یگانگی نفس و بدن در اندیشهٔ اهل معرفت

محمد میری*

چکیده: حکمای مشائی به دوگانگی نفس و بدن معتقد بوده و درمقابل، در حکمت متعالیه، سخن از یگانگی نفس و بدن است. نوشتار پیش‌رو نگاه اهل معرفت به این مسئله را بررسی کرده و نشان می‌دهد که عارفان، قرن‌ها پیش از صدرالمتألهین، یگانگی نفس و بدن در وجود انسانی را باور داشته‌اند.

افزون‌بر تصریحاتی که از آن‌ها در این موضوع به‌جا مانده است، بسیاری از مبانی و اصول عرفان نظری نیز مبنای یگانگی نفس و بدن را مورد تأکید قرار می‌دهد. کون جامع بودن وجود انسانی، آفرینش او بر صورت الهی و با دو دست حق متعال، احدیت جمع وجود انسانی بین روح و بدن، تطابق نسختین و مقام خلافت الهی انسان، برخی از این مبانی عرفانی است که مبتنی‌بر مسئلهٔ یگانگی نفس و بدن می‌باشد. نوشتار پیش‌رو به بررسی چگونگی تلازم هرکدام از مبانی مزبور با یگانگی نفس و بدن می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: نفس، بدن، یگانگی نفس و بدن، علم‌النفس عرفانی

---

* استادیار دائرة المعارف مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی Email:mohammademiri@gmail.com

دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۴/۱۰ ؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۳/۸/۲۶

[Downloaded from erfanmag.ir on 2024-04-23]

مقدمه

عرفان نظری در بخش انسان‌شناسی بیش از هر چیز، به مبحث انسان کامل و احکام پیرامونی آن پرداخته است. ازاین‌رو ممکن است برای کسانی که آشنایی کافی با این علم ندارند این گمان پیش آید که اهل معرفت، سخن چندانی در باب مسائل علم‌النفس به‌معنای فلسفی آن ندارند، اما واقعیت آن است که اهل معرفت در وادی علم‌النفس نیز نظریات مترقی و بدیعی ابراز داشته‌اند که متأسفانه این بخش از نظریات عرفانی، کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

به عنوان مثال عارفان دربارهٔ مسئلهٔ دوگانگی و یا یگانگی نفس و بدن در انسان - که از مهم‌ترین مسائل علم‌النفس به‌شمار می‌رود- اعتقاد به یگانگی آن دو در وجود واحد انسانی داشته‌اند، درحالی‌که تا پیش از ظهور حکمت متعالیه، دیدگاه رایج در فضای فلسفی به این صورت بود که نفس و بدن، دو امر ذاتاً مباین از هم بوده و اضافه‌ای خارج از ذات، میان آن دو حاصل آمده است.

به باور حکمای مشائی، نفس یک حقیقت مجرد عقلی است که تعلق به بدن، خارج از ذات و ذاتیات آن و امری عارض بر آن می‌باشد. در نگاه آنان تعلق نفس به بدن همچون تعلق و رابطه‌ای است که بنّا با بنای خود و یا کشتی‌بان با کشتی خود دارد، یعنی همان‌طوری که اضافهٔ به کشتی، مثلاً جزء ذات و ذاتیات زید کشتی‌بان نیست، بلکه زید در ذات خود مانند انسان‌های دیگر حیوان ناطق است و تعلق به کشتی یک امر عارضی بر او بوده و فقط چون نوعی علاقهٔ تدبیری به کشتی دارد به او ناخدا گفته می‌شود؛ نفس هم در این جهت درست مانند کشتی‌بان است. یعنی نفس در ذات خود یک موجود مجرد عقلی است و تعلق به بدن به‌هیچ‌وجه، ذاتی آن نبوده بلکه اضافهٔ تدبیری به بدن، بیش‌از یک امر عارضی برآن نیست و اسم «نفس» هم وضع شده برای اشاره به همین وجود اضافی؛ یعنی به آن حقیقت جوهری نفسانی به این لحاظ که تدبیر بدن بر او عارض شده است نفس گفته می‌شود. ابن‌سینا با همین‌نگاه است که می‌نویسد: اخذ بدن در تعریف نفس، همانند اخذ بنّا و ساختمان در تعریف بنّا است[۱](ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۹).

براساس این نگاه، نفس -که امری کاملاً مجرد است - با بدن -که امری مادی و جسمانی است- نوعی رابطه و علاقهٔ عارضی در این دنیا یافته است. انسان در این دیدگاه، نه یک موجود واحد، بلکه دو موجود انضمام یافته با هم می‌باشد.[۲] در این نگاه، انسان از انضمام و کنار هم قرار

[Downloaded from erfanmag.ir on 2024-04-23]

گرفتن نفس –که تمام هویت انسان به آن است – و بدن – که نقش چندانی در وجود انسانی نداشته و تنها نوعی رابطهٔ عارضی آن را با نفس مرتبط ساخته –تشکیل شده است.

صدرالمتألهین ضمن انتقاد از این نگاه مشائی، آن‌ها را به خاطر اعتقاد به چنین پندارهایی، محروم از شناخت واقعیت نفس می‌داند[۳] (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج۷: ۱۲۶).

به هرروی، با اینکه نگاه دوگانه‌انگارانهٔ مشائی بر فلاسفهٔ معاصر ابن‌عربی حاکم بود، اما ابن‌عربی و متابعان مکتب وی به انسان، نگاه یگانه‌انگارانه‌ای داشته‌اند.

در ادامه، برای اثبات نگاه یگانه‌انگارانهٔ اهل معرفت به نفس و بدن، ابتدا تصریحات آن‌ها بر این مسئله را بررسی کرده؛ سپس به برخی از مبانی عرفانی هم‌سو با این نگاه می‌پردازیم.

تصریحات عارفان بر یگانگی نفس و بدن در وجود واحد انسان

به‌باور عارفان، انسان هویت واحدی است که از مجموع نفس و بدن حاصل آمده است. در این نگاه، بدن – همانند نفس– نقش کلیدی در شکل‌گیری هویت انسانی دارد؛ برخلاف نگاه مشائین که از نظر آن‌ها بدن خارج از هویت انسان بوده و بیش‌تر نقش ابزار، لانه و مرکبی را دارد که چند صباحی نفس تعلقی عارضی به آن یافته است. ابن‌عربی با اشاره به باور مشائیان که تمام هویت انسان را به نفس او می‌دانند، می‌نویسد: درحقیقت و مسمّای انسان اختلاف شده است. برخی [مانند مشائیان] حقیقت انسان را منحصر در لطیفه و نفس او کرده و برای بدن در هویت انسانی جایگاهی را در نظر نمی‌گیرند و دربرابر این گروه، برخی با انکار نفس و روح، انسان را منحصر در بدن دانسته‌اند، اما حق آن است که هویت انسانی از مجموع نفس و بدن شکل یافته است. هرچند که واژهٔ «انسان» بر هرکدام از دو اعتبار پیشین – یعنی بر هرکدام از روح و بدن به‌تنهایی– نیز قابل اطلاق است. به‌همین خاطر، مسمّای واژهٔ «انسان» مجموع نفس و بدن است نه نفس و یا بدن به‌تنهایی.

> *اعلم ان الناس اختلفوا فی مسمّی الإنسان، ما هو؟ فقالت طائفة: هو اللطیفة.*[۴] *و طائفة قالت: هو الجسم. و طائفة قالت: هو المجموع. و هو الأولی. و قد وردت لفظة الإنسان علی ما ذهبت إلیه کل طائفة* (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۳۲ –۳۱).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2024-04-23]

ابن‌عربی با در نظر داشتن این حدیث که حق متعال در ثلث اخیر هر شب به آسمان دنیا نزول می‌کند، مجموعهٔ وجود واحد انسانی را به مجموعهٔ یک شب تأویل برده و سه مرتبهٔ کلی وجود انسانی - یعنی بدن جسمانی و نفس حیوانی برزخی و نفس ناطقهٔ عقلی- را به سه ثلث این شب تأویل می‌کند و چنین نتیجه می‌گیرد که مرتبهٔ بدن خاکی انسان، به‌ازای ثلث اول از شب بوده و مرتبهٔ مثالی او به‌ازای ثلث دوم، و مرتبهٔ اعلای او که همان نفس ناطقه باشد، به‌ازای ثلث اخیر شب است و همان‌طور که ثلث اخیر شب مهم‌ترین بخش آن بوده و دو ثلث دیگر مقدمهٔ آن است نفس ناطقه نیز مهم‌ترین مرتبهٔ انسان به‌شمار می‌رود.

النشأة الإنسانية بجميعها ليل و فی الثلث الآخر منها يكون النزول الإلهی لينيله أجزل النيل و لم يكن الثلث الأخير إلا الروح المنفوخ الذی له الثبات و الرسوخ و العلو علی الثلثين و الشموخ فالثلث الأول هيكله الترابی و الثلث الثانی روحه الحيوانی و الثلث الأخير به كان إنسانا و جعل الباقی له أعوانا[۵] (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۳۴۴)

عبارت فوق به‌خوبی گواه بر این مدعاست که در نگاه ابن‌عربی، انسان مجموعه‌ای نیست که از ضمیمه کردن روح و بدن بیگانه از آن، حاصل آمده باشد، بلکه انسان حقیقتی واحد و دارای سه ثلث و سه مرتبهٔ مترتب بر هم است، ازاین‌رو حقیقت واحدهٔ انسانی را به‌لحاظ سه مرتبهٔ اصلی آن، به شب -که یک حقیقت واحده است - و سه مرتبهٔ آن تأویل می‌برد.

قونوی نیز بر این باور است که انسان حقیقتی واحد است که دارای سه مرتبهٔ جسم طبیعی و نفس حیوانی و روح مجرد مدبر بدن می‌باشد؛ بنابراین هر فعلی که از انسان صادر می‌شود که هرکدام از این سه مرتبه در آن فعل، دخالت و حظّ و بهره‌ای دارند.

اعلم أن مسمّی الانسان بالتعريف العامّ عبارة عن مجموع جسمه الطبيعی و نفسه الحيوانية، و روحه المجرّد المدبّر لهيكله، فكل فعل يصدر منه من حيث جملته المذكورة، فإن لكل واحد من هذه الثلاثة فی ذلک الفعل مدخلا و نصيبا (قونوی، ۱۳۷۲: ۵۴).

با توجه به تصریحات فوق، روشن می‌شود که عارفان، انسان را هویتی واحد و دارای دو مرتبهٔ ظاهری - به نام بدن جسمانی و مرتبهٔ باطنی - به نام نفس- می‌دانند. انسان حقیقتی است که با وجود سعی خود، جامع هر دو مرتبه است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2024-04-23]

انّ للإنسان نسختان: نسخة ظاهرة و نسخة باطنة فالنسخةالظاهرة مضاهية للعالم بأسره فيما قدّرنا من الأقسام و النسخة الباطنة مضاهية للحضرة الإلهية فالإنسان هو الكلّی علی الإطلاق و الحقيقة ... فصار الإنسان جامعا (ابن‌عربی، ۱۳۳۶الف: ۲۲ و ۲۱ نیز ۱۳۶۷: ۵۰۹؛ ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۷۷).

همچنین قیصری بر این باور است که انسان، یک حقیقت واحد با ظهورات متعدد مترتب بر هم است. اولین مرتبه و مظهر آن، روح مجرد عقلی است و پس از آن سایر مراتب و ظهورات حقیقت انسانی قرار دارد تا به پایین‌ترین مرتبه که همان بدن جسمانی باشد ختم می‌شود، اما آنچه در اینجا حائز اهمیت است آن است که همهٔ این مراتب، ظهورات یک حقیقت واحده به نام حقیقت انسان هستند[۶] (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۹).

ابن‌عربی با در نظر داشتن همین ویژگی چندبُعدی بودن وجود واحد انسانی است که از او با تعابیری همچون «**الحق الخلق**[۷]» (قیصری، ۱۳۷۵ :۴۰۵) و «**الكلمة الجامعة**» (رک: ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۱۳۶ نیز ۱۳۳۶ج : ۹۴؛ ۱۳۷۰، ج۱: ۵۰) «**المختصر الشريف**» (رک: ابن‌عربی، ۱۳۳۶ج: ۹۴ و ۵۱ و ۴۵ نیز ۱۳۷۰، ج۱: ۱۹۹) یاد می‌کند.

برخی مبانی عرفانی هم‌سو با مبحث یگانگی نفس و بدن

بسیاری از اصول پذیرفته شده ازسوی اهل معرفت در باب انسان‌شناسی عرفانی، جز با مبنای یگانگی نفس و بدن، توجیه نمی‌شود. کلماتی که از ابن‌عربی و پیروان وی در باب «کون جامع» بودن انسان و «هویت برزخی» او و «آفرینش انسان بر صورت الهی» و «تطابق نسختین» و همچنین «خلقت او با دو دست حق متعال» به‌جا مانده گواه این مدعاست.

توضیحاتی که اهل معرفت دربارهٔ هرکدام از موارد فوق دارند به‌گونه‌ای عجین شده و گره‌خورده با مبحث یگانگی نفس و بدن است. به‌عبارت‌دیگر هرکدام از این مبانی خود، مبتنی‌بر یگانگی نفس و بدن می‌باشند.

امتزاج معنوی روح و بدن در انسان

اهل معرفت بر این باورند که انسان موجودی برآمده از «امتزاج معنوی» روح و بدن است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2024-04-23]

اصطلاح امتزاج معنوی یک اصطلاح عرفانی است که عارفان آن را با توسعه دادن اصطلاح فلسفی «امتزاج» جعل کرده‌اند. امتزاج در اصطلاح فلسفه عبارت است از ترکیب میان عناصر، اما نه به‌نحوی که یک عنصر بر عناصر دیگر غالب آید آن‌گونه که عناصر دیگر را به جوهر خود، تبدیل کند (که این «کون و فساد» خواهد بود نه «امتزاج») بلکه به‌نحوی که این ترکیب، موجب فعل و انفعالاتی میان آن‌ها شده و از برآیند آن‌ها کیفیتی جدید، حاصل آید. کیفیتی که در هیچ‌کدام از عناصر، به‌تنهایی و پیش از امتزاج، وجود نداشت (رک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۲۷-۱۲۶؛ عبودیت، ۱۳۹۱، ج۳: ۳۳-۳۲).

فیلسوفان امتزاج را تنها میان عناصر و مادیات می‌دیدند، اما عارفان با دقت نظری که از رهگذر مکاشفات خود به‌دست آورده‌اند امتزاج میان روح و بدن را نیز مطرح کرده و از آن با نام امتزاج معنوی یاد کرده‌اند. در امتزاج معنوی هم ویژگی اصلی امتزاج (حصول مزاج جدید با خواص متفاوت) وجود دارد با این تفاوت که اطراف ترکیب یافته در امتزاج معنوی، می‌تواند امری غیراز عناصر باشد به‌این‌معنا که مثلاً از ترکیب و امتزاج روح و بدن، مزاج جدیدی با خواص جدید به نام انسان حاصل می‌آید که ویژگی‌ها و خواص وجود انسانی را هیچ‌کدام از روح و بدن، به‌تنهایی دارا نیستند، همچنان‌که ویژگی‌ها و خواص آب را هیچ‌کدام از عناصر آن (اکسیژن و هیدروژن) به‌تنهایی دارا نیستند، اما همین خواص مربوط به آب، پس از امتزاج یافتن دو عنصر تشکیل‌دهندهٔ آن باهم، حاصل می‌شود.

> *حق، سبحانه و تعالی، به کمال قدرت میان نفس ناطقه - که روحی است از انفاس رحمانی لطیف بسیط نورانی شریف زنده وحدانی - و میان هیکل تن خاکی مرکّب کثیف خسیس ظلمانی جمع کرد. خواص هر دو جوهر در هم سرایت کردند، و امتزاجی معنوی و مزاجی روحانی میان خواصّ حقایق هر دو جوهر حاصل شد. چنان‌که خواصّ هر دو ... در این مزاج معنوی قلبی که متحصل شد علی الوجه الاکمل الاشمل الاجمع به رنگ و صبغت همه برآمد، و کیفّیتی مزاجی موجود شد. بوقلمونی که گاهی به صورت و خواصّ روح می‌شود، چنان‌که از خواصّ طبیعی و آلایش جسمانی بکلّی متنزه و متبرّی، و از أوساخ و أنجاس ظلمانی به صورت و معنی مترفّع و متعرّی می‌باشد ... و گاهی ... به خواص و هیئت صورت جسمانی ظهور می‌کند* (جندی، ۱۴۲۳: ۱۲۶و ۷۹-۷۸؛ ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۲۲۷).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2024-04-23]

همچنان‌که در عبارت فوق مشاهده می‌شود جندی، انسان را حاصل امتزاج معنوی نفس و بدن می‌داند. محقق جندی، به این اعتبار که در مزاج انسانی، دو جنبهٔ تجردی و جسمانی، وجود دارد حقیقت انسان را مانند بوقلمون[۸] معرفی می‌کند؛ چرا که وجود واحد انسانی، به‌خاطر امتزاج روح و بدن در او، یک واقعیت دو بُعدی بوده پس می‌تواند گاهی با تکیه بر جنبهٔ تجردی خود (مثل تفکر و یا هنگام عبادت و فنای در معبود) متصف به صفات روحانی گردد و گاهی نیز (هنگام غذا خوردن، راه رفتن و...) خواص جسمانی و مادی خود را اظهار کند.

روشن است که اگر ویژگی امتزاج معنوی روح و بدن در انسان نبود، او نمی‌توانست مانند بوقلمون رنگ عوض کرده، گاهی در سلک مجردات و گاهی هم‌ردیف مادیات قرار گیرد؛ همچنین روشن است که اگر در باور عارفان، بدن - آن‌گونه که در پندار مشائیان است - از واقعیت و هویت انسانی خارج می‌بود، دیگرسخن از امتزاج روح و بدن و همچنین وجود دو جنبهٔ تجردی و مادی برای انسان، معنا نداشت.

صائن‌الدین ابن‌ترکه، در همین راستا تصریح می‌کند که انسان، نوعی طبیعی است که از وحدت حقیقی حاصل از مجموع نفس و بدن، به‌وجود آمده است. او سپس اشاره می‌کند که کمال امتزاجی که در وجود انسانی شکل می‌گیرد او را در نهایت اعتدال کمالی و به‌صورت یک واحد حقیقی، ظاهر می‌سازد. صائن‌الدین پس از این توضیحات، اصطلاح «مرکّب حقیقی» را دربارهٔ انسان به‌کار برده که یادآور نظریه‌ای است که صدرالمتألهین قرن‌ها پس از او تحت عنوان «ترکیب حقیقی ماده و صورت» و «ترکیب حقیقی نفس و بدن» درمقابل نظریهٔ مشائی «ترکیب انضمامی آن دو» مطرح کرده است. به‌هرروی به باور صائن‌الدین، انسان، مرکّبی حقیقی، برآمده از فرایند امتزاج نفس و بدن می‌باشد و ازاین‌رو مانند هر مزاج دیگری، دارای برخی خواص متقابل خواهد بود؛ یعنی برخی افعال و آثار او به جهت مادی و جسمانی وی برمی‌گردد و درعین‌حال برخی دیگر از افعال و آثار وجودی او مربوط به جهت روحانی و تجردی وی می‌باشد. مثلاً از همین وجود واحد انسانی، فعل هضم غذا صادر می‌شود؛ درعین‌حال همین وجود واحد، دارای فعل ادراک حسی و حرکات فکری و همچنین شوق به معارف الهی و حتی مکاشفات عرفانی می‌باشد. این درحالی است که موجودات دیگر نمی‌توانند مانند انسان، مصدر برای تمامی افعال فوق باشند و این نیست

[Downloaded from erfanmag.ir on 2024-04-23]

مگر به‌خاطر وحدت حقیقی وجود انسانی که اختصاص به مزاج انسانی داشته و ره‌آورد ترکیب اتحادی و امتزاج روح و بدن می‌باشد.

یحصل من مجموع البدن و النفس المجردة وحدة حقیقیَّة و نوعیَّة طبیعیَّة، فان الوحدةالحقیقیَّة هی التی لها التعیُّن الاحاطی الجامع للاضداد، کما هو حال سایر الأمزجة، سیَّما الإنسانی منها. فانَّه بکمال الامتزاج و ظهور الاعتدال الکمالی الذی هو صورة الوحدة الحقیقیَّة، صار مرکَّباً حقیقیًّا یمکن ان یصدر عنه افعال طبیعیَّة یمتنع صدورها عن مباد متکثِّرة، کتنوُّع الحرکات المختلطة نحو الجهات المتضادة فی حالة واحدة، مثل احالة الغذاء مُشابهاً للمغتذی، و الإحساس بالمحسوسات المتنوِّعة و الحرکات الفکریة و الشوقیَّة الموجبة للمعارف الإلهیَّة و الحقائق الکشفیة، و الکلّ فی حالة واحدة. و لا شک، ان المبادی المتکثِّرة یمتنع ان یکون مصدراً لهذه الأفعال، من حیث هی متکثرة (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۲۳۱).

به‌این‌ترتیب روشن می‌شود که لازمهٔ باور به امتزاج روح و بدن در انسان، اعتقاد به یگانگی و اتحاد آن‌ها در وجود انسانی می‌باشد و به‌هیچ‌وجه با مبنای مشائی، مبنی‌بر اثنینیت نفس و بدن، سازگار نیست.

احدیت جمع وجود انسانی

اهل معرفت بر این باورند که انسان، تشکیل‌یافته از «احدیت جمع» روح و بدن است.[۹]

اصطلاح «احدیت جمع» یک اصطلاح عرفانی است که در مواردی که برخی امور با هم جمع شده و از مجموع آن‌ها یک امر احدی - یعنی بدون کثرت و تمایز بالفعل - تشکیل می‌شود به‌کار می‌رود. به عبارت بهتر، «احدیت جمع» به‌معنای عرفانی آن وقتی رخ می‌نماید که یک امر واقعاً واحد و بدون کثرت بالفعل داشته باشیم و درعین‌حال، بتوان در آن امر واحد، نوعی کثرت ولو به‌نحو اعتباری و نسبی، تعقل کرد. چنان‌که اهل معرفت اسم جامع الله را احدیت جمع همهٔ اسما دانسته‌اند[۱۰] و جندی به پیروی از ابن‌عربی بر این باور است که اسم الله، دارای ویژگی احدی جمعی است، یعنی درعین وحدت، می‌توان کثرت نسبی را در آن تعقل کرد؛ زیرا هرکدام از اسمای متکثر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2024-04-23]

و جزئی، درواقع نسبتی از نسب همان اسم جامع الله است و همهٔ آن‌ها را می‌توان در آن اعتبار کرد، چرا که اسم جامع الله، احدیت جمع اسمای جزئی است.[۱۱]

عارفان همچنین بر این باورند که انسان، چون مخلوق بر صورت الهی است پس همان‌طور که اسم جامع الله، احدیت جمع همهٔ اسمای مادون خود است، انسان نیز صورت و مظهر احدیت جمع اسم الله می‌باشد.[۱۲]

بنابراین در نگاه اهل معرفت، تکثر ظاهری و ابتدایی که بین ظاهر و باطن انسان – یعنی بین بدن و روح او– و یا میان قوا و صفات متکثر او دیده می‌شود، همه در قالب احدیت جمع انسانی است و وجود انسانی به‌گونه‌ای است که با حفظ ویژگی احدیت خود، جامع این کثرات ظاهری نیز هست و همان‌طورکه محقق کاشانی تصریح می‌کند، این کثرت، به‌هیچ‌روی منافاتی با احدیت حقیقت انسانی ندارد (رک: کاشانی، ۱۳۷۰: ۶۷).

فإنّ الإنسان من حیث ظاهره و باطنه و قواه و صفاته متکثّر، و نسخة وجوده متحصلة من أمور مختلفة تجمعها أحدیة کثرة (قونوی، ۱۴۱۶:۱۶۷).

به‌این‌ترتیب حقیقت انسان در نگاه عارفان عبارت است از وجودی واحد و جمعیتی احدی، برآمده از جمع میان روح و بدن.

فنقول: اعلم: أنّ الإنسان فی حقیقته و هیئته جمعیة أحدیة من جوهرین هما جسمه و روحه (جندی، ۱۴۲۳ : ۸۹). [۱۳]

نتیجه آنکه: وجود انسان، به‌نحو جمعی احدی است و احدیت جمع وجود انسانی میان روح و بدن، جز با یگانگی آن دو در وجود واحد انسانی تبیین نمی‌شود.

آفرینش انسان بر صورت الهی

یکی از اصلی‌ترین و مهم‌ترین قواعد انسان‌شناسی عرفانی که در جای‌جای آثار ابن‌عربی و پیروان وی بر آن تأکید شده، قاعدهٔ آفرینش انسان بر صورت الهی است. اهل معرفت این قاعده را از حدیث نبوی: «**ان الله خلق آدم علی صورته**» (کلینی، ۱۴۰۷، ج۱: ۱۳۴) اقتباس کرده و از آن نتایج و فروعات فراوانی را استخراج کرده‌اند. تکیهٔ اهل معرفت در این قاعده بر ویژگی مظهریت تام و کاملی است که انسان، نسبت به اسما و صفات الهی دارد (میری، ۱۳۹۰: ۱۰۳-۱۰۲).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2024-04-23]

در میان تمام مخلوقات خداوند، این تنها انسان است که می‌تواند مظهر و آیینهٔ تمام‌نمای اسمای الهی قرار گیرد و این امتیازی است که حتی تعین اول و عقل اول و همچنین عالم کبیر، از آن محرومند.[۱۴]

بنابراین به‌مقتضای قاعدهٔ آفرینش انسان بر صورت الهی، وجود انسانی، تنها آیینهٔ تمام‌نمای کمالات الهی است و روشن است که آیینه‌ای می‌تواند همهٔ کمالات الهی را به نمایش بگذارد که با حفظ احدیت جمع خود، دارای ساحت‌های گوناگون بوده و از همهٔ مراتب هستی – که مراتب ظهورات اسما و صفات حق‌تعالی به‌شمار می‌روند – در خود، نمونه‌ای داشته باشد. و به‌تعبیر ابن‌عربی انسان که بر صورت الهی آفریده شده است باید با حفظ وحدت خود، کمال جسمانی را در مرتبهٔ حس و کمال نفسانی را در مرتبهٔ مثالی و کمال روحی را در مرتبهٔ عقلی دارا باشد: «اعلم: أنّ هذه النشأة الإنسانية بكمالها روحا و جسما و نفسا، خلقها الله على صورته ... » (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۶۸-۱۶۷).

به‌همین خاطر است که محقق جامی صورت الهیه‌ای که انسان برطبق آن آفریده شده است را وجود متعین به همهٔ تعینات می‌داند.[۱۵] لازمهٔ مخلوق بودن انسان بر صورت الهی آن است که وجود انسانی با حفظ وحدت خود، نسخه‌ای مشتمل بر همهٔ تعینات خلقی و امری باشد و مانند حق‌تعالی با حفظ احدیت جمع خود، جامع کثرات باشد.[۱۶]

به‌این‌ترتیب روشن می‌شود که قاعدهٔ آفرینش انسان بر صورت الهی مبتنی‌بر ابطال نظریهٔ دوگانه‌انگارانهٔ نفس و بدن است، چون براساس این نظریه نفس و بدن دو حقیقت ذاتاً متباین از هم هستند که تعلقی صرفاً عارضی، آن‌ها را با هم مرتبط کرده است درحالی‌که عارفان معتقدند انسان، یک نشئهٔ واحد و دارای ساحت‌های مختلف است. بدن، ساحت ظاهری انسان و روح، جنبهٔ باطنی حقیقت واحدهٔ انسانی است (رک: قیصری، ۱۳۷۵: ۳۹۲) و اساساً همین نکته که انسان توانسته است با حفظ وحدت خود، همهٔ کمالات حق را به نمایش بگذارد باعث شد که او را مخلوق بر صورت الهی بدانند.

و لذلک، أی لکون الإنسان مختصرا من الحضرة الإلهیة، مشتملا علی ما فیها من حقائق الصفات و الأسماء اشتمالا أحدیا جمعیا، خصّه، أی الله سبحانه الإنسان، بالصورة

[Downloaded from erfanmag.ir on 2024-04-23]

الاهیة، أی جعل الصورة مختصّة به... فقال علی لسان نبیّه صلّی الله علیه و سلّم، «ان الله خلق آدم علی صورته» (جامی، ۱۴۲۵: ۹۴ - ۹۳).[۱۷]

«کون جامع» و مظهر تام بودن انسان

مهم‌ترین ویژگی انسان که او را از مظاهر دیگر ممتاز کرده ویژگی جامعیت، در عین وحدت حقیقی اوست. همان‌طورکه گذشت، در میان تمام مخلوقات حق متعال، این تنها انسان است که با حفظ وحدت حقیقی خود می‌تواند مظهر اتمّ حق متعال باشد و بر همین اساس است که انسان کون جامع شناخته شده است؛ زیرا با موجود شدن اوست که عالم، به تمام و کمال خود می‌رسد و علت آنکه کون جامع، متمّم عالم بوده و آخرین موجود در آن قرار می‌گیرد آن است که انسان، به‌تعبیر قیصری حقیقتی واحد و متصف به جمیع کمالات موجود در مراتب و تعینات عالم بوده و جامع حقایق موجود در عالم است و به‌همین خاطر است که چنین حقیقتی، از نظر ترتیب ایجادی باید در آخرین مرتبه و پس از سایر تعینات، موجود شود تا بتواند از هرکدام از آن‌ها بهره و نسخه‌ای را در وجود خود جمع کرده و به‌این‌ترتیب، جامع همهٔ آن‌ها باشد.

قوله: (فتمّ العالم بوجوده) أی، لمّا وُجد هذا الکون الجامع، تمّ العالم بوجوده الخارجی لأنه روح العالم المدبر له و المتصرف فیه. و لا شک أن الجسد لا یتم کماله إلا بروحه التی تدبره و تحفظه من الآفات. و إنما تأخّر نشأته العنصریة فی الوجود العینی لأنه لما جعلت حقیقته متصفة بجمیع الکمالات جامعة لحقائقها، وجب أن یوجد الحقائقُ کلها فی الخارج قبل وجوده حتی تمر عند تنزلاته علیها فیتصف بمعانیها طوراً بعد طور من أطوار الروحانیات و السماویات و العنصریات، إلی أن یظهر فی صورته النوعیة الحسیة. و المعانی النازلة علیه من الحضرات الأسمائیة لا بد أن تمر علی هذه الوسائط أیضاً، إلی أن یصل إلیه و تکمِّله. و ذلک المرور إنما هو لتهیئة استعداده للکمالات اللائقة به، و لاجتماع ما فصّل من مقام جمعه من الحقائق و الخصائص فیه (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۵۷ -۳۵۵).

اگر عارفان نیز مانند مشائیان، روح و بدن را دو حقیقت بیگانه از هم می‌دانستند که نوعی علاقهٔ عارضی نسبت به‌هم یافته‌اند دیگر نمی‌توانستند انسان را کون جامع معرفی کنند چون جامعیت کون

[Downloaded from erfanmag.ir on 2024-04-23]

انسانی، در گرو آن است که انسان، با همهٔ مراتب وجودی که دارد، یک حقیقت واحده باشد والّا اگر انسان، عبارت باشد از یک روح که به بدن، اضافهٔ عارضی پیدا کرده است بدون آنکه یک واحد حقیقی از آن‌ها تشکیل شود در این صورت جامعیت کون انسانی معنا ندارد چون بنابر این فرض، انسان تقسیم می‌شود به دو بخش متباین ازهم که به یکدیگر ضمیمه شده باشند: بدن که در ردیف مراتب شهادی عالم است و روح که درزمرهٔ مراتب غیبی عالم قرار می‌گیرد و دیگر، کون جامع به‌معنای وجود واحدی که جامع غیب و شهادت باشد نخواهد بود.

آفرینش انسان با دو دست الهی

به باور اهل معرفت، خداوند متعال هرکدام از موجودات عالم، به‌جز انسان را با یکی از دو دست خود آفریده است.[۱۸] بنابراین مظهریت هرکدام از آن‌ها برای حق متعال، تنها از طریق همان ید واحدهٔ مربوط به خود، خواهد بود و به‌عبارت‌دیگر بر برخی از آن‌ها جهات وجوبی و یا جمالی غلبه دارد و درمقابل، بر برخی دیگر، جهات امکانی و یا جلالی غالب است. دراین میان، تنها انسان است که خداوند سبحان، از باب تشریف الهی [۱۹] به او منّت نهاده و طی یک امتیاز ویژه و انحصاری، او را با هر دو دست خود آفریده است.

فما فضّل الإنسان غیرَه من الموجودات إلا بما باشر الحق بیدیه فی خلقه، لیجمع [الانسان] بین الصفات المتقابلة، و باشر غیره بید واحدة، لیظهر بصفة واحدة (قیصری، ۱۳۷۵: ۸۸۷ و ۸۸۶).

سید حیدر آملی در یک تقسیم‌بندی کلی، تمامی اسمای الهی را به دو دستهٔ اسمای جمالی و اسمای جلالی تقسیم کرده و دو دست خداوند را اشاره به همین دو دسته از اسما برمی‌شمارد. وی سپس به این مطلب اشاره می‌کند که تصریح «خَلَقْتُ بِیَدَیَّ» در قرآن به‌خوبی دلالت دارد بر اینکه در آفرینش انسان، همهٔ اسمای جمالی و جلالی خداوند سبحان سهیم بوده‌اند و به‌همین خاطر است که انسان می‌تواند مظهر تمامی اسما قرار گرفته و اشرف مخلوقات حق متعال باشد. این درحالی است که هرکدام از موجودات دیگر عالم، تنها با یکی از دو دست خداوند سبحان، آفریده شده‌اند، ازاین‌رو هرکدام از آن‌ها یا مظهر بخشی از اسمای جلالی و یا مظهر بخشی از اسمای جمالی هستند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2024-04-23]

... قوله خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ... خلقتُهم من كلّ اسم من أسمائی و هيأتُهم بتلك اللّطائف المنحصرة كلّها فی الأسماء الجماليّة و الجلاليّة المعبّر عنهما ب «يدیّ»، و جعلتُهم مستعدّين ... بأن تظهر هذه الأسماء فيهم بالفعل ... و بذلك صاروا أشرف الموجودات و أعظمها، لا غير، لانّ غيرهم مخلوق بيد واحدة، و هم مخلوقون بيدين كما تقرّر، لانّ غيرهم امّا مظهر الأسماء الجماليّة- كالملائكة- و امّا مظهر الأسماء الجلاليّة- كالشياطين- و كلّ واحد منهما [ای كل من الأسماء الجماليّة او الجلاليّة] بمثابة يد واحدة. و أمّا الإنسان فهو مظهر جميع الأسماء المنحصرة فيهما [ای فی الأسماء الجماليّة و الجلاليّة] المعبّر عنهما باليدين، لقوله تعالی قالَ: يا إِبْلِيسُ! ما مَنَعَك أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِيَدَيَّ (آملی، ۱۳۶۸: ۱۳۷ و ۱۳۶).

روشن است که مسئلهٔ آفرینش انسان با دو دست الهی نیز مبتنی‌بر نگاه یگانه‌انگارانه عارفان به نفس و بدن است. به‌این‌معنا که لازمهٔ خلق انسان با دو دست خداوندی آن است که انسان، حائز همهٔ حقایق عالم و به‌عبارت‌دیگر، جامع صورت الهیه و صورت کونیه باشد و روشن است که انسان، تنها در صورتی می‌تواند جامع صورت الهیه و کونیه باشد که روح و بدن او یک حقیقت واحدهٔ انسانی را تشکیل داده باشند، والا درغیراین صورت، صورت الهیه، مربوط به روح و صورت کونیه، مربوط به بدنی که مباین از آن است خواهد بود و دیگر جامعیتی بین این دو صورت درکار نخواهد بود.

فلما أراد الله كمال هذه النشأة الإنسانية جمع لها بين يديه و أعطاها جميع حقائق العالم و تجلی لها فی الأسماء كلها فحازت الصورة الإلهية و الصورة الكونية ... و لو لا ان الله تعالی جمع لآدم فی خلقه بين يديه فحاز الصورتين و إلا كان من جملة الحيوان الذی يمشی علی رجليه (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۴۶۸).

به‌همین خاطر است که قونوی در تبیین چگونگی خلق انسان با دو دست الهی بر این اعتقاد است که یکی از دو دست خداوند سبحان، اختصاص به آفرینش موجودات غیبی داشته و دست دیگر خداوند تبارک و تعالی، به موجودات عالم شهادت اختصاص دارد؛ ازاین‌رو ارواح، با یک دست خدا و اجسام با دست دیگر او آفریده شده‌اند، اما انسان که جامع روح و بدن است با هر دو دست الهی آفریده شده تا بتواند جامع علم اسما باشد و مقید به قیودات موجودات دیگر نباشد.[۲۰]

[Downloaded from erfanmag.ir on 2024-04-23]

تطابق نسختین

به تصریح محقق فناری (رک: فناری، ۱۳۶۳: ۶۵۹ و ۶۶۰) قاعدهٔ تطابق نسختین در آثار اهل معرفت به دو معنا به‌کار می‌رود:

معنای اول: تطابق نسخهٔ وجود انسان کامل با نسخهٔ حضرت الهی و اسما و صفات الهی مطرح در آن.

معنای دوم: تطابق نسخهٔ وجودی انسان - که در لسان عارفان، عالم صغیر است - با نسخهٔ عالم کبیر.

دو معنای فوق برای تقابل نسختین در عرفان نظری به خاطر آن است که عارفان، از طرفی نسخهٔ وجودی انسان را مطابق با نسخهٔ حضرت الهی و اسما و صفات درآن می‌بینند و ازسویی‌دیگر، نسخهٔ انسانی را در تطابق کامل با نسخهٔ وجودی عالم کبیر مشاهده می‌کنند. بنابراین اصطلاح «تطابق نسختین» را به هر دو معنا به‌کار می‌برند.

و خلق اللّه الإنسان مختصرا شریفا جمع فیه معانی العالم الکبیر و جعله نسخة جامعة لما فی العالم الکبیر و لما فی الحضرة الإلهیّة من الأسماء و قال فیه رسول اللّه صلعم إنّ اللّه خلق آدم علی صورته (ابن‌عربی، ۱۳۳۶ج: ۴۵).

ابن‌عربی در عبارت فوق، به هر دو معنای تطابق نسختین اشاره دارد. (رک: ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۳۱۵). و همان‌طورکه از عبارت فوق و برخی عبارات دیگر برمی‌آید (رک: فناری، ۱۳۶۳: ۶۶۰)، تطابق نسختین به‌معنای اول آن، به قاعدهٔ آفرینش انسان بر صورت الهی برمی‌گردد ازاین‌رو به همان توضیحی که در بخش پیش گذشت، تطابق نسختین به‌معنای اول نیز دلالت بر یگانگی نفس و بدن در وجود واحد انسانی، از نگاه عارفان دارد.

اما معنای دوم – همچنان‌که گذشت - مطابقت نسخهٔ عالم کبیر با نسخهٔ عالم صغیر انسانی را مدنظر دارد. کتاب *تدبیرات الهیه* ابن‌عربی یکی از بهترین منابع تحقیق پیرامون این معنا از تطابق نسختین است. وی در این کتاب در بحثی تحت عنوان «تمهید» به‌طور مفصل به این مبحث پرداخته و در معرفی کتاب خود می‌نویسد: این کتاب، حقیقت انسان و شرافت او را بر سایر حیوانات و اینکه او، مختصر و چکیدهٔ عالم است روشن می‌سازد (ابن‌عربی، ۱۳۶۳ب: ۱۰۶).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2024-04-23]

مراد ابن‌عربی از اینکه انسان را «مختصر عالم» معرفی می‌کند اشاره به قانون تطابق دو نسخهٔ عالم و انسان است.

وی سپس تأکید می‌کند که هر آنچه در مُلک و ملکوت عالم کبیر، به‌نحو پراکنده و متفرّق موجود شده است (حتی موجوداتی مثل گیاهان و آب‌های شور و یا گوارایی که در عالم کبیر یافت می‌شوند) نمونه‌ای از آن را می‌توان در نسخهٔ وجودی انسان پیدا کرد. او به تفصیل، این موضوع را توضیح داده است (رک: ابن‌عربی، ۱۳۶۳ب : ۱۰۸). محقق جندی نیز در این باب، عبارت مبسوطی دارد که فناری آن را نقل کرده است (رک: فناری، ۱۳۶۳: ۶۷۰ تا ۶۶۷).

قیصری احدیت جامعهٔ حقیقت انسان و یگانگی نفس و بدن او را در وجود واحد انسانی از مسلمات آموزه‌های عرفانی می‌داند و معتقد است برای مجموعهٔ عالم نیز می‌توان چنین اعتباری را در نظر گرفت و عارفان، با لحاظ «احدیت جامعه» در مجموع عالم است که آن را مطابق و مشابه با نسخهٔ وجود انسانی یافته، ازاین‌رو به آن «انسان کبیر» گفته‌اند؛ چرا که عالم، دارای دو اعتبار است، یعنی گاهی عالم را به‌اعتبار کثرت در نظر گرفته و آن را مجموعه‌ای از موجودات متکثر در کنار هم قرار گرفته می‌بینیم. و گاهی در اعتبار دوم، احدیت جمع عالم را مد نظر می‌دهیم.[۲۱] در این اعتبار، مجموعهٔ عالم را مانند یک انسان، واقعیتی واحد می‌بینیم که دارای مراتب متفاوتی است و البته همهٔ کثرات، براساس این اعتبار، در احدیت جمع عالم، هضم شده و هیچ منافاتی با وحدت آن نخواهد داشت. روشن است که اهل معرفت تنها در این اعتبار دوم است که به عالم، انسان کبیر گفته‌اند.

> *و اعلم، أن للعالم اعتبارین: اعتبار أحدیته، و اعتبار کثرته. فباعتبار أحدیته الجامعة یسمی بالإنسان الکبیر، و باعتبار کثرة أفراده لیس له الأحدیة الجامعة کأحدیة الإنسان، إذ لکل منها مقام معین. فلا یصح أن یقال، لیس للعالم أحدیة الجمع مطلقاً. کیف لا؟ و هو من حیث المجموع صورة الاسم الإلهی کما للإنسان، لذلک یسمی بالإنسان الکبیر* (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۹۵).

این مطلب که اهل معرفت، عالم را به‌اعتبار وحدت آن – و نه به‌اعتبار کثرت – مانند انسان، صورت و نمایان‌گر اسم الله دانسته و انسان کبیرش نامیده‌اند، گواه بر آن است که اصل یگانگی و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2024-04-23]

احدیت وجود انسانی در نزد آن‌ها، مفروض و مسلم است؛ بنابراین به عالم در اعتبار احدیت آن، ازآن‌رو که نوعی شباهت با احدیت جمع وجود انسانی پیدا می‌کند، انسان کبیر می‌گویند.

نتیجه آنکه نظریهٔ عارفان در معنای دوم از تطابق نسختین نیز کاملاً مبتنی‌بر باور به یگانگی نفس و بدن در وجود واحد انسانی است، زیرا آن‌ها برای اثبات این تطابق، ابتدا احدیت جامع و وحدت شخصی عالم را اثبات می‌کنند تا به این اعتبار، مشابهت و مطابقت عالم کبیر با نسخه احدی عالم صغیر انسانی را اثبات کنند.

خلافت الهی

اهل معرفت بر این باورند که آفرینش انسان با دو دست الهی و جامعیت او میان همهٔ اسما و صفات خداوند متعال، او را شایستهٔ مقام خلافت الهی کرده است.[۲۲]

خلیفهٔ خداوند در عالم، برای آنکه بتواند وظیفهٔ واسطه‌گری خود میان حق متعال و ماسوا را به‌نحو احسن، ایفا کند باید با هر دو طرف - یعنی خداوند که مستخلف است و عالم که مستخلف‌علیه است- مناسبت کامل داشته باشد تا بتواند واسطهٔ فیض میان حق و خلق قرار بگیرد.

إن الخلافة تقتضی التوسّط بین المستخلف و المستخلف علیهم، و الأخذ من المستخلف و الإعطاء لهم (فرغانی، ۱۴۲۸، ج۱ :۹۷).

از این‌رو این تنها انسان کامل است که ازسویی، چون جامع همهٔ اسمای الهی و مخلوق بر صورت الهی است بیشترین مناسبت را با حق متعال داشته و ازسوی‌دیگر، ازآنجاکه نسخهٔ وجودی او در تطابق کامل با نسخهٔ عالم کبیر است از هیچ‌کدام از موجودات عالم، بیگانه نیست و با همهٔ آن‌ها در ارتباط است. وجود چنین ویژگی‌های انحصاری در انسان، شایستگی مقام خلافت الهی را منحصر در او کرده است. چرا که این فقط انسان کامل است که به خاطر ویژگی اطلاق و جامعیت مرتبهٔ وجودی‌اش می‌تواند واسطهٔ رساندن فیض حق متعال به همهٔ عالم شده و به تک‌تک موجودات عالم، فیض و امداد مورد نیازش را اعطا کند. و از همین رهگذر است که انسان کامل، سِمَت ربوبیت عالم را می‌یابد.

(و لهذا کان آدم، علیه السلام، خلیفة). أی، و لأجل حصول هذه الجمعیة لآدم، صار خلیفة فی العالم. (فإن لم یکن آدم ظاهراً بصورة من استخلفه) و هو الحق (فیما

[Downloaded from erfanmag.ir on 2024-04-23]

استخلف فیه و هو العالَم) أی، إن لم یکن متصفاً بکمالاته متّسماً بصفاته ... (فما هو خلیفة، و إن لم یکن فیه جمیع ما تطلبه الرعایا التی استخلفه علیها، لا یکون استنادها) أی، استناد الرعایا (إلیه) أی، إلی آدم الذی هو الخلیفة ، فلیس بخلیفة ... و إنما کان العالم مستنداً إلیه، لأنه رب للعالم بحسب مرتبته، و عبد للحق بحسب حقیقته، و إذا کان العالم مستنداً إلیه (فلا بد أن یقوم بجمیع ما یحتاج إلیه، و إلا فلیس بخلیفة علیهم، فما صحَّت الخلافة إلا للإنسان الکامل) (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۰۲ - ۴۰۱).

بنابراین انسان یک موجود دو بُعدی و دارای دو جهت ظاهری و باطنی است و همین ویژگی جامعیت انسان، میان بدن - که جهت خلقی و ظاهری او را تأمین می‌کند - و روح - که بُعد باطنی و حقّانی او را تأمین می‌کند - رمز استحقاق وی برای تصدّی مقام خلافت الهی است؛ زیرا با جهت روحانی و باطنی خود، فیض را از حق متعال دریافت کرده و با جهت ظاهری و خلقی خود، فیض الهی را متناسب با هر یک از مخلوقات به آن‌ها اعطا می‌کند.

(فقد علمت حکمة نشأة جسد آدم، أعنی صورته الظاهرة) ... (و قد علمت) حکمة (نشأة روح آدم، أعنی صورته الباطنة) ... (و قد علمت نشأة رتبته و هی المجموع الذی به استحق الخلافة) إنما جعل الخلافة للمجموع لأنه بالنشأة الروحانیة آخذ من اللّه، و بالنشأة الجسمانیة مُبلّغٌ إلی الخلق، و بالمجموع تتم دولته و تکمل مرتبته (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۰۵).

همان‌طور که در عبارت فوق مشاهده می‌شود، قیصری تصریح می‌کند که خلافت و دولت انسان کامل، تنها با جامعیت او میان نفس و بدن محقق می‌شود؛ زیرا اگر جهت بدنی و جسمانی، از حقیقت انسانی خارج باشد، دراین‌صورت شرط لازم خلافت - که همان مناسبت خلیفه با مخلوقات و مستخلف‌علیهم باشد- منتفی خواهد شد.

بنابراین انسان در باور اهل معرفت، جامع بین دو جهت ظاهری (بدن) و باطنی (روح) است، ازاین‌رو خلیفهٔ خداوند در عالم است.

إن الحکمة فی الجمع بین صورتیه الظاهرة و الباطنة أن یناسب بالجهة الباطنة المستخلف و بالجهة الظاهرة المستخلف علیهم فیستفیض بالجهة الأولی و یفیض بالأخری فیتمّ أمر الخلافة (جامی، ۱۴۲۵ : ۷۹).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2024-04-23]

نتیجه

با اینکه نگاه دوگانه‌انگارانهٔ مشائی - به این شکل که نفس، امری هویتاً و ذاتاً مجرد باشد و بدن، امری خارجی و هویتاً و ذاتاً مادی باشد - بر فلاسفهٔ معاصر ابن‌عربی حاکم بود، اما ابن‌عربی و متابعان مکتب وی - برخلاف نظریهٔ رایج تا آن زمان - به انسان و نفس و بدن او، نگاه یگانه‌انگارانه‌ای داشتند.

بنابراین نگاه عارفان به رابطه و نسبت میان نفس و بدن، بسیار متکامل‌تر از نگاه ابتدایی مشائین به این مسئله بوده است. مشائیان حداکثر توانستند نوعی رابطهٔ اضافی را که عارض بر نفس است میان روح و بدن تصویر کنند، درحالی‌که عارفان، به یگانگی نفس و بدن در وجود واحد انسانی تصریح کرده‌اند. افزون‌برآن، مبنای یگانگی نفس و بدن، پیش‌فرض بسیاری از مسائل کلیدی در انسان‌شناسی عرفانی است به‌گونه‌ای که تشکیک در آن، مساوی با تشکیک در مباحث مهم و اساسی همچون آفرینش انسان بر صورت الهی و با دو دست خداوند و کون جامع بودن او و تطابق نسختین و ... خواهد بود.

بنابراین در سنت اسلامی، صدرالمتألهین اولین فیلسوفی است که نظریهٔ یگانگی نفس و بدن را در علم‌النفس فلسفی خود، طرح کرده و آن را برهانی کرده است، اما باید توجه داشت که اهل معرفت، قرن‌ها پیش از او به این نظریه، باور داشته‌اند. و این مسئله ضمن روشن ساختن دقت و قوت نظر عارفان در مباحث فلسفی، می‌تواند نشانه‌ای از وجود استعدادهای نهفته در عرفان نظری برای کمک به ارتقای علم‌النفس فلسفی باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. فلذلک یؤخذ البدن فی حدها [ای حد النفس] کما یؤخذ مثلا البناء فی حد البانی (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۹).

۲. این مطلب، لازمهٔ انضمامی بودن ترکیب ماده و صورت است که مورد اعتقاد مشائیان بوده است و البته ملاصدرا دربرابر این نظریه، ترکیب اتحادی ماده و صورت را مطرح کرده است.

۳. ظنَّ جمهور القائلین تجردها [ای تجرد النفس] أن إنسانیة الإنسان بصورة أخری نوعیة منطبعة فی البدن یتحصل منهما حقیقة الإنسان و أما المشار إلیه بأنا فهو المسمی بالنفس الناطقة و لها إضافة

[Downloaded from erfanmag.ir on 2024-04-23]

عارضة شوقية بالقياس إلى البدن لأنه موضوع أفاعيلها الجسمانية و هؤلاء بمعزل عندنا عن معرفة النفس (صدرالمتألهین،۱۹۸۱، ج۷: ۱۲۶).

۴. ابن‌عربی در بسیاری از موارد با اصطلاح «لطیفه انسانیه» به نفس انسانی اشاره دارد.

۵. همچنین ابن‌عربی، جنبهٔ عقلی و نشئه مثالی و مرتبهٔ جسمانی انسان را سه ضلع وجود انسانی می‌داند: «الانسان مثلث النشأة: باطنة معنوية روحانية و نشأة ظاهرة حسية طبيعية و نشأة متوسطة جسدية برزخية مثالية» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۴۴۱).

۶. تنبیه: لمّا علمت ان للحقیقة الانسانیة ظهورات فی العالم تفصیلًا، فاعلم ان لها ایضاً ظهورات فی العالم الإنسانی اجمالًا، و اوّل مظاهرها فیه الصورة الروحیة المجردة المطابقة بالصورة العقلیة، ثم الصورة القلبیة المطابقة بالصورة التی للنفس الکلیة، ثم بالصورة التی للنفس الحیوانیة المطابقة بالطبیعة الکلیة و بالنفس المنطبعة الفلکیة و غیرها، ثم الصورة الدخانیة اللطیفة المسماة بالروح الحیوانیة عند الأطباء المطابقة بالهیولی الکلیة، ثم الصورة الدمویة المطابقة لصورة الجسم الکل، ثم الصورة الاعضائیة المطابقة لاجسام العالم الکبیر. و بهذه التنزّلات فی المظاهر الانسانیة حصل التطابق بین النسختین (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۹).

۷. (فهو الحق الخلق) یعنی فآدم ... هو الحق باعتبار روحه، و الخلق باعتبار جسده (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۰۵).

۸. بوقلمون در فرهنگ زبان و امثال فارسی، کنایه از کسی است که هر ساعت، خود را به رنگی وانماید. همچنین به هر چیز رنگارنگ و گونه‌گون، بوقلمون گفته می‌شود (رک: دهخدا، ذیل واژهٔ بوقلمون).

۹. با دقت در دو آموزهٔ عرفانی «امتزاج معنوی روح و بدن» و «احدیت جمع روح و بدن» در انسان، روشن می‌شود که این‌دو مسئله، لازم و ملزوم یکدیگرند اما به جهت اهمیتی که این دو مسئله در موضوع این مقاله دارند، به‌طور جداگانه بررسی شده‌اند.

۱۰. هذا الاسم الجامع الذی هو أحدیة جمع جمیع الأسماء (جامی، ۱۳۷۰: ۱۱۴؛ رک: جندی، ۱۴۲۳: ۵۱ و ۵۲ و ۷۴ و ۴۴۱).

۱۱. قال– رضی اللّه عنه–: «... فأحدیة اللّه ... أحدیة الکثرة». یعنی– رضی اللّه عنه–: واحد تتعقّل فیه کثرة نسبیّة، لأنّ المسمّی بهذه الأسماء الکثیرة واحد، و الکثرة نسب تتعقّلها فیه (جندی، ۱۴۲۳: ۴۳۷)؛ همچنین: (أحدیة الکثرة): معناه واحد یتعقل فیه کثرة نسبیة (جرجانی، ۱۳۷۰: ۵).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2024-04-23]

۱۲. و لذلک، أی لکون الإنسان مختصرا من الحضرة الإلهیة، مشتملا علی ما فیها من حقائق الصفات و الأسماء اشتمالا أحدیا جمعیا، خصه أی اللّه سبحانه الإنسان، بالصورة الإلهیة، أی جعل الصورة، مختصّة به ... و صورةالإنسان، صورته [ای صورة الاسم الله] الأحدیة الجمعیة (جامی، ۱۴۲۵ : ۹۳).

۱۳. همچنین: «الحقیقة الإنسانیة فإنّها أحدیة جمع جمیع الحقائق الحقیة و الخلقیة و البرزخیة، فما امتازت الحقیة الإنسانیة عنها [ای عن سائر الحقائق] إلّا بأحدیة جمع الجمع» (جندی، ۱۴۲۳ : ۱۷۱ نیز رک: ۱۳۶۲: ۷۹).

۱۴. ان المظهر الکامل، عبارةعن الکون الجامع الحاصر لجمیع المظاهر التی فی سایر المراتب الموجودة فیه و هذا هو النشأةالعنصریة الانسانیَّة لا غیر ... فیکون الإنسان العنصری هو الحائز لسائر المراتب و المظاهر، فلا یصلح للمظهریَّة المذکورة الا هو ... یکون له احدیَّة جمع الجمع التی بها یصلح لمرآتیَّة الحضرةالواحدیَّة بالوحدة الحقیقیة، و ذلک مختص بالنشأة العنصریَّة الانسانیَّة (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۲۱۹ و ۲۲۰).

۱۵. ان الله خلق آدم ... علی صورته ... و «الصورة الإلهیة» هو الوجود المتعین بسائر التعینات التی بها یکون مصدرا لجمیع الأفعال الکمالیة و الآثار الفعلیة (جامی، ۱۳۷۰: ۹۴).

۱۶. الإنسان أیضاً بوحدته کل التعینات الخلقیة و الأمریة، و له أحدیة جمع الکثرة، فهو، تعالی شانه، علی صورته، و صورة الإنسان مثاله تعالی (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۱۰۴).

۱۷. برای تحقیق بیشتر پیرامون این قاعده عرفانی (رک: میری ۱۳۹۰؛ نیز ۱۳۹۲).

۱۸. قال [الحق تعالی] لإبلیس، «ما مَنَعَک أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِیدَی». و کل ما سواه [ای ما سوی الانسان] مخلوق بید واحدة، لأنّه إمّا مظهر صفة الجمال، کملائکة الرحمة، أو الجلال، کملائکة العذاب و الشیطان» (جامی، ۱۳۷۰: ۸۷ ؛ همچنین رک: کاشانی، ۱۴۲۶: ۱۵).

۱۹. عارفان تصریح کرده‌اند که آفرینش انسان با هر دو دست خداوند، تشریف الهی است و این تشریف الهی، مختص به انسان می‌باشد: «اعلم أیدک اللّه بروح منه أن اللّه عز و جل یقول لإبلیس ما مَنَعَکَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِیَدَیَ علی جهة التشریف و الاختصاص لآدم» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۲۹۴) همچنین: «فما جمع اللّه لآدم بین یدیه إلا تشریفاً» (ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ج۱: ۵۵).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2024-04-23]

۲۰. «و لمّا کان کلّ اسم من أسماء الحقّ سببا لظهور صنف مّا من العالم، کان قبلة له، فاسم ظهرت عنه الأرواح، و آخر ظهرت عنه الصور البسیطة بالنسبة، و آخر ظهرت عنه الطبائع و المرکبات ... و أمّا الإنسان فلمّا توقّف ظهور صورته علی توجّه الحقّ بالکلّیة إلیه حال إیجاده، و بالیدین، کما أخبر سبحانه و لإحدی یدیه الغیب، و للأخری الشهادة، و عن الواحدة ظهرت الأرواح القدسیة، و عن الأخری ظهرت الطبیعة و الأجسام و الصور، و لهذا کان الإنسان جامعا لعلم الأسماء کلّها و منصبغا بحکم حضراتها أجمع ... فلم یتقید بمقام یحصره حصر الملائکة، کما أشارت بقولها: وَ ما مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقامٌ مَعْلُومٌ. و لا حصر الأجسام الطبیعیة» (قونوی، ۱۳۸۱: ۲۳۲). فناری نیز این عبارت را نقل کرده است (فناری، ۱۳۶۳: ۶۶۵).

۲۱. ملا صدرا نیز به این دو اعتبار عالم اشاراتی دارد (رک: صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۶۴).

۲۲. فجمع له بین یدیه لتکمل صورته و تصح خلافته و تبین مرتبته و یعلم أنه أشرف موجود و أعلی مقصود و لهذا مدحه لمن نظره بعین النقص- ما منعک أن تسجد لما خلقت بیدی» (ابن عربی،۱۴۲۱، ج۱: ۲۰۲)؛ همچنین: «حقیقة الاستخلاف قوله: لما خَلَقْتُ بِیَدَیَ و قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «إنّ اللّه خلق آدم علی صورته» (ابن‌عربی، ۱۳۸۳: ۲۱۶؛ همچنین رک: ۱۳۷۰، ج۱: ۵۵).

کتاب‌نامه

- آملی، سید حیدر. (۱۳۶۸)، *جامع الأسرار و منبع الأنوار*، تهران: علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ـــــــــــــ . (۱۳۶۷) *المقدمات من کتاب نص النصوص*، مصحح: هانری کربن، چاپ دوم، تهران: توس.
- ابن‌ترکه، صائن‌الدین. (۱۳۶۰)، *تمهید القواعد*، محقق و مصحح: جلال‌الدین آشتیانی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن‌سینا، حسین. (۱۴۰۴)، *الشفاء* (الطبیعیات)، تحقیق سعید زاید و..، قم: مکتبة آیة الله المرعشی.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (۱۳۳۶الف)، *انشاء الدوائر*، محقق: مهدی‌محمد ناصرالدین، لیدن: مطبعة بریل.
- ـــــــــــــ .(۱۳۳۶ب)، *التدبیرات الإلهیة فی إصلاح المملکة*، لیدن: مطبعة بریل.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2024-04-23]

- ـــــــــــــــــــ . (۱۳۳۶ج) *عقلة المستوفز*، لیدن: مطبعة بریل.
- ـــــــــــــــــــ .(بی تا) *الفتوحات المکیة* ، بیروت: دار صادر.
- ـــــــــــــــــــ . (۱۳۷۰)، *فصوص‌الحکم*، مصحح: ابوالعلاء عفیفی، چاپ دوم، تهران: الزهرا.
- ـــــــــــــــــــ . (۱۳۸۳)، *کشف المعنی عن سر اسماء الله الحسنی*، قم: مطبوعات دینی.
- ـــــــــــــــــــ . (۱۴۲۱)، *مجموعه رسائل ابن‌عربی*، بیروت: دارالمحجة البیضاء.
- امام خمینی، روح‌الله. (۱۴۱۰)، *تعلیقات علی شرح فصوص‌الحکم و مصباح‌الأنس*، چاپ دوم، تهران: مؤسسه پاسدار اسلام.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۴۲۵)، *شرح فصوص الحکم*، مصحح: عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ـــــــــــــــــــ . (۱۳۷۰) *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، چاپ دوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جرجانی، علی‌بن‌محمد. (۱۳۷۰)، *التعریفات*، چاپ چهارم، تهران: ناصرخسرو.
- جندی، مؤیدالدین. (۱۴۲۳)، *شرح فصوص الحکم*، مصحح: جلال‌الدین آشتیانی، چاپ: دوم، قم: بوستان کتاب.
- ـــــــــــــــــــ . (۱۳۶۲)، *نفحة الروح و تحفة الفتوح*، محقق: نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷)، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران: دانشگاه تهران.
- صدرالمتألهین، صدرالدین محمدبن‌ابراهیم. (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
- ـــــــــــــــــــ . (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- عبودیت، عبد الرسول. (۱۳۹۱)، *نظام حکمت صدرایی*، تهران: سمت.
- فرغانی، سعیدالدین. (۱۴۲۸)، *منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن‌فارض*، محقق: عاصم ابراهیم الشاذلی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- فناری، محمدبن‌حمزه، (۱۳۶۳)، *مصباح الأنس (شرح مفتاح الغیب)*، تهران: مولی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2024-04-23]

- قونوی، صدرالدین. (۱۳۸۱)، *إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۷۲)، *شرح الأربعین حدیثا*، قم: بیدار.
- ـــــــــــــــ . (۱۴۱۶)، *المراسلات*، مصحح: گوردون شوبرت، بیروت: دارالنشر فرانتس شاینرشتوتگارت.
- قیصری، محمد داوود. (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحکم*، چاپ چهارم، قم: بیدار.
- ـــــــــــــــ . (۱۴۲۶) *کشف الوجوه الغر لمعانی نظم الدر*، مصحح: احمد فرید المزیدی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- کلینی، محمدبن‌یعقوب. (۱۴۰۷ ق)، *الکافی*، مصحح: علی‌اکبرغفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- میری، محمد. (۱۳۹۰)، «قاعده آفرینش انسان بر صورت الهی از منظر ابن‌عربی»، *نشریه حکمت عرفانی*، شماره ۲.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۹۲)، «تفسیر عرفانی حدیث آفرینش انسان بر صورت الهی در اندیشه امام خمینی(س)»، *فصلنامه متین*، شماره ۶۱.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2024-04-23]