

یگانگی نفس و بدن در اندیشه 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 صدرالمآلهین، 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 نسخین و مقام خلافت الهی انسان، برخی از این مبانی عرفانی است که مبتنی بر مسئله یگانگی نفس و بدن می‌باشد. نوشتار پیش‌رو به بررسی چگونگی تلازم هر کدام از مبانی مزبور با یگانگی نفس و بدن می‌پردازد.

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

Email: mohammademiri@gmail.com

* استادیار دائرة 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 این رو ممکن است برای کسانی که آشنایی کافی با این علم ندارند این گمان پیش آید که اهل معرفت، سخن‌چندانی در باب مسائل علم‌النفس به معنای فلسفی آن ندارند، اما واقعیت آن است که اهل معرفت در وادی علم‌النفس نیز نظریات متری 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 بناً با بنای خود و یا کشتی‌بان با کشتی خود دارد، یعنی همان‌طوری که اضافه 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 به هیچ‌وجه، ذاتی آن نبوده بلکه اضافهٔ تدبیری به بدن، بیش از یک امر عارضی بر آن 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 همین نگاه است که می‌نویسد: اخذ بدن در تعریف نفس، همانند اخذ بنا و ساختمان در تعریف بنا 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

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. صدرالمতألہین ضمن انتقاد از این نگاه مشائی، آن‌ها را به خاطر اعتقاد به چنین پندارهایی، محروم از شناخت واقعیت نفس می‌داند^۳ (صدرالمتألہین، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۲۶). به هرروی، با اینکه نگاه دوگانه‌انگارانه مشائی بر فلاسفہ معاصر ابن عربی حاکم بود، اما ابن عربی و متابعان مکتب وی به انسان، نگاه یگانہ‌انگارانه‌ای داشته‌اند. در ادامه، برای اثبات نگاه یگانہ‌انگارانه 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. ابن عربی 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 هرکدام از دو اعتبار پیشین - یعنی بر هرکدام از روح و بدن به‌تنهایی - نیز قابل اطلاق است. به‌همین خاطر، مسمای واژه «انسان» مجموع نفس و بدن است نه نفس و یا بدن به‌تنهایی.

اعلم ان الناس اختلفوا فی مسمی الإنسان، ما هو؟ فقلت طائفة: هو اللطيفة. ^۴ و طائفة
 قالت: هو الجسم. و طائفة قالت: هو المجموع. و هو الأولى. و قد وردت لفظة الإنسان
 علی ما ذهب إلیه کل طائفة (ابن عربی، 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 برده و سه مرتبه کلی وجود انسانی - یعنی بدن جسمانی و نفس حیوانی برزخی و نفس ناطقه عقلی - را به سه ثلث این شب تأویل می‌کند و چنین نتیجه می‌گیرد که مرتبه بدن خاکی انسان، به‌ازای ثلث اول از شب بوده و مرتبه مثالی او به‌ازای ثلث دوم، و مرتبه اعلائی 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 مقدمه آن است نفس ناطقه نیز مهم‌ترین مرتبه انسان به‌شمار می‌رود.

النشأة الإنسانية بجميعها لیل و فی الثلث الآخر منها یكون النزول الإلهی لنبیله أجزل النیل و لم یکن الثلث الآخر إلا الروح المنفوخ الذی له الثبات و الرسوخ و العلو علی الثلثین و الشموخ فالثلث الأول هیكله الترابی و الثلث الثانی روحه الحیوانی و الثلث الآخر به کان إنسانا و جعل الباقی له أعوانا^۵ (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۳۴۴)

عبارت فوق به‌خوبی 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 مترتب بر هم است، از این‌رو حقیقت واحده انسانی را به‌لحاظ سه مرتبه اصلی آن، به شب - که یک حقیقت واحده 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 مدبر 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 دارند.

اعلم أن مسَمی الإنسان بالتعریف العام عبارة عن مجموع جسمه الطبيعي و نفسه الحیوانیة، و روحه المجرد المدبّر لهیكله، فکل فعل یصدر منه من حیث جملته المذكورة، فإن لكل واحد من هذه الثلاثة فی ذلك الفعل مدخلا و نصیبا (قونوی، ۱۳۷۲: ۵۴).

با توجه به تصریحات 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.

انّ للإنسان نسختان: نسخة ظاهرة و نسخة باطنة فالنسخة الظاهرة مضاهية للعالم بأسره
 فيما قدرنا من الأقسام و النسخة الباطنة مضاهية للحضرة الإلهية فالإنسان هو الكلّي
 على الإطلاق و الحقيقة ... فصار الإنسان جامعا (ابن عربی، ۱۳۳۶ الف: 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 پایین ترین مرتبه که همان بدن جسمانی باشد ختم می شود، اما آنچه در اینجا
 حائز اهمیت است آن است که همه این مراتب، ظهورات یک حقیقت واحد به نام حقیقت انسان
 هستند^۶ (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۹).

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

برخی مبانی عرفانی هم سو با مبحث یگانگی نفس و بدن

بسیاری از اصول پذیرفته شده از سوی اهل معرفت در باب انسان شناسی عرفانی، جز با مبانی یگانگی
 نفس و بدن، توجیه نمی شود. کلماتی که از ابن عربی 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» به جا مانده گواه این مدعاست.

توضیحاتی که اهل معرفت درباره هر کدام از موارد فوق دارند به گونه ای 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 می باشند.

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 به نحوی که یک عنصر بر عناصر دیگر غالب آید آن گونه که عناصر دیگر را به جوهر خود، تبدیل کند (که این «کون و فساد» خواهد بود نه «امتزاج») بلکه به نحوی که این ترکیب، موجب فعل و انفعالاتی میان آن‌ها شده و از برآیند آن‌ها کیفیتی جدید، حاصل آید. کیفیتی که در هیچ کدام از عناصر، به تنهایی و پیش از امتزاج، وجود نداشت (رک: ابن سینا، 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 غیر از عناصر باشد به این 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 هیچ کدام از روح و بدن، به تنهایی دارا نیستند، همچنان که ویژگی‌ها و خواص آب را هیچ کدام از عناصر آن (اکسیژن و هیدروژن) به تنهایی 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 و حلدانی - و میان هیكل 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 الاكمل 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 آلاینش جسمانی بکلی متزه و متبری، و از اوساخ و آنجاس ظلمانی به صورت و معنی مرفوع و متعری می‌باشد ... و گاهی ... به خواص و هیئت صورت جسمانی ظهور می‌کند (جندی، ۱۴۲۳: ۱۲۶ و ۷۸-۷۹؛ ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۲۲۷).

همچنان که در عبارت فوق مشاهده می شود جندی، انسان را حاصل امتزاج معنوی نفس و بدن می داند. محقق جندی، به این اعتبار که در مزاج انسانی، دو جنبه تجردی و جسمانی، وجود دارد حقیقت انسان را مانند بوقلمون^۸ معرفی می کند؛ چرا که وجود واحد انسانی، به خاطر امتزاج روح و بدن در او، یک واقعیت دو بُعدی بوده پس می تواند گاهی با تکیه بر جنبه 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 نمی توانست مانند بوقلمون رنگ عوض کرده، گاهی در سلک مجردات و گاهی هم ردیف مادیات قرار گیرد؛ همچنین روشن است که اگر در باور عارفان، بدن - آن گونه که در پندار مشائیان است - از واقعیت و هویت انسانی خارج می بود، دیگر سخن از امتزاج روح و بدن و همچنین وجود دو جنبه تجردی و مادی برای انسان، معنا نداشت.

صائن الدین ابن ترکه، در همین راستا تصریح می کند که انسان، نوعی طبیعی است که از وحدت حقیقی حاصل از مجموع نفس و بدن، به وجود آمده است. او سپس اشاره می کند که کمال امتزاجی که در وجود انسانی شکل می گیرد او را در نهایت اعتدال کمالی و به صورت یک واحد حقیقی، ظاهر می سازد. صائن الدین پس از این توضیحات، اصطلاح «مرکب حقیقی» را درباره انسان به کار برده که یادآور نظریه ای است که صدرالمتألهین قرن ها پس از او تحت عنوان «ترکیب حقیقی ماده و صورت» و «ترکیب حقیقی نفس و بدن» در مقابل نظریه مشائی «ترکیب انضمامی آن دو» مطرح کرده است. به هر روی به باور صائن الدین، انسان، مرکبی حقیقی، برآمده از فرایند امتزاج نفس و بدن می باشد و از این رو مانند هر مزاج دیگری، دارای برخی خواص متقابل خواهد بود؛ یعنی برخی افعال و آثار او به جهت مادی و جسمانی وی برمی گردد و در عین حال برخی دیگر از افعال و آثار وجودی او مربوط به جهت روحانی و تجردی وی می باشد. مثلاً از همین وجود واحد انسانی، فعل هضم غذا صادر می شود؛ در عین حال همین وجود واحد، دارای فعل ادراک حسی و حرکات فکری و همچنین شوق به معارف الهی و حتی مکاشفات عرفانی می باشد. این در حالی است که موجودات دیگر نمی توانند 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 ره آورد ترکیب اتحادی و امتزاج روح و بدن می باشد.

يُحصل من مجموع البدن و النفس المجردة وحدة حقیقیة و نوعیة طبیعیة، فان الوحدة الحقیقیة هی التي لها التَّعین الاحاطی الجامع للاضداد، كما هو حال سایر الأمزجة، سیمّا الإنسانی منها. فأنّه بکمال الامتزاج و ظهور الاعتدال الکمالی الذی هو صورة الوحدة الحقیقیة، صار مرکباً حقیقیّاً یمكن ان یصدر عنه افعال طبیعیة یمتنع صدورها عن مباد متکثرة، کتنوع الحركات المختلطة نحو الجهات المتضادة فی حالة واحدة، مثل احواله الغذاء مُشابهاً للمغتذی، و الإحساس بالمحسوسات المتنوعة و الحركات الفکریة و الشوقیة الموجبة للمعارف الإلهیة و الحقائق الکشفیة، و الکُلّ فی حالة واحدة. و لا شک، ان المبادی المتکثرة یمتنع ان یكون مصدراً لهذه الأفعال، من حیث هی متکثرة (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۲۳۱).

به این ترتیب روشن می شود که لازمه باور به امتزاج روح و بدن در انسان، اعتقاد به یگانگی و اتحاد آنها در وجود انسانی می باشد و به هیچ وجه با مبنای مشائی، مبنی بر اثینیت 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.^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 می شود به کار می رود. به عبارت بهتر، «احدیت جمع» به معنای عرفانی آن وقتی رخ می نماید که یک امر واقعاً واحد و بدون کثرت بالفعل داشته باشیم و درعین حال، بتوان در آن امر واحد، نوعی کثرت ولو به نحو اعتباری و نسبی، تعقل کرد. چنان که اهل معرفت اسم جامع الله را احدیت جمع همه اسماء دانسته اند^{۱۰} و جندی به پیروی از ابن عربی بر این باور است که اسم الله، دارای ویژگی احدی جمعی است، یعنی درعین وحدت، می توان 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، 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 همه 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 به گونه‌ای است که با حفظ ویژگی احدیت خود، جامع این کثرات ظاهری نیز هست و همان‌طور که محقق کاشانی تصریح می‌کند، این کثرت، به هیچ‌روی منافاتی با احدیت حقیقت انسانی ندارد (رک: کاشانی، ۱۳۷۰: ۶۷).

فإن الإنسان من حيث ظاهره و باطنه و قواه و صفاته متکثر، و نسخه وجوده متحصلة من أمور مختلفة تجمعها أحدية كثرة (قنوی، ۱۴۱۶: ۱۶۷).

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

فتقول: اعلم: أن الإنسان فی حقیقته و هیئته جمعیه أحدية من جوهرین هما جسمه و روحه (جندی، ۱۴۲۳: ۸۹).^{۱۳}

نتیجه آنکه: وجود انسان، به نحو 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 ابن عربی و پیروان وی بر آن تأکید شده، قاعده آفرینش انسان بر صورت الهی است. اهل معرفت این قاعده را از حدیث نبوی: «ان الله خلق آدم علی 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 مظهریت تام و کاملی است که انسان، نسبت به اسما و صفات الهی دارد (میری، ۱۳۹۰: ۱۰۳-۱۰۲).

در میان تمام مخلوقات خداوند، این تنها انسان است که می‌تواند مظهر و آیینۀ 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 به مقتضای قاعدهٔ آفرینش انسان بر صورت الهی، وجود انسانی، تنها آیینۀ تمام‌نمای کمالات الهی است و روشن است که آیینۀ ای 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 حق تعالی به‌شمار 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 مرتبۀ حس و کمال نفسانی را در مرتبۀ مثالی و کمال روحی را در مرتبۀ عقلی دارا باشد: «اعلم: أن هذه النشأة الإنسانية بكمالها روحا و جسما و نفسا، خلقها الله على صورته ...» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۶۸-۱۶۷).

به همین خاطر است که محقق جامی صورت الهی‌ای 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 حق تعالی با حفظ احدیت جمع خود، جامع کثرات باشد.^{۱۶}

به این ترتیب روشن می‌شود که قاعدهٔ آفرینش انسان بر صورت الهی مبتنی بر ابطال نظریۀ دوگانه‌انگارانۀ 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، جنبۀ باطنی حقیقت واحدۀ 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 لذلك، أي لكون الإنسان مختصرا من الحضرة الإلهية، مشتملا على ما فيها من حقائق الصفات و الأسماء اشتمالا أحديا جمعيا، خصه، أي الله سبحانه الإنسان، بالصورة

الاهیه، اُی جعل الصورة مختصة به... فقال على لسان نبيه صلى الله عليه و سلم، «ان الله خلق آدم على 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. همان‌طور که گذشت، در میان تمام مخلوقات حق متعال، این تنها انسان است که با حفظ وحدت حقیقی خود می‌تواند مظهر اتم 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، متمم عالم بوده و آخرین موجود در آن قرار می‌گیرد 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 به همین خاطر است که چنین حقیقتی، از نظر ترتیب ایجاد باید در آخرین 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: (فتمّ العالم بوجوده) اُی، لَمَّا وُجد هذا الكون الجامع، تمّ العالم بوجوده الخارجی
لأنه روح العالم المدبر له و المتصرف فيه. و لا شك أن الجسد لا يتم كماله إلا
بروحه التي تدبره و تحفظه من الآفات. و إنما تأخر نشأته العنصرية فی الوجود العینی
لأنه لما جعلت حقیقته متصفة بجمیع الكمالات جامعة لحقائقها، و جب أن یوجد الحقائق
كلها فی الخارج قبل وجوده حتی تمر عند تنزلاته علیها فیتصف بمعانیها طوراً بعد
طور من أطوار الروحانيات و السماویات و العنصریات، إلی أن یظهر فی صورته
النوعية الحسّیة. و المعانی النازلة علیه من الحضرات الأسمائیة لا بد أن تمر علی هذه
الوسائط أيضاً، إلی أن یصل إلیه و تکمله. و ذلك المرور إنما هو لتهيئة استعداد
للکمالات اللائقة به، و لاجتماع ما فصل من مقام جمعه من الحقائق و الخصائص فيه
(قیصری، ۱۳۷۵: ۳۵۷-۳۵۵).

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

انسانی، در گرو آن است که انسان، با همه مراتب وجودی که دارد، یک حقیقت واحد باشد و الا اگر انسان، عبارت باشد از یک روح که به بدن، اضافه 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 زمره 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، به جز انسان را با یکی از دو دست خود آفریده است.^{۱۸} بنابرین مظهریت هر کدام از آن‌ها برای حق متعال، تنها از طریق همان ید واحد مربوط به خود، خواهد بود و به عبارت دیگر بر برخی از آن‌ها جهات وجوبی 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^{۱۹} به او منت نهاده و طی یک امتیاز ویژه و انحصاری، او را با هر دو دست خود آفریده است.

فما فضل الإنسان غیره من الموجودات إلا بما باشر الحق ببديه في خلقه، لیجمع
[الإنسان] بین الصفات المتقابلة، و باشر غیره بید واحدة، لیظهر بصفه واحدة (قیصری،
۱۳۷۵: 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 اسما برمی‌شمارد. وی سپس به این مطلب اشاره می‌کند که تصریح «خَلَقْتُ بِيَدَيَّ» 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 مظهر تمامی اسما قرار گرفته و اشرف مخلوقات حق متعال باشد. این درحالی است که هر کدام از موجودات دیگر عالم، تنها با یکی از دو دست خداوند سبحان، آفریده شده‌اند، از این رو هر کدام از آن‌ها یا مظهر بخشی از اسمای جلالی و یا مظهر بخشی از اسمای جمالی هستند.

... قوله خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ... خَلَقْتُهُمْ مِنْ كُلِّ اسْمٍ مِنْ أَسْمَائِي وَ هَيَّأْتُهُمْ بِتِلْكَ اللَّطَائِفِ الْمُنْحَصِرَةِ كُلِّهَا فِي الْأَسْمَاءِ الْجَمَالِيَّةِ وَ الْجَلَالِيَّةِ الْمَعْبَرِ عَنْهُمَا ب «يَدَيَّ» وَ جَعَلْتُهُمْ مُسْتَعْدِّينَ ... بَأَن تَظْهَرُ هَذِهِ الْأَسْمَاءُ فِيهِمْ بِالْفِعْلِ ... وَ بِذَلِكَ صَارُوا أَشْرَفَ الْمَوْجُودَاتِ وَ أَعْظَمَهَا، لَا غَيْرَ، لِأَنَّ غَيْرَهُمْ مَخْلُوقٌ بِيَدٍ وَاحِدَةٍ، وَ هُمْ مَخْلُوقُونَ بِيَدَيْنِ كَمَا تَقَرَّرُ، لِأَنَّ غَيْرَهُمْ أَمَّا مَظْهَرُ الْأَسْمَاءِ الْجَمَالِيَّةِ - كَالْمَلَأْنَكَةِ - وَ أَمَّا مَظْهَرُ الْأَسْمَاءِ الْجَلَالِيَّةِ - كَالشَّيَاطِينِ - وَ كُلٌّ وَاحِدٌ مِنْهُمَا [إِي كُلٌّ مِنَ الْأَسْمَاءِ الْجَمَالِيَّةِ أَوْ الْجَلَالِيَّةِ] بِمَثَابَةِ يَدٍ وَاحِدَةٍ. وَ أَمَّا الْإِنْسَانُ فَهُوَ مَظْهَرُ جَمِيعِ الْأَسْمَاءِ الْمُنْحَصِرَةِ فِيهِمَا [إِي فِي الْأَسْمَاءِ الْجَمَالِيَّةِ وَ الْجَلَالِيَّةِ] الْمَعْبَرِ عَنْهُمَا بِالْيَدَيْنِ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى قَالَ: يَا إِبْلِيسُ! مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيَدَيَّ (آملی، ۱۳۶۸: ۱۳۷ و ۱۳۶).

روشن است که مسئله آفرینش انسان با دو دست الهی نیز مبتنی بر نگاه یگانه‌انگارانه عارفان به نفس و بدن است. به این معنا که لازمه خلق انسان با دو دست خداوندی آن است که انسان، حائز همه حقایق عالم و به عبارت دیگر، 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 واحد انسانی را تشکیل داده باشند، والا درغیر این 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 در کار نخواهد بود.

فلما أَرَادَ اللَّهُ كَمَالَ هَذِهِ النُّشْأَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ جَمَعَ لَهَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَعْطَاهَا جَمِيعَ حَقَائِقِ الْعَالَمِ وَ تَجَلَّى لَهَا فِي الْأَسْمَاءِ كُلِّهَا فَحَازَتْ الصُّورَةَ الْإِلَهِيَّةَ وَ الصُّورَةَ الْكَوْنِيَّةَ ... وَ لَوْلَا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَمَعَ لَأَدَمَ فِي خَلْقِهِ بَيْنَ يَدَيْهِ فَحَازَ الصُّورَتَيْنِ وَ إِلَّا كَانَ مِنَ جَمْلَةِ الْحَيَوَانَ الَّذِي يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْهِ (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۴۶۸).

به همین 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؛ از این 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.^{۲۰}

تطابق نسختین

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

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

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

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

و خلق الله الإنسان مختصراً شرفاً جمع فيه معاني العالم الكبير وجعله نسخة جامعة لما في العالم الكبير ولما في الحضرة الإلهية من الأسماء وقال فيه رسول الله صلعم
 إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ (ابن عربی، ۱۳۳۶: ج 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 قاعده آفرینش انسان بر صورت الهی برمی‌گردد از این رو 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 نسخه عالم کبیر با نسخه 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» به طور 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 چکیده 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 نسخه عالم و انسان است.

وی سپس تأکید می‌کند که هر آنچه در مُلک و ملکوت عالم کبیر، به‌نحو پراکنده و متفرق 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 نسخه وجودی انسان پیدا کرد. او به تفصیل، این موضوع را توضیح داده است (رک: ابن عربی، ۱۳۶۳: 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 جامعه حقیقت انسان و یگانگی نفس و بدن او را در وجود واحد انسانی از مسلمات آموزه‌های عرفانی می‌داند و معتقد است برای مجموعه 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 نسخه 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، احدیت جمع عالم را مد نظر می‌دهیم.^{۲۱} در این اعتبار، مجموعه عالم را مانند یک انسان، واقعیتهای واحد می‌بینیم که دارای مراتب متفاوتی است و البته همه 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 یسمى بالإنسان الکبیر، و باعتبار کثرة أفراده لیس له الأحدیة الجامعة کأحدیة الإنسان، إذ لكل منها مقام معین. فلا یصح أن یقال، لیس للعالم أحدیة الجمع مطلقاً. کیف لا؟ و هو من حیث المجموع صورة الاسم الإلهی كما للإنسان، لذلك یسمى بالإنسان الکبیر (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۹۵).

این مطلب که اهل معرفت، عالم را به اعتبار وحدت آن - و نه به اعتبار کثرت - مانند انسان، صورت و نمایان‌گر 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 احدیت آن، از آن‌رو که نوعی شباهت با احدیت جمع وجود انسانی پیدا می‌کند، انسان کبیر می‌گویند. نتیجه آنکه نظریه عارفان در معنای دوم از تطابق نسختین نیز کاملاً مبتنی بر 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 همه اسماء و صفات خداوند متعال، او را شایسته مقام خلافت الهی کرده است.^{۲۲}

خلیفه خداوند در عالم، برای آنکه بتواند وظیفه 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 مستخلف علیه است - مناسبت کامل داشته باشد تا بتواند واسطه فیض میان حق و خلق قرار بگیرد.

إن الخلافة تقتضى التوسط بين المستخلف والمستخلف عليهم، والأخذ من المستخلف والإعطاء لهم (فرغانی، ۱۴۲۸، ج ۱: 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، از آنجاکه 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 اعطا کند. و از همین رهگذر است که انسان کامل، سَمَتِ ربوبیت عالم را می‌یابد.

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

استخلف فيه و هو العالم) أی، إن لم يكن متصفاً بكمالاته متسماً بصفاته ... (فما هو خليفة، و إن لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا التي استخلفه عليها، لا يكون استنادها) أی، استناد الرعايا (إليه) أی، إلى آدم الذي هو الخليفة، فليس بخليفة ... و إنما كان العالم مستنداً إليه، لأنه رب للعالم بحسب مرتبته، و عبد للحق بحسب حقيقته، و إذا كان العالم مستنداً إليه (فلا بد أن يقوم بجميع ما يحتاج إليه، و إلا فليس بخليفة عليهم، فما صحّت الخلافة إلا للإنسان الكامل) (قيصري، 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 می کند - و روح - که بُعد باطنی و حقّانی او را تأمین می کند - 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 می کند.

(فقد علمت حكمة نشأة جسد آدم، أعنى صورته الظاهرة) ... (و قد علمت) حكمة (نشأة روح آدم، أعنى صورته الباطنة) ... (و قد علمت نشأة رتبته و هي المجموع الذي به استحق الخلافة) إنما جعل الخلافة للمجموع لأنه بالنشأة الروحانية آخذ من الله، و بالنشأة الجسمية مُبلَّغٌ إلى الخلق، و بالمجموع تتم دولته و تكمل مرتبته (قيصري، 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، در این صورت 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، از این‌رو خلیفه خداوند در عالم است.

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

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 ابن عربی حاکم بود، اما ابن عربی 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 مشائیین 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. افزون‌بر آن، 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 نسخین و ... خواهد بود.

بنابراین در سنت اسلامی، صدرالمألهین 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] كما یؤخذ مثلا البناء فی حد البانی (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۹۰).
۲. این مطلب، لازمهٔ انضمامی بودن ترکیب ماده و صورت است که مورد اعتقاد مشائیان بوده است و البته ملاصدرا در برابر این نظریه، ترکیب اتحادی ماده و صورت را مطرح کرده است.
۳. ظنَّ جمهور القائلین تجردها [ای تجرد النفس] أن إنسانية الإنسان بصورة أخرى نوعية منطبقة فی البدن یتحصل منهما حقيقة الإنسان و أما المشار إلیه بأنا فهو المسمى بالنفس الناطقة و لها إضافة

عارضه شوقیه بالقیاس إلى البدن لأنه موضوع أفاعيلها الجسمانية و هؤلاء بمعزل عندنا عن معرفة

النفس (صدر المتألهين، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۲۶).

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

۵. همچنین ابن عربی، جنبه عقلی و نشئه مثالی و مرتبه جسمانی انسان را سه ضلع وجود انسانی

می‌داند: «الانسان مثلث النشأة: باطنه معنوية روحانية و نشأة ظاهرة حسية طبيعية و نشأة

متوسطة جسدية برزخية مثالية» (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۴۴۱).

۶. تنبيه: لما علمت ان للحقيقة الانسانية ظهورات في العالم تفصيلاً، فاعلم ان لها أيضاً ظهورات في

العالم الإنساني اجمالاً، و اولّ مظاهرها فيه الصورة الروحية المجردة المطابقة بالصورة العقلية، ثم

الصورة القلبية المطابقة بالصورة التي للنفس الكلية، ثم بالصورة التي للنفس الحيوانية المطابقة

بالطبيعة الكلية و بالنفس المنطبعة الفلكية و غيرها، ثم الصورة الدخانية اللطيفة المسماة بالروح

الحيوانية عند الأطباء المطابقة بالهولي الكلية، ثم الصورة الدموية المطابقة لصورة الجسم الكل،

ثم الصورة الاعضائية المطابقة لاجسام العالم الكبير. و بهذه التنزلات في المظاهر الانسانية حصل

التطابق بين النسختين (قيصري، ۱۳۷۵: ۱۱۹).

۷. (فهو الحق الخلق) یعنی فآدم ... هو الحق باعتبار روحه، و الخلق باعتبار جسده (قيصري، 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: دمه‌خدا، ذیل واژه

بوقلمون).

۹. با دقت در دو آموزه عرفانی «امتزاج معنوی روح و بدن» و «احدیت جمع روح و بدن» در انسان،

روشن می‌شود که این دو 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 الذي هو أحدية جمع جميع الأسماء (جامی، ۱۳۷۰: ۱۱۴؛ رک: جندی، ۱۴۲۳: ۵۱

و ۵۲ و ۷۴ و ۴۴۱).

۱۱. قال- رضى الله عنه:- «... فأحدية الله ... أحدية الكثرة». یعنی- رضى الله عنه:- واحد تتعقل

فيه كثرة نسبية، لأنّ المسمّى بهذه الأسماء الكثيرة واحد، و الكثرة نسب تتعقلها فيه (جندی،

۱۴۲۳: ۴۳۷)؛ همچنین: (أحدية الكثرة): معناه واحد يتعقل فيه كثرة نسبية (جرجانی، ۱۳۷۰: ۵).

۱۲. و لذلك، أى لكون الإنسان مختصراً من الحضرة الإلهية، مشتملاً على ما فيها من حقائق الصفات والأسماء اشتمالاً أحدياً جمعياً، خصه أى الله سبحانه الإنسان، بالصورة الإلهية، أى جعل الصورة، مختصةً به ... و صورة الإنسان، صورته [أى صورة الاسم الله] الأحدية الجمعية (جامى، ۱۴۲۵: ۹۳).
۱۳. همچنین: «الحقيقة الإنسانية فإنها أحدية جمع جميع الحقائق الحقية و الخلقية و البرزخية، فما امتازت الحقية الإنسانية عنها [أى عن سائر الحقائق] إلّا بأحدية جمع الجمع» (جندى، ۱۴۲۳: ۱۷۱ نیز رك: ۱۳۶۲: ۷۹).
۱۴. ان المظهر الكامل، عبارة عن الكون الجامع الحاصر لجميع المظاهر التى فى سائر المراتب الموجودة فيه و هذا هو النشأة العنصرية الانسانية لا غير ... فيكون الإنسان العنصرى هو الحائز لسائر المراتب و المظاهر، فلا يصلح للمظهرية المذكورة الا هو ... يكون له احدية جمع الجمع التى بها يصلح لمرآتية الحضرة الواحدية بالوحدة الحقيقية، و ذلك مختص بالنشأة العنصرية الانسانية (ابن تركه، ۱۳۶۰: ۲۱۹ و ۲۲۰).
۱۵. ان الله خلق آدم ... على صورته ... و «الصورة الإلهية» هو الوجود المتعين بسائر التعينات التى بها يكون مصدراً لجميع الأفعال الكمالية و الآثار الفعلية (جامى، ۱۳۷۰: ۹۴).
۱۶. الإنسان أيضاً بوحده كل التعينات الخلقية و الأمرية، و له أحدية جمع الكثرة، فهو، تعالى شأنه، على صورته، و صورة الإنسان مثاله تعالى (امام خمينى، ۱۴۱۰: ۱۰۴).
۱۷. براى تحقيق بیشتر پيرامون اين قاعده عرفانى (رك: ميرى ۱۳۹۰؛ نیز ۱۳۹۲).
۱۸. قال [الحق تعالى] لإبليس، «ما مَنَّكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِدْيٍ». و كل ما سواه [أى ما سوى الانسان] مخلوق بيد واحدة، لأنه إمّا مظهر صفة الجمال، كملائكة الرحمة، أو الجلال، كملائكة العذاب و الشيطان» (جامى، ۱۳۷۰: ۸۷؛ همچنین رك: كاشانى، 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 أيدك الله بروح منه أن الله عز و جل يقول لإبليس ما مَنَّكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِدْيٍ عَلَى جِهَةِ التَّشْرِيفِ و الاختصاص لآدم» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۲۹۴) همچنین: «فما جمع الله لآدم بين يديه إلا تشریفاً» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۵۵).

۲۰. «و لما كان كل اسم من أسماء الحق سببا لظهور صنف ما من العالم، كان قبلة له، فاسم ظهرت عنه الأرواح، و آخر ظهرت عنه الصور البسيطة بالنسبة، و آخر ظهرت عنه الطوائع و المركبات ... و أما الإنسان فلما توقّف ظهور صورته على توجّه الحق بالكلية إليه حال إيجاده، و بالبين، كما أخبر سبحانه و لإحدى يديه الغيب، و للأخرى الشهادة، و عن الواحدة ظهرت الأرواح القدسية، و عن الأخرى ظهرت الطبيعة و الأجسام و الصور، و لهذا كان الإنسان جامعا لعلم الأسماء كلها و منصبغا بحكم حضراتها أجمع ... فلم يتقيد بمقام يحصره حصر الملائكة، كما أشارت بقولها: و ما مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ. و لا حصر الأجسام الطبيعية» (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: صدرالمألهین، ۱۳۵۴: ۶۴).
۲۲. فجمع له بين يديه لتكمل صورته و تصح خلافته و تبين مرتبته و يعلم أنه أشرف موجود و أعلى مقصود و لهذا مدحه لمن نظره بعين النقص- ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي» (ابن عربی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۲۰۲)؛ همچنین: «حقیقة الاستخلاف قوله: لما خَلَقْتُ بِيَدِي و قوله صَلَّى اللَّهُ عليه و آله و سلم: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (ابن عربی، ۱۳۸۳: ۲۱۶؛ همچنین رک: ۱۳۷۰، ج ۱: ۵۵).

کتابنامه

- آملی، سید حیدر. (۱۳۶۸)، جامع الأسرار و منبع الأنوار، تهران: علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- _____ (۱۳۶۷) المقدمات من کتاب نص النصوص، مصحح: هانری کربن، چاپ دوم، تهران: توس.
- ابن ترکه، صائف الدین. (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، محقق و مصحح: جلال الدین آشتیانی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن سینا، حسین. (۱۴۰۴)، الشفاء (الطبیعیات)، تحقیق سعید زاید و..، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن عربی، محیی الدین. (۱۳۳۶ الف)، انشاء الدوائر، محقق: مهدی محمد ناصرالدین، لیدن: مطبعة بریل.
- _____ (۱۳۳۶ ب)، التدبیرات الإلهیة فی إصلاح المملكة، لیدن: مطبعة بریل.

- _____ . (۱۳۳۶ج) عقلة المستوفز، لیدن: مطبعة بریل.
- _____ . (بی تا) الفتوحات المکیة، بیروت: دار صادر.
- _____ . (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، مصحح: ابوالعلاء عفیفی، چاپ دوم، تهران: الزهرا.
- _____ . (۱۳۸۳)، کشف المعنی عن سر اسماء الله الحسنی، قم: مطبوعات دینی.
- _____ . (۱۴۲۱)، مجموعه رسائل ابن عربی، بیروت: دارالمحجة البيضاء.
- _____ امام خمینی، روح الله. (۱۴۱۰)، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الأنس، چاپ دوم، تهران: مؤسسه پاسدار اسلام.
- _____ جامی، عبدالرحمن. (۱۴۲۵)، شرح فصوص الحکم، مصحح: عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- _____ . (۱۳۷۰) نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، چاپ دوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____ جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۷۰)، التعریفات، چاپ چهارم، تهران: ناصر خسرو.
- _____ جندی، مؤیدالدین. (۱۴۲۳)، شرح فصوص الحکم، مصحح: جلال الدین آشتیانی، چاپ: دوم، قم: بوستان کتاب.
- _____ . (۱۳۶۲)، نفحة الروح و تحفة الفتوح، محقق: نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- _____ دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷)، لغت نامه دهخدا، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ صدر المتألهین، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
- _____ . (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ عبودیت، عبد الرسول. (۱۳۹۱)، نظام حکمت صدرایی، تهران: سمت.
- _____ فرغانی، سعیدالدین. (۱۴۲۸)، منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض، محقق: عاصم ابراهیم الشاذلی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- _____ فناری، محمد بن حمزه، (۱۳۶۳)، مصباح الأنس (شرح مفتاح الغیب)، تهران: مولی.

- قونوی، صدرالدین. (۱۳۸۱)، *إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ . (۱۳۷۲)، *شرح الأربعین حدیثا*، قم: بیدار.
- _____ . (۱۴۱۶)، *المراسلات*، مصحح: گوردون شوپرت، بیروت: دارالنشر فرانسیس شاینرشتوتگارت.
- قیصری، محمد داوود. (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحکم*، چاپ چهارم، قم: بیدار.
- _____ . (۱۴۲۶) *کشف الوجوه الغر لمعانی نظم الدر*، مصحح: احمد فرید المزیذی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق)، *الکافی*، مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- 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.