ما بعد الموت والمَعاد الجسمانيِّ حسب ابن عربي
النَّشأة والتّحقُّق

علي أرشد رياحي
أستاذ الفلسفة والكلام في جامعة أصفهان - إيران

ملخّص إجمالي:

يُعدُّ الشيخ محي الدين ابن عربي من جملة العرفاء الذين أولوا اهتمامًا بالغًا بالمَعاد وصورته. ويشهد بذلك تراثه ومؤلَّفاته؛ حيث راح يعتمد الكشف والشهود أكثر من اعتماده العقل الاستدلاليِّ النظريِّ؛ فأثبت البعد الجسمانيَّ للإنسان بعد الموت في عالم البرزخ والآخرة.

والسؤال هنا: هل يمكن إثبات المَعاد الجسمانيِّ وفقًا للمبادئ والأصول العرفانيَّة، وبالتالي، هل ما قام به في هذا الحقل تامٌّ وصحيح؟

يحاول هذا البحث الإجابة عن ذلك عبر منهج توصيفيٍّ تحليليٍّ، استنادًا إلى مبادئ وأسُس من قبيل صفاء الإنسان، تعيُّنه في سيره الصّعوديِّ (قوس الصعود)، العلاقة بين العالم الصغير والعالم الكبير، نظريَّة الأسماء المتقابلة، شرف القوى الحسِّيَّة، خلق الإنسان على صورة الله، معرفة النفس، مقام الجمع، اعتدال الإنسان، التكرار في التجلّي وتجدُّد الأمثال. كما يبيّن البحث أنَّه باطلٌ القولُ بأنَّ الإنسان كائن غير جسمانيٍّ، فالصورة الإنسانيَّة لا بدَّ من أن يكون لها بدن، ولو افترضنا أنَّ الشرع لم يتطرَّق إلى المعاد الجسمانيِّ، فيمكن إثباته من خلال المبادئ والأصول العرفانيَّة.

* * *

كلمات مفتاحيّة: المَعاد الجسمانيُّ، ابن عربي، الجمع، الأسماء، النفس، تجدُّد الأمثال، التجلّي.

ـ المصدر: مقال تحت عنوان» معاد جسماني با تكيه بر مباني واصول عرفاني ابن عربي»، نشر في مجلَّة « خرد نامه صدرا»، العدد 114، شتاء 1401 ه. ش، ص: 35-50.

ـ ترجمة محمود صالح - علي هاشم.

علوم المبدأ LLMOLMABDAA
العدد التاسع - 1446هـ - ربيع 2024م

تمهيد

بعد التوحيد، في المنظومة المعرفيَّة الإسلاميَّة، ثمَّة ركنان أساسيَّان من أركان الإيمان الإسلاميِّ (faith)؛ هما النبوَّة والمَعاد، والمُراجع لسِيَر الأنبياء(ع) يجد هدفًا مشتركًا من بعثتهم، وهو هداية الناس إلى الإيمان بحقيقتين:

1- الإيمان بالتوحيد.

2- والإيمان بالمَعاد.

هذا المثلَّث العقديُّ (Belief pyramid) يكشف عن مدى الترابط بين مؤلَّفات النّظم اللّاهوتيِّ (Theological systems) في الإسلام، إذ فيما اعتبر فكرة الألوهيَّة (Divinity) من الأوليَّات[1]، وفكرة التوحيد فطريَّة[2] وجدانيَّة[3]، لم يتعرَّض لأصل وجودها وإنمَّا أكَّد على التوحيد ونفي الشِّرك بحدود 200 آية، وما النبوَّة إلاَّ المعبرِّ عن الوحي الإلهيِّ والقانون والشَّرائع إلى النَّاس، وهذا له واقعيَّة في كهَّانهم وسحرتهم ومخبري الجنِّ وغيرهم، فلم يتجاوز بآيات النبوَّة والنبيِّ والرَّسول والرِّسالة حدود 200 آية أيضًا، لكن عندما جاء إلى المَعاد والبعث خصَّص لذلك ما يقارب 1400 آية، ولا شكّ في أنَّه لم يردْ مثل هذا العدد من الآيات في أيِّ موضوع آخر، ولا جرى تأكيده بمثل هذه الكثافة. وعليه فإنَّ مناسبات الحكم والموضوع[4] تقتضي أنَّ لهذا الكمِّ الهائل من التذكير

---

[1]- وهي قضايا يصدق بها العقل لذاتها، أي من دون سبب خارج عن ذاتها، بأن يكون تصوُّر الطرفين مع توجُّه النفس إلى النسبة بينهما كافيًا في الحكم والجزم بصدق القضيَّة، فكلَّما وقع للعقل أن يتصوَّر حدود القضيَّة - الطرفين - على حقيقتها وقع له التصديق بها فورًا عندما يكون متوجِّهًا إليها.
وهذا مثل قولنا: «الكلُّ أعظم من الجزء» و «النقيضان لا يجتمعان».
هذه الأوليَّات منها ما هو جليٌّ عند الجميع، إذ يكون تصوُّر الحدود حاصلًا لهم جميعًا - كالمثالين المتقدِّمين - ومنها ما هو خفيٌّ عند بعض، لوقوع الالتباس في تصوُّر الحدود، ومتى ما زال الالتباس بادر العقل إلى الاعتقاد الجازم. المظفَّر محمد رضا، المنطق، ص:328.

[2]- القضايا الفطريَّة وهي القضايا التي قياساتها معها، أي: أنَّ العقل لا يصدق بها بمجرَّد تصوُّر طرفيها كالأوليَّات، بل لابدَّ لها من وسط، إلَّا أنَّ هذا الوسط ليس مما يذهب عن الذهن حتى يحتاج إلى طلب وفكر، فكلَّما أحضر المطلوب في الذهن حضر التصديق به لحضور الوسط معه. المظفر محمد رضا، المنطق، ص:336.

[3]- الوجدان في اللغة من الوجد، قال في الفراهيدي: الوَجْد: من الحُزْن والمَوْجِدَة من الغَضَب. والوجْدان والجِدَة من قولك: وَجَدْت الشيء، أي: أصبته، وأمّا في الاصطلاح، فقد عدّه أهل المنطق من قسم المحسوسات التي تعدّ من القضايا البديهية، فإن كان الشيء مُدركاً بالحسّ الظاهر سمي بالمشاهدات، وإن كان مُدركاً بالحسّ الباطني سمي بالوجدانيات، كعلم كلّ واحد بجوعه وشبعه، قال بعضهم: وهي قليلة النفع؛ لأنّها غير مشتركة، والقصد من عدم اشتراكها أنّ الغير ربما لا يجد في باطنه ما وجده الآخر، ولعلّه السبب في توصيف القضايا الوجدانية بأنّها غير مبرهنة، وإن أمكن التنبيه عليه بجملة من الشواهد.
هذا، والظاهر أنّه لا يُراد في الاصطلاح الأصوليِّ من معنى الوجدان غير هذا، فالوجدان عندهم عبارة عن إدراك باطنيٍّ لقضيَّة من القضايا سواء أكانت على مستوى العقل النظريِّ (ما ينبغي أن يعلم)، أم على مستوى العقل العمليِّ (ما ينبغي أن يعمل). وهناك من ذهب إلى أنَّ الوجدان عبارة عن قضايا تصوُّريَّة حصوليَّة في الذِّهن للعلم الحضوريِّ في النفس. راجع: الطوسي خواجه نصير، تلخيص المحصل (المعروف بنقد المحصل)، ص12؛ الشاهرودي هاشمي، بحوث في علم الأصول، ج2، ص36؛ حسين زاده محمد، در آمدي بر معرفت شناسي ومعرفت شناسي ديني، ص: 23.

[4]- حيث إنَّ الحكم له مناسبات ومناطات مرتكزة في الذهن العرفيِّ؛ بسببها ينسبق إلى ذهن الإنسان عند سماع الدليل التخصيص تارةً، والتعميم أخرى، وهذه الانسباقات حجَّة لأنَّها تشكِّل ظهورًا للدليل، وكلُّ ظهورٍ حجَّة وفقًا لقاعدة حجّيَّة الظهور. راجع: الصدر محمد باقر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية، ج1، ص: 263.

والتهويل والتهديد حجمًا معرفيًّا خاصًّا يجب أخذه بعين الاعتبار.

لقد كان ديدن الأنبياء والأئمة (ع) وأولياء الله الصالحين، التفكُّر في المَعاد والحساب والكتاب، والسَّعي لتجهيز وتهيئة الذخائر الثمينة والقيِّمة لذلك اليوم. وكان تذكُّرهم لعقبات ومواقف يوم القيامة يجعلهم يتوجَّهون إلى الله عزّ وجلّ، وإلى الأوامر الإلهيَّة، وفي ضوء هذا التوجُّه يهتمُّون ببناء أنفسهم وتربيتها.

ولا ريب في أنَّ يوم القيامة هو من أعظم الأيام التي تمرُّ على الإنسان في جميع أدوار ومراحل حياته[1]، وأكثرها أهوالًا، وأطولها زمانًا، وأحرجها موقفًا، وأشدُّها خطورة، ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُم بِسُكَارَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ﴾[2]، ومن الطبيعيِّ أنَّ ذلك اليوم الطويل والرَّهيب بأحداثه سترافقه أجواء تمرُّ على الإنسان لم يختبرها من قبلُ. وقد بذل العلماء جهودًا لإدراك المَعاد، وسلكوا في ذلك مناهج شتّى، لم تخلُ من انحياز إلى ما يناسب قواعدهم وأفكارهم المسبقة. فكلُّ فريق منهم نظر إلى المَعاد

---

[1]- الآيات المرتبطة بهذا الموضوع كثيرة نكتفي بذكر خلاصة مضامينها لتشكِّل صورة متكاملة لقيامة محكمة العدل الإلهيّ:

- حالة الأرض والبحار والجبال: تحدث في الأرض زلزلة عظيمة، وتخرج الأرض أثقالها وتلقي ما فيها خارجًا، وتندك أجزاؤها وتتلاشى، وتتفجَّر البحار وتتشقَّق، وتتحرَّك الجبال وتسير، وتندكُّ دكًّا؛ لتصبح كالكثيب المهيل أي الرمل المنشور، وبعد ذلك تصبح كالصوف المنفوش، ثمَّ تتطاير في الفضاء، فلا يبقى من الجبال المرتفعة جدًّا إلَّا سراب.

- حالة السماويَّة والنجوم: وأمَّا القمر والشمس والنجوم العظيمة، وبعضها أكبر من شمسنا ملايين المرَّات، أو أشدُّ ضياء، فينكدر ضياؤها وينطفئ، ويضطرب نظام حركتها ويختلُّ، ويجمع الشمس والقمر. وأمَّا السماء التي هي مثل السقف المحفوظ والمحكم يحيط بهذا الكون، فإنَّها تمور مورًا وتتزعزع وتصبح واهية، وتتشقَّق وتتفطر وتذوب، ويُطوى سجلُّها، وتذوب الأجرام السماويَّة كالمعدن المذاب، ويمتلئ فضاء الكون بالدخان والغيوم.

- صيحة الموت: وفي مثل هذه الأوضاع والأحوال يُنفخُ في الصور وتنبعث صيحة الموت، وتموت جميع الموجودات والكائنات الحيَّة، ولا يبقى في عالم الطبيعة عين ولا أثر للحياة، ويدبُّ الفزع والاضطراب في النفوس إلَّا أولئك العارفين بحقائق الوجود وأسراره، وقلوبهم غريقة بالمعرفة والمحبَّة الإلهيَّة.

- صيحة البعث وبداية القيامة: وبعد ذلك يقوم عالم آخر يمتلك القابليَّة على البقاء والخلود، وتشرق الأرض بنور ربِّها، وتنبعث صيحة البعث والنشور، وتُردُّ الحياة إلى جميع الناس بل الحيوانات أيضًا، وفي لحظة واحدة يتَّجه الجميع مضطربين حائرين كالجراد والفراشات المنتشرة في الهواء، مسرعين إلى الحضور بين يدي الله، ويُجمع الناس جميعًا في مكان عظيم، ويتوهَّم كثير منهم أنَّهم لم يلبثوا في عالم البرزخ إلَّا ساعة أو يومًا أو أيامًا قليلة.

- قيام الحكومة الإلهيَّة وتقطُّع الأسباب والأنساب: في ذلك العالم تتكشَّف الحقائق، والملك والحكم كلُّه لله، وتستولي على جميع الخلائق هيبة لا يمكن معها لأيِّ أحد أن يتكلَّم بصوت مرتفع، وكلُّ واحد منهم منصرف وغارق في التفكير بمصيره، وحتى الابن يفرُّ من أمه وأبيه، والأقرباء كلٌّ منهم يفرُّ من الآخر، وتتقطَّع الأسباب والأنساب، وتبدّل الصداقات والعلائق القائمة على أساس المنافع والمعايير الدنيويَّة والشيطانيَّة إلى خصومة وعداء وتملأ النفوس الحسرة والندم على ما فرَّطوا في الدنيا.

- محكمة العدل الإلهيَّة: وبعد ذلك تشكِّل محكمة العدل الإلهيَّة، وتحضر أعمال العباد جميعًا، وتوزِّع صحائف الأعمال، وينسب كلُّ فعل لفاعله الحقيقيّ بدرجة من الوضوح لا يحتاج معها إلى السؤال عن عمله.

ويحضر في هذه المحكمة الملائكة والأنبياء والمختارون من عباد الله شهداء، بل إنَّ اليد والرجل وجلد البدن ستتكلَّم وتشهد، ويحاسب الناس جميعًا بدقة، ويوزن حسابهم بالميزان الإلهي، ويقضى بينهم على أساس العدل والقسط، وسيرى كل واحد منهم نتيجة سعيه وعمله، ، ولا تقبل من أحد فدية، ولا تقبل شفاعة أحد إلَّا شفاعة أولئك الذين أذن الله تعالى لهم بالشفاعة حيث يشفعون وفق المعايير التي يرضى بها الله.

- باتجاه المستقر الأبدي: ثمَّ يعلن عن الحكم الإلهيِّ، ويميِّز ويفرِّق بين الأخيار والأشرار، ويتَّجه المؤمنون إلى الجنَّة بوجوه مبيضَّة مستبشرة ضاحكة بينما يتجه الكفار والمنافقون للجحيم بوجوه مسودة كئيبة وبكل صغار وذلة.

[2]- سورة الحج، الآية: 2.

علم المبدأ
العدد التاسع - 1446هـ - ربيع 2024م

من زاوية تخصُّه، وتمَّم المسألة بما يناسب مبانيه، ثمَّ اختار الآيات التي تنسجم مع ما ذهب إليه، وعمد إلى تأويل الآيات التي لا توافق مسلكه. كما لجأ الكثيرون إلى القول بأنَّ قضيَّة المَعاد تعبُّديَّة محضة، ليس لنا أمامها سوى التَّسليم بها، ولا سبيل إلى معرفتها إلَّا بالوحي الإلهيّ.

والمَعاد في اللُّغة هو كلُّ شيءٍ إليه المصير والمآل، وهو مصدر عاد إليه يعود عَوْدًا وعودةً ومعادًا، أي رجع وصار إليه، قال تعالى ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾[1]. والمَعاد في الاصطلاح: هو الوجود الثاني للأجسام وإعادتها بعد موتها وتفرُّقها[2]. وعرِّف أيضًا بأنَّه الرُّجوع إلى الوجود بعد الفناء، أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرُّق، وإلى الحياة بعد الموت، ورجوع الأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة[3]، واختلفوا في حقيقته أهو جسمانيٌّ أم روحانيّ. فالقائلون بأنَّه روحانيٌّ[4] تمسَّكوا بالقاعدة العقليَّة «المعدوم لا يعاد»، فلمَّا كانت الأبدان تنعدم بعد الموت، فلا يمكن أن تُعاد ثانية. وعليه، جعلوا المَعاد وما يتعلَّق به من شأن الرُّوح وحدها التي لا يعتريها الفناء. أمَّا القائلون بالمَّعاد الجسمانيّ[5] فقد آمنوا بعودة الأبدان يوم القيامة كما أخبر عنه الله تعالى.

كذلك افترق هؤلاء في مصير الرُّوح بعد الموت إلى فريقين لاختلافهم في تفسيرها؛ فقال فريق بأنَّها جسم سارٍ في البدن سرَيان النار في الفحم، والماء في الورد، فالمعاد عندهم بالنسبة إلى البدن والروح هو معادٍ جسمانيٌّ، وقال آخرون، وفيهم كثير من الحكماء وأكابر المتكلِّمين والعرفاء، بتجرُّد الروح وعودتها إلى البدن بعد البعث، فيصبح المعاد عندهم جسمانيًّا روحانيًّا. كما أنَّ هناك من اختار طريقًا وسطًا، وعلى هذا ورد تقسيم الأقوال في المعاد إلى ثلاثة: روحانيّ، وجسمانيّ، وجسمانيّ روحانيّ[6]، فضلاً عن أنَّ قولاً رابعًا اختُصَّ به ابن رشد في تبنّيه لموقف الفلاسفة الإغريق من المشَّائين، حيث أنكر المعاد النفسانيّ في صورته الجزئيَّة، مثلما أنكر الحشر الجسمانيَّ حيث مآله الفساد والتحلُّل، واعتقد أنَّ النفوس بعد مفارقة الأبدان لا بدَّ من أن تكون واحدة بالعدد. وبالتالي فالخلود الذي يتحدَّث عنه ابن رشد ليس فرديًّا، حيث تتَّحد النفوس البشريَّة بعقل الإنسانيَّة الشامل والمعبرَّ عنه بالعقل الفعَّال. وقد شبَّه ذلك بالضوء حيث ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة، ثمَّ يتَّحد عند انتفائها، وكذا الأمر في النفوس مع الأبدان، إذ تتَّحد بانتفاء الأخيرة[7].

بيد أنَّ هناك من عالج المسألة بحيثيَّةٍ أخرى من وجهتين؛ الأولى تقول بالرُّجوع الاضطراريِّ،

---

[1]- سورة الأعراف، الآية: 29.
[2]- السيوري المقداد، النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، ص: 86.
[3]- التفتازاني سعد الدين، شرح المقاصد، ج 5، ص: 82.
[4]- وهم جمهور الفلاسفة.
[5]- وهم عامة أهل الإسلام من المتكلِّمين والفقهاء وأهل الحديث وأهل التصوُّف.
[6]- الشيرازي صدر الدين محمد، المبدأ والمعاد، ص: 374؛ شبر عبد الله، حق اليقين، ج 2، ص: 36.
[7]- ابن رشد محمد، تهافت التهافت، ص: 84.

والأخرى بالرُّجوع الاختياريِّ[1]، كما يرى القائلون بالرُّجوع الاضطراريِّ أنَّ الكون يتجلَّى عن طريق قانونه الحتْميِّ الخاصِّ، وفيه يعود الإنسان إلى الله في سلسلة من المراحلِ التي تعكس مراحل التَّطوُّر الكونيِّ، أمَّا القائلون بالرّجوع الاختياريِّ، فيرونَ أنَّ حريَّة الإرادة تجعل الإنسانَ قادرًا على أنْ يلعبَ دَوْرًا في تحديد مَسَار صيرورتِه الخاصَّة؛ فهو يشارك، إلى حدٍّ ما، في خَلْق روحِه الذَّاتيَّة وعَوَالِم ما بعد الموت، بل يمكن له اختبار ذلك، بلغة الكارما، عن طريق سلسلة من الأسباب التي تتأَسَّس على أفهامِهم الفرديَّة الخاصَّة وأخلاقِهم الشخصيَّة وسلوكيَّاتهم[2].

تنبغي الإشارة هنا إلى أنَّ ابن عربي يمثِّل نقطة تحوُّل في معالَجَة كلا النوعين من العَوْدَة، وليس أقلّها تفسيراته لعالَم الخيال الذي مكَّنَه من طرْح حجَج عقلانيَّة لقضايا مثل البعث الجسمانيِّ الذي لا يمكن فهمه عن طريق العقل، بل لا بدَّ من قبولِه عن طريق الإيمانِ ليس غير، فيما يرى ابن سينا، فهو من العرفاء الذين خلّفوا مادَّة دسمةً عن المعاد الجسمانيِّ ونوعيَّته في مؤلَّفاته المختلفة؛ ويعتمد في إثباته على الكشف والشهود أكثر من الاستدلال العقليِّ، إذ البعض بنظره لم يتمكَّن من إثبات المعاد الجسمانيِّ بسبب المغالاة في الاعتماد على العقل، وإهمال المصدرين الآخرين وهما الشهود والشريعة. فمن وجهة نظره، يتمكَّن العقل وحده من تحقُّق المعاد الروحانيِّ، باعتبار أنَّ عالم ما وراء الحواسِّ هو حقيقة روحيَّة صرفة، وهو مخالف للشهود القلبيِّ والسُّنَن الشرعيَّة[3]، إذ إنَّ هناك نشأتين في عالم ما بعد الموت: نشأة الأجسام، ونشأة الأرواح وهي النشأة المعنويَّة.

والواقع أنَّ الذين يؤمنون بالمعاد الروحانيِّ أثبتوا النشأة المعنوية وأهملوا إثبات النشأة الجسمانيَّة[4]؛ وفي نظره، كما أنَّ الله يشكِّل أفكارنا وتخيُّلاتنا في نفوسنا في الدنيا، كذلك يشكِّل أفكارنا وتخيُّلاتنا في العالم الخارجيِّ في الآخرة[5]، ومن لا يقبل المعاد الجسمانيَّ حُرِم من فيض النبوَّة[6].

---

[1]- وقد يحصل هذا العروج والرُّجوع اختياريًّا، فإن لم يحصل اختياريًّا حصل اضطراريًّا حينئذ، فالرَّجعة والرُّجوع تقابل العروج والصعود كما ورد عن النبيِّ (ص): «كما تنامون تموتون وكما تستيقظون تبعثون». فالموت نقطة الانطلاق إلى العروج، والبعث نقطة الانطلاق إلى الرّجعة.

وهذا بخلاف شأن النبيِّ (ص) والأئمَّة (ع) الذين قدْ حصلت لديهم هذه الشؤون بالموت الاختياريِّ والعروج الإراديِّ قبل الموت، وارتحالهم إلى الرفيق الأعلى.. راجع السند محمد، الرجعة بين الظهور والمعاد، ج2، ص:155.

وقال الآلوسي في ذيل تفسير قوله تعالى { وَإِلَيْهِ أُنِيبُ}: وفيه أيضًا تهديدهم بالرُّجوع إلى الله تعالى للجزاء، وذلك من قوله: { وَإِلَيْهِ أُنِيبُ } لأنَّ الرُّجوع إليه سبحانه يكنَّى به عن الجزاء، وهو وإن كان هنا مخصوصًا به لاقتضاء المقام له، لكنَّه لا فرق فيه بينه وبين غيره، وفيه مع خفاء وجه الإشارة أنَّ الإنابة إنمَّا هي الرُّجوع الاختياريُّ بالفعل إليه سبحانه لا الرُّجوع الاضطراريّ للجزاء وما يعمُّه، وقد يقال: إنَّ في قوله: {عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ} إشارة أيضًا إلى تهديدهم لأنَّه عزَّ وجلَّ الكافي المعين لمن توكَّل عليه، لكن لا يتعينَّ أن يكون ذلك تهديدًا بالجزاء يوم القيامة. الآلوسي محمود، روح المعاني في نفسير القرآن والسّبع المثاني، ج1، ص: 21.

[2]- تشيتيك وليام، المعاد عند ابن عربي، مجلَّة «حكمة» الإلكترونيَّة، https://hekmah.org/

[3]- ابن عربى محي الدين، الفتوحات المكيَّة، ج1، ص: 373.

[4]- المصدر نفسه.

[5]- المصدر نفسه، ج5، ص: 216.

[6]- ابن عربى ابوبكر محمد، ترجمان الأشواق، ص: 73.

علوم المعارف
ILMOLMABDAA
العدد التاسع - 1446هـ - ربيع 2024م

في هذا السياق، يرى رسولي الشربياني وعبداللهى[1] أنَّ للمعاد الجسمانيِّ في فكر ابن عربي، صفتين مختلفتين، بالنسبة إلى أصحاب الجنَّة وأصحاب النَّار، فجسم السماويين ليس شكلاً ماديًّا، وإنَّما هو جسمٌ لطيفٌ ملكوتيٌّ، ومن نشأة «الجسم الطبيعيِّ» الذي هو عنصريٌّ ودنيويٌّ، ليس له خصائص ماديَّة. ومع ذلك، فإنَّ التركيبة الجسميَّة لأهل جهنَّم عنصريَّة وقائمة على المزاج الدنيويِّ، وقابلة للزوال والتغيير والكون والفساد. من هنا، ركز البحث على الكيفيَّة الجسمانيَّة في الجنَّة والنَّار، من دون التعرُّض لإثبات جسمانيَّة الإنسان في الحياة الآخرة.

إلى ذلك، يؤكِّد الدكتور كرماني[2] على نقاط عدَّة عند ذكره مبادئ وأسُس تصوُّف ابن عربي في ما يرتبط بالمعاد الجسمانيِّ، أبرزها:

1) الإنسان كائن مجرَّد (abstract being)، له دائمًا[3] مدبِّر ماديٌّ (Material manager) في كلِّ نشأة متلائم معها.

2) هناك منزلان لعالم الآخرة، منزل الجنَّة ومنزل النَّار، وحقيقة نشأتيهما هي التي تبيّن كيفيَّة القيامة وهويَّة الإنسان في الآخرة.

3) هناك هويَّة عنصريَّة متغيِّرة (variable) غير ثابتة للنَّار وأصحابها.

4) إنَّ للجنَّة، وأهل الجنَّة، بدنًا من سنخ الأجسام البسيطة (simple bodies) مناسب لنشأتها.

5) يكون المعاد بجسمٍ ماديٍّ يختلف عن الجسم الدنيويّ.

وعليه، فالقول أنَّ أصل الإنسان وجوهره كائنٌ غير ماديٍّ، يرجع في النهاية إلى نشأته الأولى ومنزلته التجرُّديَّة، غير صحيح، إذ وفقًا لحقيقة النفس الإنسانيَّة، يجب أن يكون لدى الإنسان بالضرورة بدن يستمرُّ سيرها التكامليُّ من خلاله بالحركة الجوهريَّة أو تجدُّد الأمثال في عوالم مختلفة.

إثبات المَعاد الجسمانيِّ بقاعدة التعيُّن والتميُّز

يمكن إثبات المعاد الجسمانيِّ بالتمسُّك بمبادئ وأصول العرفان والتصوُّف، وحتى لو افترضنا أنَّ الشَّريعة لم تبيِّن القول فيه، فتميُّز الإنسان وتعيُّنه في قوسه الصُّعوديِّ يوجب حتميَّة كون المعاد جسمانيًّا. فالجسم عبارة عن أداة لتكامل النَّفس موجبٌ لتمايز الأرواح في النشآت المختلفة؛ كما أنَّه مشخِّص للجسم وجزئيَّته، ويعبّر ابن عربي عن ذلك بقضيَّة تمثيليَّة تتحدَّد الرُّوح الإلهيَّة - الفيض

[1]- رسولی شربیانی رضا؛ عبداللهی امیرحسین «معاد جسمانی از دیدگاه ابن عربی» تأملات فلسفی، شمارۀ 5، ص: 36 23-.
[2]- کرمانی علیرضا، «معاد جسمانی از دیدگاه ابن عربی» معرفت فلسفی، شمارۀ، 24، ص: -104 67.
[3]- ترکیب العبارة هنا خاضع لقانون التوجیه في علم المنطق، فاقتضی التنویه.

الإلهيّ- (emanation) من خلالها، وتتمايز بالتشخُّص في بيت الأجسام، كالشمس اللَّامتناهية التي تشرق على الكون بنور واحد يتقطَّع ويتكثَّر بتكثُّر العاكسات.[1]

ويرى ابن عربي أنَّ الله تعالى يخلق للنفس البشريَّة جسمًا يتناسب مع كلِّ نشأة هي فيها، حتى يحفظ التمايز المذكور الذي يستمرُّ إلى الأبد، بدليل عدم قدرة الأرواح على الرُّجوع إلى حالتها الأولى أبدًا، وهي الوحدة المحضة غير المتمايزة؛ والتي هي قبل عالم ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾[2]، ولهذا السبب هناك جسم للإنسان في كلِّ نشأة، حسب تلك النشأة من الخصائص؛ فهو في نشأة الدنيا، من حيث المظهر، يكون أقلَّ ارتباطًا بالملكات النفسانيَّة للإنسان فلا دخالة لها في تشكُّله، بل يتشكَّل بما يتناسب مع الوراثة من خلال النطفة والوالدين والبيئة؛ وفي النشآت الأخرى تتشكَّل الأجسام حسب الملكات النفسانيَّة (تناسب السيرة والصورة، السلوك والملكوت)، فيكتسب كلُّ فرد جسمًا متشكِّلًا بتلك الملكات.

وجسم الإنسان، عند الشيخ الأكبر، على ثلاثة أنواع: الجسم الذي يعيش به في الدنيا، وهو ما يسمَّى بالجسم العنصريِّ؛ وبعد انفصال النفس عنه تنتقل إلى جسم آخر، يسمَّى الجسم المثاليَّ، وهو كالجسم العنصريِّ، له الأبعاد المادّيَّة الثلاثة لكنَّه يفتقر إلى المقادير العنصريَّة؛ فخلق الجسم في عوالم أخرى للنفس البشريَّة يرتبط تمامًا بالكمالات النفسانيَّة المتحقِّقة في عالم الدنيا، وبسبب تعالي عالم المثال على عالم المادَّة، تشعر النفس في البرزخ بألم ولذَّة أكثر من الجسم؛ وبعد انتهاء البرزخ، ستتعلَّق النفس الإنسانيَّة بجسم طبيعيٍّ يتناسب مع الجنَّة وجهنَّم، حيث سيتمُّ وضع كلِّ شخص؛ ويتغيَّر جسم الإنسان حسب مزاجه بالتناسب مع نشأة القيامة.[3]

في هذا الصدد، يقول ابن عربي عن تميُّز البعد الجسمانيِّ للإنسان في العوالم الأخرى: لمَّا أراد الله تعالى بقاء هذه الأرواح على ما قباله من التميُّز خلق لها أجسامًا برزخيَّةً تميَّزت عند انتقالها عن أجسادها في الدنيا في النوم بعد الموت؛ لأنَّ الله أراد أن تبقى النفوس بعد الموت على تميُّزها السابق، فقد خلق لها أجسادًا برزخيَّة ليتحقَّق من خلالها التميُّز على أثر الانتقال إلى عالم البرزخ.[4]

وهو يوضح الأمر في شكل قصَّة رمزيَّة؛ كما لو كانت الأرض مسطَّحة وأشرق عليها ضوء الشمس، فلا يتميَّز الضوء عن غيره من الأضواء، ولكن إذا ظهرت المدن والحفر وانكشفت ظلالها، انقسم ضوء الشمس وتميَّز بعضها عن بعض. أو كبخار الماء وهو عين الماء ولا يتمُّ تمييزه، ولكن عندما يُسكب في أوعية معيَّنة، فإنَّه يصبح متعيِّنًا ومتميِّزًا، وبهذا النحو، لأنَّ إرادة الله هي بقاء أنوار

---

[1]- ابن عربى محي الدين، مصدر سابق، ج: 5، ص: 16.

[2]- سورة ص، الآية: 72.

[3]- ابراهيمى حسن، ابن عربى پژوهى، ص: 636.

[4]- ابن عربي محي الدين، التدبيرات الالهيَّة فى مملكة النفس الإنسانيَّة، رسائل ابن عربي، ج: 6، ص: 128.

الإنسان وتميُّزه، فقد خلق لها أجسادًا برزخيَّة؛ وهذه الأرواح في تلك الأجسام، عندما تنتقل من هذه الأجساد الدنيويَّة (في النوم أو الموت)، تتميَّز عن بعضها البعض، وفي الآخرة ستخلق لها أجسام طبيعيَّة مشابهة للدنيا، إلاَّ أنَّها مختلفة من حيث المزاج، فتتحوَّل من جسد البرزخ إلى جسد النشأة الأخرويَّة، ويتحوَّلون في الآخرة، فيظلُّ لهم تميُّز بحكم التميُّز في صورة أجسامهم، ثمَّ يبقون على هذا الحال باستمرار وإلى الأبد، ولن يعودوا أبدًا إلى حال الوحدة العينيَّة الأولى.[1]

فضلاً عمَّا سبق، يرى ابن عربي أنَّ العلاقة بين النفس والبدن تؤدّي إلى اكتساب العلم والتعبير عن الذَّات، وإظهار تعيُّن النفس وتميُّزها. لذلك، فإنَّ الروح تحبُّ البدن الذي حصل على كلِّ معلوماته من خلال سجنه في ذاته، وبهذه الطريقة يستخدم معرفته في طريق عبوديَّة الحقِّ؛ ولهذا السبب تكون العلاقة بين الروح والبدن على شكل أنا من أهوى و من أهوى أنا.[2]

الخلاصة: أنَّ العالم المادّيَّ، بحكم خصائصه الفيزيائيَّة، يلعب دورًا هامًّا في تميُّز النور والفيض الإلهيِّ. فالإنسان، باعتباره كائنًا خاصًّا، يُعتبر أيضًا ظلَّ الله، وينخرط بشكل خاصٍّ في هذا التميُّز، ويمكن لبعده الجسمانيِّ أن يُظهر هذا التميُّز بنحو أكثر كمالاً. لهذا السبب، يتمتَّع الشخص الموجود في قوس الصعود، في مراتب مختلفة، بنوع من الجسمانيَّة المناسبة لتلك المرتبة، حتى يتمكَّن من إظهار التميُّز في جميع مراتب العالم بنحو أكثر كمالاً.

إثبات المعاد الجسمانيِّ على أساس النسبة بين العالم الصغير والعالم الكبير

من وجهة نظر ابن عربي، فإنَّ العلاقة بين الله والإنسان من الناحية الوجوديَّة هي العلاقة نفسها بين الظلِّ والشَّاخص، ولذلك لا ينفصل الإنسان عن الله أبدًا كما لا ينفصل الظلُّ عن شاخصه؛ وبالطبع فإنَّ الظلَّ يظهر أحيانًا للحسِّ ويختفي أحيانًا؛ فإذا خفي كان معقولاً، وبالعقل ظهر وجوده، وعندما يظهر، يكون مرئيًّا لمن يشاهده. ولذلك، فإنَّ الإنسان معقول في الحقيقة، كالظلِّ الذي يختبئ في الشّمس ولا يظهر، ولا يمكن فهمه إلاَّ بالعقل، فمن ناحية، بما أنَّ الإنسان هو ظلُّ الله، فهو موجود بشكل مستمرٍّ من الأزل إلى الأبد، وطريقة رؤيته ومراقبته تختلف بحسب نوع العلاقة بين الإنسان والله، بحيث يتجلَّى ذلك أحيانًا بالعقل؛ وأحيانًا يكون مرئيًّا بالعين الحسّيَّة. وبما أنَّ الإنسان ظلُّ الله، فهو مثال للوجه الإلهيِّ، ولأنَّ الظلَّ ليس منفصلاً عن صاحب الظلِّ على أيِّ حال، فإنَّ الإنسان ليس منفصلاً عن الله في جميع الحالات، حتى في الحالة الجسديَّة. وعليه، فهو مستمرٌّ مع الله سبحانه وتعالى والباقي مع بقاء الله[3]؛ من هنا، فهو موجودٌ أزليٌّ وأبديّ.

---

[1]- ابن عربي محي الدين، مصدر سابق، ج: 5، ص: 16.

[2]- فريدونى محمد رضا، « كيفيت معاد از ديدگاه ابن عربى»، مجله دانشكده ادبيات و علوم انسانى دانشگاه تهران، سرى 37 ، شمارۀ 4، ص: 212-213.

[3]- ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكيَّة، ج: 5، ص: 216.

من وجهة نظر الشيخ الأكبر، يكون الإنسان بعنوان عالم صغير وباعتباره عصارة ومختصر العالم الكبير، يتضمَّن ثلاثة عوالم روحيَّة، مثاليَّة وجسميَّة؛ فالروح مشتقَّة من الروح الإلهيَّة، والجسم مخلوق من التربة، وتقع الروح البشريَّة بين الاثنين، وتستفيد من خصائص كليهما؛ لذلك، ليس لدى الإنسان ثلاثة مكوِّنات روحيَّة ومثاليَّة وجسميَّة، بل هو حقيقة واحدة تحتوي على جميع الشؤون الروحيَّة والمثاليَّة والجسميَّة. من ناحية أخرى، فإنَّ هذه الأصول الثلاثة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بعضها ببعض ويؤثِّر بعضها على البعض الآخر. هذا الارتباط يعرضه ابن عربي على النحو التالي: إنَّ النفس تحتاج الجسم لتساميها، ورحلة النفس إلى العالم العلويِّ تعتمد على خدمة الجسم، فإذا كانت تفتقر إلى الجسم، فإنَّها تظلُّ في مقام معلوم كبعض المخلوقات الصرف وجوديَّة.

الخلاصة: أنَّ الإنسان هو عصارة العالم، ويشمل العوالم الثلاثة الروحيَّة والمثاليَّة والجسمانيَّة، وهذه الجامعيَّة والوحدة هي في جميع مراتبه وشؤونه، حتى في الآخرة.

إثبات المعاد الجسمانيِّ على أساس الأسماء المتقابلة

لمَّا كان الحقُّ تعالى ظاهرًا وباطنًا، بناءً على ضرورة ظهور الأسماء، فقد خلق عالمين، عالم الشهادة وعالم الغيب، وفقًا لضرورة ظهور مظاهر الأسماء. ومن ناحية أخرى، فإنَّ جميع الكائنات لها ظاهرٌ وباطنٌ، وجميع الأشياء من حيث وجودها الخارجيِّ هي تجلّيات ومظهر للاسم الظاهر الإلهيِّ[1]. وعلى هذا، فإنَّ للإنسان أيضًا جنَبة الظاهر وجنَبة الباطن؛ فظاهره يمثِّل وجه العالم المخلوق، وباطنه يحكي وجه الحقِّ وأسماءه وصفاته.[2]

وكما أنَّ وجود الدنيا وظهور أحكامها في الحكمة الإلهيَّة واجبة بمقتضى الأسماء المتعلِّقة بها، فإنَّ ظهور الآخرة ووجودها وأحكامها واجبة أيضًا بمقتضى الأسماء المتعلِّقة بها.[3]

وبحسب نظريَّة علم الأسماء، فإنَّ القيامة والمعاد عند أهل الطريقة عبارة عن ظهور الحقِّ باسمين، الباطن والآخر، إلى جانب أسماء أخرى مثل العدل والحقِّ والمحيي والمميت؛ وبطبيعة الحال، فإنَّ الدنيا والمبدأ هما أيضًا عبارة عن ظهور الحقِّ بإسمين: الظاهر والأول، إلى جانب أسماء أخرى مثل الخالق، والمبدع، والرازق، وغيرها.[4]

في هذا المجال، يرى ابن عربي الحكمة في إيجاد النشأة الجسمانيَّة للإنسان، وهي الصورة له ومظهر وتجلٍّ للاسم الظاهر الإلهيِّ، وظهور حقائق العالم وصوره الظاهريَّة. وفي المقابل، فإنَّ

---

[1] - قيصرى داوود، شرح فصوص الحكم، ج: 1، ص: 73.
[2]- ابن عربي محي الدين، فصوص الحكم، شرح التلمساني، ص: 89.
[3]- الآملي حيدر، أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، ص: 110.
[4]- المصدر نفسه، ص: 106.

حكمة إيجاد النشأة الروحانيَّة للإنسان، والتي هي صورته الباطنيَّة، هي ظهور الحقِّ في العالم. فإذن، الإنسان هو «الحقُّ الخلق».[1]

وعن خلق الطبيعة الإنسانيَّة التي تتأثَّر بعالم الأسماء، وتتشكَّل من تركيب العناصر الأربعة، يشير إلى أنَّ الطبيعة، من خلال الأسماء الإلهيَّة، تعطي أحكامها لعناصر العالم، وبتبع ذلك، فإنَّ تشكُّل طبائع البشر يكون بناءً على تأثير الأسماء.[2]

الأعيان الموجودة في الخارج هي المظهر التامُّ لاسم الله الظاهر؛ لذلك، فإنَّ اسم الظاهر ملازم للعين الخارجيَّة التي يتبلور أهمُّ مظاهره في الجسمانيَّة[3]. وعليه، فإنَّ الإنسان مظهرٌ للاسم الظاهر وللاسم الباطن والذي يشير كلُّ واحد منهما إلى حقيقة معيَّنة.

من ناحية أخرى، فإنَّ أهمَّ جانب من التخاصم والتقابل يظهر في اسمَي الظاهر والباطن، وأهمَّ مستوى من التخاصم بين الظاهر والباطن هو صراع حبِّ الوجود بين عالم التركيب وعالم المثل الإلهيَّة)، فعالم التركيب هو تبلور الظاهر، وعالم المُثل هو تبلور الباطن.[4]

ينبغي القول أنَّ هناك صراع محبَّة بين العالم المركب والعالم السامي (المُثل الإلهيَّة)، وهذا الصراع يرجع إلى حاجة هذا العالم إلى عالم المُثل وحبّه له، لأنَّ الحياة للعالم المركب لا توجد إلَّا بالنظر إلى عالم المثل. وبعبارة أخرى، لا يتحقَّق الظاهر عينًا إلَّا من خلال النظر إلى الباطن.[5]

وفي اعتقاد ابن عربي أنَّ الحقَّ تعالى جبل طينة الإنسان بكلتا يديه (أي أسماء الجمال والجلال أو الفاعل والقابل أو اللُّطف والقهر) ومع أنَّ يديه متقابلتان، إلَّا أن كلتيهما يمين، لأنَّ جلاله جمال وجماله جلال؛ ولذلك يحكم العالم تقابل الأسماء أي تضادَّها، ومن هنا فإنَّ تكامل الوجود يقوم على أساس التضادّ؛ نظام الوجود موجود تمامًا في كلِّ عالم وفي كلِّ صنف ونوع، على أساس أنَّ الجلال يجلب الجمال، والجمال يجلب الجلال، ومن هاتين الصفتين المتقابلتين يحصل عالم التكوين، لأنَّ العلاقة بين العلَّة والمعلول ثابتة، وبما أنَّ المعلول هو الطبيعة وهي القابليَّة تقتضي التقابل، كذلك العلَّة تقتضي التقابل. وعليه، فإنَّ إيجاد الأسماء الجلاليَّة والجماليَّة في الطبيعة هي بما يناسب الطبيعة، ولأنَّ الإنسان خلقه الحقّ بيديه سمَّاه البشر، وذلك لمباشرته التي تليق بالإنسان، ومن هذه الجهة فإنَّ اليدين المذكورتين تنسبان إليه.[6]

---

[1]- ابن عربي محي الدين فصوص الحكم، شرح التلمساني، ص: 90.
[2]- ابن عربي أبو بكر محمد، ترجمان الأشواق، ص: 28.
[3]- القيصرى داوود، شرح فصوص الحكم، ج: 1، ص: 73.
[4]- المصدر نفسه، ص: 168.
[5]- ابن عربى أبوبكر محمد، ترجمان الأشواق، ص: 168.
[6]- حسن زاده آملى حسن، ممدّ الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 366.

الخلاصة: بما أنَّ خاصّيَّة تجلّي الأسماء المتقابلة ينفرد بها الإنسان ويختصُّ بها، فإنَّ حكمة تحقُّق البعد الجسمانيِّ والروحانيِّ للإنسان هو تجلّي اسمَيْ الظاهر والباطن، وهذا التجلّي متحقِّق للإنسان في جميع العوالم حتى في الآخرة.

إثبات المعاد الجسمانيِّ على أساس شرف القوى الحسِّيَّة

يعتقد ابن عربي أنَّ القوى الحسِّيَّة، وبالتالي البعد الجسمانيِّ للإنسان، لها شرف خاصٌّ نسبة إلى القوى الروحانيَّة؛ وبقدر ما تكون القوى الحسِّيَّة والحيوانيَّة للإنسان غير ناقصة في ما يتعلَّق بمنزلة القوى الروحانيَّة، ولكنَّها القوى الأكثر كمالاً؛ ووجه كمال هذه القوى هو أنَّ القوَّة الحسِّيَّة يحكمها الاسم الإلهيُّ الوهَّاب؛ ومن ناحية أخرى، فإنَّ الوهَّاب هو الاسم الذي يعطي القوَّة الروحيَّة قوَّة التصرُّف، والقوى الروحانيَّة، الأعمُّ من قوى الخيال والفكر والحفظ والخيال والوهم والعقل يتمُّ الحفاظ على حياتها العلميَّة من خلال القوَّة الجسمانيَّة.[1]

وعن أهميَّة القوى الحسِّيَّة مقارنة بالقوى الروحانيَّة، يشير ابن عربي أيضًا إلى أنَّ الله يقول عن العبد الذي يحبُّه: «كنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به»؛ لقد أشار الله إلى ذلك بطريقة محسوسة فقط، ولم يتعرَّض إلى القوى الرُّوحانيَّة.[2]

وبحسب الشيخ الأكبر، فإنَّ للحسِّ شرفًا كبيرًا لدرجة أنَّه بمعرفته يُعرف الربُّ أيضًا؛ كما عرف الربُّ الإنسان والعالم بعلمه، وبما أنَّ الإنسان على صورة الحقِّ، فيجب عليه أن يشارك الله تعالى في هذه المعرفة؛ ولهذا السبب، يجد الله أيضًا من خلال معرفة نفسه، وبما أنَّ معرفة الحقِّ للعالم هي معرفة الحقِّ لنفسه وطبقًا للآية الشريفة «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم»[3]، فإنَّ للإنسان نشأتين: نشأة وجه العالم التي يعبرَّ عنها بالآفاق، ونشأة روح العالم التي يعبرَّ عنها بالأنفس؛ ولذلك فالإنسان حقيقة واحدة لها نشأتان، ليثبت للمشاهدين أنَّها الحقُّ؛ أي أنَّ المشاهد يرى الحقَّ فيما يراه، لا غير.[4]

إلى هذا، يرى ابن عربي أنَّ أهمَّ جانب لشرف منزلة الحسِّ وسموِّها هو أنَّه نفس الحقّ. ولمَّا كانت نشأة الآخرة لا تكتمل إلَّا بالحقِّ، لأنَّ الحقَّ عين الحسِّ، فإنَّ كمال الآخرة أيضًا هو بوجود الحسِّ والمحسوس. وكذلك فإنَّ القوى الحسّيَّة في النشأة الأرضيَّة لها خلافة من الله؛ ولهذا وصف الله تعالى نفسه بأنَّه سميع، وبصير، ومتكلِّم، وحيٌّ، وعالم، وقادر، ومريد، في حين أنَّ كلَّ هذه

---

[1]- ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكيَّة، ج: 5، ص: 207.
[2]- المصدر نفسه، ص: 218.
[3]- سورة فصلت، الآية: 53.
[4]- ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكيَّة، ج: 5، ص: 207.

الصفات لها تأثير على المحسوس ويشعر الإنسان بوجودها في نفسه. لم يصف الله نفسه بأنَّه عاق ومفكِّر ومتخيِّل، ولكن وصف نفسه باالحافظ والمصوِّر، لأنَّ الحسَّ له أثرٌ في الحفظ والتصوير، ولولا هذه المشاركة لم يصف نفسه بهاتين الصفتين لأنَّهما روحانيَّة وحسّيَّة، ولهذا خلق أجسادًا طبيعيَّة للإنسان في الآخرة متناسبة مع ذلك العالم.[1]

الخلاصة:

أنَّ الآخرة قد كملت بوجود الحسِّ والمحسوس، وبما أنَّ للإنسان حياة أخرويَّة، فإنَّ لذلك العالم بُعدًا محسوسًا وجسمانيًّا متناسبًا مع تلك الحياة.

إثبات المعاد الجسمانيِّ بالاستفادة من مبنى خلق الإنسان على صورة الله

من وجهة نظر ابن عربي، خلق الله الإنسان ليكون وحده على صورة الحقِّ، فالإنسان الكامل هو الوحيد الذي علَّمه الله الأسماء كلَّها؛ فعلَّمه الكلمات فأكمل صورته، ولذلك فإنَّه يجمع بين صورة الحقِّ وصورة العالم، فيكون برزخًا بين الحقِّ والعالم، وهو كالمرآة المنصوبة التي يرى الحقَّ تعالى فيها وجهه في مرآة الإنسان، والخليقة أيضًا ترى وجه الحقِّ فيها؛ ومن وصل إلى هذه المرتبة فقد بلغ كمالاً لا يمكن تصوُّر ماهو أكمل منه؛ ومعنى رؤية صورة الحقِّ في الإنسان هو إطلاق جميع الأسماء الإلهيَّة، أي أنَّه من خلال الأسماء يعطى للإنسان الرَّحمة والرِّزق وغيرها.[2]

لقد خلق الله تعالى كلَّ عالم من عوالم الوجود على صورة الإنسان، بنحو يتمكَّن الإنسان من أن يشاهد نفسه في كلِّ عالم، لأنَّ كلَّ ما هو محسوس هنا له أمثال في عالم المثال، وكلُّ تحوُّل وتغيُّر في خواطر الإنسان له صورة في عالم المثال؛ حتى أنَّ كلَّ صورة في العالم السفليِّ لها مثال في العالم الأعلى[3]؛ «لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم»[4]؛ بسبب أنَّ خلق الإنسان على صورة الحقِّ يعني رواية النبيِّ «ص» أنّ الله خلق آدم على صورته، وذلك لجهة إعادته إلى أدنى المراتب (المراتب الجسمانيَّة والماديَّة)، ليجمع له كمال صورته بوساطة الصفات. فمن ناحية، اتَّصف بنفي مثلٍ له، ومن ناحية أخرى، اتَّصف بالحدِّ والمقدار، أعمّ من الاستواء والنزول، وطلب اللُّطف والرَّحمة والرِّفق في خطاب والغضب والرضا، وكلّ هذه هي صفات المخلوق، وقد اتَسم بها. وعليه، فإذا لم يصف نفسه بصفات الإنسان، لا يمكن للإنسان معرفته، وإذا لم ينزِّه نفسه عن صفات الإنسان فكذلك لا يمكن للإنسان أن يعرفه.[5]

---

[1]- نفسه، ص: 216.
[2]- نفسه، ج:6، ص: 118.
[3]- مفتاح عبدالباقي، كليدهای فهم فصوص الحكم، ص: 320.
[4]- سورة التين، الآية: 4.
[5]- ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكيَّة، ج: 6، ص: 267.

عند أهل النظر، يعدُّ إطلاق الصورة على الله تعالى من باب المجاز لا الحقيقة، لأنَّ الصورة عندهم تستعمل حقيقة في مورد المحسوسات. لكن عند المحقّقين، فإنَّ الصورة على الله صحيحة، لأنَّ العالم بنحو كامل وتفصيليٍّ، والإنسان الكامل بطور الجمع، هو صورة الحضرة الإلهيَّة، بدليل ما ورد في الرواية من أنَّ الله خلق آدم على صورته.[1]

تجدر الإشارة إلى أنَّ القابليَّة للصورة هي إحدى خصائص العالم، وهذه الخاصِّيَّة موجودة في جميع مراتب الوجود؛ فلدى البشر كذلك استعداد تقبُّل الصورة في جميع النشآت. وبطبيعة الحال، فإنَّ قبول الصورة في العالم المادّيِّ مصاحب للجسميَّة؛ والإنسان أيضًا لا يُستثنى من ذلك. ولتوضيح ذلك نقول: صورة النباتيَّة سبب قبول التغذية والنموّ؛ وللنَّبات قوَّتان: القوَّة التي هي تمسُّك أجزاء الصورة، والقوَّة التي تقبل الغذاء والنموَّ وتُسمَّى النفس النباتيَّة؛ وإذا أراد الله موت شجرة، قطعها، ولهذا يؤخذ منها قوَّة الغذاء والنموّ، وتبقى النفس الجماديَّة. والآن إن أراد الله فناءها بالكامل فسيحرقها ويحوِّلها إلى رماد، فتتحلَّل أجزاؤه، ويعود كلُّ عنصر إلى أصله ومبدأه الأسمى. كما أنَّ الصورة الحيوانيَّة تمدُّ الرُّوح أكثر من القوى الجماديَّة والنباتيَّة إلى كلِّ القوى التي يحتاج إليها، غير القوى الخاصَّة بالإنسان؛ فالصورة الإنسانيّة تمدُّ الرُّوح بكلِّ صفاتها وكمالاتها؛ فإذا ما انتشرت وكانت صورة كاملة فاضلة، صارت على صورة الأنبياء والأئمَّة (ع)، وإلَّا فإنّه على حسب مزاجه وقابليَّته يستفيد من الكمال، بين الناقص والكمال؛ فإذا أراد الله موت الإنسان تنتقل روحه إلى جسد برزخيٍّ يتناسب مع صورة خاصَّة. بعبارة أخرى، فإنَّ للإنسان في الدنيا صورة مختلفة عن صورة ما بعد الموت، فعندما يوضع في القبر، وعلى أثر السؤال والجواب، يأخذ صورة برزخيَّة، وبعد ذلك يأخذ صورة خاصَّة للقيامة.[2]

وعندما ينفصل الجسم الإنسانيُّ عن روحه، يبقى كغيره من الجمادات، بحيث تدبّره روح الجماد في ذلك الجسم، حتى تتحلَّل أجزاؤه؛ وفي مثل هذه الحالة، تمامًا كما بيَّن في الجمادات، تعود أجزاء الجسم البشريُّ إلى العنصر الأعلى والأسمى؛ وذلك حتى يتمَّ بعث الأرواح البشريَّة وتتشكَّل نشأة أخرى في صورة خاصَّة للإنسان.[3]

من وجهة نظر ابن عربي، فإنَّ الأقرب إلى الحقِّ تعالى هو من كانت هويَّة الحقِّ هي عين أعضائه وقواه، لأنَّه يعتقد أنَّ العبد هو عبارة عن هذه الأعضاء والقوى. ومن نحو القرب هذا يأتي إلى العبارة الغنيَّة التالية: فهو حقٌّ مشهود في خلق متوهَّم، أي أنَّ العبد حقيقة حقِّ مشهود في خلق متوهَّم؛ لأنَّ الله تعالى يتجلَّى في مرايا الأعيان ويظهر بصورة خاصة حسب كلِّ مرآة؛ ويخلص بهذا البيان إلى

[1]- ابن عربي محي الدين، التدبيرات الإلهيَّة في مملكة النفس الإنسانيَّة، ج: 6، ص: 134.
[2]- مفتاح عبدالباقي، كليدهاى فهم فصوص الحكم، ص: 260.
[3]- المصدر نفسه، ص: 261.

أنَّه في رأي من هم أهل الكشف والوجود يعرفون أنَّ الأعيان هي مرآة وجود الحقِّ وأسمائه وصفاته، فوجود الخلق معقول والحقُّ محسوس ومشهود. وفي رأي من ليس من أهل الكشف والوجود، فإنَّ وجود الحقِّ معقول والخلق مشهود، فعلم الطائفة الثانية، وهم أهل الحجاب، كمثل الماء المالح الأُجاج الذي لا يروي ظمأ، وعلم الطائفة الأولى، وهم أهل الكشف، كمثل الماء العذب الصافي الذي يروي الظمأ و نافع ومريح لطالبه.[1]

الخلاصة:

أوَّلًا، إنَّ أساس خلق الإنسان على صورة الله، ليس فقط لا يتعارض مع البعد الجسمانيِّ للإنسان، بل إنَّ هذا البعد مؤثِّرٌ في تحقُّق هذا الأساس أو الأصل، وذلك لأنَّ خلق الإنسان على أساس الصورة الإلهيَّة مستلزم لظهور جميع الأسماء الإلهيَّة فيه، وهذه الأمر المهمُّ والجلل لا يتمُّ إلَّا من خلال جسمانيَّة خلق الإنسان.

ثانيًا، إنَّ خلق الإنسان على صورة الله لا يتعارض مع نظريَّة التنزيه في عين التشبيه والتشبيه في عين التنزيه، في ما يتعلَّق بالارتباط بين صفات الله وصفات الإنسان.

ثالثًا، لمَّا كان شأن جسمانيَّة الإنسان هو سبب قبول جميع الأسماء الإلهيَّة، وقبول جميع الأسماء الإلهيَّة يدلُّ على أنَّ الإنسان على صورة الله، وعليه فإنَّ بُعده الجسمانيَّ مؤثِّر في كشف تشكُّل وتعيُّن صورة الحقِّ تعالى، وهذا البُعد أيضًا لا بدَّ من وجوده في الآخرة للسبب المذكور.

إثبات المعاد الجسمانيِّ بناءً على أسس المباني العرفانيَّة لمعرفة النفس

ولا بدَّ من القول أنَّه ليس كلُّ جسم له استعداد قبول النفس الناطقة، كما أنَّ مجرَّد انضمام الأجسام بعضها إلى بعض لا يوجِدُ هذا الاستعداد في الجسم، بل يجب أن تجتمع أركان الأجسام الأربعة لتكوين هذا الاستعداد. فالصورة المركَّبة بين الأركان الأربعة هي منشأ الفعل والانفعال، ولهذا فإنَّ مجرَّد اجتماعها لا يؤدّي إلى تكوين المزاج وانتماء الروح إليه، ولا يصبح الجسد هو الجسم، مركب الحياة.

يتعيَّن القول أيضًا أنَّ كلَّ جسد غير قادر على استقبال الرُّوح الناطقة، كما أنَّ مجرَّد اندماج الأجسام بعضها مع البعض الآخر لا يخلق هذه القدرة في الجسد، بل يجب أن تجتمع عناصر الأجسام الأربعة لتكوين هذه القدرة. فهي مصدر التفاعل بجمعها، ولهذا فإنَّ مجرَّد اجتماعها لا يؤدّي إلى تكوين المزاج وانتماء الروح إليه، ولا يصبح الجسم مَركب الحياة.[2]

[1]- الخوارزمي تاج الدين حسين، شرح فصوص الحكم، ص: 273.
[2]- حسن زاده آملی حسن، ممدّ الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 604.

لا بدَّ من الإشارة هنا إلى أنَّ لدى البشر أربعة أنواع من النفس، هي:

1) النفس الجماديَّة؛ وبحياة هذه النفس يشهد اللِّسان واليد والرجل والجلد يوم القيامة.

2) النفس النباتيَّة التي بها يطلب الإنسان الغذاء.

3) النفس الحيوانيَّة التي يتحقَّق بها الإحساس والحركة.

4) النفس الإنسانيَّة التي شأنها الإدراك والفعل، وكذلك التعلّق بالجسم والتصرُّف فيه.[1]

أمَّا النفس من حيث جوهرها المجرَّد وانفصالها عن عالم الأرواح، فهي مغايرة للبدن، وتعلُّقها به هو تعلُّق التدبير والتصرُّف. فهي قائمة بذاتها غير محتاجة إليه في بقائها، واحتياجها إليه وعدم نفصالها عنه سببهما أنَّه صورتها ومظهرها ومظهر كمالاتها وقواها في عالم الشهادة. كذلك فإنَّ النفس سارية في البدن لا على نحو الحلول والاتِّحاد، بل على نحو سرَيان الوجود المطلق للحقِّ في جميع الموجودات؛ وبهذا الاعتبار، لا مغايرة بينهما مطلقًا.[2]

المسألة المهمَّة التي ينبغي طرحها هنا هي أنَّ استعداد قبول النفس الناطقة ليست مختصًّا بالبدن العنصريِّ لهذا العالم، بل وعند انتهاء تدبير الروح (بسبب الموت) بالنسبة إلى الأجسام العنصريَّة، تنتقل إلى تدبير بالأجسام الخياليَّة الطبيعيَّة، لأنَّ الأرواح المدبّرة هي دائمًا مدبّرة، سواء في البرزخ أم في الآخرة، وذلك لأنَّ ظهور الأرواح لا يمكن تحقُّقه إلاَّ من خلال تدبير الجسم. بعبارة أخرى، إنَّ جوهر وجود الروح هو التدبير، الذي لا ينفصل عنَّها أبدًا[3]؛ والنكتة المهمَّة هي حقيقة أنَّ النفوس بعد مفارقتها لأبدان هذا العالم تتعلَّق بالأبدان المثاليَّة، وتعذَّب أو تنعم بهذه الأبدان إلى القيامة الكبرى، وتعود إلى أبدانها الأصليَّة في القيامة؛ وبالإضافة إلى إثبات أنَّ الإنسان لا يخلو أبدًا من بدن، فهو يدلُّ على أنَّ عالم المثال وإن لم يكن جسمًا مركَّبًا ماديًّا، إلاَّ أنَّه جسم. وبناءً على ذلك، أطلق العرفاء، مثل القيصري، على ذلك الجسم اسم الجسم النوريّ.[4]

من ناحية أخرى، تسمَّى النفس بالنفس، وتجد هويَّة عينيَّة عند تعلُّقها بالبدن. ويرى ابن عربي أنَّ الجسم الحيوانيّ للإنسان هو في أدنى درجات المقهوريَّة والضعف، لأنَّ الجسم الحيوانيّ عنده يخضع لسيطرة العناصر والأركان، التي بدورها تخضع أيضًا للأفلاك، ثمَّ النفس الكليَّة، وفي النهاية مقهورون للعقل. يقول الله تعالى في قرآنه المجيد: «الله الذي خلقكم من ضعف، ثمّ جعل من بعد ضعف قوَّة، ثمَّ جعل من بعد قوَّة ضعفاً و شيبة»[5]، وقد عدَّ الله هذا الضعف الأخير قائمًا على

[1]- مفتاح، عبدالباقي، كليدهای فهم فصوص الحكم، ص: 269.
[2]- القيصري داوود ، شرح فصوص الحكم، ج: 1، ص: 157.
[3]- مفتاح عبدالباقي، كليدهای فهم فصوص الحكم، ص: 272.
[4]- الفاضل التوني محمد حسين، مجموعه رسايل عرفاني و فلسفي، ص: 98.
[5]- سورة الروم، الآية: 54.

النشأة الأخرويَّة ومعدًّا للإنسان، كما النشأة الدنيويَّة قائمة على الضعف الأول.

من وجهة نظر ابن عربي، فإنَّ بداية الإنسان الجسمانيِّ ونهايته في هذا العالم قائمتان على نوعين من الضعف: الضعف الأول هو سبب تشكيل النشأة الدنيويَّة، والضعف الثاني الذي يُعطى للإنسان بعد القوَّة هو سبب النشأة الآخرة؛ والحكمة بنظره هي أنَّ الضعف والهوان ملازمان دائمًا للإنسان وفي كلِّ النشآت، بحيث يطلب العون والحاجة من ربِّه[1]، ويرى أنَّ بعده الجسمانيَّ حاضر في كلِّ نشآت الصعود، حتى في القيامة، حتى يظهر له ضعفه وفقره.[2]

الخلاصة:

بما أنَّ النفوس مدبَّرة دائمًا، يجب أنَّ تتعلَّق ببدن في جميع العوالم حتى تحافظ على هذه

إثبات المعاد الجسمانيِّ بالاستفادة من مقام جمع الإنسان واعتداله

يظهر الحقُّ تعالى، عند العرفاء، بمظهر ذي وجهتين: وجهة الوحدة الذاتيَّة ووجهة الأسماء التفصيليَّة، ممَّا يعني أنَّ هناك حاجة إلى صورة اعتدال لا تتغلَّب فيه الوحدة الذاتيَّة والكثرة الإمكانيَّة بعضهما على الآخر. وهذه الصورة الاعتداليَّة هي عين الإنسان الكامل الذي يحيط بكلِّ المراتب الذاتيَّة المطلقة والمقيَّدة الممكنة، بحيث يرتبط من جهة بوحدة الهوّيَّة المطلقة، ومن جهة أخرى بعالم الطبيعة ذي الحيثيَّة الإمكانيَّة والكثرة.[3]

من وجهة نظر ابن عربي، فإنَّ جسم الإنسان له أيضًا وجودٌ برزخيٌّ بين الحقِّ والخلق؛ وازدواجيَّة الإنسان هذه التي تمَّ تفسيرها أيضًا على أنَّها برزخ بين الجمع والفرد، هي خاصّيَّة الخلق البشريِّ؛ وفي خلق آدم استخدمت كلمة التثنية، ولا شكَّ من أنَّ التثنية هي بين الجمع والفرد؛ بل ويمكن القول أنَّها بداية الجمع والمثنَّى بذاته يتقابل مع جانبَيْ الفرد والجمع؛ والمثنَّى له كمال من جهة أنَّ المفرد يصل من خلاله إلى الجمع، والجمع ينظر إلى المفرد من خلاله. ويمكن القول أنَّ الإنسان الكامل هو قلب العالم (ما سوى الله)، ولذلك فإنّ مرتبته هي بين الله وبين العالم، من حيث إنَّه مثل القلب؛ لا تسعني أرضي ولا سمائي بل يسعني قلب عبدي المؤمن. ويأتي ابن عربي بهذا الحديث كشاهدٍ على مقام برزخيَّة واعتدال الإنسان الكامل؛ ويعتبر أنَّ معنى بسط الله في قلب العبد المؤمن هو تجلّي الأسماء الإلهيَّة وظهورها في قلب المؤمن؛ لأنَّه يعتقد: أنَّ الله تعالى خلق العالم شبحًا بلا روح، ولهذا السبب فإنَّ العالم كالمرآة لا تظهر وتمثّل الأشياء، بل بريقها وسطوعها

[1]- ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكيَّة، ج: 1، ص: 331.
[2]- المصدر نفسه، ص: 332.
[3]- كبير يحيى، انسان شناسى در مكتب ابن تركه، ص: 13.

وقدرتها على الظهور يرجع فقط إلى الإنسان الكامل الجامع لجميع حقائق العالم وصوره وأسمائه الإلهيَّة.[1]

نشير هنا إلى أنَّ الإنسان وحده، من بين جميع الكائنات، من يستحقُّ أن يعيش في كلِّ عالم؛ فهو كالحيوان له شهوة، وكالملائكة له تعقُّل وعبوديَّة لله؛ ولذلك خلقه الحقُّ تعالى لعبوديَّته وخلافته وأعمار الأرض، ويريد أن يدخله الجنَّة بجوار رحمته؛ فلو كان الإنسان كالحيوان لا يملك إلاَّ قوَّة الشهوة لما استحقَّ مقام العبوديَّة والجنَّة، ولو لم يكن لديه سوى قوَّة العقل وافتقد الغريزة لما استحقَّ فضل سكنة وإعمار الأرض؛ وإظهار الأسماء الإلهيَّة مثل الخالق والمبدع ونحو ذلك.[2]

لذلك أعطى الله الإنسان قوَّتين: حيوانيَّة وملائكيَّة؛ ويمكن القول أنَّ الإنسان كائن دنيويٌّ وأخرويّ.[3] واستحقاق جمع الجمع يؤكِّد الاعتقاد بالمعاد الجسمانيِّ. وهنا يرى ابن عربي أنَّ الأبدان الأخرويَّة ليست أبدانًا عنصريَّة، بل هي أبدان مثاليَّة وُجدت متناسبة مع الملكات النفسانيَّة لكلِّ شخص؛ وهذا هو التناسخ الملكوتيُّ الصحيح.[4]

حريٌّ القول أنَّ جامعيَّة الإنسان تجعله يقف كالمرآة أمام العالم كلِّه، وتتجلَّى فيه حقيقة تلك العوالم، والبعد الجسمانيّ الإنسانيّ ليس استثناءً من هذه القاعدة؛ ونتيجة لذلك يقابل الإنسان جميع الحقائق الوجوديَّة؛ فهو بلطافته في قبال الحقائق العُلويَّة، وبكثافته في قبال الحقائق السفليَّة؛ كما أنَّ أعضاءه وجوارحه في قبال حقائق الخلق، وقلبه في قبال العرش، وإنّيّته في قبال الكرسيِّ، ومقامه في قبال سدرة المنتهى، وعقله في قبال القلم الأعلى، ونفسه في قبال اللَّوح المحفوظ، وطبعه في قبال العناصر، وقابليَّته في قبال الهيولى، وحيّز هيكله في قبال الهباء، وهمَّته في قبال السماء السابعة، وهمَّه في قبال السماء السادسة؛ وبهذه الطريقة فكلُّ شأن من شؤونه (سواء كانت جسميَّة أم غير جسميَّة) في قبال جزء من العالم.[5]

نلفت هنا إلى أنَّ سبب لبس آدم للجسميَّة هو أنَّه، وإن كان من الناحية الروحيَّة، في الجنَّة العقليَّة، وله الكمال التامُّ (أي أنَّه كان مظهرًا للصفات التنزيهيَّة)، لكنَّه في هذه المرتبة كان فاقدًا إلى مظهريَّة الصفات التشبيهيَّة. والواقع أنَّ الصفات التشبيهيَّة، وإن كانت ناقصة مقارنة بالصفات التنزيهيَّة، إلاَّ أنَّها كاملة نسبة إلى مرتبة الجمع والكمال. ولذلك، هبط آدم من الجنَّة العقليَّة إلى العالم السفليِّ بسبب الخطأ التكوينيِّ (أي الاستعداد الذاتيِّ الكامن فيه) ولم كن موجودًا في العالم

---

[1]- ابن عربي محي الدين، التدبيرات الإلهيَّة في مملكة النفس الإنسانيَّة، ج: 6، ص: 36.
[2]- المصدر نفسه، ص: 113.
[3]- ابن عربي محي الدين، عقلة المستوفز، ج: 2، ص: 320.
[4]- ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكيَّة، ج: 1، ص: 373.
[5]- مفتاح عبدالباقي، كليدهای فهم فصوص الحكم، ص: 250.

العقليِّ والروحانيِّ من جهة الفاعليَّة المحضة للموجودات العقليَّة. وكان سبب هبوطه هو أن يكون فعليًّا بكلِّ كمالاته الكامنة في استعداده ويكون له صفات تشبيهيَّة، حتى يتمكَّن من تحقيق مرتبة الكمال واستحقاق الخلافة، لأنَّ استحقاق الخلافة الإلهيَّة مستحيل من دون مرتبة الجامعيَّة.[1]

من المهمِّ القول في هذا الإطار أنَّ للوجود حقيقة واحدة فقط، وهي عين وجود الحقِّ، ولكنَّ هذه الحقيقة الواحدة لها مراتب وظهورات وتعيُّنات لا متناهية، تتلخَّص بطور كليٍّ في ست مراتب: المرتبتان الأوليان منسوبتان إلى الحقِّ تعالى، وتشملان التعيُّن الأول والثاني. أما المراتب الثلاث الأخيرة فتتعلَّق بعالم الكون، وهو الشامل لمرتبة الأرواح، وعالم المثال، وعالم الأجسام؛ فيما المرتبة السادسة هي المرتبة الجامعة التي تعود إليها كلّ المراتب السابقة؛ وهي حقيقة الإنسان الكامل. ولذلك، فإنَّ الإنسان الكامل يشتمل على النشأة الجسمانيَّة، وتفصيلاً حقيقة العالم وجامع الصورة العنصريَّة الإنسانيَّة.[2]

ومن جهة أنَّ المرتبة الجامعة تشمل جميع المراتب السابقة، فإنَّ ظهور الوجود في عالم الأجسام يكون أكمل وأوضح، وبما أنَّ الله حقيقة تامَّة وكاملة، فلا بدَّ من وجود الظهور الكامل كذلك؛ وهذا التجلّي أو الظهور الكامل يحقِّق حقيقته وكماله في الإنسان الكامل، وكذلك في النشأة الجسمانيَّة.[3]

ويقول القونوي: بما أنَّ الحقَّ تعالى نور، فلا يمكن رؤية النور بالنور، من هنا كان رؤية كمال رؤية النور بالظلمة لا بالنور، فهو من جهة متعلِّق حبّ الحقِّ إيجاد العالم، إنَّما موجبه حبّ كمال رؤية الحقِّ نفسه، جملة من حيث مرتبة وحدته، وتفصيلاً من حيث ظهوره في شؤونه، ولما كانت شؤونه ذاتيَّة، وكان الاستجلاء التامُّ للذات لا يحصل إلَّا بالظهور في كلِّ شأن منها بحسبه، ورؤيته نفسه من ذلك الشأن بمقدار ما يقبله من إطلاقه، توقّف كمال الرؤية على الظهور في جميع الشؤون، ولمَّا كانت الشؤون مختلفة وغير منحصرة، وجب دوام تنوُّعات ظهوره سبحانه لا إلى حدٍّ، فكان خلاَّقًا إلى أبد الأبد. وأمَّا المشيئة الذاتيَّة فهي الاختيار الثابت للحقِّ سبحانه.[4]

الخلاصة: إنَّ الله خلاَّق، مبدع على الدوام، وهذا الأمر يستمرُّ إلى ما لا نهاية، ويشمل كلَّ الموارد والمراتب التي يمكن أن تظهر. بعبارة أخرى، إنَّ إبداع الله المستمرَّ، ولانهاية هذا الإبداع ومتعلِّقاته، والتنوُّع في ظهور الحقِّ كأحد مصاديق الإبداع، أمرٌ ضروريٌّ، وبما أنَّ الإبداع المذكور يشمل إيجاد المخلوق الأعلى، من حيث التنوُّع وكمال الظهور والبطون والاعتدال والانحراف،

[1]- الفاضل التوني محمد حسين، مجموعه رسايل عرفاني وفلسفي، ص: 107.
[2]- الجامي عبدالرحمن، نقد النصوص فى شرح نقش النصوص، ص: 30-32.
[3]- المصدر نفسه، ص: 59.
[4]- القونوي صدرالدين، الفكوك، ص: 194.

فإنَّه بطبيعة الحال، يأتي خلق الإنسان باعتباره المصداق الأبرز الوحيد لنحو هذا التنوُّع والظهور. ويجدر القول أنَّ كمال التنوُّع البشريِّ يكمن في القدرة على قبول البعدين الرَوحانيِّ والجسمانيِّ؛ ولذلك فإنَّ ضرورة إبداع الله المستمرِّ تستلزم ضرورة التنوُّع (الذي هو مصداق لمقام الجمع) وتحقيق كمال الظهور والبطون في العالم، وهذا الأمر مستلزم لضرورة خلق الإنسان، وبتبعه ضرورة خلق بعده الجسمانيِّ، الشامل لجميع مراتب الوجود الإنسانيِّ، بما في ذلك الآخرة أيضًا.

إثبات المعاد الجسمانيِّ بالاستفادة من مبنى عدم التكرار في التجلّي وتجدُّد الأمثال

انطلاقًا من قاعدتيَ عدم التكرار في التجلّي وتجدُّد الأمثال، يمكن إثبات ضرورة البعد الجسمانيِّ للإنسان في جميع مراتب قوس الصعود؛ ومن وجهة نظر ابن عربي، فإنَّ الله يتجلَّى في كلِّ نفس، وبما أنَّ التجلّي لا يتكرَّر فإنَّ كلَّ تجلٍّ يعطي خلقًا جديدًا؛ يقول القيصريُّ في هذا الأمر: كلُّ تجلٍّ يعطي خلقًا جديدًا ويفنى في حقيقة الوجود؛ فهو كالنَّار التي تشتعل من الزيت والفتيل، وفي هذين (الزيت والفتيل) شيء داخلٌ في تلك الناريَّة، ومتَّصفٌ بصفة النوريَّة؛ ثمَّ تذهب تلك الصورة وتتبدَّل إلى هواء؛ كذلك شأن العالم، لأنَّه يستمدُّ دائمًا من خزائن الله؛ ومن تلك الكنوز يفيض الفيض على العالم، ثمَّ يعود نحو تلك الخزائن.[1]

وبالإضافة إلى التغيير الجوهريِّ في عالم المادَّة، فإنَّ العارف يؤمن أيضًا بتجدُّد الأمثال في عوالم أخرى. وتجدر الإشارة إلى أنَّ تجدُّد الأمثال التي يطرحها العارف، كالحركة الجوهريَّة التي هي في الحقيقة شيء تلو شيءٍ، ولبس بعد لبس؛ فمثلاً، إذا بلغت النفس الكمال في أيِّ آن، فإنَّها لا تموت، بل تصبح أكثر حياة. نعم إنَّ الحركة الجوهريَّة مختصّة بعالم المادَّة، لكنَّ تجدُّد الأمثال جارٍ في مطلق العوالم (الأعمّ من عالم الأمر والخلق). إنَّ تجدُّد الأمثال والحركة الجوهريَّة تؤديان إلى القول بأنَّ الرب المطلق بلا تجلّيات ومظاهر، وبلا عالم الأمر، ومن دون الخلق ومن دون النفس والبدن، لا يمكن تصوُّره في جميع العوالم.[2]

من ناحية أخرى، ووفقًا لابن عربي، فإنَّ النفس تسمَّى نفسًا وتجد هويَّة عينيَّة بتعلُّقها بالبدن[3]؛ ولذلك فإنَّ مقتضى تجدُّد الأمثال في النفس الإنسانيَّة هي أيضًا تجدُّد في بدنه.

الخلاصة: إنَّ ضرورة ظهور المظاهر والتجلّيات مستلزم لضرورة الظهور والتجلّي الإلهيِّ، وبما أنَّه لا تكرار في التجلّي فإنَّ ضرورة التجلّي مستلزمة لضرورة تجدُّد الأمثال. بعبارة أخرى إنَّ مقتضى عموميَّة الظهور والتجلّي هي تجدُّد الأمثال في العوالم غير المادّيَّة؛ ومن جهة أخرى، فإنَّ

[1]- القيصري داوود، شرح فصوص الحكم، ج: 2، ص: 840.
[2]- حسن زاده آملي حسن، ممدّ الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 315.
[3]- ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكيَّة، ج: 1، ص: 331.

علوم المبدأ
العدد التاسع - 1446هـ - ربيع 2024م

الإنسان أيضًا، وبعنوان أنَّه أحد الموجودات التي سارت في قوس الصعود، وأنَّ حقيقته معرَّفة على أساس نفسه، فما دام يتَّصف بوصف النفسانيَّة، فالجسمانيَّة أيضًا لها معنىً فيه حتى حصول التغيُّر الجوهريِّ، وبتبعه تجدُّد الأمثال. بعبارة أخرى، لأنَّه لا بدَّ من التغيير بنحو تجدُّد الأمثال في عوالم ما فوق المادَّة، يحتاج الإنسان إلى بدن بحسب حقيقته النفسانيَّة التي تصبح ذات معنى بتعلُّقها بالبدن، وذلك للاستمرار في السير في العوالم المختلفة؛ ولهذا السبب يمكن أن نرى في عبارات ابن عربي الإعتقاد بضرورة المعاد الجسمانيِّ، ووجود أبدان مختلفة ماديَّة وبرزخيَّة وأخرويَّة.

الملخَّص والاستنتاج

طبقًا لآراء ومباني وأسُس ابن عربي، يمكن استنتاج أنَّ للإنسان بعدًا جسمانيًّا في الحياة بعد الموت؛ وأهمُّ المباني والأسُس التي حُصِّلت في هذه المقالة هي:

يلعب العالم الجسمانيُّ دورًا مهمًّا في تميُّز النور والفيض الإلهيِّ الواحد، وذلك نظرًا لخصائصه الجسمانيَّة؛ ومن هذه الحيثيَّة، فإنَّ الإنسان في قوس الصعود، في مراتب مختلفة، له نوع جسمانيَّة متناسبة مع تلك المرتبة، حتى يتمكَّن من إظهار التميُّز في جميع مراتب العالم بنحوٍ أكمل.

إنَّ الإنسان بعنوان عالم صغير، وكونه عصارة العالم الكبير، فهو مستلزم لشمول ثلاثة عوالم: الروحانيَّة، والمثاليَّة، والجسمانيَّة في جميع مراتب الوجود.

بلحاظ أنَّ خصوصيَّة مَظهريَّة الأسماء المتقابلة مختصَّة بالإنسان، فإنَّ الحكمة من تحقُّق البعدين الجسمانيِّ والروحانيِّ للإنسان هي تجلّي الإسمين المتقابلين الظاهر والباطن الإلهيِّ؛ وهذا الظهور والتجلّي متحقِّقٌ في جميع العوالم، حتى في الآخرة.

إنَّ أهمَّ وجه لشرف وعلوِّ منزلة الحسِّ هو أنَّه عين الحقِّ؛ ولمَّا كان كمال النشأة الآخرة بواسطة الحقِّ، لأنَّ الحقَّ عين الحسِّ، فكذلك كمال الآخرة هو بوجود الحسِّ والمحسوس.

إنَّ أساس خلق الإنسان على صورة الله ليس لا يتنافى مع البعد الجسمانيِّ للإنسان فحسب، بل إنَّ هذا البُعد مؤثِّر أيضًا في تحقُّق هذا الأساس؛ ولمَّا كان شأن جسمانيَّة الإنسان هو السبب في قبول جميع الأسماء الإلهيَّة، وهذا القبول دليل على أنَّ الإنسان على صورة الله، فإنَّ البعد الجسمانيَّ للإنسان مؤثِّر في الكشف عن تحقُّق صورة الحقِّ تعالى في كلِّ مراتب الوجود.

إنَّ استعداد قبول النفس الناطقة ليس مختصًّا بالبدن العنصريِّ لهذه الدنيا، بل عندما ينتهي تدبير الأرواح للأجسام العنصريَّة بسبب الموت، فإنَّها تنتقل إلى تدبير الأجسام الخياليَّة الطبيعيَّة، وذلك لأنَّ النفوس البشريَّة دائمة التدبير سواء كانت في البرزخ أم في الآخرة، وهذه الخاصّيَّة (أي التدبير) لا تنفكُّ عن النفس. ومن ناحية أخرى، إنَّ البعد الجسمانيَّ للإنسان بعنوان المثال التامِّ للضعف

حاضر في كلِّ نشآت قوس الصعود حتى في القيامة، وذلك ليظهر له ضعفه وفقره.

- إنَّ كمال تنوُّع الإنسان يكمن في قابليَّة قبول البُعدين الروحيِّ والجسمانيِّ؛ ولذلك فإنَّ ضرورة دوام إبداع الله مستلزمة لضرورة التنوُّع (الذي هو مصداق لمقام الجمع)، وتحقُّق كمال الظهور والبطون في العالم، وهذا الأمر مستلزم لضرورة خلق الإنسان، وبتبعه مستلزم لضرورة خلق البُعد الجسمانيِّ للإنسان، الشامل لجميع مراتب الوجود الإنسانيِّ، وكذلك الآخرة أيضًا؛ ولأنَّ التغيير بنحو تجدُّد الأمثال في العوالم أمرٌ ضروريٌّ، فلا بدَّ بالضرورة من أن يكون للإنسان بدنٌ بحسب حقيقته النفسانيَّة التي تحقِّق معنىً بتعلُّقها بالبدن، وذلك ليستمرَّ سيره في العوالم المختلفة؛ وهذا مستلزم للاعتقاد بضرورة المعاد الجسمانيِّ ووجود أبدان مختلفة ماديَّة وبرزخيَّة وأخرويَّة.

قائمة المصادر والمراجع

1. القرآن كريم.
2. إبراهيمي حسن، ابن عربى پژوهى، منشورات خانه كتاب، طهران، 1393هـ ش.
3. إبن رشد محمد، تهافت التهافت، منشورات دار الكتب العلميَّة، بيروت، 2000.
4. ابن عربي أبوبكر محمد، ترجمان الأشواق، ترجمة گل بابا سعيدى، منشورات روزنه، طهران، 1363هـ ش.
5. إبن عربي أبوبكر محمد، ترجمان الأشواق، دارالفكر، بيروت، 1401 ق.
6. إبن عربي محي الدين، الفتوحات المكّيّة، دار صادر، بيروت، 1424ق.
7. إبن عربي محي الدين، عقلة المستوفز، رسائل ابن عربي، منشورات دار الفكر، بيروت، 2002.
8. إبن عربي محي، التدبيرات الإلهيَّة في مملكة النفس الانسانيَّة، رسائل ابن عربي، دار الفكر، بيروت، 2002.
9. الآلوسي محمود، روح المعاني في نفسير القرآن والسّبع المثاني، منشورات دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2002.
10. الآملي سيد حيدر، أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، مؤسَّسه مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، 1362 هـ ش.
11. ايزوتسو توشيهيكو، مفاتيح الفصوص، منشورات دانشگاه رازي، كرمانشاه، 1385هـ ش.
12. التفتازاني سعد الدين، شرح المقاصد، منشورات الشريف الرضي، قمّ المقدَّسة، 1387هـ ش.
13. التلمساني عفيف، شرح فصوص الحكم، منشورات سخن، طهران، 1392 هـ ش.
14. تشيتيك وليام، المعاد عند ابن عربي، مجلَّة «حكمة» الإلكترونيَّة، https://hekmah.org/
15. الجامي عبدالرحمن، نقد النصوص فى شرح نقش النصوص، منشورات مؤسَّسة حكمت وفلسفه ايران، طهران، 1393هـ ش.

16. الجندي مؤيّدالدين، شرح فصوص الحكم، منشورات مؤسَّسة بوستان كتاب، قمّ المقدَّسة، 1387هـ ش.

17. حسن زاده آملی حسن، ممد الهمم در شرح فصوص الحكم، منشورات وزارت فرهنگ وارشاد اسلامی، 1378هـ ش.

18. حسين زاده محمد، در آمدي بر معرفت شناسي ومعرفت شناسي ديني، منشورات مؤسَّسة الإمام الخميني «ره»، قمّ المقدَّسة، 1384هـ ش.

19. الخوارزمي تاج الدين حسين، شرح فصوص الحكم، منشورات مولى، طهران، 1393هـ ش.

20. رسولی شربیانی رضا؛ عبداللهي اميرحسين، معاد جسماني از ديدگاه ابن عربی، تأملات فلسفی، شمارۀ 5، 1389هـ ش.

21. السند محمد، الرَّجعة بين الظهور والمعاد، منشورات سعيد بن جبير، قمّ المقدَّسة، 1384هـ ش.

22. السيوري المقداد، النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، منشورات زاهدي، قمّ المقدَّسة، 1379 هـ ش.

23. الشاهرودي محمود هاشمي، بحوث في علم الأصول، تقريرات الشهيد السيد محمد باقر الصدر، منشورات مركز الغدير للدِّراسات الإسلاميَّة، قمّ المقدَّسة، 1394 هـ ش.

24. شبر عبد الله، حق اليقين، منشورات ذوي القربى، قمّ المقدَّسة، 1399هـ ش.

25. الشيرازي صدر الدين محمد، المبدأ والمعاد، تحقيق جلال الدين الآشتياني، منشورات مؤسَّسة بوستان كتاب، قمّ المقدَّسة، 1488 هـ ش.

26. الصدر محمد باقر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية، منشورات دار الفكر الإسلامي، قمّ المقدَّسة، 1398هـ ش.

27. الفاضل التوني محمدحسين، مجموعه رسايل عرفانی وفلسفی، منشورات مطبوعات ديني، قمّ المقدَّسة، 1386هـ ش.

28. فريدوني محمدرضا، كيفيت معاد از ديدگاه ابن عربی، مجله دانشكده ادبيات وعلوم انساني دانشگاه طهران، سری 37، شمارۀ 4، 1377هـ ش.

29. القونوي صدرالدين (1393) فكوک، ترجمة محمد خواجوي، منشورات مولى، طهران،1393هـ ش.

30. القيصري داوود شرح فصوص الحكم، منشورات مؤسَّسة بوستان كتاب، قمّ المقدَّسة، 1382 هـ ش.

31. كبير يحيى (1384) انسان شناسی در مكتب ابن تركه، منشورات مطبوعات دينی، قمّ المقدَّسة، 1384هـ ش.

32. كرماني عليرضا، معاد جسمانی از ديدگاه ابن عربي، معرفت فلسفي، العدد، 24، 1388هـ ش..

33. المظفَّر محمد رضا، المنطق، تحقيق غلام رضا فياضي، منشورات جامعة المدرِّسين قمّ المقدَّسة، 1400 هـ ش.

34. مفتاح عبدالباقي، كليدهای فهم فصوص الحكم، ترجمۀ داود اسپرهم، تهران: نشر علم. 1385 هـ ش.