

## تأثیر مبانی وجودشناختی ابن عربی بر شکل‌گیری آموزه تجسم اعمال

### The Influence of Ibn Arabi's Ontological Foundations on Formation of the Embodiment of Acts

Seyed Sadruddin Taheri\*  
Mahdi Safaei Asl\*\*

سید صدرالدین طاهری\*  
مهدی صفایی اصل\*\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۲/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۴/۱۳

#### Abstract

"The embodiment of deeds", or the ontological relationship of human actions and beliefs with pleasures and pains of afterlife, is one of the most important and complex issues raised in resurrection. Gnostics pointed to this issue before philosophers and explained their angles based on intuition and traditions. In this article, the ontological foundations of Ibn Arabi, those are involved (direct or even indirect) in the embodiment of deeds, have been examined and their relationship with the embodiment of acts has been clarified. The principles studied in this article are: unity of being, manifestation, the accordance of worlds and the renewal of likes. Among the above mentioned principles, the unity of existence and the manifestation have indirect influence on the idea of embodiment, and on the other hand, the accordance of worlds and the renewal of likes have had a direct influence on the formation of this view. Based on these principles, nothing in the universe has been annihilated and death is due to the appearance of the manifestations, namely the transfer of the visible world to invisible world and the embodiment of acts is nothing but the appearance of the immanence. Therefore, human actions will not be lost and become visible in other worlds.

**Keywords:** Embodiment of Deeds, Unity of Being, Manifestation, the Accordance of Worlds and the Renewal of Likes.

#### چکیده

«تجسم اعمال» یا همان رابطه تکوینی اعمال و اعتقادات انسان با لذات و آلام اخروی، یکی از مهم‌ترین و پیچیده‌ترین مسائل در باب معاد است. عرفا پیش از فلاسفه به این مسئله اشاره کرده و زوایای آن را بر اساس شهود و نقل، تبیین کرده‌اند. در این مقاله تلاش می‌شود مبانی وجودشناختی ابن عربی که در تجسم اعمال نقش مستقیم یا حتی غیرمستقیم دارند، بررسی و رابطه آنها با تجسم اعمال روشن گردد. مبانی بررسی شده در این مقاله عبارتند از: وحدت وجود، تجلی، تطابق عوالم هستی و تجدد امثال. در بین مبانی مذکور، تجدد امثال و تطابق عوالم هستی، تأثیر مستقیم و وحدت وجود و تجلی، تأثیر غیر مستقیم در شکل‌گیری ایده تجسم اعمال داشته‌اند. بر اساس این مبانی، چیزی در عالم هستی معدوم نمی‌شود و با توجه به ظهور و بطون تجلیات، مرگ عبارت است از انتقال عالم ظهور به عالم بطون؛ تجسم اعمال نیز چیزی جز اظهار همان باطن نیست و اعمال انسان از بین نرفته و در عوالم دیگر عینیت و ظهور خواهند یافت.

**واژگان کلیدی:** تجسم اعمال، وحدت وجود، تجلی، تطابق عوالم، تجدد امثال.

\*. Professor of Philosophy, Allameh Tabatabaiee University, Tehran, Iran (corresponding author); ss\_tahery@yahoo.com

\*\* . PhD Student in Islamic Philosophy and Theology, Allameh Tabatabaiee University, Tehran, Iran; safayyy@yahoo.com

\*. استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران (نویسنده)

مسئول؛ ss\_tahery@yahoo.com

\*\* . دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران؛ safayyy@yahoo.com

## مقدمه

«تجسم اعمال» یکی از مهم‌ترین مباحث مطرح در زمینه معاد است که ظرفیت پاسخ‌گویی به بسیاری از شبهات را فراهم می‌آورد. مبنای این تفکر، وجود رابطه تکوینی بین عمل و جزاء است؛ بر اساس این نگرش، لذات و آلام اخروی چیزی جز بازگشت عمل و اعتقاد انسان به او نیست. ترکیب «تجسم اعمال» به‌عنوان یک اصطلاح، ساخته دوران‌های متأخر است و ظاهراً پیشینه شکل‌گیری آن را باید در برخی متون اواخر قرن نهم و اوایل قرن دهم هجری به بعد جستجو کرد. این ترکیب، در سده‌های یازده و دوازدهم هجری، اصطلاحی جاافتاده و تثبیت شده به شمار نمی‌آمده است (دادبه، ۱۳۶۷: ۵۸۲). این دیدگاه را می‌توان با تعبیر مختلف، در گفتار حکمای دوران باستان، مانند فیثاغورس نیز یافت (فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۲/ ۸۸۴). در اسلام، برای اولین بار، بحث حضور اعمال در قیامت و مجازات گناهکاران به واسطه اعمال خودشان، در قرآن کریم (آل عمران / ۳۰؛ زلزال / ۷ و ۸؛ کهف / ۴۹؛ غافر / ۱۷؛ تحریم / ۷؛ تکویر / ۱۲ و ۱۴؛ نساء / ۱۰) و به تبع آن در روایات ائمه اطهار (ع) مطرح شده است.

تجسم اعمال و تبدیل آنها به اشکال مختلف لذت و ألم در عوالم اخروی را می‌توان به دو صورت تبیین نمود: (۱) صور مذکور، باطن و ملکوت اعمال است، (۲) لذت و ألم اخروی، تجسم افعال و ملکات نفس انسان است. در صورت اول، برای هر عمل، ظاهر و باطنی وجود دارد که ظاهر آن همان فعل ما و باطن آن چهره ملکوتی عمل است و ظرف ظهور آن در برزخ و قیامت می‌باشد. اما در صورت دوم، انسان در این دنیا با انجام هر عملی، اثری در نفس خود بر جای می‌گذارد که در ابتدای امر، موقت و قابل زوال است، اما با تکرار و مداومت، تبدیل به ملکه شده و در پایان، ممکن است به جوهر ثانویه انسان که غیر قابل زوال است، مبدل گردد. نهایتاً در عوالم اخروی، همین اعمال، ملکات یا جوهر ثانوی به اقسام عذاب یا

لذت جلوه‌گر خواهند شد (قراملکی، ۱۳۷۵: ۱۱۶). عبارات عرفا به‌ویژه ابن عربی در مورد تجسم اعمال بیشتر ناظر به تفسیر اول بوده و تأکید آن بر باطن و ملکوت عمل است.

ابن عربی در آثار مختلف خود به تبیین تجسم اعمال پرداخته و عباراتی صریح در این باره دارد. او در فتوحات مکیه می‌گوید: «هر انسانی در برزخ در گرو آن چیزی است که به دست آورده و در صور اعمال خویش تا روز قیامت محبوس خواهد بود»<sup>(۱)</sup> (ابن عربی، بی‌تا: ۱ / ۳۰۷). این بیان علاوه بر تصریح به تجسم اعمال، گویای رابطه تکوینی اعمال انسان با ثواب و عقاب اخروی است. همچنین در جای دیگر، قائل به بازگشت خود عمل به صاحب آن شده و عمل را مرکبی برای پیمودن درجات بهشتی می‌داند (همان: ۲ / ۷۵).

این دیدگاه بر عرفای پس از او نیز تأثیرگذار بوده و در تنقیح این تفکر و بالندگی آن کمک به‌سزایی نموده است؛ به‌عنوان مثال، سعیدالدین فرغانی تجسم اعمال را چنین ترسیم می‌کند: «جمله صور برزخی و حشری و جنانی و غیر آن، عین آن هیئات متجسده‌اند و نفوس انسانی در برزخ به آن صور متعلق می‌شوند و نعمت و نعمت ایشان در برزخ از حیثیت آن صور به ایشان می‌رسد، اما هر فعلی و عملی و قولی که به قصدی و نیتی صحیح مقرون می‌باشد، به حسب قوت نسبت آن نیت به وحدت و اخلاص، تجسد او در فلکی عالی‌تر مقدر می‌شود» (فرغانی، ۱۳۷۹: ۵۹۱). سیدحیدر آملی نیز درباره با تأثیر عمل در ادراک برزخی می‌گوید: «هرچه انسان بعد از مرگ و در برزخ درک می‌کند، دقیقاً همانند چیزی است که در دنیا درک کرده است»<sup>(۲)</sup> (آملی، ۱۴۲۲: ۳ / ۴۸۲).

با توجه به اینکه عرفا پیش از فلاسفه صدرایی به تبیین تجسم اعمال اهتمام ورزیده‌اند، سزاوار است مبنای این تفکر، به‌ویژه مباحث وجودشناختی آن، مورد بررسی و تدقیق قرار گیرد. به رغم جایگاه عرفانی تجسم اعمال و اهمیت آن، تحقیق مستقلی به این امر نپرداخته است. البته در برخی مقالات به

به‌طوری که در عالم هستی غیر از یک وجود نیست (ابن عربی، بی‌تا: ۳/ ۴۲۰) و این وجود در ذات خود و در مقام احدیت، بسیط مطلق و صرف است، اما در مقام واحدیت که مقام اسماء و صفات است، ظهورات متجلی می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲/ ۳۱۳). بنابراین حقیقت وجود به وحدت شخصی، منحصر در ذات خداوند متعال بوده و جمیع ممکنات جلوه‌های آن ذات واحد هستند.

دقت این مسئله به‌حدی جدی است که حتی وحدت تشکیکی را نیز بر نمی‌تابد و محققان برای تفکیک آنها تفاوت‌های ظریفی قائل شده‌اند. مهم‌ترین تفاوت آنها در این است که ممکنات در وحدت تشکیکی، از وجود حقیقی برخوردار بوده و رابطه آنها با حق تعالی، رابطه علت و معلول است، اما از نظر عرفا، ممکنات با خداوند رابطه «بود و نمود» یا «ظاهر و مظهر» دارند و به همین دلیل از وجود حقیقی برخوردار نیستند (همو، ۱۳۹۰: ۱/ ۷۹). برای روشن‌تر شدن این تفاوت، پرداختن به اعتبارات وجود راهگشا خواهد بود. فلاسفه بر اساس وحدت تشکیکی، خداوند را «به شرط لا» دانسته‌اند (همان: ۱/ ۴۰) درحالی‌که اعتبار مد نظر عرفا در مورد ذات حق تعالی، «لابشرط مقسمی» است و مرتبه «به‌شرط لا» را مربوط به مقام احدیت او می‌دانند.

با توجه به اینکه در وحدت وجود، حقیقت وجود در ذات خود واحد بوده و تکررات آن به‌حسب اعتبار است، وجود، حقیقتی ازلی و ابدی بوده و تمامی تغییرات به مظاهر آن برمی‌گردد. بر این اساس، زمانی که به مجموع حق و خلق نظر بیفکنیم، از حیث ذات، حق است و از حیث ظهورات او در ممکنات، خلق خواهد بود. به همین ترتیب، شیخ اکبر در بسیاری از موارد، اطلاق‌های متناقضی به این مجموعه دارد؛ مانند واحد و کثیر، قدیم و حادث، اول و آخر، ظاهر و باطن و دیگر عبارات متناقض‌نما (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱/ ۲۵). در نظر او از بین رفتن و معدوم شدن در وجود بی‌معنی است، چراکه خداوند متعال از بین برنده

بخشی از مبانی تجسم اعمال پرداخته شده، اما غالباً با محوریت حکمت متعالیه به این مسئله نگریسته‌اند؛ مانند مقاله «حاکمیت اصل تطابق عوالم در تبیین تجسم اعمال در حکمت متعالیه» نوشته نرجس رودگر (۱۳۹۴) و همچنین مقاله «تبیین تجسم اعمال بر اساس ترتب عوالم کلی وجود (ماده، مثال و عقل)» نوشته جعفر هدائی (۱۳۹۵). در بُعد عرفانی نیز تنها یک مقاله با عنوان «تجسم اعمال از منظر عرفانی و اخلاقی امام خمینی (ره)» نوشته محمدباقر شریعتی سبزواری (۱۳۸۲)، به تبیین عرفانی تجسم اعمال پرداخته است.

از این‌رو پرسش اصلی نوشتار حاضر، چیستی مبانی وجودشناختی مطرح در دیدگاه تجسم اعمال از نظر ابن عربی است. روش تحقیق ما تحلیلی - تبیینی بوده و تأکید آن بر آراء ابن عربی و با مقیاسی کوچک‌تر، شارحان و عارفان پس از اوست. به این منظور چهار مبنا از مبانی عرفانی که در تحقق تجسم اعمال نقش داشته‌اند بررسی شده و رابطه آنها با شکل‌گیری این دیدگاه مشخص شده است. این مبانی عبارتند از: وحدت وجود، تجلی، تطابق عوالم هستی و تجدد امثال.

### ۱. وحدت وجود

یکی از بنیادی‌ترین مبانی عرفانی ابن عربی، اصل وحدت وجود است؛ به‌طوری که سیر فکری او از آن شروع شده و در انتها نیز به همان ختم می‌شود. ابن عربی این اصل را پایه تفسیر و تبیین بسیاری از مسائل دینی مانند ذات خداوند متعال، صفات او، خلقت جهان و انسان و همچنین حیات اخروی که محل بحث این نوشتار است، قرار می‌دهد. بر اساس اصل وحدت وجود، موجودات تباین ذاتی ندارند و وجود منحصر در ذات حق است. کثرات نیز مظاهر و شئون آن ذات یگانه‌اند. بدین ترتیب ایجاد اشیاء یا معدوم شدن آنها چیزی نیست جز ظاهر یا مخفی کردن آنچه در باطن این عالم است (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۴).

این دیدگاه بر اساس تفکر وحدت ذات و کثرت اسماء و صفات الهی قابل تبیین است،

بنابراین وحدت وجود با توجه به ظهور و بطون مظاهر، مقدمه و مبنای شکل‌گیری تجسم اعمال در عوالم اخروی است؛ علاوه بر اینکه وحدت وجود، اصل الاصول و ریشه دیگر مبانی ابن‌عربی (همو، ۱۹۴۶: ۱/ ۲۴) مانند خیال و انسان کامل است که در تحقق و تبیین تجسم اعمال نقش مهمی ایفا کرده و به‌طور غیرمستقیم در آن دخالت دارد.

## ۲. تجلی

تجلی به قدری در اندیشه ابن‌عربی اهمیت دارد که برخی پژوهشگران، عرفان وی را عرفان تجلی و جهان‌بینی او را جهان‌بینی تجلی الهی دانسته‌اند، چراکه اگر حق تعالی در اطلاق و اختفای خویش می‌ماند و متجلی نمی‌شد، اعیان ثابت ظهور و بروز نیافته و عالم به وجود نمی‌آمد (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۳۷۳).

از دیدگاه عرفا ذات الهی غیب‌الغیوب و مطلق بوده و خلقت ممکنات ثمره تجلی و تنزل از اطلاق به تقید و تعین است. تجلی در دو مرحله صورت می‌گیرد: در مرحله اول، خالق هستی در صور اعیان ثابت و در حضرت علم ظهور می‌کند و در مرحله بعد، از مقام علم تنزل کرده و آثار این اعیان در خارج به وجود می‌آید (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۳۳۶). عرفا تجلی اول را «فیض اقدس» و تجلی دوم را «فیض مقدس» نامیده‌اند. بدین ترتیب، فیض اقدس سبب خروج از مرتبه احدیت شده و با فیض مقدس، ظهور اعیان ثابت از عالم معقول به عالم محسوس محقق می‌شود؛ به عبارتی، موجودات خارجی بر مبنای صورتی که در علم ازلی الهی داشته‌اند، تحقق عینی و خارجی می‌یابند. این دو تجلی بر اساس دو اسم «الظاهر» و «الباطن» الهی است. تجلی ذاتی حق تعالی بر مبنای اسم «الباطن» بوده است، این تجلی به صورت اعیان ثابت و استعدادهای اعیان ظهور می‌یابد. تجلی شهادتی و وجودی حضرت حق نیز بر اساس اسم «الظاهر» و مترتب بر تجلی نخست است (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۸).

اشیاء نیست بلکه آنها را از موطنی به موطن دیگر می‌برد؛ زیرا معدوم به دلیل عدم شیئیت، صلاحیت مفعول قرار گرفتن برای خداوند متعال را ندارد (همو، بی تا: ۱/ ۷۲۹). به عبارت دیگر، تنها چیزی که در این عالم دیده می‌شود، خلق و ایجاد مدام است: «فان الوجود و الایجاد لا ینقطع فما ثم فی العالم من العالم إلا وجود و شهود دنیا و آخره من غیر إنهاء و لا انقطاع» (همان: ۴/ ۳۲۴) و در این عالم چیزی از بین نمی‌رود بلکه از حیطة اسمی از اسماء الهی خارج شده و به حیطة اسم دیگر وارد می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۸۶) یا به عبارتی، از ظهور به خفاء می‌رود نه اینکه نابود شده باشد.

تغییر موطن در وحدت وجود، مستلزم تغییراتی در شیء متغییر است، چراکه هر اسمی از اسماء الهی و موطنی از موطن وجود، خاصیت ویژه‌ای دارد و به تبع آن، شیء نیز تغییر می‌کند. به همین دلیل ارتقاء انسان به عالم برزخ و قیامت، مستلزم تغییراتی در جسم و نفس اوست. شیخ این تغییرات را بر مبنای علم و عمل انسان می‌داند؛ علم انسان نفس او را پرورش می‌دهد و عملش باعث شکل‌گیری جسم او می‌گردد (ابن‌عربی، بی تا: ۱/ ۹۹). بدین ترتیب صور موحش یا فرح‌بخشی که در برخی روایات به آنها اشاره شده، با مبنای شیخ سازگار بوده و بر اساس وحدت وجود قابل توجیه است.

بر این اساس، اعمال و اعتقادات انسان اگر در این دنیا و عالم ظاهر موجود شود، با مرگ انسان از بین نخواهد رفت، بلکه در عالم باطن حفظ شده و دوباره با ورود او به عوالم برتر و باطن این عالم، اعمالش بر او عرضه خواهد شد. این مطلب با توجه به برخی مثال‌هایی که عرفا برای وحدت وجود زده‌اند (مانند مثال نفس و قوای آن) روشن‌تر خواهد شد، با این توضیح که اعمال انسان به تبع وجود او همانند صورتی هستند که برای نفس ایجاد شده و این صور از بین رفتنی نیستند، بلکه ظهور و بطون داشته و همان‌طور که در موطنی ناپدید می‌شوند، در موطن دیگر پدیدار می‌گردند.

خاصیت که لازمه برزخی بودن عالم خیال است، یکی از مبانی اثبات تجسم اعمال در عوالم اخروی است، به طوری که در ظرف خیال، باطن عمل که امری معنوی است، تجسم یافته و صورتی زیبا یا موحش به خود می‌گیرد. از نظر او تمام آنچه انسان پس از مرگ و در برزخ صعودی ادراک می‌کند، با همان صور خیالی آنها بوده و ادراک مذکور، ادراکی حقیقی است (همان: ۱/ ۳۰۷). بدین ترتیب قوه خیال با ایجاد ارتباط بین معقول و محسوس، مادیت را از ماده سلب کرده و به آن وجود مثالی و خیالی می‌دهد و از سوی دیگر معانی عقلی را تنزل داده و در قالب حسی می‌گنجاند (همو، ۱۳۶۷: ۱/ ۶۰۹).

ابن عربی از قدرت خلاقه انسان که منشأ آثار خارج از نفس می‌گردد، به «همت» یاد کرده و قدرت مذکور را مرتبه اعلی و پیشرفته قوه خیال می‌داند. به عبارتی، عارف می‌تواند به مرتبه‌ای برسد که آنچه دیگران با قوه خیال خود در عالم خیال و رویا خلق می‌کنند، با همت خویش در عالم خارج و واقع خلق کند (همو، ۱۹۴۶: ۱/ ۸۸). محی‌الدین با اعتقاد به تجرد برزخی قوه خیال (سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۰۳؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱: ۶۸۱)، زمینه تجسم اعمال در عوالم اخروی را هموار کرد، چراکه پس از مرگ نیز قوه خیال به دلیل تجرد، همراه انسان بوده و سبب ادراک صور برزخی خواهد شد. همچنین او هر خیالی را محتاج به تعبیر دانسته و این به معنای ظاهر و بطن داشتن اشیائی است که در این ظرف تحقق می‌یابند. بنابراین تجلیات نیز همانند خیال دارای ظاهر و بطن بوده و همین مبانی تجسم عمل و تحقق باطن و صورت برزخی اعمال خواهد شد.

### ۳. چینه‌های عوالم هستی

نحوه چینه‌های عوالم هستی به صورت قوس نزول و قوس صعود و بحث تطابق عوالم هستی، از دیگر مبانی عرفانی است که در تبیین تجسم اعمال تأثیر به‌سزایی دارند. بنا بر اصل تطابق عوالم، هر چه در عوالم پایین است، در عوالم

عرفا بر مبنای آیه شریفه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید/ ۳)، اسماء الهی را با تمام گستردگی، زیرمجموعه چهار اسم «اول، آخر، ظاهر و باطن» دانسته‌اند. به عبارتی اسم‌هایی که مربوط به خلق و ایجاد است، تحت اسم «الاول»، اسمائی که متضمن بازگشت است، ذیل اسم «الآخر» قرار می‌گیرند. همچنین اسم‌های مربوط به ظهور، داخل در اسم «الظاهر» و اسمائی که در معنای بطون باشند، تحت اسم «الباطن» درج می‌شوند (همان: ۴۵). در بین این اسماء، اسم‌های ظاهر و باطن به تجسم اعمال مرتبط است. به عبارتی، ظهور یک فعل در این عالم با توجه به اسم ظاهر و تحقق باطن آن عمل در عوالم دیگر توسط اسم باطن شکل می‌گیرد. بنابراین، از سویی ظهور و بطون عوالم هستی که بستر تحقق تجسم اعمال است، در گرو اسماء مذکور است و از سوی دیگر، خود فعل نیز با توجه به ظاهر و باطنش با این دو اسم مرتبط است. بر این اساس، اشیاء در قوس نزول، از آنجایی که در علم حق ثبوت دارند، مظهر اسم باطن بوده و وجود خارجی آنها مظهر اسم ظاهر خواهد بود. به همین ترتیب، در قوس صعود، حقیقت افعال انسان در عالم ماده متصف به اسم باطن و همین حقیقت در عوالم برتر تحت اسم ظاهر خواهد بود.

محی‌الدین علاوه بر اینکه تمام موجودات را سایه و خیالی از وجود حق دانسته و آنها را چیزی جز تجلی و ظهور حضرت حق نمی‌داند (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱/ ۱۰۴)، در جای دیگر ظرف ظهور و تجلی عالم را خیال معرفی می‌کند (همو، بی‌تا: ۲/ ۳۱۳). بر این اساس، دامنه تجلی و خیال یکی خواهد بود، چراکه او جمیع ممکنات را در جایی خیال معرفی کرده و همین گستره را در جای دیگر تجلی حق بیان می‌کند. تجلی همان نقش اساسی و کاربردی را دارد که خیال در بحث تجسم اعمال دارد.

ابن عربی مهم‌ترین خاصیت عالم خیال را از سویی تلطیف عالم ماده و از سوی دیگر، جسمانیت بخشیدن عالم عقل می‌داند. این

بالا تر به نحو کامل تر وجود دارد و موجودات عالم پایین، مثال و شبیحی از موجودات عالم بالا هستند. بدین ترتیب، اعمال و اعتقادات انسان که در این عالم شکل می گیرند، در عالم بالاتر به نحو اتم و اکمل تحقق عینی خواهند یافت.

### ۱-۳. تحلیل واژگان

«عالم» اسم آلت و از ماده «علامت»، وسیله‌ای برای شناخت چیز دیگر است (قیصری، ۱۳۷۵: ۸۹). به همین دلیل ابن عربی جمیع «ما سوی الله» را عالم می داند، چراکه تمام ممکنات ذاتاً نشانه‌ای برای شناخت خداوند متعال هستند (ابن عربی، بی تا: ۴۴۳ / ۳). بر این اساس، وجه ارتباط معنای لغوی عالم با معنای اصطلاحی آن، نشانه بودن ممکنات است. از طرفی با توجه به اینکه هر فردی از افراد عالم هستی نشانه‌ای برای شناخت حق تعالی است، عوالم هستی نیز به تبع تک تک افراد، نامتناهی خواهند بود. اما با توجه به حضرات خمس، عوالم هستی نیز در یک تقسیم بندی کلی به پنج قسم تقسیم می شوند (قیصری، ۱۳۷۵: ۸۹). بر این اساس، معنای «حضرت» در اصطلاح عرفانی با مفهوم «عالم کلی»، یکسان خواهد بود؛ بحث از تطابق عوالم در تجسم اعمال نیز به همین اعتبار است.

«تطابق» نیز به معنای قرار دادن دو چیز مساوی روی هم است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۱۶). ضرب المثل «طابق النعل بالنعل» از همین باب است (همانجا)؛ علاوه بر اینکه این واژه غالباً در محسوسات استعمال می شود، همان طور که کلمه «توافق» در مورد یکسانی نظرها و در امور معنوی جریان دارد (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۶۲ / ۷). قرآن نیز این واژه را به کار برد است: «الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاقُوتٍ» (ملک / ۳). بنابراین دو خصوصیت اساسی در این کلمه لحاظ شده است: اول، تساوی دو چیز که لازمه تطابق است. دوم، دوگانگی و تغایر آنها که سبب تصحیح تطابق است.

بدین ترتیب، تطابق عوالم بر اساس تجلی

واحد الهی که از مراتب مافوق تا پایین ترین درجات سریان پیدا می کند، شکل می گیرد. بنابراین، اولاً، مبنای تطابق، تجلی و حقیقت واحد است و ثانیاً، مراتب مادون، مترتب بر مراتب مافوق این تجلی واحد است. از این رو، بر مبنای وحدت وجود و رابطه مظاهر با حق تعالی، ارکان تطابق در عوالم شکل گرفته و تطابق عوالم نتیجه منطقی وحدت وجود است، زیرا در وحدت وجود، عینیت واجب و کثرات به بهترین وجه ثابت شده و تغایر در حد ظاهر و مظهر، باعث تصحیح تطابق عوالم خلقی با یکدیگر از یک سو و با عالم الوهی از سوی دیگر می شود؛ علاوه بر اینکه معنا و مفهوم تجلی و ظهور، تنزل حقیقت واحد از اطلاق خویش در مراتب و عوالم پایین تر است، به نحوی که ظهور حقیقت منبسط در هر مرتبه، عین همان مرتبه است (یزدان پناه، ۱۳۹۳: ۱۹۵). بنابراین تمام عوالم وجود، منطبق بر یکدیگر بوده و تفاوت آنها به شدت و ضعف در ظهور است؛ لذا موجودات عالم مُلک در عوالم برتر متناسب با همان عوالم تحقق می یابند.

### ۲-۳. حضرات خمس

اصطلاح «حضرات خمس» اولین بار توسط صدرالدین قونوی به کار برده شده و پس از او، دیگر شارحان ابن عربی نیز از این اصطلاح استفاده کرده اند. البته ریشه های این تفکر را می توان در برخی آثار ابن عربی مانند انشاء الدوائر یافت (کربلایی، ۱۳۷۵: ۱۳ / ۵۴۵). برخی شارحان ابن عربی در مورد حضرات خمس بحث های گسترده ای مطرح کرده و برخی تعداد آنها را به شش حضرت رسانده اند (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۷۹)، اما آنچه در بین عرفا و شارحان ابن عربی مشهور و معروف است، پنج حضرت است که عبارتند از: لاهوت، جبروت، ملکوت، ملک و انسان کامل.

- حضرت لاهوت حضرت غیب مطلق است که شامل اسماء و صفات و اعیان ثابت می شود. این مرتبه جایگاهی غیر قابل اشاره و وصف است

عبارات ملاصدرا یافت می‌شود که آن هم ریشه در عبارات عرفا دارد. به عبارتی، اصل این قاعده که مسئله «حضرات خمس» و حضور و تطابق این حضرات در یکدیگر است، از کتب عرفا گرفته شده است (مطهری، ۱۳۸۵: ۱۰/۲۷۶). از نظر عرفا عوالم سه‌گانه قیامت، برزخ و دنیا یک وجود واحد هستند (جیلی، ۱۴۱۸: ۲۲۴)، از همین رو، با توجه به سیر نزولی و صعودی عوالم هستی، حضرات مختلف را کاملاً مرتبط با هم دانسته و هر کدام از عوالم برتر را محیط و مسلط بر عالم فروتر می‌دانند (قیصری، ۱۳۸۱: ۱۶). بر این اساس، موجوداتی که در عالم حس تحقق دارند، وجودی نیز در عالم ملکوت دارند، اما عکس این مطلب صادق نیست؛ یعنی چنین نیست که همه موجودات مثالی در عالم حس نیز موجود باشند (همو، ۱۳۷۵: ۱۰۱).

عزیزالدین نسفی در مورد احاطه و تطابق عوالم بر یکدیگر می‌گوید: «بدان که هیچ ذره‌ای از ذرات عالم ملک نیست که عالم ملکوت به ذات با آن نیست و بر آن محیط نباشد، و هیچ ذره‌ای از ذرات عالم ملک و عالم ملکوت نیست که عالم جبروت به ذات با آن، و محیط بر آن نباشد، و هیچ ذره‌ای از ذرات عالم ملک و عالم ملکوت و عالم جبروت نیست که خدای تعالی به ذات با آن، و محیط بر آن نباشد» (نسفی، ۱۳۸۶: ۳۶۶). او در ادامه، لطافت بیشتر عوالم را مساوی با احاطه بیشتر می‌داند (همانجا). بدین ترتیب، وجودی که در عالم ملک تحقق پیدا کند، وجودی برتر در عالم ملکوت داشته و ادراکی که در آن عالم نسبت به موجودات فروتر است، بیشتر خواهد بود و به همین ترتیب، وجود عقلی آن برتر از وجود ملکوتی‌اش بوده و به تبع احاطه بیشتر، ادراک نیز قوی‌تر است.

این قاعده عرفانی در فلسفه ملاصدرا نیز جلوه کرده است. او در این باره می‌نویسد: «العوالم متطابقة متحاذية المراتب فالأدنی مثال الأعلى و الأعلى حقیقة الأدنی و هكذا إلى حقیقة الحقائق و وجود الموجودات فجمع ما فی هذا العالم أمثلة و قوالب لما فی عالم الأرواح کبدن الإنسان بالقیاس إلى روحه» (ملاصدرا،

که هیچ عقل و فهمی به آن راه ندارد و صرفاً ذات حضرت حق برای خود تجلی کرده و تعیین اول را شکل می‌دهد (جامی، ۱۳۷۰: ۳۰).

- حضرت جبروت یا عالم ارواح، مرتبه‌ای است که حضرت حق از مقام احدیت به واحدیت تنزل کرده و نفس رحمانی متعین می‌گردد (همدانی، بی‌تا: ۵۱۰). بدین ترتیب در مقام واحدیت، کثرات متعین شده و تفصیل می‌یابند.

- حضرت ملکوت یا عالم مثال، واسطه عالم مجردات و عالم مادی است که در آن معانی تجسم یافته و اجسام متروح می‌گردند و همین امر باعث تجسم اعمال و اخلاق در این عالم است (جامی، ۱۳۷۰: ۵۲).

- حضرت ملک یا عالم ناسوت آخرین مرحله تجلی الهی است که با حواس ظاهری قابل درک است (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۹۲)؛ همان‌طور که عوالم برتر با قوای باطنی انسان ادراک می‌شود.

- حضرت انسان کامل محل ظهور تمامی صور الهی است. عرفا به این حضرت، عنوان «کون جامع» را داده‌اند. «انسان کامل» آئینه تمام‌نمای کمالات عالم اکبر بوده و مجالای اسماء و صفات الهی است و به همین دلیل خلیفه خداوند لقب گرفته است (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱/۳۶).

از مجموع حضرات ذکر شده، سه حضرت جبروت، ملکوت و ملک، محل بحث تطابق عوالم در نوشتار حاضر هستند و حضرت اول به دلیل غیب مطلق بودن و عدم امکان درک انسانی از محل بحث تطابق عوالم و تجسم اعمال خارج است؛ علاوه بر اینکه حیطة تجسم عمل در عوالم اخروی که صرفاً شامل برزخ و قیامت است، موضوع بحث ماست. حضرت انسان کامل نیز داخل در بحث انسان‌شناسی بوده و در این مقاله، با توجه به تناظر قوای نفس با عوالم گوناگون، مورد بحث قرار خواهد گرفت.

### ۳-۳. تطابق عوالم و تجسم اعمال

بحث تطابق عوالم در بین حکما و فلاسفه، تنها در

۱۳۶۳: ۸۸). البته تفاوت دقیقی بین تطابق عوالم در عرفان و فلسفه وجود دارد؛ در فلسفه اختلاف و تشکیکی که در عوالم وجود دارد، به مراتب وجود بازمی‌گردد، درحالی‌که از نظر عرفا تشکیک در وجود معنا ندارد (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۵)، زیرا وحدت وجود جایی برای وجود دیگر باقی نمی‌گذارد. بر این اساس، تفاوت و تشکیک در عرفان، مربوط به ظهورات است. به عبارتی، در جهان‌بینی عرفانی ظهورات شدت و ضعف دارند، اما در فلسفه شدت و ضعف به وجود بازمی‌گردد.

انسان کامل نیز از آنجایی که کون جامع است، می‌تواند با حضرات دیگر در ارتباط بوده و منعکس‌کننده عوالم دیگر باشد (ابن عربی، بی‌تا: ۲/۱؛ قیصری، ۱۳۸۱: ۱۴؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹/۲۲۹). به همین دلیل، متناظر با هر عالم وجودی، قوه‌ای ادراکی وجود دارد؛ حواس ظاهری در مقابل عالم ملک، قوه خیال در برابر عالم مثال و قوای عقلی در مقابل عالم ارواح است. به‌علاوه، هویت انسان در عوالم سه‌گانه حفظ شده و همان موجودی که در دنیا بود، به عالم برزخ و قیامت وارد می‌شود، با این تفاوت که امور برزخ مبتنی بر اعمال و رفتار اختیاری انسان در دنیا است، همان‌طور که امور قیامت مبتنی بر برزخ است (جیلی، ۱۴۱۸: ۲۲۴). حفظ هویت و عینیت انسان در تمامی حضرات وجودی، به‌علاوه حضور او در این حضرات، به معنای حقیقی بودن تجلی اعمال او در عوالم برزخ و قیامت نسبت به اوست. بر همین اساس، باطن او در عوالم گوناگون، چهره‌ای متفاوت و متناسب با همان عالم خواهد داشت. این مطلب همان مفاد تجسم اعمال اخروی است. بنابراین، قاعده عرفانی تطابق عوالم ثابت می‌کند که هر آنچه در حضرت ملک محقق شود، در حضرات ملکوت و جبروت نیز به نحو برتر موجود است. از سوی دیگر، اعمال انسان اگرچه در این دنیا از ثبات برخوردار نیستند، در عوالم برتر دارای چهره و جلوه‌ای متفاوت و متناسب با آن عوالم هستند؛ انسان در قوس صعود، این

اثرات را در عالم مثال و ارواح مشاهده خواهد کرد. این مشاهده و ارتقاء در مورد عرفا در همین عالم و در مورد عموم انسان‌ها بعد از مرگ صورت می‌گیرد. با توجه به تسلط و احاطه عوالم برتر بر عالم ملک، باطن اعتقاد و عمل انسان همراه اوست، اگرچه موانعی باعث عدم مشاهده و غفلت او از صور برزخی و عقلی آنها باشد. همچنین بر اساس این قاعده، لازم نیست اعتقادات و اعمال انسان در وجود او رسوخ کرده و به صورت ملکه در نهاد او ثابت شوند تا در عوالم دیگر نمود پیدا کنند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۲۷/۹)، بلکه به صرف تحقق یک فعل، اعتقاد یا حتی خطور ذهنی برای انسان، موجود مذکور، وجودی مثالی و عقلی ثابت در عوالم برتر خواهد یافت. بر اساس نظریه تطابق عوالم، اشکال باقی نبودن عرض در دو زمان نیز از اساس منتفی است، چراکه خود عمل دنیایی به عوالم دیگر منتقل نمی‌شود بلکه باطن عمل در دیگر عوالم ظهور و بروز خواهد یافت، حتی اگر عمل دنیایی در یک لحظه انجام شده و باقی نماند.

### ۳-۴. اشکال و جواب

چنانکه دیدیم عرفا اذعان کرده‌اند که ترتب عوالم وجودی در قوس نزول به‌گونه‌ای است، که هر آنچه در عوالم پایین‌تر موجود باشد، لزوماً در عوالم بالاتر نیز موجود خواهد بود (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۱). بر این اساس اشکال شده است که تجسم اعمال که مربوط به ظهور صور باطنی اعمال و اعتقادات انسان در قوس صعود است، با ترتب عوالم در قوس نزول بیگانه بوده و تطابق نزولی عوالم، قادر به اثبات تطابق موجودات در قوس صعود نیست.

پاسخی که فلاسفه به این اشکال داده‌اند، از طریق تبیین «قاعده امکان احسن» است.<sup>(۳)</sup> بدین ترتیب، همان‌طور که در قاعده امکان اشرف و در سیر نزولی، طفره محال است و فیض الهی از اشرف به احسن، مستلزم وجود واسطه است، در سیر صعودی نیز ارتقاء از احسن به اشرف، فقط با وجود واسطه امکان‌پذیر است. بنابراین سیر



می‌کنند (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۵). بر این اساس، حتی مبانی امکان اشرف نیز در تفکر عرفا وجود دارد، گرچه استدلالی بر آن اقامه نکرده‌اند، اما جزئیات عوالم برتر را ذکر کرده و به شهود مستند کرده‌اند.

#### ۴. تجدد امثال

اصطلاح تجدد امثال که از آن با عناوینی مانند «تبدل امثال»، «خلق مدام»، «خلق جدید» یا «عدم تکرار در تجلی» یاد شده، 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 بازمی‌گردد (همان: ۳۷۷).

از نظر عرفا اولین موجودی که از حق تعالی صادر می‌شود، جوهری منبسط است که از آن به نفس رحمانی یاد می‌کنند. این جوهر منبسط دربردارنده تمامی جواهر و اعراض بوده و تنها تجلی صادر از خداوند است. به تعبیری، این جوهر منبسط، مظهر ذات الهی و نمود قیومیت اوست (همان: ۷۵). از نظر محی‌الدین، عالم هستی جوهر واحدی است که صورت‌های گوناگونی دارد و همین وحدت جوهر، مصحح تغییر و تبدیل اشیاء به یکدیگر است (ابن عربی، بی‌تا: ۴۵۴/۴). البته به عقیده او بقاء جوهر مذکور برای خودش نیست بلکه برای صوری است که در آن حادث می‌شوند. بر این اساس، جوهر برای بقاء نیازمند به خداوند بوده و صور نیز در اصل وجود خود نیازمند خدا هستند. پس همگی عین فقر به خالق خویش‌اند (همان: ۳/ ۴۶۰). این دیدگاه سهم به‌سزایی در تحلیل رابطه خالق و مخلوق داشته و تأثیر شگرفی بر اندیشمندان پس از وی نهاده است.<sup>(۴)</sup>

محی‌الدین در مورد حیظه و گستره این قاعده می‌گوید: «واعلم أنه ليس في العالم سكون البتة و إنما هو متقلب ابداً دائماً من حال الى حال» (همان: ۳۰۴). او در فتوحات، قاعده اخیر را به‌عنوان توضیحی برای تبدیل و تحول صور انسانی در نشئات مختلف آورده است (همان: ۳۹۵)، چراکه بقاء یک حالت در دو زمان، محال است. این امر به‌دلیل

صعودی با سیر نزولی بیگانه نبوده و نوعی همسانی در تنزل و ارتقاء وجود دارد و آن هم لزوم واسطه برای آن دو است.

عرفا نیز با طراحی قوس نزول و صعود به تفاوت این دو سیر اذعان کرده و بین عوالم نزولی و صعودی تفاوت قائل شده‌اند؛ مثلاً عالم مثال را در سیر نزولی به «غیب امکانی» و در سیر صعودی به «غیب محالی» نام‌گذاری کرده‌اند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۲). اما در مشرب عرفانی، این تقسیمات به شهود و در برخی موارد به نقل مستند شده و استدلالی بر این دیدگاه ارائه نشده است. ملاصدرا می‌گوید: «مبدأ قوس صعود را عرفا بر طبق قرآن، مقام استقرار در رحم می‌دانند؛ ماده و هیولا در این سیر فعلیت بر فعلیت می‌افزاید تا به مقام حیوانی رسیده و بعد از طی درجات حیوان، وارد عالم تکلیف شود و به ارشاد الهی تا مقام فناء فی الله نائل گردد» (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۸۲).

البته از بعضی عبارات و مبانی عرفا می‌توان نتایجی در این‌باره به دست آورد. قونوی در تبیین حضرات خمس، بین حضرات غیب مطلق و شهادت مطلق، عوالم جبروت و ملکوت را قرار داده و دلیل آن را تمایل عالم ملکوت به عالم ملک و همچنین تمایل حضرت جبروت به حضرت غیب مطلق معرفی کرده است (قونوی، ۱۳۸۱: ۱۰). چنانکه می‌بینیم، قونوی بدون به‌کار بردن اصطلاح طفره، از این قاعده برای توضیح و تبیین حضرات خمس بهره برده است. ابن عربی نیز در توضیح عالم خیال، این عالم را برزخ و محل تجمع عالم غیب و شهادت می‌داند، به‌طوری که در این عالم معانی متجسد می‌شوند و محسوسات لطیف می‌گردند (ابن عربی، بی‌تا، ۳/ ۳۶۱). واسطه قرار دادن عالم برزخ بین عوالم غیب و شهادت، نشانی از عدم قبول طفره در تجلی و فیض الهی است.

از سوی دیگر، قاعده «امکان اشرف» مبتنی بر قاعده «الواحد» است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۷۲) و از نظر عرفا اولین موجودی که از حق تعالی صادر شده، جوهری منبسط است که از آن به نفس رحمانی یاد

وسعت فیض حق تعالی از یکسو و باقی بودن فقر عالم هستی به خالق در تمام نشئات از سوی دیگر، است. از نظر شیخ تمامی حصص جوهری در ضمن، جوهری بسیط بوده و همین جوهر بسیط یا وجهی از حصص جوهری، ملاک ثبات و بقاء صور گوناگون است (همان: ۲ / ۴۳۲). به عبارتی، صور جوهری که حصه‌های گوناگونی از جوهر بسیطند نیز دارای نوعی ثباتند. از سوی دیگر، تبدیل و تغییر صور همیشگی بوده و دیدگاه تجدد امثال را تشکیل می‌دهد، به طوری که در ظهور تجلیات گوناگون و پیاپی، تکرار وجود نداشته و هر تجلی متضمن امر جدید است.

برخی شارحان معاصر، تجدد امثال را به این نحو تعبیر کرده‌اند که تمام هویت شیء، هر لحظه دگرگون شده و تمام هستی سابق او از بین رفته و هویت جدیدی در لحظه لاحق پدید می‌آید. بنابراین، هیچ ارتباطی بین گذشته و حال یک شیء وجود ندارد، درحالی‌که این ثبات در حرکت جوهری حفظ می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۶). بر اساس تعبیر جوادی آملی، چون در تجدد امثال ملاک ثبات وجود ندارد، رابطه شیء در عوالم قطع شده و نمی‌توان تجدد امثال را ملاکی برای تجسم اعمال قرار داد. اما همان‌طور که از ابن عربی نقل شد (ابن عربی، بی‌تا: ۲ / ۴۳۲)، وی قائل به این ملاک بوده و تجدد امثال را همانند حرکت جوهری، دارای ملاک ثبات می‌داند. به همین دلیل، عینیت و هویت انسان و عمل او در تمام عوالم حفظ خواهد شد. علاوه بر شیخ، دیگر شارحان او (آملی، ۱۴۲۲: ۲ / ۷۰) نیز به وجود ملاک ثبات در تجدد امثال اشاره کرده‌اند.

همچنین، محی‌الدین با وجود تأکید بر تفاوت دو نشئه دنیا و آخرت، به عینیت جواهر در دنیا و آخرت اذعان کرده و تفاوت دو نشئه را به اختلاف در اعراض و صفات متناسب با نشئات مذکور می‌داند (ابن عربی، بی‌تا: ۱ / ۲۰۷). بنابراین عینیت انسان در دنیا و آخرت با تجدد امثال از بین نخواهد رفت.

از دیدگاه ابن عربی، تجدد امثال در برزخ و آخرت نیز جریان دارد: «الخلق جدید حیث کان دنیا و آخره و برزخاً فمن المحال بقاء حال علی عین نفسین أو زمانین للاتساع الإلهی لبقاء الافتقار علی العالم إلی الله فالتغییر له واجب فی کل نفس و الله خالق فیه فی کل نفس فالأحوال متجددة مع الأنفاس علی الأعیان و حکم الأعیان یعطی فی العین الواحدة بحسب حقائقها» (همان: ۳ / ۳۹۵). شیخ در این عبارت، تجلیات الهی را در عوالم اخروی نیز جدید و نو به نو می‌داند و معتقد است از آنجایی که حالات و شرایط انسان در برزخ و قیامت، بر اساس اعمال و اعتقادات او در دنیاست، تجلیات و حالات جدید او در این عوالم چیزی جز ادامه اعمال او و مشاهده باطن آن‌ها نیست. همچنین، قاعده تجدد امثال سبب می‌شود تجلیاتی که بر عارف ظهور می‌کند نیز تکراری نبوده و هر کدام متضمن امر جدیدی باشند (همان: ۳۹۶)، چراکه از سویی حضرت حق بی‌نهایت بوده و از سوی دیگر احوال انسان متغیر است. به همین دلیل، خدای متعال دو بار در صورتی واحد، برای یک فرد تجلی نمی‌کند (کرمانی، ۱۳۹۰: ۹۳). تجلیات الهی دائمی بوده و در آخرت نیز همانند دنیا، بدیع و تکرارناپذیر خواهد بود.

نکته‌ای که در تکمیل بحث نقش اساسی دارد این است که تجلیات مذکور علاوه بر تکراری نبودن، همیشه در حال ترقی و تعالی‌اند. محی‌الدین می‌گوید: «و من أعجب الأمور أنه فی الترقی دائماً و لایشعر بذلك للطافة الحجاب و دقته و تشابه الصور مثل قوله تعالی «وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا» (بقره/ ۲۵)» (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱ / ۱۲۴). عمومیت کلام او دنیا و آخرت را شامل می‌شود. انسان‌های معمولی به دلیل شدت لطافت و محسوس نبودن این تجدد، قادر به درک آن نیستند. بنابراین در تجدد امثال از یکسو وحدت جوهر (موجود) حفظ شده و از سوی دیگر دائماً در حال تغییر و ترقی است. بر همین اساس، صور ادراکی در عوالم اخروی با توجه به برتری آن عوالم، دارای مرتبه بالاتری

اعمال مؤثر است. اولاً، از طریق تجلی اسماء و صفات الهی؛ اعمال انسان در این دنیا مظهر اسم «الظاهر» و در آخرت مظهر اسم «الباطن» است. ثانیاً، دامنه تجلی و خیال از نظر ابن عربی یکسان بوده و این دو را به جای هم نیز به کار برده است. بر این اساس نیز با توجه به جایگاه خیال در تجسم اعمال، نقش مهم تجلی روشن می‌گردد.

ج) چینش عوالم هستی. طراحی قوس صعود و نزول بر اساس تطابق عوالم بوده و تجسم اعمال را در قوس صعود تبیین می‌کند. این طرح با توجه به حضور موجودات عوالم پایین‌تر در عوالم بالاتر، ترسیم می‌گردد، چراکه از دید ابن عربی و عرفا، هر یک از حضرات عالم بر دیگری منطبق بوده و عالم سافل در عالم عالی حضور دارد. بر این اساس، هر موجودی که در عالم دنیا محقق شود، وجودی برتر و مثالی در عالم ملکوت داشته و به همین ترتیب، وجودی عقلی و اشرف در عالم جبروت دارد، به طوری که عینیت و هویت موجود دنیایی در عوالم برتر حفظ می‌شود و متناسب به همان عالم، وجودی قوی‌تر پیدا می‌کند. از طرفی، بر اساس این مبنا، صرف تحقق یک فعل در دنیا برای تجسم آن در عوالم برتر کافی است و لازم نیست اعمال مذکور با تکرار خود، تبدیل به ملکه شوند و سپس تجسم پیدا کنند.

د) تجدد امثال. ابن عربی با توجه به قاعده تجدد امثال، تمام عالم را در حال تبدیل و تبدل دانسته و این قاعده را به عنوان توضیحی برای تحول صور انسانی در نشئات گوناگون معرفی می‌کند، چراکه از دید او جواهر در دنیا و آخرت عینیت داشته و هویت انسان در این دو نشئه با تجدد امثال از بین نمی‌رود، بلکه تجدد امثال باعث تغییراتی در اعراض او شده و توجیه‌کننده صور موحش یا زیبایی انسان‌ها در سرای آخرت است. از سوی دیگر، تجلیات جدید در برزخ و قیامت، ادامه دنیا و بر اساس اعمال انسان در دنیاست، پس حالات جدید چیزی جز ادامه عمل انسان و مشاهده باطن آنها نیست. او تصریح می‌کند که تجدد امثال

خواهند بود. علاوه بر این، از نظر ابن عربی، تجدد امثال در آخرت به این نحو است که باطن دنیایی انسان در آخرت تبدیل به ظاهر او شده و ظاهر انسان دائماً، با توجه به تنوع تجلیات الهی تغییر می‌کند، همان‌طور که باطن او در دنیا دارای تغییر و تبدیل همیشگی بود (همو، بی‌تا: ۳/ ۴۷۰).

عبارت مذکور به روشنی ارتباط تجدد امثال و تجسم اعمال را بیان می‌کند، چراکه تبدیل شدن باطن دنیایی انسان به ظاهر اخروی او چیزی جز تجسم اعمال نیست. افزون بر این، تجدد امثال در تجلیات اخروی، تنوع و پیاپی بودن آنها را نیز اثبات می‌کند. مطلب دیگری که از عبارت شیخ به دست می‌آید، ریشه داشتن تجلیات اخروی در امور باطنی دنیوی انسان است. بنابراین تجدد امثال مبنایی است برای اثبات اصل تجسم اعمال در آخرت و علاوه بر آن، برخی خصوصیات تجسم اعمال مانند ریشه داشتن لذات و آلام اخروی در اعمال و اعتقادات انسان در دنیا و همچنین تنوع، تکرارناپذیری، دائمی بودن تجلیات اخروی و رو به ترقی بودن آنها را نیز اثبات می‌کند.

### بحث و نتیجه‌گیری

مهم‌ترین مبانی وجودشناسی ابن عربی در دیدگاه تجسم اعمال را می‌توان در چهار موضوع عرفانی او دنبال کرد:

الف) وحدت وجود. بر اساس این مبنا، حقیقت وجود، ثابت بوده و تغییرات مربوط به مظاهر است. از سویی، تغییرات مذکور به معنای خارج شدن مظاهر از یک موطن و دخول آنها در موطن دیگر است و معدوم شدن معنا ندارد. بنابراین اعتقادات و اعمال انسان از بین نرفته و صرفاً از موطن ظاهر به باطن رجوع کرده و با ورود انسان به عوالم برتر، ظاهر شده و تجسم می‌یابند. وحدت وجود اساس تفکر ابن عربی بوده و دیگر مبانی او بر همین مبنا استوار شده است، پس وحدت وجود به نحو غیرمستقیم نیز در تجسم اعمال مؤثر است.

ب) تجلی. این مبنا از دو جهت در تجسم

اخروی همان تبدیل باطن دنیایی انسان به ظاهر اخروی اوست. این تبدیل، علاوه بر بیان ارتباط وثیق تجدد امثال با تجسم اعمال، تنوع و دائمی بودن تجلیات اخروی را نیز اثبات می‌کند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. «کل إنسان، فی البرزخ، مرهون بکسبه، محبوس فی صور أعماله، إلى أن یبعث، يوم القيامة، من تلك الصور، فی النشئة الآخرة».
۲. «فجميع ما یدرکه الإنسان بعد الموت فی البرزخ من الأمور، إنما یدرکه بعین الصورة التي هو فیها فی القرن، و بنورها وهو إدراک حقیقی».
۳. این قاعده در حقیقت قاعده‌ای فرعی و مستفاد از قاعده «امکان اشرف» است. استفاده از قاعده امکان اشرف سابقه‌ای دیرینه داشته و ابتدا توسط افلوپین و سپس ابن سینا به کار رفته است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۷۲)؛ البته شیخ اشراق آن را مستدل کرده است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲۲۷/۴). اما قاعده امکان اخس، به گفته ملاصدرا، از نوآوری‌های اوست (۱۹۸۱: ۵/۳۴۲).
۴. به عنوان مثال، ملاصدرا از طریق تحلیل اصل علیت به این نتیجه می‌رسد که معلول، جز ربط و تعلق صرف به علت نیست. او این حکم را به تمام ممکنات سرایت داده و آنها را عین ربط به ذات مستقل حق می‌داند (همان: ۸۰/۱). در مقابل این معنای وجود رابط، وجود مستقل حقیقی، یعنی ذات واجب الوجود قرار می‌گیرد که وجودش فی نفسه لِنفسه بنفسه است. در واقع ملاصدرا به تبعیت از ابن عربی، تقسیم چند ضلعی مشهور را به یک تقسیم دو ضلعی تبدیل کرده که در آن، ملاک تقسیم، فقر وجودی است؛ بدین ترتیب آنچه محتاج به غیر است وجود رابط خواهد بود و آنچه نیازمند غیر نیست، وجود مستقل است.

### منابع

- قرآن کریم.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم. تهران: امیرکبیر.
- آملی، سیدحیدر (۱۴۲۲ق). تفسیر المحيط الاعظم. تصحیح محسن موسوی. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- ابن ترکه، صائن‌الدین (۱۳۶۰). تمهید القواعد. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.

- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۶۷). مجموعه رسائل ابن عربی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۴۶م). فصوص الحکم. قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.
- \_\_\_\_\_ (بی‌تا). الفتوحات المکیة. بیروت: دار الصادر.
- جامی، عبدالرحمان (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). تسنیم. قم: اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰). عین نضاح. تحقیق حمید پارسانیا. قم: اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳). «تجدد امثال». حکمت اسراء. ش ۲۰.
- جهانگیری، محسن (۱۳۷۵). محی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی. تهران: دانشگاه تهران.
- جیلی، عبدالکریم (۱۴۱۸ق). الانسان الکامل. تصحیح ابوعبدالرحمن صلاح. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۱). سرح العیون فی شرح العیون. تهران: امیرکبیر.
- دادبه، اصغر (۱۳۶۷). «تجسم اعمال». دائرة المعارف بزرگ اسلامی. ج ۱۴. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار القلم.
- رودگر، نرجس (۱۳۹۴). «حاکمیت اصل تطابق عوالم در تبیین تجسم اعمال در حکمت متعالیه». پژوهشنامه کلام. س ۲. ش ۳. ص ۲۷-۴۶.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۸۳). اسرار الحکم. تصحیح کریم فیضی. قم: مطبوعات دینی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح هانری کربن و دیگران. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شریعتی سبزواری، محمدباقر (۱۳۸۲). «تجسم اعمال از منظر عرفانی و اخلاقی امام خمینی (ره)». مجموعه مقالات کنگره اندیشه‌های اخلاقی - عرفانی امام خمینی (ره). ج ۱۵. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹). مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فیض کاشانی، ملاحسن (۱۴۱۸ق). علم الیقین فی اصول الدین. تصحیح محسن بیدارفر. قم: بیدار.

ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تصحیح محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). سه رسائل فلسفی. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

\_\_\_\_\_ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷). قبسات. تهران: دانشگاه تهران.

نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۶). الانسان الكامل. تصحیح ماری ژان موله. تهران: طهوری.

هدائی، جعفر (۱۳۹۵). «تبیین تجسم اعمال بر اساس ترتب عوالم کلی وجود (ماده، مثال و عقل)». اندیشه نوین دینی. ش ۴۴. ص ۱۲۸-۱۱۳.

همدانی، سیدعلی (بی‌تا). حل فصوص الحکم. نرم‌افزار عرفان. مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور).

یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۹۳). مبانی و اصول عرفان نظری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

قراملکی، محمدحسن (۱۳۷۵). «کاوشی در تجسم اعمال» کیهان اندیشه. ش ۶۸.

قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱). اعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

قیصری، داود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۱). رسائل قیصری. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

کربلایی، مرتضی (۱۳۷۵). «حضرات خمس». دانشنامه جهان اسلام. ج ۱۳. تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.

کرمانی، علیرضا (۱۳۹۰). بررسی معاد جسمانی از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۵). مجموعه آثار. تهران: صدرا.