

## یگانگی نفس و بدن در اندیشه اهل معرفت

محمد میری\*

**چکیده:** حکماء مشائی به دو گانگی نفس و بدن معتقد بوده و در مقابل، در حکمت متعالیه، سخن از یگانگی نفس و بدن است. نوشتار پیش رو نگاه اهل معرفت به این مسئله را بررسی کرده و نشان می دهد که عارفان، قرن ها پیش از صدرالمتألهین، یگانگی نفس و بدن در وجود انسانی را باور داشته اند.

افرون بر 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 می دهد. کون جامع بودن وجود انسانی، آفرینش او بر صورت الهی و با دست حق متعال، احادیث جمع وجود انسانی بین روح و بدن، تطابق نسختین و مقام خلافت الهی انسان، برخی از این مبانی عرفانی است که مبتنی بر مسئله یگانگی نفس و بدن می باشد. نوشتار پیش رو به بررسی چگونگی تلازم هر کدام از مبانی مجبور با یگانگی نفس و بدن می پردازد.

**کلیدواژه ها:** نفس، بدن، یگانگی نفس و بدن، علم النفس عرفانی

---

Email:mohammademiri@gmail.com

\* استادیار دایرة المعارف مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

## مقدمه

عرفان نظری در بخش انسان‌شناسی بیش از هر چیز، به مبحث انسان کامل و احکام پیرامونی آن پرداخته است. از این‌رو ممکن است برای کسانی که آشنایی کافی با این علم ندارند این گمان پیش آید که اهل معرفت، سخن چندانی در باب مسائل علم‌النفس به معنای 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 درباره مسئله دوگانگی و یا یکانگی نفس و بدن در انسان – که از مهم‌ترین مسائل علم‌النفس به‌شمار می‌رود – اعتقاد به یکانگی آن دو در وجود واحد انسانی داشته‌اند، درحالی که 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 بنا بر بنای خود و یا کشتنی‌بان با کشتنی خود دارد، یعنی همان‌طوری که اضافه به کشتنی، مثلاً جزء ذات و ذاتیات زید کشتنی‌بان نیست، بلکه زید در ذات خود مانند انسان‌های دیگر حیوان ناطق است و تعلق به کشتنی یک امر عارضی بر او بوده و فقط چون نوعی علاقه تدبیری به کشتنی دارد به او ناخدا گفته می‌شود؛ نفس هم در این جهت درست مانند کشتنی‌بان است. یعنی نفس در ذات خود یک موجود مجرد عقلی است و تعلق به بدن به‌هیچ‌وجه، ذاتی آن نبوده بلکه اضافه تدبیری به بدن، بیش از 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. ابن سینا با همین نگاه است که می‌نویسد: اخذ بدن در تعریف نفس، همانند اخذ بنا و ساختمان در تعریف بنا است<sup>۱</sup> (ابن سینا، ۹: ۱۴۰۴).

براساس این نگاه، نفس – که امری کاملاً مجرد است – با بدن – که امری مادی و جسمانی است – نوعی رابطه و علاقه عارضی در این دنیا یافته است. انسان در این دیدگاه، نه یک موجود واحد، بلکه دو موجود انضمام یافته با هم می‌باشد.<sup>۲</sup> در این نگاه، انسان از انضمام و کنار هم قرار

گرفتن نفس - که تمام هویت انسان به آن است - و بدن - که نقش چندانی در وجود انسانی نداشته و تنها نوعی رابطه 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<sup>۳</sup> (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۲۶).

به هرروی، با اینکه نگاه دوگانه‌انگارانه مشائی بر فلاسفه معاصر ابن‌عربی حاکم بود، اما ابن‌عربی و متابعان مكتب وی به انسان، نگاه یگانه‌انگارانه‌ای داشته‌اند.

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

### تصريحات عارفان بر یگانگی نفس و بدن در وجود واحد انسان

به باور 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 مسمای 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 واژه «انسان» بر هر کدام از دو اعتبار پیشین - یعنی بر هر کدام از روح و بدن به‌نهایی - نیز قابل اطلاق است. به‌همین خاطر، مسمای واژه «انسان» مجموع نفس و بدن است نه نفس و یا بدن به‌نهایی.

اعلم ان الناس اختلفوا في مسمى الإنسان، ما هو؟ فقلات طائفة: هو الظيفة.<sup>۴</sup> و طائفة قالت: هو الجسم. و طائفة قالت: هو المجموع. و هو الأولى. وقد وردت لفظة الإنسان على ما ذهبت إليه كل طائفة (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳: ۳۲-۳۱).

ابن عربی با در نظر داشتن این حدیث که حق متعال در ثلث اخیر هر شب به آسمان دنیا نزول می‌کند، مجموعه وجود واحد انسانی را به مجموعه یک شب تأویل برد و سه مرتبه کلی وجود انسانی – یعنی بدن جسمانی و نفس حیوانی بزرخی و نفس ناطقۀ عقلی – را به سه ثلث این شب تأویل می‌کند و چنین نتیجه می‌گیرد که مرتبه بدن خاکی انسان، به ازای ثلث اول از شب بوده و مرتبه مثالی او به ازای ثلث دوم، و مرتبه اعلای او که همان نفس ناطقه باشد، به ازای ثلث اخیر شب است و همان طور که ثلث اخیر شب مهم‌ترین بخش آن بوده و دو ثلث دیگر مقدمه آن است نفس ناطقۀ نیز مهم‌ترین مرتبه انسان به‌شمار می‌رود.

النَّشَأةُ الْإِنْسَانِيَّةُ بِجُمِيعِهَا لَيْلٌ وَ فِي الْثَّلَاثِ الْآخِرِ مِنْهَا يَكُونُ النَّزُولُ إِلَهِيًّا أَجْزَلُ

النَّيلِ وَ لَمْ يَكُنِ الْثَّلَاثُ الْأَخِيرُ إِلَّا الرُّوحُ الْمَنْفُوخُ الَّذِي لَهُ الشَّبَاتُ وَ الرَّسُوخُ وَ الْعُلوُ عَلَى

الثَّلَاثِينَ وَ الشَّمْوُخَ فَالْثَّلَاثُ الْأَوَّلُ هِيَكَلُهُ التَّرَابِيُّ وَ الْثَّلَاثُ الثَّانِيُّ رُوحُهُ الْحَيَوَانِيُّ وَ الْثَّلَاثُ

الْأَخِيرُ بِهِ كَانُ إِنْسَانًا وَ جَعَلَ الْبَاقِيَ لَهُ أَعْوَانًا<sup>۵</sup> (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۳۴۴)

عبارت فوق به خوبی گواه بر این مدعاست که در نگاه ابن عربی، 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 مرتبه مترب بر هم است، از این رو حقیقت واحد انسانی را به لحاظ سه مرتبه اصلی آن، به شب – که یک حقیقت واحد است – و سه مرتبه آن تأویل می‌برد.

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

أَعْلَمُ أَنْ مَسْمَى الْإِنْسَانَ بِالْتَّعْرِيفِ الْعَامِ عِبَارَةٌ عَنْ مَجْمُوعِ جَسْمِهِ الطَّبِيعِيِّ وَ نَفْسِهِ

الْحَيَوَانِيِّ، وَ رُوحِهِ الْمَجْرَدِ الْمَدَبَّرِ لِهِيَكَلِهِ، فَكُلُّ فَعْلٍ يَصْدُرُ مِنْهُ مِنْ حِيثِ جَمْلَتِهِ

الْمَذَكُورَةِ، فَإِنْ لَكُلَّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْثَّلَاثَةِ فَمَنِ ذَلِكُ الفَعْلُ مَدْخَلٌ وَ نَصِيبًا (قونوی، ۱۳۷۲)

.)۵۴:

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

آن لاینسان نسختان: نسخه ظاهره و نسخه باطنی فالنسخه‌الظاهره مضاھیه للعالیم پاسره فيما قدرنا من الأقسام و النسخة الباطنة مضاھيھ للحضرۃ الإلهیة فالإنسان هو الکلی علی الإطلاق و الحقيقة ... فصار الإنسان جامعاً (ابن عربی، ۱۳۳۶: الف: ۲۲ و ۲۱ نیز: ۱۳۶۷؛ ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۷۷).<sup>۵</sup>

همچنین قیصری بر این باور است که انسان، یک حقیقت واحد با ظهرات متعدد مرتب بر هم است. اولین مرتبه و مظهر آن، روح مجرد عقلی است و پس از آن سایر مراتب و ظهرات حقیقت انسانی قرار دارد تا به پایین ترین مرتبه که همان بدن جسمانی باشد ختم می‌شود، اما آنچه در اینجا حائز اهمیت است آن است که همه این مراتب، ظهرات یک حقیقت واحده به نام حقیقت انسان هستند<sup>۶</sup> (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۹).

ابن عربی با در نظر داشتن همین ویژگی چند بعدی بودن وجود واحد انسانی است که از او با تعبیری همچون «الحق الخلق»<sup>۷</sup> (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۰۵) و «الكلمة الجامعة» (رک: ابن عربی، بی تا، ج: ۱: ۱۳۶ نیز ۱۳۳۶: ج: ۹۴؛ ۱۳۷۰، ج: ۵۰) «المختصر الشریف» (رک: ابن عربی، ج: ۱۳۳۶: ج: ۹۴ و ۵۱ و ۴۵ نیز ۱۳۷۰، ج: ۱: ۱۹۹) یاد می‌کند.

**برخی مبانی عرفانی هم‌سو با مبحث یگانگی نفس و بدن**  
بسیاری از اصول پذیرفته شده از سوی اهل معرفت در باب انسان‌شناسی عرفانی، جز با مبانی یگانگی نفس و بدن، توجیه نمی‌شود. کلماتی که از ابن عربی و پیروان وی در باب «کون جامع» بودن انسان و «هویت بزرخی» او و «آفرینش انسان بر صورت الهی» و «تطابق نسختین» و همچنین «خلقت او با دو دست حق متعال» به جا مانده گواه این مدعاست.

توضیحاتی که اهل معرفت درباره هر کدام از موارد فوق دارند به گونه‌ای عجین شده و گره خورده با مبحث یگانگی نفس و بدن است. به عبارت دیگر هر کدام از این مبانی خود، مبتنی بر یگانگی نفس و بدن می‌باشد.

### امتزاج معنوی روح و بدن در انسان

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

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، به‌نهایی و پیش از امتزاج، وجود نداشت (رک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۲۷-۱۲۶؛ عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳: ۳۳-۳۲).

فیلسوفان امتزاج را تنها میان عناصر و مادیات می‌دیدند، اما عارفان با دقت نظری که از رهگذر مکاشفات خود به دست 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 به‌این معنا 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، به‌نهایی دارا نیستند، همچنان که ویژگی‌ها و خواص آب را هیچ‌کدام از عناصر آن (اکسیژن و هیدروژن) به‌نهایی دارا نیستند، اما همین خواص مربوط به آب، پس از امتزاج یافتن دو عنصر تشکیل‌دهنده 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 مرگب کثیف خسیس ظلمانی جمع کرد. خواص هر دو جوهر در هم سرایت کردند، و امتزاجی معنوی و مزاجی روحانی میان خواص حقایق هر دو جوهر حاصل شد. چنان که خواص هر دو ... در این مزاج معنوی قلبی که متحصل شد علی الوجه الاکمل الاشمل الاجمع به رنگ و صبغت همه برآمد، و کیفیتی مزاجی موجود شد. بوقلمونی که گاهی به صورت و خواص روح می‌شود، چنان که از خواص طبیعی و آلایش جسمانی بکلی متزه و متبری، و از اوساخ و انجاس ظلمانی به صورت و معنی متفرغ و متعرّی می‌باشد ... و گاهی ... به خواص و هیئت صورت جسمانی ظهور می‌کند (جندي، ۱۴۲۳: ۷۹-۷۸؛ ابن‌ترک، ۱۳۶۰: ۲۲۷).

همچنان که در عبارت فوق مشاهده می‌شود جندی، انسان را حاصل امتراج معنوی نفس و بدن می‌داند. محقق جندی، به این اعتبار که در مزاج انسانی، دو جنبه تجردی و جسمانی، وجود دارد حقیقت انسان را مانند بوقلمون<sup>۸</sup> معرفی می‌کند؛ چرا که وجود واحد انسانی، به‌حاطر امتراج روح و بدن در او، یک واقعیت دو بُعدی بوده پس می‌تواند گاهی با تکیه بر جنبه تجردی خود (مثل تفکر و یا هنگام عبادت و فنای در معبد) 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 امتراج 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، دیگر سخن از امتراج روح و بدن و همچنین وجود دو جنبه تجردی و مادی برای انسان، معنا نداشت.

صائب الدین ابن‌ترکه، در همین راستا تصریح می‌کند که انسان، نوعی طبیعی است که از وحدت حقیقی حاصل از مجموع نفس و بدن، به وجود آمده است. او سپس اشاره می‌کند که کمال امتراجی که در وجود انسانی شکل می‌گیرد او را در نهایت اعتدال کمالی و به‌صورت یک واحد حقیقی، ظاهر می‌سازد. صائب الدین پس از این توضیحات، اصطلاح «مرگب حقیقی» را درباره انسان به کار برده که یادآور نظریه‌ای است که صدرالمتألهین قرن‌ها پس از او تحت عنوان «ترکیب حقیقی ماده و صورت» و «ترکیب حقیقی نفس و بدن» در مقابل نظریه مشائی «ترکیب اضمامی آن دو» مطرح کرده است. به‌هرروی به باور صائب الدین، انسان، مرگب حقیقی، برآمده از فرایند امتراج نفس و بدن می‌باشد و از این‌رو مانند هر مزاج دیگری، دارای برخی خواص متقابل خواهد بود؛ یعنی برخی افعال و آثار او به جهت مادی و جسمانی وی بر می‌گردد و در عین حال 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؛ در عین حال 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

مگر به خاطر وحدت حقیقی وجود انسانی که اختصاص به مزاج انسانی داشته و رهآورده ترکیب اتحادی و امتراج روح و بدن می‌باشد.

يحصل من مجموع البدن و النفس المجردة وحدة حقیقیة و نوعیة طبیعیة، فان الوحدة الحقیقیة هي التي لها التّعین الاحاطی الجامع للاضداد، كما هو حال سایر الأمزجة، سیما الإنسانی منها. فائمه بكمال الامتراج و ظهور الاعتدال الكمالی الذي هو صورة الوحدة الحقیقیة، صار مرئیاً حقیقیاً يمكن ان يصدر عنه افعال طبیعیة يمتنع صدورها عن مباد متكثرة، كتنوع الحركات المختلطة نحو الجهات المتضادة في حالة واحدة، مثل حالة الغذاء مشابهاً للمفتدى، والإحساس بالمحسوسات المتنوعة و الحركات الفكرية والشوقیة الموجبة للمعارف الإلهیة والحقائق الكشفیة، والكل في حالة واحدة. ولا شك، ان المبادی المتكثرة يمتنع ان يكون مصدرأً لهنده الأفعال، من حيث هي متكثرة (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۲۳۱).

بهاین ترتیب روشن می‌شود که لازمه باور به امتراج روح و بدن در انسان، اعتقاد به یگانگی و اتحاد آن‌ها در وجود انسانی می‌باشد و بهیچ وجه با مبنای مشائی، مبنی بر اثنینیت نفس و بدن، سازگار نیست.

### احدیت جمع وجود انسانی

اهل معرفت بر این باورند که انسان، تشکیل یافته از «احدیت جمع» روح و بدن است.<sup>۹</sup>

اصطلاح «احدیت جمع» یک اصطلاح عرفانی است که در مواردی که برخی امور با هم جمع شده و از مجموع آن‌ها یک امر احادی - یعنی بدون کثرت و تمایز بالفعل - تشکیل می‌شود به کار می‌رود. به عبارت بهتر، «احدیت جمع» به معنای عرفانی آن وقتی رخ می‌نماید که یک امر واقعاً واحد و بدون کثرت بالفعل داشته باشیم و در عین حال، بتوان در آن امر واحد، نوعی کثرت ولو به نحو اعتباری و نسبی، تعقل کرد. چنان‌که اهل معرفت اسم جامع الله را احادیت جمع همۀ اسما دانسته‌اند<sup>۱۰</sup> و جندی به پیروی از ابن عربی بر این باور است که اسم الله، دارای ویژگی احادی جمعی است، یعنی در عین وحدت، می‌توان کثرت نسبی را در آن تعقل کرد؛ زیرا هر کدام از اسمای متکثر

و جزئی، درواقع نسبتی از نسب همان اسم جامع الله است و همه آن‌ها را می‌توان در آن اعتبار کرد، چرا که اسم جامع الله، احادیث جمع اسمای جزئی است.<sup>۱۱</sup>

عارفان همچنین بر این باورند که انسان، چون مخلوق بر صورت الهی است پس همان‌طور که اسم جامع الله، احادیث جمع همه اسمای مادون خود است، انسان نیز صورت و مظهر احادیث جمع اسم الله می‌باشد.<sup>۱۲</sup>

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 احادیث جمع انسانی است و وجود انسانی به گونه‌ای است که با حفظ ویژگی احادیث خود، جامع این کثرات ظاهری نیز هست و همان‌طور که محقق کاشانی تصريح می‌کند، این کثرت، به‌هیچ‌روی منافاتی با احادیث حقیقت انسانی ندارد (رک: کاشانی، ۱۳۷۰: ۶۷).

*فَإِنَّ الْإِنْسَانَ مِنْ حِيثِ ظَاهِرِهِ وَبَاطِنِهِ وَقُوَّاهُ وَصَفَاتِهِ مُتَكَثِّرٌ، وَنُسْخَةٌ وَجُودُهُ مُتَحَصَّلَةٌ مِّنْ أَمْوَالٍ مُّخْلَفَةٍ تَجْمَعُهَا أَحْدِيَةٌ كَثِيرَةٌ (قُوَّنَى، ۱۴۱۶: ۱۴۱۷).*

به‌این ترتیب حقیقت انسان در نگاه عارفان عبارت است از وجودی واحد و جمعیتی احادی، برآمده از جمع میان روح و بدن.

فتقول: اعلم؛ أنَّ الْإِنْسَانَ فِي حَقِيقَتِهِ وَهُيَّتِهِ جَمْعِيَّةٌ أَحْدِيَةٌ مِّنْ جُوَهَرَيْنِ هُما جَسْمٌ وَرُوحٌ (جندي، ۱۴۲۳: ۸۹).<sup>۱۳</sup>

نتیجه آنکه: وجود انسان، به‌نحو جمعی احادی است و احادیث جمع وجود انسانی میان روح و بدن، جز بایگانگی 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، قاعدة آفرینش انسان بر صورت الهی است. اهل معرفت این قاعده را از حدیث نبوی: «ان الله خلق آدم على صورته» (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱: ۱۳۴) اقتباس کرده و از آن نتایج و فروعات فراوانی را استخراج کرده‌اند. تکیه اهل معرفت در این قاعده بر ویژگی مظہریت تام و کاملی است که انسان، نسبت به اسماء و صفات الهی دارد (میری، ۱۳۹۰: ۱۰۳-۱۰۲).

در میان تمام مخلوقات خداوند، این تنها انسان است که می‌تواند مظهر و آینه تمام نمای اسمای الهی قرار گیرد و این امتیازی است که حتی تعین اول و عقل اول و همچنین عالم کبیر، از آن محرومند.<sup>۱۴</sup>

بنابراین به مقتضای قاعدة آفرینش انسان بر صورت الهی، وجود انسانی، تنها آینه تمام نمای کمالات الهی است و روش است که آینه‌ای می‌تواند همه کمالات الهی را به نمایش بگذارد که با حفظ احادیث جمع خود، دارای ساحت‌های گوناگون بوده و از همه مراتب هستی - که مراتب ظهورات اسماء و صفات حق تعالیٰ به شمار می‌روند - در خود، نمونه‌ای داشته باشد. و به تعبیر ابن عربی انسان که بر صورت الهی آفریده شده است باید با حفظ وحدت خود، کمال جسمانی را در مرتبه حس و کمال نفسانی را در مرتبه مثالی و کمال روحی را در مرتبه عقلی دارا باشد: «اعلم: أنَّ هذِهِ النَّشَأةُ الْإِنْسَانِيَّةُ بِكُلِّهَا رُوحًا وَ نَفْسًا وَ جَسْمًا وَ خَلَقَهُ اللَّهُ عَلَى صُورَتِهِ ...» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ۱۶۸).<sup>۱۵</sup>

به همین خاطر است که محقق جامی صورت الهی‌ای که انسان بر طبق آن آفریده شده است را وجود متعین به همه تعینات می‌داند. لازمه مخلوق بودن انسان بر صورت الهی آن است که وجود انسانی با حفظ وحدت خود، نسخه‌ای مشتمل بر همه تعینات خلقی و امری باشد و مانند حق تعالیٰ با حفظ احادیث جمع خود، جامع کثرات باشد.<sup>۱۶</sup>

به این ترتیب روش می‌شود که قاعدة آفرینش انسان بر صورت الهی مبتنی بر ابطال نظریه دوگانه‌انگارانه نفس و بدن است، چون بر اساس این نظریه نفس و بدن دو حقیقت ذاتاً متباین از هم هستند که تعلقی صرفاً عارضی، آن‌ها را با هم مرتبط کرده است درحالی که عارفان معتقدند انسان، یک نشئه واحد و دارای ساحت‌های مختلف است. بدین، ساحت ظاهری انسان و روح، جنبه باطنی حقیقت واحده انسانی است (رک: قیصری، ۱۳۷۵: ۳۹۲) و اساساً همین نکته که انسان توانسته است با حفظ وحدت خود، همه کمالات حق را به نمایش بگذارد باعث شد که او را مخلوق بر صورت الهی بدانند.

و لذلک، أى لكون الإنسان مختصراً من الحضرة الإلهية، مشتملاً على ما فيها من  
حقائق الصفات والأسماء اشتمناً أحدياً جمعياً، خصّه، أى الله سبحانه الإنسان، بالصورة

الاَهِيَّ، أَى جَعْل الصُّورَة مَخْتَصَّة بِه... فَقَالَ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (جامی، ۹۴: ۱۴۲۵ - ۹۳).

## «کون جامع» و مظہر تام بودن انسان

مهمن ترین ویژگی انسان که او را از مظاہر دیگر ممتاز کرده ویژگی جامعیت، در عین وحدت حقیقی است. همان طور که گذشت، در میان تمام مخلوقات حق متعال، این تنها انسان است که با حفظ وحدت حقیقی خود می تواند مظہر اتم حق متعال باشد و بر همین اساس است که انسان کون جامع شناخته شده است؛ زیرا با موجود شدن است که عالم، به تمام و کمال خود می رسد و علت آنکه کون جامع، متمم عالم بوده و آخرين موجود در آن قرار می گيرد آن است که انسان، به تعبیر قیصری حقیقتی واحد و متصف به جمیع کمالات موجود در مراتب و تعینات عالم بوده و جامع حقایق موجود در عالم است و بهمین خاطر است که چنین حقیقتی، از نظر ترتیب ایجادی باید در آخرين مرتبه و پس از سایر تعینات، موجود شود تا بتواند از هر کدام از آنها بهره و نسخه‌ای را در وجود خود جمع کرده و به این ترتیب، جامع همه آنها باشد.

قوله: (فَتَمَّ الْعَالَمُ بِوُجُودِهِ) أَى، لَمَّا وُجِدَ هَذَا الْكُوْنُ الْجَامِعُ، تَمَّ الْعَالَمُ بِوُجُودِ الْخَارِجِيِّ  
لأنه روح العالم المدير له و المتصرف فيه. ولا شك أن الجسد لا يتم كماله إلا  
بروحه التي تدببه و تحفظه من الآفات. وإنما تأخر نشأته العنصرية في الوجود العيني  
لأنه لما جعلت حقيقته متصفه بجميع الكلمات جامعة لحقائقها، وجب أن يوجد الحقائق  
كلها في الخارج قبل وجوده حتى تمر عند تنزلاه عليها فيتصف بمعانيها طوراً بعد  
طور من أطوار الروحانيات والسمائيات والعنصريات، إلى أن يظهر في صورته  
النوعية الحسية. والمعنى النازلة عليه من الحضرات الأسمائية لا بد أن تمر على هذه  
الوسائل أيضاً، إلى أن يصل إليه و تكمله. و ذلك المرور إنما هو لتهيئة استعداده  
للكمالات الالاتقة به، ولا جماع ما فصل من مقام جماعه من الحقائق والخصائص فيه  
(قیصری، ۱۳۷۵: ۳۵۷-۳۵۵).

اگر عارفان نیز مانند مشائیان، روح و بدن را دو حقیقت بیگانه از هم می دانستند که نوعی علاقه عارضی نسبت بهم یافته اند دیگر نمی توانستند انسان را کون جامع معرفی کنند چون جامعیت کون

انسانی، در گرو آن است که انسان، با همه مراتب وجودی که دارد، یک حقیقت واحده باشد والا اگر انسان، عبارت باشد از یک روح که به بدن، اضافة 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 از هم که به یکدیگر ضمیمه شده باشند: بدن که در ردیف مراتب شهادی عالم است و روح که در زمرة مراتب غیبی عالم قرار می‌گیرد و دیگر، کون جامع به معنای وجود واحدی که جامع غیب و شهادت باشد نخواهد بود.

### آفرینش انسان با دو دست الهی

به باور اهل معرفت، خداوند متعال هر کدام از موجودات عالم، به‌جز انسان را با یکی از دو دست خود آفریده است.<sup>۱۸</sup> بنابراین مظہریت هر کدام از آن‌ها برای حق متعال، تنها از طریق همان ید واحده مربوط به خود، خواهد بود و به‌عبارت دیگر بر برخی از آن‌ها جهات وجودی و یا جمالی غلبه دارد و در مقابل، بر برخی دیگر، جهات امکانی و یا جلالی غالب است. در این میان، تنها انسان است که خداوند سبحان، از باب تشریف الهی<sup>۱۹</sup> به او مُنت نهاده و طی یک امتیاز ویژه و انحصاری، او را با هر دو دست خود آفریده است.

فَمَا فَضَّلَ الْإِنْسَانَ غَيْرَهُ مِنَ الْمُوْجَدَاتِ إِلَّا بِمَا يَأْشِرُ الْحَقُّ بِيَدِيهِ فِي خَلْقِهِ، لِيَجْمَعَ [الْإِنْسَانَ] بَيْنَ الصَّفَاتِ الْمُتَقَابِلَةِ، وَ يَأْشِرَ غَيْرَهُ بِيَدٍ وَاحِدَةٍ، لِيُظْهِرْ بِصَفَةً وَاحِدَةً (قِصْرِي)، ۸۸۷ و ۸۸۶].

سید حیدر آملی در یک تقسیم‌بندی کلی، تمامی اسمای الهی را به دو دسته اسمای جمالی و اسمای جلالی تقسیم کرده و دو دست خداوند را اشاره به همین دو دسته از اسماء بر می‌شمارد. وی سپس به این مطلب اشاره می‌کند که تصریح «خَلْقَتُ بِيَدِيَّ» در قرآن به خوبی دلالت دارد بر اینکه در آفرینش انسان، همه اسمای جمالی و جلالی خداوند سبحان سهیم بوده‌اند و به همین خاطر است که انسان می‌تواند مظہر تمامی اسماء قرار گرفته و اشرف مخلوقات حق متعال باشد. این در حالی است که هر کدام از موجودات دیگر عالم، تنها با یکی از دو دست خداوند سبحان، آفریده شده‌اند، از این‌رو هر کدام از آن‌ها یا مظہر بخشی از اسمای جلالی و یا مظہر بخشی از اسمای جمالی هستند.

... قوله حَكَّلْتُ بِيَدِي ... خَلَقْتُمْ مِنْ كُلَّ اسْمٍ مِنْ أَسْمَائِي وَ هِيَأْتُمْ بِتْلَكَ الْأَطْافِلِ  
الْمُنْحَصِّرَةِ كَلَّاهَا فِي الْأَسْمَاءِ الْجَمَالِيَّةِ وَ الْجَلَالِيَّةِ الْمَعْبَرِ عَنْهُمَا بِ «يَدِي»، وَ جَعَلْتُمْ  
مُسْتَعْدِينَ ... بَأْنَ تَظَهَّرُ هَذِهِ الْأَسْمَاءُ فِيهِمْ بِالْفَعْلِ ... وَ بِذَلِكَ صَارُوا أَشْرَفَ الْمُوْجُودَاتِ  
وَ أَعْظَمُهَا، لَا غَيْرَ، لَا نَّغِيرَهُمْ مُخْلوقُ بَيْدَ وَاحِدَةٍ، وَ هُمْ مُخْلوقُونْ بِيَدِيْنِ كَمَا تَقَرَّرَ، لَا نَّ  
غَيْرُهُمْ أَمَّا مَظَهُرُ الْأَسْمَاءِ الْجَمَالِيَّةِ - كَالْمَلَائِكَةِ - وَ أَمَّا مَظَهُرُ الْأَسْمَاءِ الْجَلَالِيَّةِ -  
كَالشَّيَاطِينِ - وَ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا [إِنْ كُلُّ مِنَ الْأَسْمَاءِ الْجَمَالِيَّةِ أَوِ الْجَلَالِيَّةِ] بِمَثَابَةِ يَدِ  
وَاحِدَةٍ. وَ أَمَّا إِلَيْسَانُ فَهُوَ مَظَهُورُ جَمِيعِ الْأَسْمَاءِ الْمُنْحَصِّرَةِ فِيهِمَا [إِنْ فِي الْأَسْمَاءِ  
الْجَمَالِيَّةِ وَ الْجَلَالِيَّةِ] الْمَعْبَرِ عَنْهُمَا بِالْيَدِيْنِ، تَوْلِهُ تَعَالَى قَالَ: يَا إِبْلِيسُ! مَا مَنَعَكَ أَنْ  
تَسْجُدَ لِمَا حَكَّلْتُ بِيَدِيْ (آلِي: ۱۳۶۸ وَ ۱۳۶۷).

روشن است که مسئله آفرینش انسان با دو دست الهی نیز مبتنی بر نگاه یگانگارانه عارفان به نفس و بدن است. با این معنا که لازمه خلق انسان با دو دست خداوندی آن است که انسان، حائز همه حقایق عالم و به عبارت دیگر، جامع صورت الهی و صورت کونیه باشد و روشن است که انسان، تنها در صورتی می‌تواند جامع صورت الهی و کونیه باشد که روح و بدن او یک حقیقت واحده انسانی را تشکیل داده باشند، والا در غیر این صورت، صورت الهی، مربوط به روح و صورت کونیه، مربوط به بدنی که مباین از آن است خواهد بود و دیگر جامعیتی بین این دو صورت در کار نخواهد بود.

فَلَمَّا أَرَادَ اللَّهُ كَمَالَ هَذِهِ النَّشَأَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ جَمَعَ لَهَا بَيْنِ يَدِيهِ وَ أَعْطَاهَا جَمِيعَ حَقَائِقِ الْعَالَمِ  
وَ تَجَلَّ لَهَا فِي الْأَسْمَاءِ كَلَّاهَا فَحَازَتِ الصُّورَةُ الْإِلَهِيَّةُ وَ الصُّورَةُ الْكُوْنِيَّةُ ... وَ لَوْ لَا انَّهُ تَعَالَى جَمَعَ لَآدَمَ فِي خَلْقِهِ بَيْنِ يَدِيهِ فَحَازَ الصُّورَتَيْنِ وَ إِلَّا كَانَ مِنْ جَمِيلَةِ الْحَيَاَةِ  
الَّذِي يَمْشِي عَلَى رِجْلِيهِ (ابن عَرَبِيٍّ، بِيَتَ، ج: ۲: ۴۶۸).

بهمین 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؛ ازین رو 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.<sup>۲۰</sup>

## تطابق نسختین

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

معنای اول: تطابق نسخهٔ وجود انسان کامل با نسخهٔ حضرت الهی و اسماء 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 اسماء و صفات در آن می‌بینند و از سویی دیگر، نسخهٔ انسانی را در تطابق کامل با نسخهٔ وجودی عالم کبیر مشاهده می‌کنند. بنابراین اصطلاح «تطابق نسختین» را به هر دو معنا به کار می‌برند.

و خلق الله الإنسان مختصراً شریعاً جمع فيه معانی العالم الكبير و جعله نسخة جامعة لما في العالم الكبير و لما في الحضرة الإلهية من الأسماء و قال فيه رسول الله صلعم إنَّ الله خلق آدم على صورته (ابن عربي، ج: ۱۳۳۶، چ: ۴۵).

ابن عربی در عبارت فوق، به هر دو معنای تطابق نسختین اشاره دارد. (رک: ابن عربی، بی‌تا، ج: ۳: ۳۱۵). و همان‌طور که از عبارت فوق و برخی عبارات دیگر برمی‌آید (رک: فناری، ۱۳۶۳: ۶۶۰)، تطابق نسختین به معنای اول آن، به قاعدةٔ آفرینش انسان بر صورت الهی برمی‌گردد از این‌رو به همان توضیحی که در بخش پیش گذشت، تطابق نسختین به معنای اول نیز دلالت بر یگانگی نفس و بدن در وجود واحد انسانی، از نگاه عارفان دارد.

اما معنای دوم - همچنان که گذشت - مطابقت نسخهٔ عالم کبیر با نسخهٔ عالم صغیر انسانی را مدنظر دارد. کتاب تدبیرات الهیه ابن عربی 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، مختصراً و چکیدهٔ عالم است روشن می‌سازد (ابن عربی، ۱۳۶۳: ب: ۱۰۶).

مراد ابن عربی 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، به نحو پراکنده و متفرق موجود شده است (حتی موجوداتی مثل گیاهان و آب‌های شور و یا گوارابی 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 (رك: ابن عربی، ۱۳۶۳ ب: ۱۰۸). محقق جندی نیز در این باب، عبارت مبسوطی دارد که فناری آن را نقل کرده است (رك: فناری، ۱۳۶۳: ۶۷۰ تا ۶۶۷).

قیصری احادیث 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 «احدیث جامعه» در مجموع عالم است که آن را مطابق و مشابه با نسخهٔ وجود انسانی یافته، از این رو به آن «انسان کبیر» گفته‌اند؛ چرا که عالم، دارای دو اعتبار است، یعنی گاهی عالم را به اعتبار کثرت در نظر گرفته و آن را مجموعه‌ای از موجودات متکثر در کنار هم قرار گرفته می‌بینیم. و گاهی در اعتبار دوم، احادیث جمع عالم را مد نظر می‌دهیم.<sup>۲۱</sup> 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 احادیث 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، أَن للعالَم اعتبارين: اعتبار أحديته، و اعتبار كثرته. فباعتبار أحديته الجامعية يسمى بالإنسان الكبير، و باعتبار كثرة أفراده ليس له الأحدية الجامعية كأحدية الإنسان، إذ لكل منها مقام معين. فلا يصح أن يقال، ليس للعالَم أحدية الجمع مطلقاً. كيف لا؟ و هو من حيث المجموع صورة الاسم الإلهي كما للإنسان، لذاك يسمى بالإنسان الكبير (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۹۵).

این مطلب که اهل معرفت، عالم را به اعتبار وحدت آن - و نه به اعتبار کثرت - مانند انسان، صورت و نمایان گر اسم الله دانسته و انسان کبیرش نامیده‌اند، گواه بر آن است که اصل یگانگی و

احدیت وجود انسانی در نزد آن‌ها، مفروض و مسلم است؛ بنابراین به عالم در اعتبار احادیث آن، از آن‌رو که نوعی شباهت با احادیث جمع وجود انسانی پیدا می‌کند، انسان کبیر می‌گویند. نتیجه آنکه نظریه عارفان در معنای دوم از تطابق نسخین نیز کاملاً مبتنی بر باور به یگانگی نفس و بدن در وجود واحد انسانی است، زیرا آن‌ها برای اثبات این تطابق، ابتدا احادیث جامع و وحدت شخصی عالم را اثبات می‌کنند تا به این اعتبار، مشابهت و مطابقت عالم کبیر با نسخه احادیث عالم صغیر انسانی را اثبات کنند.

### خلافت الهی

اهل معرفت بر این باورند که آفرینش انسان با دو دست الهی و جامعیت او میان همه اسماء و صفات خداوند متعال، او را شایسته مقام خلافت الهی کرده است.<sup>۲۲</sup>

خلیفه خداوند در عالم، برای آنکه بتواند وظيفة واسطه‌گری خود میان حق متعال و ماسوا را به نحو احسن، ایفا کند باید با هر دو طرف - یعنی خداوند که مستخلف است و عالم که مستخلف عليه است - مناسب کامل داشته باشد تا بتواند واسطه‌فیض میان حق و خلق قرار بگیرد. این الخلافة تتضمن التوسط بين المستخلف و المستخلف عليهم، و الأخذ من المستخلف والإعطاء لهم (فرغانی، ۱۴۲۸، ج ۹۷: ۹۷).

از این‌رو این تنها انسان کامل است که ازسویی، چون جامع همه اسماء الهی و مخلوق بر صورت الهی است بیشترین مناسبت را با حق متعال داشته و ازسوی دیگر، ازآنجاکه نسخه وجودی او در تطابق کامل با نسخه عالم کبیر است از هیچ کدام از موجودات عالم، بیگانه نیست و با همه 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 مرتبه وجودی‌اش می‌تواند واسطه رساندن فیض حق متعال به همه عالم شده و به تک‌تک موجودات عالم، فیض و امداد مورد نیازش را اعطای کند. و از همین رهگذر است که انسان کامل، سمتِ ربویت عالم را می‌یابد.

(و لهذا كان آدم، عليه السلام، خليفة). أى، والأجل حصول هذه الجمعية لأدم، صار خليفة في العالم، (فإن لم يكن آدم ظاهراً بصورة من استخلفه) و هو الحق (فيما

استخلف فیه و هو العالَمُ أَى، إِنْ لَمْ يَكُنْ مِتَصَفًا بِكِمالَتِهِ مُتَسَمًا بِصَفَاتِهِ ... (فَمَا هُوَ خَلِيفَةٌ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ جَمِيعُ مَا تَطَلَّبُهُ الرُّعَايَا الَّتِي اسْتَخْلَفَهُ عَلَيْهَا، لَا يَكُونُ اسْتَنَادَهَا) أَى، اسْتَنَادُ الرُّعَايَا (إِلَيْهِ) أَى، إِلَى آدَمَ الَّذِي هُوَ الْخَلِيفَةُ ، فَلِيُسْ بِخَلِيفَةٍ ... وَ إِنَّمَا كَانَ الْعَالَمُ مُسْتَنَدًا إِلَيْهِ، لَأَنَّهُ رَبُّ الْعَالَمِ بِحَسْبِ مَرْتَبَتِهِ، وَ عَبْدُ الْحَقِّ بِحَسْبِ حَقِيقَتِهِ، وَ إِذَا كَانَ الْعَالَمُ مُسْتَنَدًا إِلَيْهِ (فَلَا بُدُّ أَنْ يَقُومُ بِجَمِيعِ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ، وَ إِلَّا فَلِيُسْ بِخَلِيفَةٍ عَلَيْهِمْ، فَمَا صَحَّتِ الْخَلِيفَةُ إِلَّا لِلإِنْسَانِ الْكَامِلِ) (قِصْرِي، ۱۳۷۵: ۴۰۲ - ۴۰۱).

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

(فقد علمت حکمة نشأة جسد آدم، أعني صورته الظاهرة) ... (و قد علمت) حکمة (نشأة روح آدم، أعني صورته الباطنة) ... (و قد علمت نشأة رتبته و هي المجموع الذي به استحق الخلافة) إنما جعل الخلافة للمجموع لأنَّه بالنشأة الروحانية آخذ من الله، و بالنشأة الجسمانية مُبلغ إلى الخلق، و بالمجموع تتم دولته و تكمل مرتبته (قِصْرِي، ۱۳۷۵: ۴۰۵).

همان طور که در عبارت فوق مشاهده می شود، قِصْرِی تصريح می کند که خلافت و دولت انسان کامل، تنها با جامعيت او میان نفس و بدن متحقق می شود؛ زیرا اگر جهت بدنی و جسمانی، از حقیقت انسانی خارج باشد، دراین صورت شرط لازم خلافت - که همان مناسبت خلیفه با مخلوقات و مستخلف علیهم باشد - متفق خواهد شد.

بنابراین انسان در باور اهل معرفت، جامع بین دو جهت ظاهري (بدن) و باطنی (روح) است، ازاین رو خلیفه خداوند در عالم است.

إن الحكمة في الجمع بين صورتيه الظاهرة و الباطنة أن يناسب بالجهة الباطنة المستخلف و بالجهة الظاهرة المستخلف عليهم فيستفيض بالجهة الأولى و فيفاض بالأخرى فيتم أمر الخلافة (جامی، ۱۴۲۵: ۷۹).

### نتیجه

با اینکه نگاه دوگانه‌انگارانه مشائی - به این شکل که نفس، امری هویتاً و ذاتاً مجرد باشد و بدن، امری خارجی و هویتاً و ذاتاً مادی باشد - بر فلاسفه معاصر ابن‌عربی حاکم بود، اما ابن‌عربی و متابعان مکتب وی - برخلاف نظریه 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 متكامل‌تر از نگاه ابتدایی مشائیn به این مسئله بوده است. مشائیان حداکثر توانستند نوعی رابطه اضافی را که عارض بر نفس است میان روح و بدن تصویر کنند، درحالی که عارفان، به یگانگی نفس و بدن در وجود واحد انسانی تصریح کرده‌اند. افرونبرآن، مبنای یگانگی نفس و بدن، پیش‌فرض بسیاری از مسائل کلیدی در انسان‌شناسی عرفانی است به گونه‌ای 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 فیلسفی است که نظریه یگانگی نفس و بدن را در علم النفس 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 علم النفس فلسفی باشد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. فلذلک يؤخذ البدن في حدتها [أى حد النفس] كما يؤخذ مثلاً البناء في حد الباني (ابن سينا، ١٤٠٤: ٩).
۲. این مطلب، لازمه انصمامی بودن ترکیب ماده و صورت است که مورد اعتقاد مشائیان بوده است و البته ملاصدراً دربرابر این نظریه، ترکیب اتحادی ماده و صورت را مطرح کرده است.
۳. ظنَّ جمهور القائلين تجردتها [أى تجرد النفس] أن إنسانية الإنسان بصورة أخرى نوعية منطعة في البدن يتحصل منها حقيقة الإنسان و أما المشار إليه بأنـا فهو المسمى بالنفس الناطقة و لها إضافة

عارضه شوقيه بالقياس إلى البدن لأنّه موضوع أفاعيّها الجسمانيّة و هؤلاء بمعزل عنّنا عنّ معرفة النفس (صدر المتألهين، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۲۶).

۴. ابن عربی در بسیاری از موارد با اصطلاح «لطیفه انسانیه» به نفس انسانی اشاره دارد.
۵. همچین ابن عربی، جنبه عقلی و نشّه مثالی و مرتبه جسمانی انسان را سه ضلع وجود انسانی می‌داند: «الإنسان مثلث النّسأة: باطنة معنوية روحانية و نّسأة ظاهرة حسيّة طبيعية و نّسأة متوسطة جسدية بُرْزخية مثالیّة» (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۴۴۱).
۶. تنبیه: لما علمت ان للحقيقة الانسانية ظهرات فى العالم تفصیلاً، فاعلم ان لها ايضاً ظهرات فى العالم الإنساني اجمالاً، اوّل مظاهرها فيه الصورة الروحية المجردة المطابقة بالصورة العقلية، ثم الصورة القلبية المطابقة بالصورة التي للنفس الكلية، ثم بالصورة التي للنفس الحيوانية المطابقة بالطبيعة الكلية وبالنفس المنطبعة الفلكية وغيرها، ثم الصورة الدخانية اللطيفة المسماة بالروح الحيوانية عند الأطباء المطابقة بالهیولی الكلية، ثم الصورة الدموية المطابقة لصورة الجسم الكل، ثم الصورة الاعضائية المطابقة لاجسام العالم الكبير. وبهذه التنزّلات في المظاهر الانسانية حصل التطابق بين النسختين (قىصرى، ۱۳۷۵: ۱۱۹).
۷. فهو الحق الخلق) يعني فآدم ... هو الحق باعتبار روحه، و الخلق باعتبار جسده (قىصرى، ۱۳۷۵: ۴۰۵).
۸. بوقلمون در فرهنگ زبان و امثال فارسی، کنایه از کسی است که هر ساعت، خود را به رنگی وانماید. همچین به هر چیز رنگارنگ و گونه گون، بوقلمون گفته می شود (رك: دهخدا، ذیل واژه بوقلمون).
۹. با دقت در دو آموزه عرفانی «امتراج معنوی روح و بدن» و «احدیت جمع روح و بدن» در انسان، روشن می شود که این دو مسئله، لازم و ملزم یکدیگرند اما به جهت اهمیتی که این دو مسئله در موضوع این مقاله دارند، به طور جداگانه بررسی شده‌اند.
۱۰. هذا الاسم الجامع الذي هو أحديه جمع جميع الأسماء (جامی، ۱۳۷۰: ۱۱۴؛ رک: جندی، ۱۴۲۳: ۵۱ و ۵۲ و ۷۴ و ۴۴۱).
۱۱. قال - رضي الله عنه - : «... فأحدية الله ... أحديه الكثرة». يعني - رضي الله عنه - : واحد تتعقل فيه كثرة نسبة، لأنَّ المسمى بهذه الأسماء الكثيرة واحد، و الكثرة نسب تتعقلها فيه (جندی، ۱۴۲۳: ۱۴۳۷)؛ همچین: (أحدية الكثرة): معناه واحد يتعقل فيه كثرة نسبة (جرجانی، ۱۳۷۰: ۵).

١٢. ولذلك، أى لكون الإنسان مختصاً من الحضرة الإلهية، مشتملاً على ما فيها من حقائق الصفات والأسماء اشتمالاً أحدياً جمعياً، خصه أى الله سبحانه الإنسان، بالصورة الإلهية، أى جعل الصورة، مختصة به ... و صورة الإنسان، صورته [أى صورة الاسم الله] الأحادية الجمعية (جامى، ١٤٢٥ : ٩٣).
١٣. همچنین: «الحقيقة الإنسانية فإنها أحديّة جمع جميع الحقائق الحقيقة والخلقية والبرزخية، فما امتازت الحقيقة الإنسانية عنها [أى عن سائر الحقائق] إلّا بأحدية جمع الجمع» (جندى، ١٤٢٣ : ١٧١). نيز رک: ١٣٦٢ (٧٩).
١٤. ان المظاهر الكامل، عبارة عن الكون الجامع الحاضر لجميع المظاهر التي في سائر المراتب الموجودة فيه و هذا هو الشأة العنصرية الانسانيّة لا غير ... فيكون الإنسان العنصري هو الحائز لسائر المراتب والمظاهر، فلا يصلح للمظوريّة المذكورة الا هو ... يكون له أحدية جمع الجمع التي بها يصلح لمرآيّة الحضرة الواحدية بالوحدة الحقيقة، و ذلك مختص بالشأة العنصرية الإنسانيّة (ابن ترک، ١٣٦٠ : ٢١٩ و ٢٢٠).
١٥. ان الله خلق آدم ... على صورته ... و «الصورة الإلهية» هو الوجود المتعين بسائر التعينات التي بها يكون مصدراً لجميع الأفعال الكمالية و الآثار الفعلية (جامى، ٩٤ : ١٣٧٠).
١٦. الإنسان أيضاً بوحدته كل التعينات الخلقية والأمرية، و له أحدية جمع الكثرة، فهو، تعالى شأنه، على صورته، و صورة الإنسان مثاله تعالى (امام خميني، ١٤١٠ : ١٠٤).
١٧. برای تحقیق بیشتر پیرامون این قاعده عرفانی (رک: میری ١٣٩٠، نیز ١٣٩٢).
١٨. قال [الحق تعالى] لإبليس، «ما منعك أن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدِي؟»، و كل ما سواه [أى ما سوى الإنسان] مخلوق بيد واحدة، لأنّه إماً مظهر صفة الجمال، كملائكة الرحمة، أو الجلال، كملائكة العذاب والشيطان» (جامى، ١٣٧٠ : ٨٧؛ همچنین رک: کاشانی، ١٤٢٦ : ١٥).
١٩. عارفان تصريح کردۀ‌اند که آفرینش انسان با هر دو دست خداوند، تشریف الهی است و این تشریف الهی، مختص به انسان می‌باشد: «اعلم أیدک الله بروح منه أن الله عز و جل يقول لإبليس ما منعك أن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدِي على جهة التشرف والاختصاص لآدم» (ابن عربي، بی‌تا، ج ٣ : ٢٩٤) همچنین: «فما جمع الله لآدم بين يديه إلا تشريفاً» (ابن عربي، ١٣٧٠، ج ١ : ٥٥).

۲۰. «وَ لَمَّا كَانَ كُلَّ أَسْمَاءِ الْحَقِّ سَبِّا لِظَّهُورِ صَنْفٍ مَا مِنَ الْعَالَمِ، كَانَ قِبْلَةً لَهُ، فَاسْمٌ ظَهَرَتْ عَنِ الْأَرْوَاحِ، وَ آخِرٌ ظَهَرَتْ عَنِ الصُّورِ الْبَسيِطَةِ بِالنَّسْبَةِ، وَ آخِرٌ ظَهَرَتْ عَنِ الطَّبَاعِ وَ الْمَرْكَبَاتِ ... وَ أَمَّا إِلَيْنَا فَلَمَّا تَوَقَّفَ ظَهُورُ صُورَتِهِ عَلَى تَوْجِهِ الْحَقِّ بِالْكَلْيَةِ إِلَيْهِ حَالٌ إِيجَادِهِ، وَ بِالْيَدِينِ، كَمَا أَخْبَرَ سَبْحَانَهُ وَ لِإِحْدَى يَدِيهِ الْغَيْبِ، وَ لِلْأُخْرَى الشَّهَادَةِ، وَ عَنِ الْوَاحِدَةِ ظَهَرَتِ الْأَرْوَاحُ الْقَدِيسَيَّةُ، وَ عَنِ الْأُخْرَى ظَهَرَتِ الْطَّبَاعَةُ وَ الْأَجْسَامُ وَ الصُّورُ، وَ لِهَذَا كَانَ إِلَيْنَا جَامِعًا لِعِلْمِ الْأَسْمَاءِ كُلَّهَا وَ مَنْصِبَاهَا بِحُكْمِ حَضْرَاتِهَا أَجْمَعٌ ... فَلَمْ يَتَعَدَّ بِمَقْدِيمَهِ حَصْرَ الْمَلَائِكَةِ، كَمَا أَشَارَتْ بِقُولِهَا: وَ مَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقْامٌ مَعْلُومٌ وَ لَا حَصْرٌ لِالْأَجْسَامِ الْطَّبَاعِيَّةِ» (قُونُوی، ۱۳۸۱: ۲۲۲).
- فَنَارِی نَیْزِ این عبارت را نقل کرده است (فَنَارِی، ۱۳۶۳: ۶۶۵).
۲۱. ملا صدر نیز به این دو اعتبار عالم اشاراتی دارد (رک: صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۶۴).
۲۲. فجمع له بين يديه لتكميل صورته و تصح خلافته و تبين مرتبته و يعلم أنه أشرف موجود وأعلى مقصود و لهذا مدحه لمن نظره بعين النقص - ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي «(ابن عربي، ۱۴۲۱، ج ۱: ۲۰۲)؛ همچنین: «حقيقة الاستخلاف قوله: لما خلقت بيدي و قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «إن الله خلق آدم على صورته» (ابن عربي، ۱۳۸۳: ۲۱۶)؛ همچنین رک: ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۳۷۰). (۵۵)

### كتاب نامه

- آملی، سید حیدر. (۱۳۶۸)، جامع الأسرار و منع الأنوار، تهران: علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۷) المقدمات من كتاب نص النصوص، مصحح: هانزی کرین، چاپ دوم، تهران: توس.
- ابن ترکه، صائن الدين. (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، محقق و مصحح: جلال الدين آشتیانی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن سينا، حسين. (۱۴۰۴)، الشفاء (الطبيعتيات)، تحقيق سعيد زايد و...، قم: مكتبة آية الله المرعشی.
- ابن عربي، محیی الدین. (۱۳۳۶)، انشاء الدوائر، محقق: مهدی محمد ناصرالدین، لیدن: مطبعة بریل.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۳۶)، التدبیرات الإلهیة فی إصلاح المملکة، لیدن: مطبعة بریل.

- \_\_\_\_\_ . (۱۳۳۶) عقلة المستوفز، لیدن: مطبعة بريل.
- \_\_\_\_\_ . (بی تا) الفتوحات المكية ، بيروت: دار صادر.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۰)، فصوص الحكم، مصحح: ابوالعلاء عفيفي، چاپ دوم، تهران: الزهراء.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۳)، کشف المعنى عن سر اسماء الله الحسني، قم: مطبوعات ديني.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۲۱)، مجموعه رسائل ابن عربي، بيروت: دار المحة البيضاء.
- \_\_\_\_\_ . امام خمینی، روح الله. (۱۴۱۰)، تعلیقات على شرح فصوص الحكم و مصباح الأنس، چاپ دوم، تهران: مؤسسه پاسدار اسلام.
- \_\_\_\_\_ . جامي، عبدالرحمن. (۱۴۲۵)، شرح فصوص الحكم، مصحح: عاصم ابراهيم الكيالي الحسيني الشاذلي الدرقاوى، بيروت: دار الكتب العلمية.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۰) نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، چاپ دوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- \_\_\_\_\_ . جرجاني، علي بن محمد. (۱۳۷۰)، التعریفات، چاپ چهارم، تهران: ناصرخسرو.
- \_\_\_\_\_ . جندی، مؤیدالدین. (۱۴۲۳)، شرح فصوص الحكم، مصحح: جلال الدين آشتیانی، چاپ: دوم، قم: بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۲)، نفحۃ الروح و تحفة الفتوح، محقق: نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- \_\_\_\_\_ . دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷)، لغت نامه دهخدا، تهران: دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ . صدرالمتألهین، صدرالدین محمدبن ابراهیم. (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چاپ سوم، بيروت: دار احياء التراث.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۵۴)، المبدأ و المعد، تصحیح جلال الدين آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_ . عبودیت، عبد الرسول. (۱۳۹۱)، نظام حکمت صدرابی، تهران: سمت.
- \_\_\_\_\_ . فرغانی، سعیدالدین. (۱۴۲۸)، منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض، محقق: عاصم ابراهیم الشاذلی، بيروت: دار الكتب العلمية.
- \_\_\_\_\_ . فناری، محمدبن حمزه، (۱۳۶۳)، مصباح الأنس (شرح مفتاح الغیب)، تهران: مولی.

- قونوی، صدرالدین. (۱۳۸۱)، *إعجاز البيان في تفسير أم القرآن*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- . (۱۳۷۲)، *شرح الأربعين حديثاً*، قم: بیدار.
- . (۱۴۱۶)، *المراسلات*، مصحح: گوردون شوبرت، بیروت: دارالنشر فرانس شاینر شتو تکگارت.
- قیصری، محمد داود. (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحكم*، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحكم*، چاپ چهارم، قم: بیدار.
- . (۱۴۲۶) *كشف الوجوه الغر لمعانی نظم الدر*، مصحح: احمد فرید المزیدی، بیروت: دار الكتب العلمية.
- کلینی، محمدمبین عقوب. (۱۴۰۷) *الكافی*، مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران: دارالكتب الإسلامية.
- میری، محمد. (۱۳۹۰)، «قاعده آفرینش انسان بر صورت الهی از منظر ابن عربی»، *نشریه حکمت عرفانی*، شماره ۲.
- . (۱۳۹۲)، «تفسیر عرفانی حدیث آفرینش انسان بر صورت الهی در اندیشه امام خمینی (س)»، *فصلنامه متین*، شماره ۶۱.