن جسمانی بودن انسان سبب پذیرش همه اسماء الهی شده و پذیرش همه اسماء الهی نمایانگر این است که انسان بر صورت خداوند است، بعد جسمانی انسان در نمایان ساختن صورت حق تعالی مؤثر است.

از دیدگاه ابن عربی هر نوع اضافه شیئی به شیء دیگر یا دلالت شیئی بر شیء دیگر و حتی دیدن شیئی نسبت به شیء دیگر و یا شنیدن شیئی نسبت به شیء دیگر تنها از طریق مناسبت میان آن دو امکان پذیر است. این مناسبت گاهی در ظاهر نمایان است و گاهی در باطن، مخفی. مناسبت ظاهری را اهل ظاهر با نظاره به آن درمی یابند، درحالی که اهل ظاهر نمی توانند باطن را مشاهده کنند؛ چراکه رؤیت آن متوقف بر موهبت الهی است. بنابراین هنگامی که گفته شود خدا موجود است یا انسان موجود است، اگر شناختی نسبت به معنای موجودیت در انسان نباشد، معنای وجود و در نتیجه معنای آن در قضیه خدا موجود است، فهمیده نخواهد شد. همین طور صفت علم، حیات، سمع، بصر و کلام و... به واسطه معرفت انسان به خود، آن معانی برای خداوند نیز قابل فهم می شود. از دیدگاه ابن عربی سایر اسماء الهی مانند غنا، کرم، جود، عفو و رحمت همه آن ها نزد انسان موجود و در مورد خداوند نیز قابل اطلاق است. در مثال دیگری ابن عربی به معرفت معنا و حقیقت نفی و اولیت می پردازد و اشاره می کند که حقیقت آن دو از نظر معنا نزد انسان مکشوف است. از این رو انسان می تواند اولیت را از خود نفی کند و آن را به خداوند متصف گرداند. این به جهت مناسبت میان خدای تعالی و اولیت و تناسب عدم اولیت با انسان و طبعاً نفی آن از انسان است. بنابراین از طریق قاعده مناسبت، انسان هم به صفاتی که نظیر آن در خداوند یافت می شود و هم به ضد صفاتی که در خداوند یافت می شود، شناخته می شود. بنابراین مطابق این بیان ابن عربی، معنای روایت «من عرف نفسه فقد عرف ربه» از طریق نظریه مناسبت قابل فهم است. در هر

صورت وجود مناسبت میان ذات باری و انسان سبب شناخت و اعتقاد به باری تعالی خواهد شد (همو، ۲۰۰۲ الف: ج ۲، ۳۸۵-۳۸۶). از آنجا که برخی صفات و ویژگی‌های انسان ناظر به بعد جسمانی انسان است، این بعد مطابق با نظریه مناسبت، در شناخت اوصاف الهی یا ضد آن صفات، مؤثر است.

نزد ابن عربی اینکه انسان به بهترین شکل آفریده شده، به سبب این است که خلقت انسان بر صورت حق است. این بدان جهت است که او را به پایین‌ترین مراتب (مراتب جسمانی و مادی) بازگردانید، تا برایش کمال صورت به واسطه اوصاف جمع شود. از طرفی او خودش را به نفی مثل از خودش متصف کرده و از طرف دیگر خود را به حد و مقدار اعم از استوا و نزول و درخواست مهربانی و تلطف در خطاب و غضب و رضا و تمام این‌ها که از اوصاف مخلوق است، متصف نموده است. بنابراین اگر خودش را به اوصاف انسان توصیف نمی‌کرد، او برای انسان شناخته نمی‌شد و اگر خودش را از اوصاف انسان تنزیه نمی‌کرد، باز هم انسان او را نمی‌شناخت (همو، ۱۴۲۴ق: ج ۶، ۲۶۷).

ابن عربی معتقد است ابتدای معرفت نسبت به خداوند، علم‌الیقین و غایت و نهایت آن، عین‌الیقین است و چون عین‌الیقین شریف‌تر و برتر از علم‌الیقین است و علم از طریق عقل حاصل شده و عین از طریق چشم محسوس به دست می‌آید، پس حس از عقل از این‌رو شریف‌تر است. تمام تلاش و سعی عقل این است که به عین و محسوس برسد و عقل به واسطه عین نگاه می‌کند (همو، ۱۴۲۱ق: ۴۷). این عبارت ابن عربی علاوه بر اینکه ثابت می‌کند که حس به وجهی نسبت به عقل شرافت دارد، نشان می‌دهد که برای گذار از علم‌الیقین به عین‌الیقین، انسان نیازمند به حس و به تبع آن، بعد جسمانی است.

ملاصدرا عالی‌ترین شخص (از نظر رتبه) نزد خداوند را کسی می‌داند که عالی‌ترین معرفت را به ذات، صفات و افعال خداوند داشته باشد. نزد او عارف کسی است که عالم ربانی باشد. هرکسی که عالم‌تر است، به خداوند نزدیک‌تر است. عارف حقیقی کسی است که عالم حقیقی نسبت به خداوند باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۳۱). ملاصدرا اعمال بدنی را در شناخت و معرفت خداوند لازم می‌داند و معتقد است عالی‌ترین غایت

عبادات بدنی و ریاضت‌های نفسانی برای انسان تحصیل معارف و اکتساب علوم است؛ البته نه هر علمی، بلکه معارف الهی و علوم ربانی به طوری که اهمال در کسب این علوم منجر به ضرر و بدعاقبتی و هلاکت سرمدی خواهد شد. پس نزد وی بدن در رسیدن به عالی‌ترین مرتبه علم و معارف نقش مؤثر دارد، به طریقی اولی در علوم دیگر نیز بدن دارای نقش است (همان: ۶۹). البته وی اعمال بدنی، قبل از معرفت و علم را مضر می‌داند و حشرونشر با کسی را که فقط به ریاضت و اعمال بدنی پرداخته و بهره‌ای از معارف و علوم نبرده است، گمراه‌کننده و سبب مرگ قلب انسان می‌داند (همان: ۳۵). نتیجه اینکه میان اعمال بدنی و معارف الهی و شناخت خداوند ارتباط دوسویه برقرار است. معارف و علوم الهی برای ریاضت‌های بدنی امری لازم است، متهمی عالی‌ترین محصول ریاضت‌های بدنی به دست آوردن عالی‌ترین علوم و معارف نسبت به خداوند است.

۵. نقش بعد جسمانی انسان در کشف حقایق

ابن عربی درباره ارتباط عالم معنا با عالم ظاهر معتقد است عالم ملکوت و معنا محرک عالم شهادت است. هیچ حرکت و سکونی، اکل و شربی و کلام و سکوتی در عالم شهادت نیست، مگر اینکه از عالم غیب صادر می‌شود. این بدان جهت است که حیوان از روی قصد و اراده حرکت می‌کند، درحالی که حرکت و اراده از اعمال قلب است و قلب نیز در عالم غیب ریشه دارد. عالم غیب به عین بصیرت درک می‌کند، همان‌طور که عالم شهادت به چشم ادراک می‌کند. همان‌طور که چشم وقتی حجاب‌ها و موانع پیش روی آن برداشته شود، محسوسات را درک می‌کند، همین‌طور چشم بصیرت با برطرف شدن موانعی چون شهوات و... می‌تواند عالم غیب را درک کند. انسان نیز هنگامی که به آئینه قلب خود تکیه کند و خود را به انواع ریاضات و مجاهدات جلا دهد تا همه حجاب‌ها برطرف گردند، نور چشم بصیرت با نور تمییز و تشخیص در او جمع شده، عالم غیب بر او آشکار می‌گردد (ابن عربی، ۲۰۰۲: ج ۲، ۳۵۴). همچنین در تعبیر عرفانی مثل نور خداوند که در ظهور آن مثلی نیست، همانند مشکات در نظر گرفته شده است. منظور از

مشکات، جسم عالم ظاهر به صورت انسان کامل است؛ بنابراین هر کدام از عالم و انسان برای ظهور نور رحمان مشکات اند. از این رو همه آلات انسان اعم از حواس ظاهری، باطنی و قوه ممیزه عاقله، شعاع‌هایی اند که از نور حق منبعث می‌شوند (کاشانی، ۱۳۷۹: ۵۳۴).

باید دانست نزد ابن عربی علاوه بر مناسبت ظاهری، مناسبت باطنی میان مراتب عالم و انسان وجود دارد. وی در این زمینه در آثار خود به طور مفصل بحث می‌کند. او معتقد است به‌ازای هر فلکی در عالم، خاصیتی است که نظیر آن خاصیت در انسان نیز وجود دارد. وی همه خلقت را در چهار عالم خلاصه می‌کند: عالم اعلی، عالم استحاله، عالم عمارت امکانه، عالم نسب. هر کدام از این عوالم دارای غایتی است. او معتقد است بر اساس نظریه مناسبت، همه این حقایق در انسان نیز موجود است. البته درباره انسان حقیقتی دیگر اضافه شده که سری الهی است و در نهاد انسان انتشار یافته است و همین ویژگی اضافه، سبب استحقاق جانشینی خداوند توسط انسان شده است. انسان به‌واسطه دریافت این سر نیز استحقاق تسخیر آنچه را در آسمان و زمین است، پیدا کرده است (ابن عربی، ۲۰۰۲ الف: ج ۲، ۳۸۶).

ابن عربی بر اساس نظریه مناسبت، معتقد است که عالی‌ترین حقیقت در عالم اعلی، حقیقت محمدی است و فلک آن عالم، حیات است که بعد لطیف انسان به آن توجه و نظر دارد. عرش نیز در این عالم است که جسم انسان ناظر به آن است. در این عالم، کرسی نیز قرار دارد که نفس با قوایش به آن نظاره دارد. در این عالم، بیت معمور نیز هست که نظیر آن در انسان، قلب است. در این عالم، ملائکه نیز وجود دارند که نظیر آن در انسان ارواح وی است. سپس برای هر مخلوقی در عالم نظیری در جسم انسان بیان می‌کند (همان: ۳۸۷).

نتیجه آنکه هر چیزی در عالم، نظیر و مشابه آن در انسان وجود دارد؛ بنابراین انسان با مطالعه ویژگی‌های خود (چه بعد جسمانی و چه بعد روحانی) می‌تواند به اوصاف و ویژگی‌های عالم پی ببرد.

نزد ابن عربی فهم عالم از طریق کتابت همراه با اقدام به دست می‌آید؛ یعنی معرفت از طریق مناقشات نظری حاصل نمی‌شود چراکه این مناقشات در حد نظر باقی می‌ماند. معرفت حقیقی نزد عارف در میدان مشاهده، رؤیت و رؤیا کسب می‌شود. از اینجا فهمیده می‌شود که معرفت متعلق به فحوص در مفاهیم داخل در سلسله حدود و براهین و شروح و تعلیقات نیست، بلکه معرفت با تفضل عین بر عقل و تفضل عین حس و عین خیال بر تأمل مجرد حاصل می‌شود (الصادقی، ۲۰۱۰م: ۵۳۷). از طرف دیگر، وجودشناسی ابن عربی بر سکون استوار نیست چراکه وجودشناسی او وجودشناسی صورت است، لذا حواس و اعمال جوارحی و وجدان جایگاه مقدمی نسبت به ممارست عقلی خالص پیدا می‌کند (همان: ۵۴۶).

انسان برای دستیابی به حقیقت نیازمند اموری مانند مراقبت، تذکر، ریاضت‌های بدنی، عزلت و طلب امام و... است. این امور در انسان سبب می‌شود که او در برابر حقیقت به شگفت درآمده، از این طریق تسلیم حقیقت شود؛ چراکه از ویژگی‌های مختص انسان به شگفت در آمدن است. این ویژگی سبب می‌شود انسان تسلیم حقیقت شده، آن را راحت بپذیرد. ابن عربی اعمال ظاهری و باطنی را به شتران تربیت شده تشبیه می‌کند (ابن عربی، ۱۴۰۱ق: ۱۵). منظور از شتران تربیت شده، اعمال ظاهری و باطنی است که کردار شایسته آدمی را به سوی خدایی که در بالای عرش قرار گرفته است، می‌برند (همو، ۱۳۷۷: ۹۲). بنابراین انسان به حسب فطرت دارای تمام اشیاء است و سبب جهل انسان به اشیاء شواعل دنیوی و لذایذ حسی است؛ زیرا شواعل دنیوی انسان را از ادراک حقایق اشیاء باز می‌دارد. به هر اندازه که با ریاضت‌ها و مجاهدات و متابعت از شرایع حقه، حجاب‌ها را رفع کند، انوار علوم بر او فایض می‌شود و حقایق اشیاء بر او منکشف می‌گردد. از این روست قیصری می‌گوید: «و ما حجبها عنها ألاً النشأة العنصریه» (فاضل تونی، ۱۳۸۶: ۹۵).

ابن عربی قائل به اختلاف در علوم کشفی است. وی منشأ اختلاف در این علوم را به قوای انسانی که ریشه در بعد جسمانی انسان دارد، نسبت می‌دهد زیرا هر یک از این قوا

مظهر اسم خاصی است، به طوری که اختلاف در مظاهر اسماء منجر به اختلاف در قوا و آثار آن‌ها همچون علوم می‌شود (خوارزمی، ۱۳۹۳، ۳۶۵)؛ البته ایشان معتقد است که همه قوا با جمیع این علوم به عین واحد که همان ذات احدیت است، برمی‌گردند؛ به عبارت دیگر از جهتی مختلف‌اند و از جهت دیگر به یک حقیقت واحد برمی‌گردند. وجه رجوع به حقیقت واحد آن است که خدای تعالی فرموده است که بنده به درجه‌ای ارتقا می‌یابد که من گوش شنوا و چشم بینا و دست گیرای او می‌شوم تا هرچه بشنود، به واسطه من بشنود و هر چه ببیند، از طریق من ببیند و هر چه بگیرد، به کمک من بگیرد. ابن عربی در ادامه چنین نتیجه می‌گیرد که هویت حضرت حق عین جوارح انسان است، درحالی‌که جوارح نیز عین هویت انسان است، پس هویت یکی و جوارح مختلف است. هر عضوی از اعضا، علمی از علوم ذوقی مخصوص به خود دارد؛ مثلاً ادراک بصری مخصوص مبصرات و ادراک سمعی مخصوص مسموعات است؛ به این معنا که چشم توان شنیدن مسموعات را ندارد، زیرا هر عضوی مظهر قوایی روحانی و آن نیز مظهر اسمی از اسماء الهی است. هریک را علمی است مخصوص که از آن بر مظهرش فیضان می‌یابد. پس علوم از عین واحد الهی حاصل شده و اختلاف در آن‌ها به حسب ظهور او در مظاهر مختلف است (همان: ۳۶۶). ابن عربی درباره اختلاف در علوم به جهت اختلاف در اعضا مثالی را مطرح می‌کند: اختلاف علوم به سبب اختلاف جوارح و آلات همانند اختلاف طعم آب است به سبب اختلاف مکان آب؛ به این معنا که بعضی از آن‌ها آب شیرین و روان است و بعضی دیگر، آب شور و تلخ. اگرچه طعم‌ها مختلف است، در جمیع احوال حقیقت آب یکی است (همان: ۳۶۷).

ملاصدرا برای بدن انسان نقشی دوگانه و متناقض در برابر شناخت حقایق عالم قائل است: از یک طرف بدن از جهت مادی بودن، مانع شناخت حقایق است، ولی از جهت دیگر ریاضت‌های نفسانی و تهذیب عقلانی که متوقف بر بدن و اعمال بدنی است، در شناخت حقیقت اشیاء نقش دارند. تهذیب و ریاضت عقلانی مربوط به کاوش‌های فلسفی و عقل نظری است و نفس طبق نظر ملاصدرا به جهت حدوث جسمانی نفس،

به بدن نیازمند است. از طرفی ریاضت‌های نفسانی نیز با نقش مقدمی ریاضت‌های بدنی قابل تحقق است (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۵۱-۵۲). بنابراین نزد ملاصدرا شناخت حقایق اشیاء از طریق تهذیب نفس و تهذیب عقل ممکن است و بدن به‌طور غیرمستقیم در این نوع شناخت مؤثر است.

یکی از مبانی ملاصدرا این است که هر امری در عالم صورت، دارای نظیر و مثالی در عالم معنا و هر امری در عالم معنا (عالم آخرت) دارای حقیقتی در عالم حق و غیب الغیوب است؛ به عبارت دیگر، عوالم متطابق‌اند و عالم ادنی مثال عالم اعلی و عالم اعلی حقیقت عالم ادنی است. مبنای دیگر این است که هرآنچه در همه عوالم وجود دارد، مثال و نمونه آن در عالم انسان نیز وجود دارد، حتی عرش الهی (در ظاهر انسانی) همان قلب او و (در باطن او) همان روح و نفس اوست. باطن انسان نیز همان نفس ناطقه اوست چراکه محل استوای روح است. مثال کرسی نیز در ظاهر انسان، صدر و سینه او و در باطن او همان روح و نفس حیوانی اوست که شامل قوای طبیعی همچون غذایی و نامیه و مولده است. زمین نیز قابل و پذیرنده جسد انسانی است (ملاصدرا، ۱۳۸۹ الف: ج ۵، ۱۸۶).

بر این اساس، نزد صدرالمآلهین عوالم و نشئات وجودی متطابق و به محاذات همدیگرند. میان هرکدام از دو عالم بر اساس رتبه وجودی از مرتبه اعلی به مرتبه مادون و عکس آن نسبتی برقرار است که ملاصدرا اسامی مختلفی همچون صافی به کدر، لبّ به قشر، اعلی به ادنی، فرع به اصل، سایه به شخص، شخص به طبیعت، مثال به حقیقت، شهادت به غیب، بدن به روح را بر اساس نگاه از مرتبه مافوق به مادون، یا برعکس برای آن‌ها نام‌گذاری می‌کند. او معتقد است هرآنچه در دنیا است، اصل آن در عالم آخرت وجود دارد چراکه اگر این‌گونه نباشد، دنیا همچون سراب باطل و یا خیال معطل است. همین‌طور هرآنچه در عالم آخرت و معنی است، باید مثال آن در دنیا و عالم مادون موجود باشد چراکه اگر این‌گونه نباشد، لازم می‌آید مقدمه بدون نتیجه یا درخت بدون ثمر یا علت بدون معلول و جواد بدون جود فرض شود. همه این‌ها تعابیری است که

ملاصدرا به جهت تضایف میان اصل و فرع مطرح می‌کند (همان: ج ۲، ۲۵۶). آخرت از جهت رتبه وجودی و جنبه علیت و ویژگی‌های ممتاز از دنیا برتر است، ولی از نگاه دیگری دنیا بر آخرت تقدم دارد؛ به عبارت دیگر، اگر نسبت به انسان در نظر گرفته شود، دنیا بر آخرت تقدم دارد زیرا انسان اول موجود حادث است و بر اساس ظرفیت وجودی خود به تدریج ارتقا یافته، از این عالم به عالم دیگر منتقل می‌شود. ملاصدرا این جهت تقدم دنیا بر آخرت را به صورت درآینه تشبیه می‌کند که تابع صورت ناظر به آینه است. وقتی شخصی در آینه نگاه می‌کند، ابتدا صورت خود را در آینه می‌بیند، سپس از طریق آن به صورت خود که قائم به اوست، پی می‌برد. پس صورت شخص در آینه از جهت حکایت‌گری مقدم بر شخص است. در این صورت از جهت معرفت و شناخت، تابع به متبوع و متأخر به متقدم منقلب می‌شود. از نگاه ملاصدرا این نسبت معکوس ضروری این عالم است چراکه عالم شهادت حکایت‌کننده عالم غیب و ملکوت است و دنیا نسبت به آخرت نسبت شهادت به غیب را دارد (همان‌جا). از مطالب فوق این نتیجه به دست می‌آید که هر موجودی در این عالم اعم از جواهر و اعراض، عوالم متعددی در فوق این عالم دارند. ملاصدرا در این زمینه مثالی را مطرح می‌کند و می‌گوید: صور محسوس در خارج، از جهت مادی کثیف و قابل انقسام است و هنگامی که در ذهن مرتسم می‌شود، بسیاری از نقایص عالم مادی (همچون مقدار پذیری، رنگ و نیازمندی به محل مرکب از اضداد) را از دست می‌دهد. حال اگر این صورت به عالم خیال برود، برخی دیگر از نقایص را از دست می‌دهد، تا اینکه وقتی به عالم عقل برسد، همه نواقص را از دست می‌دهد. انسان نیز به عنوان یکی از موجودات این عالم، دارای عوالم متعددی است. ملاصدرا به این قاعده کلی تکیه می‌کند که هیچ چیزی در این عالم نیست، مگر اینکه به اصل خود و سر خود که همان حقیقت الهی و سر الهی است، منتهی می‌شود. پس هر موجودی اصلی ربانی دارد که نحوه وجودی در عالم وحدت جمعی الهی دارد و در آن عالم از همه کثرات و نواقص میراست (همان: ج ۳، ۶۱۵-۶۱۷). می‌توان گفت بر اساس برهان تطابق مذکور اصل انسان در عالم دیگر است. حال این نتیجه به دست می‌آید که

نقش انسان جسمانی در این عالم نسبت به اصل خود این است که انسان حکایت‌گر و نشان‌دهنده اصل خود در آن عالم است و از این جهت انسان جسمانی بر اصل خود تقدم دارد. اگر انسان جسمانی نباشد، اصل او بدون ثمر خواهد بود؛ به عبارت دیگر، تضایف مذکور نشان می‌دهد که انسان جسمانی باید موجود باشد، تا اصالت انسان آخرتی معنا پیدا کند.

۶. نتیجه‌گیری

آنچه از این نوشتار درباره کارکرد معرفتی بعد جسمانی انسان به دست می‌آید، این است که انسان در سیر به سوی حق نیازمند علوم و فنون است و این علوم به واسطه بعد جسمانی انسان و در پرتو قوای نظری فکری، حسی و خیالی به دست می‌آید، چراکه محل آلات و قوای مذکور در بدن انسان است و بدن نقش مهمی در علم‌آموزی انسان و در نتیجه تحقق فنون و صنایع ایفا می‌کند. همچنین اعمال دینی همچون نماز، روزه و... به جهت احوالی همچون طهارت قلب و پاکی قلب از خبائث و شهوات و تعلقات صورت می‌گیرد. احوال نیز جهت رسیدن به علوم تحقق می‌یابد. لذا اینکه در روایات کمال دین طلب علم و معرفت دانسته شده، به این معناست که غایت اعمال دینی و تکالیف شرعی طلب علم است.

از طرف دیگر از وجوه شرافت بدن انسان این است که به واسطه تسویه آن، قوه خیال در آن ظاهر می‌شود. همچنین وسعت زمین خیال که نسبت به عالم ماده وسیع‌تر است، ناشی از زمین بدنی و بشری انسان است. تخیل به عنوان فرایندی معرفت بخش از طریق احساس و آلات و قوای بدنی انسان به دست می‌آید، تا آنجا که تخیل و وابستگی آن به بدن، در آخرت نیز برای انسان قابل اثبات است.

دیگر آنکه از طریق قاعده مناسبت، انسان هم به صفاتی که نظیر آن در خداوند یافت می‌شود و هم به ضد صفاتی که در خداوند یافت می‌شود، شناخته می‌شود. مطابق این بیان، معنای روایت «من عرف نفسه فقد عرف ربه» از طریق نظریه مناسبت قابل فهم است. هر صفت اثباتی که در انسان است، قطعاً در خدای تعالی وجود دارد. در هر

صورت وجود مناسبت میان ذات باری و انسان سبب شناخت و اعتقاد به باری تعالی خواهد شد. البته صفاتی که انسان به آن‌ها متصف می‌شود، آفات و اضدادی را به دنبال دارد، ولی درباره‌ی خداوند آن اضداد و آفات مطرح نیست، همچنین عالی‌ترین شخص (از نظر رتبه) نزد خداوند کسی است که عالی‌ترین معرفت را در برابر ذات، صفات و افعال خداوند داشته باشد. عارف کسی است که عالم ربانی باشد. هرکسی که عالم تر است، به خداوند نزدیک‌تر است. عارف حقیقی کسی است که عالم حقیقی به خداوند باشد.

دیگر آنکه علاوه بر مناسبت ظاهری، مناسبت باطنی میان مراتب عالم و انسان نیز وجود دارد. انسان به حسب فطرت دارای تمام اشیاء است و سبب جهل انسان به اشیاء، شوغل دنیوی و لذایذ حسی است؛ زیرا شوغل دنیوی انسان را از ادراک حقایق اشیاء بازمی‌دارد. انسان به هر اندازه که با ریاضت‌ها و مجاهدات و متابعت از شرایع حق، حجاب‌ها را رفع کند، انوار علوم بر او فائض و حقایق اشیاء بر او منکشف می‌گردد؛ به عبارت دیگر شناخت حقایق اشیاء از طریق تهذیب نفس و تهذیب عقل ممکن است و بدن به‌طور غیرمستقیم در این نوع شناخت مؤثر است.

اگرچه به‌صراحت نمی‌توان درباره‌ی نقش بعد جسمانی انسان از سوی ابن عربی و ملاصدرا مطالبی ارائه کرد، از آثار این دو دانشمند این‌گونه استفاده می‌شود که بعد جسمانی انسان در تحصیل علم و توابع آن اثر دارد. البته ابن عربی آرامش در عالم ظاهر را یکی از توابع تحصیل علم دانسته و اختلاف در انحاء علوم حصولی و حضوری را به اختلاف قوای جسمانی که ریشه در بعد جسمانی انسان دارد، می‌داند. وی این اختلاف در علوم را با استفاده از مبنای وحدت وجود، به وحدت برمی‌گرداند. منتهی مبنای ملاصدرا درباره‌ی اختلاف در علوم، «اتحاد علم و عالم و معلوم» و قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» است، و چون علم، به نفس جزئی مرتبط است، منشأ اختلاف می‌شود. مهم‌ترین مؤلفه‌های ملاصدرا در تحصیل علم، بحث قوه علمی و عملی، سه‌گانه اعمال، احوال و معرفت و مهم‌تر از آن، نقش متقابل علم و عمل در همدیگر است که در آثار ابن عربی مشاهده نمی‌شود.

نزد هر دو دانشمند قوه خیال به عنوان یکی از قوای معرفت بخش برای انسان در ابتدای تکون خود، امری ضعیف است که برای خروج از این ضعف، به بعد جسمانی انسانی نیاز دارد. همچنین نزد هر دو دانشمند قوه خیال محلی و وسیع تر از عالم ظاهر است، منتهی تأثیر این قوه در شکل گیری انسان جسمانی در آخرت، در آثار ملاصدرا ملموس است.

درباره شناخت خداوند هر دو دانشمند بعد جسمانی انسان را در تحصیل این شناخت مؤثر می دانند، منتهی ابن عربی انسان را پوشاننده و در عین حال ظاهرکننده خداوند می داند. وی این مبنا را که انسان بر صورت خدا آفریده شده است و نظریه مناسب میان خدا و انسان را در نمایان ساختن صورت حق تعالی و شناخت اوصاف الهی مؤثر می داند. ملاصدرا عالی ترین غایت اعمال بدنی انسان را شناخت معارف الهی و علوم ربانی می داند، به علاوه میان اعمال بدنی و معارف الهی ارتباطی دوسویه برقرار می کند؛ یعنی هم شناخت خدا در اعمال بهتر مؤثر است و هم اعمال نیکوتر سبب شناخت بهتر خداوند می شود.

شناخت عالم و حقایق باطنی آن، از دیگر مواردی است که به نقش بعد جسمانی انسان در تحقق آن از سوی ابن عربی و ملاصدرا تأکید دارد. هر دو دانشمند در این مسئله از مبنای تطابق استفاده می کنند. ابن عربی با استفاده از نظریه مناسب ظاهر و باطن، معتقد است هر خاصیتی در عالم، نظیری در انسان دارد که با شناخت آن، ویژگی های عالم شناخته می شود. تعبیر ملاصدرا این است که هر چیزی در عالم صورت، نظیری در عالم معنا دارد. البته هر دو دانشمند به نقش متناقض نمای بدن برای شناختن و نشناختن حقایق عالم تأکید دارند، چراکه از طرفی بدن را مانع شناخت حقایق و از طرف دیگر اعمال بدنی را سبب آمادگی انسان برای شناخت حقایق عالم می دانند. نتیجه آنکه هر چیزی در عالم، نظیر و مشابه آن در انسان وجود دارد. بنابراین انسان با مطالعه ویژگی های خود (چه بعد جسمانی و چه بعد روحانی) می تواند به اوصاف و ویژگی های عالم پی ببرد. علاوه بر مطالب فوق، همسویی عرفان ابن عربی و حکمت

متعالیه ملاصدرا که می‌تواند شاهدی بر تأثیرپذیری ملاصدرا از ابن عربی در این حوزه خاص باشد، در این مقاله نمایان است.

منابع

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۱)، شرح بر زاد المسافر، ج ۳، قم: بوستان کتاب.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۳)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۶، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۳. ابن عربی، ابوبکر محمد (۱۴۲۴ق)، فتوحات مکیه، بیروت: دار طادر.
۴. _____ (۱۳۹۵)، فتوحات مکیه، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی.
۵. _____ (۱۳۹۳)، فصوص الحکم، تهران: مولی.
۶. _____ (۲۰۰۲الف)، «عقلة المستوفى» مندرج در رسائل ابن عربی، ج ۲، بیروت: دارالفکر.
۷. _____ (۲۰۰۲ب)، «التدبیرات الالهیة فی المملکة الانسانیة» مندرج در رسائل ابن عربی، ج ۶، بیروت: دارالفکر.
۸. _____ (۱۴۰۱ق)، ترجمان الاشواق، بیروت: دار بیروت.
۹. _____ (۱۳۷۷)، ترجمان الاشواق، ترجمه گل‌بابا سعیدی، ج ۱، تهران: انتشارات روزنه.
۱۰. _____ (۱۴۲۱ق)، رساله روح القدس، مندرج در مجموعه رسائل ابن عربی، ج ۱، بیروت: دار المحجة البيضاء.
۱۱. بخشنده‌بالی، عباس و همکاران (۱۳۹۵)، «انسان کامل با تأکید بر کارکردهای دنیوی: بررسی دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا»، فصلنامه علمی پژوهشی انسان‌پژوهی دینی، شماره ۳۶، ۷۱-۵۱.
۱۲. بخشنده‌بالی، عباس و ابراهیمی، حسن (۱۳۹۶)، «بررسی دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا پیرامون انسان کامل با تأکید بر نقش هدایتی و ارشادی»، مجله عرفان اسلامی، شماره ۵۱، ۶۱-۴۳.
۱۳. جعفری، هادی و همکاران (۱۳۹۹)، «تحلیل و بررسی ضرورت بعد جسمانی انسان از دیدگاه ابن عربی»، مطالعات عرفانی، شماره ۳۱، ۶۷-۹۲.
۱۴. جعفری، هادی و ارشدریاحی، علی (۱۴۰۰)، «تحلیل و بررسی دلایل ضرورت بعد جسمانی برای انسان از دیدگاه ملاصدرا»، خردنامه صدرا، شماره ۳ (پیاپی ۱۰۳)، ۷۷-۹۴.
۱۵. چیتیک، ویلیام (۱۳۸۵)، عوالم خیال، ترجمه نجیب‌الله شفق، ج ۱، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۶. _____ (۱۳۸۹)، درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی، ترجمه جلیل پروین، ج ۲، تهران: انتشارات

حکمت.

۱۷. خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن (۱۳۹۳)، شرح فصوص الحکم ابن عربی، چ ۵، تهران: انتشارات مولی.
۱۸. الصادقی، احمد (۲۰۱۰م)، اشکالیه العقل و الوجود فی فکر ابن عربی، چ ۱، بیروت: دار المدار الاسلامی.
۱۹. فاضل تونی، محمدحسین (۱۳۸۶)، مجموعه رسائل عرفانی و فلسفی، چ ۱، قم: انتشارات مطبوعات دینی.
۲۰. کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۳۷۹)، لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام، تصحیح و تعلیقه مجید هادی‌زاده، تهران: انتشارات میراث مکتوب.
۲۱. مفتاح، عبدالباقی (۱۳۸۵)، کلیدهای فهم فصوص الحکم، ترجمه دکتر داود اسپرهم، چ ۱، تهران: انتشارات نشر علم.
۲۲. مطهری، مرتضی (۱۳۹۳)، شرح اصول فلسفه و روش رئالیسم، چ ۲۴، تهران: انتشارات صدرا.
۲۳. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۸ق)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چ ۲، قم: انتشارات طلعه نور.
۲۴. _____ (۱۳۸۹الف)، تفسیر القرآن الکریم، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۵. _____ (۱۳۸۹ب)، رساله الشواهد الربوبیه، مندرج در مجموعه رسائل فلسفی، چ ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۶. _____ (۱۳۸۱)، کسر اصنام الجاهلیه، چ ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۷. _____ (۱۳۸۶)، الشواهد الربوبیه، چ ۴، قم: بوستان کتاب.
۲۸. _____ (۱۳۹۱)، عرشیه، چ ۱، تهران: انتشارات مولی.
۲۹. _____ (۱۳۹۰)، الواردات القلبیه، مندرج در مجموعه رسائل فلسفی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۰. _____ (۱۳۸۴)، شرح الاصول الکافی، چ ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.