

تاریخ دریافت: ۹۲/۴/۲۰

تاریخ پذیرش: ۹۲/۶/۳۰

دوسوگرایی انسان در عرفان اسلامی

خیرالله محمودی^۱

معصومه بخشی زاده^۲

چکیده:

انسان، اشرف مخلوقات، موجودی دوسوگرا است که هم در خلقت و هم در سلوک، به دو سوی نور و ظلمت گرایش دارد. بخشی از وجود او به عالم نور و بخشی به عالم ظلمت تعلق دارد. تمثیل نور و ظلمت و قرار گرفتن انسان در میانه آن دو با استفاده از بیانی نمادین مطرح شده است. روح و جسم، عقل و نفس، جام و نور یا جام و باده و همچنین آینه و نمود از عمده ترین عناوین تمثیل به شمار می روند. زن و مرد بیانی دیگر برای نمایش تقابل نمادین نور و ظلمت در حیطه ی آفرینش انسان می باشد. تمثیلی که در میان دیگر فرهنگ ها و مذاهب نیز می توان جنبه ای از آن را مشاهده کرد. علاوه بر این زن خود دارای چهره ای دو سویه است. از طرفی نماد ظلمت در برابر مرد است و از طرفی دیگر سمبل نور حقیقی یعنی حقیقت مطلق.

ویژگی دوسوگرایی انسان، تحت تأثیر تعلق وی به مفهوم و بحث گسترده ای موسوم به "حقیقت محمدیه" شکل گرفته است؛ چرا که حقیقت محمدیه نیز که انسان، مهمترین مصداق آن به شمار می رود، مفهومی دوسوگرا است که نقش واسطه گری را بر عهده دارد.

کلید واژه‌ها:

دوسوگرایی، انسان، آفرینش، مرد، زن، تمثیل، حقیقت محمدیه.

۱- دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شیراز - نویسنده مسئول: mahmoodi@shiraz.ac.ir

۲- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد.

پیشگفتار

اندیشه‌ی خلقت انسان از دو عنصر نمادین که یکی به عالم نور و دیگری به عالم ظلمت تعلق دارد، در برخی از متون کهن قابل مشاهده است. بر اساس این اندیشه، دو بعد وجود انسان، به سوی دو قطب متضاد متمایل است. قسمتی از عالم خاک است و مایل به سمت آنچه شایسته خاک است و قسمتی ریشه گرفته از عالم نور و طبعاً متمایل به آنچه از نور شایسته‌ی سرزدن است.

در اندیشه‌ی ایرانیان، وجود انسان، از دو بعد زمینی و آسمانی یا ظلمانی و نورانی تشکیل شده است؛ البته با این تفاوت که در اندیشه‌ی زرتشتی، وجود نورانی انسان، برای کمک به پیروزی اهورا مزدا، به عالم ظلمت و کالبد ظلمانی پیوسته است؛ اما در اندیشه‌ی مانوی، وجود نورانی انسان در کالبد ظلمانی که بعدی اهریمنی است، گرفتار شده و انسان می‌بایست به واسطه‌ی سلوک و ریاضت، خود را از این بخش ظلمانی، رها کند. در این راستا، اشاراتی به دوسوگرایی وجود انسان شده است که اجمالاً به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود. در دینکرد آمده است: «آدمی در این جهان بیگانه است. گوهر وی مینوی است و کالبد جسمانی که دارد هم چو جامه‌ای عاریتی است که آن را در وی پوشانیده اند.» (دینکرد) این کالبد جسمانی براساس اشاراتی که در کتاب "زند هومن یسن"، ذکر گردیده، با گیتی در ارتباط است و روان با بهشت که نماد یا نامی برای عالم بالاست: «درزند هومن یسن. گیتی نماد تن و بهشت که در آسمان قرار دارد نماد روان دانسته شده است. (زند و هومن یسن. فصل ۴ بند ۶۸) در مینوی خرد از پیوستن روح به آسمان و جسم به خاک پس از مرگ گفته شده است (مینوی خرد ۱۳۷۹: ۳۷) معادل این اندیشه را می‌توان در شعر پارسی ملاحظه کرد:

جان گرامی به پدر باز داد کالبد تیره به مادر سپرد

قلب خاکی سوی خاکی فکند جان خرد سوی سماوات برد

(رودکی . ۱۳۸۱ : ۱۰۷)

آن چه رودکی بیان می کند ، نشانگر بازگشت هر چیز به اصل وجودی خویش است. روان که متعلق به عالم بالاست، به آسمان که جایگاه نور و خدایان است، بازگشته و جسم به ظلمت خاک که از آن برخاسته است.

در قرآن به آفرینش دو سویه انسان به واسطه خلقت او از خاک که عنصری زمینی است و روح خداوند که نماد عالم بالاست، اشاره شده است . در جامع صغیر حدیثی ذکر شده است که بر اساس آن می توان روح را با آب و جسد را با خاک تطبیق داد : «کنت نبیا و آدم بین الروح و الجسد» (جامع صغیر : ۲ / ۹۶) به ویژه اینکه در روایات همسان دیگر، آمده است: «کنت نبیا و آدم بین الماء و الطین». در میان دیگر فرقه های مسلمان نیز می توان این اندیشه را مشاهده کرد؛ به عنوان مثال بنا به اعتقاد " اخوان الصفا" انسان مرکب از جسد غلیظ جسمانی و نفس بسیط روحانی است . (رسائل اخوان الصفا، ۱۳۵۸ : ۱۸۸/۳) که نمودی دیگر از تعلق ابعاد دوگانه ی وجود انسان به دو عالم متضاد دارد. با این حال باید به این نکته توجه داشت که بیش از همه مانویان به مقوله دوسو گرایی در خلقت انسان توجه کرده اند . بنا به باور آنها انسان آمیزه ای از دو عالم یا دو نیروی خیر و شر است : «سپس اشقلون و پیسوس همه ی دیوان کوچک را شهوت و همخوابگی آموختند و آنان را به آمیزش با هم واداشتند و دیو آز حاصل آن آمیزش را با هوس خویش شکل بخشید و تن یک نر را با استخوان ، پی، گوشت، رگ و پوست بساخت . و آن روشنی و درخشش ایزدان را که از آغاز با فرزندان غولان و دیوان آمیخته شده بود، همچون جان بدان تن بست و آن گاه آز و هوس ، شهوت و هم خوابگی، دشمنی و بدگویی، رشک و بزه گری، خشم و ترشرویی، کج خلقی و ... را در این موجود نر به وجود آورد» (اسماعیل پور، ۱۳۷۵ : ۶۹-۶۸) در مورد خلقت زن نیز روایتی مشابه ذکر گردیده است.

اثبات این که آیا این اندیشه ها می توانسته اند تأثیر چشمگیری بر عرفان اسلامی بگذارند، از عهده ی این پژوهش خارج است؛ اما باید توجه داشت که متون ادبی، با هر اندیشه ای که ترویج می کنند، با هم در ارتباط بوده و بر هم تأثیر نهاده اند و این مسئله ای است که ساختگراها ، پیش از همه و بیش از همه بر آن تأکید ورزیده اند.

دوسوگرایی انسان در عرفان اسلامی

مبحث دوسوگرایی انسان در عرفان اسلامی در دو بخش کلی قابل بررسی است؛ از جهتی در توضیح و تفسیر فرآیند آفرینش انسان به دوسوگرایی و بهره مندی او از دو بعد متضاد اشاره شده است؛ و از جهتی دیگر، در نگرش به نحوه ی عملکرد انسان، شاهد بیان دوسوگرایی انسان می باشیم.

عمدتاً، مبحث دوسوگرایی انسان، به عنوان زیرمجموعه ی سلوک مطرح گردیده است؛ توضیح اینکه همواره عرفا، سالک را به خاطر قدرت انتخابی که در وجود انسان تعبیه شده است، به گزینش راه خیر و نیک و دوری از مسیر شر و بدی فرا خوانده اند، این نگرش، بی ارتباط با دیگر مبحث دوسوگرایی؛ یعنی بهره مندی از دو بخش متضاد و متخاصم در آفرینش نیست.

-دوسوگرایی انسان در آفرینش

در عرفان اسلامی، به مانند سایر مکاتب فکری - مذهبی، به دوسوگرایی انسان، اشاره شده است. در متون بازمانده از این جریان فکری، انسان برپافته از دو عنصر زمینی و آسمانی یا نورانی و ظلمانی است. بعد زمینی انسان، با استعانت از شیوه های نمادین نمایانده شده است. در بارزترین شیوه ی بیان این اندیشه، از تمثیل هایی؛ نظیر زمین، زن، جام، خر عیسی و ... استفاده شده است. همین شیوه در رابطه با بیان بعد نورانی یا آسمانی انسان، اتخاذ شده است. مولوی، با توجه به همین رویکرد، خلقت انسان را در میانه حیوان و فرشته می داند که خود شیوه ای نمادین است برای بیان گرایش دو سوی وجود انسان به دو جانب ناهمسو:

در حدیث آمد که یزدان مجید	خلق عالم را سه گونه آفرید
یک گروه را جمله عقل و علم وجود	آن فرشته است او نداند جزسجود
نیست اندر عنصرش حرص و حوا	نور مطلق زنده از عشق خدا
یک گروه دیگر از دانش تهی	همچو حیوان از علف در فربهی
این سوم هست آدمیزاد و بشر	نیم او ز افرشته و نیمیش خر

(مولوی، ۱/۱۳۸۳: ۱۶۴)

اشتراک ملائکه و انسان در نور عامل الفت میان این دو پدیده است. الفتی که دیر زمانی ملائکه را متحیر کرده :

پس ملک می گفت ما را پیش از این	الفتی می بود بر گرد زمین
تخم خدمت بر زمین می کاشتیم	آن تعلق ما عجب می داشتیم
کین تعلق چیست با آن خاکمان	چون سرشت ما بدست از آسمان
الف ما انوار با ظلمات چیست	چون تواند نور با ظلمات زیست
آدمآ آن الف از بوی تو بود	ز آنکه جسمت را زمین بد تار و پود
جسم خاکت را از اینجا بافتند	نور پاکت را در اینجا یافتند

(همان : ۱ / ۱۶۴)

غزالی ضمن اشاره به دو سو گرایی انسان، بخشی از وجود انسان را که او، آن را کالبد یا تن نام می نهد، بعد ظلمانی و زمینی؛ و بخشی دیگر را که دل، جان، باطن یا نفس می نامد، بعد فرازمینی یا نورانی خطاب می کند: «اگر خواهی که خود را بشناسی بدان که تو را که آفریده اند از دو چیز آفریده اند: یکی این کالبد ظاهر است که آن را تن گویند و وی به چشم ظاهر بتوان دید و دیگر معنی باطن که آن را نفس گویند و جان گویند و آن را به بصیرت باطن بتوان شناخت و به چشم ظاهر نتوان دید... جهد کن تا وی { دل } را بشناسی که آن گوهری عزیز است و از جنس گوهر فریشتگان است و معدن اصلی وی حضرت الوهیت است: از آنجا آمده است و بدانجای باز خواهد رفت و اینجا به غربت آمده است...» (غزالی . ۱۳۸۶ : ۱۶ / ۱)

لاهیجی دوسو گرایی انسان را با تمثیل آینه بیان می کند: «بدان که آینه را جهت آنکه تا صورت نگرده در او منعکس گردد شرط چند است: اول ظلمت و کثافت. دوم صفا و صقالت. سیم تقابل و محاذات. و در انسان همه موجود است زیرا که چون انسان آخر مراتب موجودات است. تقابل و محاذات واقع است و چون بعد از انسان هیچ مخلوق نشده و یک طرف او ظلمانی عدمی است. ظلمت و کثافت بر وجه اتمیت واقع است و بواسطه روح اضافی " فاذا سویته و نفخت فیه من روحی " صفا و صقالت تمام دارد. » (لاهیجی . ۱۳۸۳ : ۱۷۱) بنا به اعتقاد او انسان به واسطه بهره مندی از دو عنصر متضاد به دو جانب نور و ظلمت

گرایش دارد و بر این اساس ، گاه ابلیس و گاه آدم می شود : « چون دل انسان مظهر جمعیت الهیه است و حقایق مراتب ظاهره و باطنه که هر دو عالم عبارت از اوست در دل انسان جمع گشته است و تمامت اسمای متقابل الهیه از جلالی و جمالی در او بحسب قابلیت ظهور یافته و هر لحظه به موجب تصاریف احکام آن اسما به ظهور و شأن دیگر می نماید گاهی به حکم غلبه اسمای جلالی ، ابلیس می گردد ، چه ابلیس مظهر مخصوص اسمای جلالیه است و وقتی دیگر ، به مقتضای آثار احکام اسمای جمالی ، آدم می شود . زیرا که در آدم صفات جمالی ، غالب و صفات جلالی ، مغلوب است و دو ساعت به یک حال نیست و هر دم در عالمی و هر لحظه به صفتی رو می نماید .

هست در هر گوشه ای صد بتکده	هر طرف صد کعبه و صد معبدگه
به طوف عالم علوی رود	گه مطافش عالم سفلی بود
گه مجرد می شود گه منطبع	گاه واصل گردد و گه منقطع
گاه محض عقل باشد گاه نفس	گه ملک می گردد و گه دیو نحس

(همان : ۴ - ۱۰۳)

مشهورترین روایت ادبی - عرفانی خلقت انسان آن چیزی است که در مرصاد العباد آمده است : « پس جبرئیل را بفرمود که برو از روی زمین یک مشت خاک بردار و بیار . » (نجم رازی ، ۱۳۸۷ : ۶۸) پس از اینکه عزرائیل خاک را می آورد ، خداوند به خلقت انسان مشغول می شود : « روزکی چند صبر کنید تا من برین یک مشت خاک دستکاری قدرت بنمایم ، وزنگار ظلمت خلقت از چهره آینه فطرت او بزدایم تا شما درین آینه نقشهای بوقلمون بینید . . . پس از ابر کرم باران محبت بر خاک آدم بارید و خاک را گل کرد و بید قدرت در گل از گل دل کرد . » (همان : ۷۱) پس از اینکه خلقت مادی انسان به اتمام می رسد ، لطیفه ای از عالم غیب افزوده می شود « چون کار دل باین کمال رسید ، گوهری بود در خزانه غیب که آن را از نظر خازنان پنهان داشته بود و خزانه داری آن به خداوندی خویش کرده ، فرمود که آن را هیچ خزانه لایق نیست الا حضرت ما ، یا دل آدم . . . » (همان : ۷۴) ؛ بنابراین خلقت دوسو گرای آدمی ، با بیانی نمادین ارائه می شود . نجم رازی در دیگر اثرش ، از تعلق روح به بالاترین مرتبه هستی ، و تعلق جسم به پایین ترین مرتبه می گوید : « قالب انسانی از جمله

آفرینش به مرتبه فروتر افتاد و اسفل سافلین به حقیقت او آمد ، اشارت " ثم رددناه اسفل سافلین " به تعلق روح است به قالب . پس از اینجا معلوم شود که اعلی علیین آفرینش روح انسان است و اسفل سافلین قالب انسان . « (نجم رازی ، ۱۳۸۱ : ۶۶)

این روایت در تمهیدات ، به گونه ای دیگر بیان شده است . عین القضاة با استعانت از حدیث نبوی ، خلقت انسان را در ظلمت دانسته و از افاضه ی نور حق به آن ، در مرحله ی نهایی خبر داده است : « پس این خبر که مصطفی گفت : « ان الله خلق الخلق من ظلمه ثم رش علیهم من نوره » از بهر این گفت که وجود خلق نعت ظلمت داشت ، آن را به نور آلهیت مقرون کردند تا همه وجود ایشان نور باشد و ظلمت ایشان به نور مبدل شود . اینجا بدانی که شبلی چرا می گوید : " ما فی الجنه احد بسوی الله " « (عین القضاة ، ۱۳۸۶ : ۲۵۶) با این تفاوت که عین القضاة مقام روح را به قلب می دهد : « دریغا هرگز ندانسته ای که قلب لطیفه است و از عالم علوی است ، و قالب کثیف است و از عالم سفلی است . » (عین القضاة ، ۱۳۸۶ : ۱۴۲) مشابه همین دیدگاه را در اثری دیگر نیز مشاهده می کنیم : « اصل قلب از عالم نورانی الهی است که معدن محبت و معرفت است » (ابن دباغ ، ۱۳۷۹ : ۴۸)

روایتی که عطار ، ضمن آن ، نحوه جایگیری ابلیس در وجود آدم را ذکر کرده ، گونه ای دیگر از روایت دوسوگرایی انسان است با این تفاوت که بعد ظلمانی یا شیطانی انسان ، پس از بعد نورانی ، اضافه می شود : « چون آدم و حوا به هم رسیدند و توبه ایشان قبول افتاد ، روزی آدم به کار می رفت ، ابلیس بیامد و بچه خود را _ خناس نام _ پیش حوا آورد . . . » (عطار ، ۱۳۷۰ : ۵۲۹) در هر مرحله ، آدم فرزند ابلیس را از خود و همسرش ، دور می کند اما در مرحله سوم او به واسطه کشتن و خوردن خناس ، این کار را انجام می دهد . ابلیس در پاسخ به این عمل ، می گوید : می خواستم در درون آدم راه یابم و محقق شد . (همان : ۵۲۹)

دوسوگرایی انسان در آفرینش ، شرایطی را به وجود می آورد که همواره بین دو بخش متخاصم وجودش نزاعی برای تسلط بر بخش دیگر برقرار است . این رویه ، عامل طرح مباحثی پیرامون دوسوگرایی انسان در اعمال شده است .

- دوسوگرایی در اعمال

علاوه بر دوسوگرایی در خلقت ، در گزینش مسیر و انجام امیال و اعمال ، انسان قادر است که از میان نور و ظلمت ، یک مسیر را بر گزیند . قطعاً این توانمندی مرهون وجود قدرت

اختیار در انسان است . از این رو است که دوزخ و بهشت، در انتظار انسان است. عطار گفته است :

مرحبا ای طوطی طوی نشین حله در پوشیده طوقی آتشین
 طوق آتش از برای دوزخیست حله از بهر بهشتی و سخیست
 چون خلیل آن کس که از نمرود درست خوش تواند کرد بر آتش نشست

(عطار ، ۱۳۷۰ : ۳۵)

پورنا مداریان ، در رابطه با این ابیات ، با اشاره به دوسوگرایی انسان می نویسد : «عطار در صورت ظاهری و جسمانی طوطی ترکیب دو رنگ متضاد را ، که از یکی به حله ی سبز و از دیگری به طوق سرخ (آتشین) تعبیر می کند ، سخن می گوید . ترکیب این دو رنگ در ظاهر طوطی ، که یکی یادآور سبزی بهشت و دیگری یادآور سرخی آتش دوزخ است ، تصویر دو نیرو و یا دو عنصر متضاد ، یعنی فرشته و شیطان یا جنبه الهی و روحانی و جنبه مادی و حیوانی را در وجود انسان به نمایش می گذارد ، که معمولا از یکی به روح ، جان ، دل ، نفس ناطقه و از دیگری به نفس یا نفس اماره تعبیر می شود . » (پورنا مداریان ، ۱۳۶۴ : ۵۴) محقق دیگری ، نظری مشابه را ارائه کرده است : دکتر انشاءالله رحمتی { در بحث " حکمت اشراقی و حکمت مشرقی " } ... معتقد است برای نشان دادن ارتباط و اتحاد بین حکمت مشرقی و حکمت اشراقی می توان دو محور از مباحث حکمی در عالم اسلام را مورد بررسی قرار داد : نجات شناسی و معرفت شناسی . همه متفکران مسلمان حقیقت نفس را حقیقتی متعلق به عالمی در ورای این عالم می دانند . شرق و غرب در این سیاق معنای رمزی یا مثالی (symbolic) دارد . شرق مثال و ترجمان ساحت قدسی و ملکوتی وجود آدمی و غرب مثال و ترجمان وجود خاکی اوست . (نقل : قاسمی ، ۱۳۸۸ : ۲۷) به نظر می رسد آنچه علامه طباطبایی ، درباره دو جنبه وجودی موجودات بیان کرده ، تفاوت چندانی با دوسوگرایی نداشته باشد : «امر خدا که گاهی از آن تعبیر به ملکوت نیز می شود عبارت از جنبه تجرد و ثبات موجودات است که به لحاظ آن به خدا نسبت داده می شوند . زیرا موجودات دارای دو جنبه اند : یکی جنبه ثبات و تجرد که از این نظر ، زمان و مکان و تغییر و حرکت در آن ها راه ندارد و منظور از کلمه " کن " که عبارت از وجود خارجی است نیز همین معنی است و این

مقابل خلق است که جنبه تغییر و تدریج موجودات است. «(طباطبایی، ۱۳۶۱: ۳۷۴/۱) کربن ضمن باورداشت دوسوگرایی انسان، به لزوم آن معترف است چرا که درک عالم برتر، نیازمند وجود هاله نور است که به تعبیر عرفا، همان روح است. «این هاله نور که تصویر و صورت مثالی روح در کیش مزدا است، در واقع عضوی است که نفس به توسط آن جهان نور را که با آن متجانس است درک می کند. و به وسیله آن در بدو امر و مستقیماً به استحاله معلومات مسلمه طبیعی، همان معلوماتی که برای ما نکات محقق "مثبت" است و بسا برای آن معلوماتی "بی معنی و بی ارج" باشد، می پردازد. همین تصویر است که روح در موجودات و اشیاء، منعکس و تابان می سازد و آنها را به مرحله فروزش آن آتش ظفرمند و قاهری می رساند که روح مزدایی با آن سراسر عالم خلقت را مشتعل ساخته، به زیباترین وجوه در مطالع فجر شعله فشان و بر ستیغ کوهساران مشاهده کرده، در همان جا که با سرنوشت خاص خود بر مسخ و استحاله "زمین" سبقت گرفته است.» (کربن، ۱۳۸۷: ۶۰) او می بایست میان نور و ظلمت، یکی را بر گزیند: «ترا گریزی نیست از اینکه دنیا را رها کنی و به سوی آخرت بروی و دنیا را ترک گویی که در آنجا یا در مدارج عالی سیر می کنی و یا در حضيض آن بسر میبری.» (سعیدی، ۱۳۸۷: ۱۵۲)

همچنین انسان باید سرای خاک را ترک کرده و به شهر جان باز گردد:

زمین جسم است و جانت آسمان است	که جانان کارساز این و آن است
تو پاکی صورت خاکی رها کن	که خلوت خانه ات در ملک جان است
سرای صورت تو در بهشت است	مکان معنیت در لا مکان است

(شاه نعمت الله ولی، ۱۳۸۲: ۶۵)

خاقانی، انسان را از ماندگاری در این جهان که سرای ظلمت است، بر حذر می دارد:

الا مان ای دل که وحشت زحمت آورد الا مان	بر کران شو زین مگیلانگه غولان بر کران
بر گذر زین سردسیر ظلمت آنک روشنی	در گذر زین خشکسال آفت آنک گلستان
جان یوسف زاد او کازاد کرد حضر تست	وارهان زین چار میخ هفت زندان وارهان
ابلقی را کآسمان کمتر چراگاه وی است	چند خواهی بست بر خشک آخر، آخر زمان

(خاقانی، ۱۳۸۵: ۳۲۴)

دوسوگرایی انسان ، زمینه ای را فراهم می کند تا او میان آن دو ، یک سو را گزینش کند :

دور انسان بمیان دو قَدَح مشترک است تا چه اقبال کند جام لَدُن یا دنیا

(بیدل دهلوی ، ۱۳۱۹ : ۲۱)

و ریاضت راه تبدیل جسم به روح است :

صوم بیداری فزوده از گرانی کرده کم صوم برده جسم سفلی روح والا ساخته

(نظیری نیشابوری ، ۱۳۷۹ : ۶۴۵)

اما سؤال اصلی در این لحظه ، باید این باشد که اصولاً چه عاملی انسان را ملزم می کند که به ریاضت روی آورده و خود را برای رساندن به "شهر نور" به تکاپو اندازد. قطعاً آن چه با عنوان "هبوط" در بسیاری از ادیان و مکاتب فکری مطرح شده، پاسخ آن می باشد.

- هبوط

داستانی با عنوان "هبوط انسان" در بسیاری از مذاهب و مکاتب فکری عنوان شده است . در بسیاری از موارد ، حوّا ، شیطان و یا سایر همراهان آن ها ، در این انحطاط ، مقصر جلوه داده شده اند . در کنار این اظهار نظرها ، توجیه های عرفانی خاصی نیز مبنی بر لزوم اتفاق افتادن این رویداد به چشم می خورد . آنچه در این داستان ، حائز اهمیت است ، هبوط انسان به عالم ظلمت یا دنیا است .

داستان هبوط آدم در سوره ی بقره ، ذکر گردیده است : «و قُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ . فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ . فَتَلَقَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَخَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ . قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِنَّا يَا تَيْنُكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَخَفُ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ.» (بقره : ۳۸-۳۵) همچنین در سوره ی اعراف ، آیات ۲۰ الی ۲۵ و همچنین در آیات ۱۱۵ الی ۱۲۳ سوره ی طه ، بیان گردیده است .

هبوط آدم ، ماجرای نیست که به عرفان اسلامی و یا دین اسلام منحصر باشد. در میان پیروان ادیان و مکاتب فکری نیز می توان این مضمون را مشاهده کرد.

بابا افضل کاشانی نفس را که قطعاً بخش نورانی وجود انسان است، مورد خطاب قرار داده و بیگانگی را در جهان ظلمت گوشزد می کند: «ای نفس تو در جهان یگانگی بودی بینا بودی و توانگر و دانا و همه ی عالم ها هم می دیدی منضود صافی شفاف، الا عالم کون و فساد و ساحت زمین که سیاه و تیره می نمود از نشیب همه عالم ها، چون سنگی سیاه در قعر آب صافی، آرزو خواست تو را که بدان نشیب فرو آیی و حالهای خاک سیاه تیره را تحمل کنی تا بیازمایی و بدانش و چون این عزم درست شدن از رقیب یگانگی بیرون افتادی و به منزل آمیختگی و شرک افتادی و با جنبش روان گشتی بطلب نشیب سوی عالم کون و فساد و مثل [در این] برون آمدن از این وحدت و رغبت نمودن ترکیب و مرکبات، مثل مرغی بود که قصد دامی کند تا دانه از وی برآید خود دام مرغ را بر بود یا چون ماهی که قصد کرد تا طعمه صّاد را فرو برد، پس صیاد او را فرو برد. پس تو ای نفس، به نور و صفای خود با جهان تاریکی بیامیختی تا نورت پنهان گشت و ترا این عالم تاریک کرد و بماندی اسیر و گرفتار پس به این همه که بر تو آمد از خطای تو بود؟» (بابا افضل کاشانی، ۱۳۶۶: ۵-۲۹۳)

نویسنده ی "التصفیه فی احوال المتصوفه" هبوط انسان و سقوطش به عالم ظلمت را نتیجه ی ارتکاب گناه و زلت می داند: «در آن ملامت گاه جنّت می بود خرم و آسوده چون سلطان ارادت الهی وی را در حرم گرفته بود که " اِنّی اعلم مالاعلمون " گفتند که حواس و اطراف جمله در قید دار و اختیار حرکت مکن که مرید را حرام است و مراقبت شرط است بحکم جرأت و انبساط دست گشادگی بنمود، بی محابا از کمین گاه غیب زخم عقاب یافت که " و عَصَى اَدَم رِبّه فَعَوَى " شکسته گشت نه وجه انکار بود و نه امکان اعتذار در جمله به استغفار مشغول شد ...

گفتند: آدم، بدین غرامت سفری کن به دنیا که شرط مرید آن است که چون زلّتی بر وی برود سفری کند. آدم مجرد و عریان، لیبک زنان، از عالم لطافت و منزل راحت قصد سفر خاک کرد.» (عبادی، ۱۳۴۷: ۷-۲۶)

ملاصدرا هبوط انسان را سقوط به مرتبه ی نقص می داند: «عدم خاص نخستین عبارت است از بهشتی که پدران و حوّا مادرمان در آن بودند. و وجود بعد عدم عبارت است از پایین آمدن از آن به دنیا و عدم دوم از این وجود است که آن فناء در توحید و همان بهشت یکتا پرستان و موحدان است. آمدن به دنیا عبارت است از پایین آمدن از کمال به نقص و افتادن از فطرت و نهاد نخستین و ناچار صدور خلق از خالق بر این روش نیست و رفتن از دنیا به

بهشت عبارت است از روی نمودن به کمال و بازگشت به فطرت اصلی (نخستین) و ناچار بازگشت موجودات به سوی خالق جز بر این طریق نیست. پس اول عبارت است از فرود آمدن و آخر عبارت است از بالا رفتن، نخستین ناپدید شدن نور و دیگری آشکار شدن آن است. (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۳-۴۰۲)

نجم کبری نزول انسان به دنیا را به "از نعمت بهشت به محنت دنیا" (نجم کبری، ۱۳۶۳: ۴۸) افتادن تعبیر می کند؛ البته برخی از صوفیان، با این نظر موافق نیستند. آنها هبوط انسان را مرحله ای از پیش تعیین شده می دانند که در نهایت عامل قرب انسان می شود. به نظر می رسد تفاوت چندانی نمی توان میان دو مضمون اصلی ارائه شده در این بخش؛ یعنی سقوط انسان به عالم ظلمت و همچنین، سقوط روح به عالم جسم، قائل شد. در هر دو روایت، موضوع اصلی، دور ماندن یک اصل نورانی از منبع نور و اسارت در جهان ظلمت است، منتهی یکی در سطح عالم کبیر و دیگری در سطح عالم صغیر. این موضوع، خود، نوع ادبی پویایی با عنوان "غربت غربیه" به وجود آورده است.

"غربت غربیه"، عنوان حکایتی است که در مجموعه آثار سهروردی، مؤسس فلسفه ی اشراق، ارائه گردیده است. در این حکایت، داستان کودکی را می خوانیم که در چاه قیروان، به اسارت درآمده است که در نهایت با کمک راهنمای نورانی خویش، با اصل شرقی خود-توجه داشته باشیم که شرق در آثار اشراقی، با معنای نور همسان است- آشنا شده و عزم خود را برای بازگشت به شهر حقیقی جزم می کند.

سهروردی خود، وام گیرنده ی این مضمون از داستان اساطیری "مروارید" بوده و منتقل کننده آن به بطن عرفان اسلامی بوده است. این موتیف، به طرز شگفت انگیزی بر ادب عرفانی تأثیر گذاشته است نی نامه ی مولانا، حکایتی است واضح از غربه غربیه. (مولوی، ۱۳۸۳: ۱/۱۹) حکایت "آهو در طویله خران" و حکایت "کرم در سیب" از دیگر نمونه های نمادین غربه غربیه در شعر مولاناست. شمس در مقالات، خود را به بطی تشبیه می کند که در لانه ی ماکیان، رشد یافته؛ اما در نهایت به اصل خود، با توجه به توانمندی حرکت بر روی دریا پی می برد.

- نمادپردازی دوسوگرایی

در آثار عرفانی، استفاده از نماد، سبکی رایج است. در همین راستا، بخشی از مضامین دوسوگرایی انسان، در قالب تمثیل، بیان گردیده است. تمثیل نفس و عقل، آسمان و زمین، جام جم و... از آشنا ترین موارد آن، به حساب می آید.

- نفس و عقل

دوسوگرایی انسان با تقابل نفس و عقل نمایانده شده است. نفس نماینده ی قسمت پست و ظلمانی وجود انسان به شمار می رود:

نفس نمرود است و عقل و جان خلیل روح در عین است و نفس اندر دلی

(مولوی، ۱۳۸۳: ۴/۴۳۳)

برای رهایی عقل، می بایست نفس را نابود کرد :

دشمنه تحقیق برداریم ابراهیم وار گوسفند نفس شهوانی بدو قربان کنیم
گر برآرد سر چو فرعون اندرین ره شهوتی ما برو از عقل سدّ موسی عمران کنیم

(سنایی، ۱۳۸۷: ۴۱۱)

اگرچه مولانا در فیه ما فیه، جانب نفس را می گیرد؛ اما تشخیص اینکه مولانا نفس را معادل روح به کار گرفته، چندان دشوار نیست: « نفس دیگر است و روح دیگر. نمی بینی که نفس در خواب کجا می رود و روح در تن است. (مولوی، ۱۳۶۹: ۵۶)
چراکه او در اشعارش به نقش منفی نفس توجه داشته و آن را همسان با شیطان می داند:

نفس و شیطان هر دو یک تن بوده اند هر دو صورت خویش را بنموده اند
چون فرشته و عقل کایشان یک بدنند بهر حکمتهاش دو صورت شدند
دشمنی داری چنین در سرّ خویش مانع عقلست و خصم جان و کیش

(مولوی، ۱۳۸۳: ۳/۲۳۱)

قطعاً او در این زمینه، به کتاب ارزشمند بهاء ولد توجه داشته است بهاء، نفس را شیطان

وجود انسان معرفی می کند: «اکنون بدان که در آدم و آدمی هم ملکی مرکب شده است و آن عقل است، و هم شیطانی مرکب شده است و آن نفس است، و شیطان در نفس خویشتن متمرّد است مگر بر سبیل ندرت منقاد شود که اسلم شیطانی. مگر این عقل همان فرشته است و این نفس همان شیطان است که هر دو در کسوه بشر آمدند. آن سجده کن و متواضع و این سرکش و متکبر.» (بهاء ولد، ۱۳۵۲: ۱/ ۸۱)

اما نفس، همواره در معنایی معادل ظلمت به کار نرفته است؛ از آن جا که اولین کسی که نفس را در معنای بخش نورانی و آسمانی وجود انسان به کار برده، کندی، فیلسوف نام آشنایی است که او را اولین فیلسوف جهان اسلام دانسته اند، بنا براین می توان حدس زد که این برداشت، از جانب فلاسفه وارد عرفان شده است. کندی، نفس را جوهری بسیط، الهی و روحانی دانسته که نه طول دارد و نه عرض و نه عمق، بلکه نوری از نور باری تعالی است. (الفاخوری - الجبر، ۱۳۵۸: ۲/ ۲۸۵)

حزین لاهیجی در رساله "در حقیقت نفس و تجرد آن" به این دو گانگی، با در نظر گرفتن برتری نفس اشاره کرده است: «پنهان نباشد که گوهر والای انسان را دو جزء است: یکی بدن اوست که آشکار و مرکب از عناصر اربعه، و مزاجش اعدل امزجه، و صورتش اشرف جمیع صورت است، و دیگر جزء که پنهان است، صورت اوست. یعنی حقیقت او که نفس ناطقه انسانی عبارت از اوست، و اطلاق انسان بدان مجاز، و آدم و انسان حقیقی اوست. (حزین لاهیجی، ۱۳۷۷: ۹۳)

سهروردی نفس ناطقه را از عالم برتر می داند: «بدان که نفس ناطقه از جوهر ملکوت است و او را قوتهای تن و مشاغل از عالم خود باز داشته است. و هر گه نفس قوی گردد به فضایل روحانی و سلطان قوای بدنی ضعیف شود به سبب کم خوردن و کم خفتن، باشد که نفس خلاص یابد و به عالم قدس پیوندد و از ارواح قدس معرفت ها حاصل کند.» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳/ ۱۰۷)

البته برای رفع تناقض های موجود در عرفان که عموماً در سطح عناوین، اتفاق می افتد، باید به سراغ آثار نسفی برویم. او معتقد است که تمام این عناوین، جهت معرفی یک حقیقت مطلق که او، آن را "حقیقت برتر" می نامد، وضع شده اند: «بدان، که اهل شریعت حقیقت آدمی را که مدرک جزئیات و کلیات است، و دانای خود و دانای پروردگار است، روح انسانی گویند. و اهل حکمت، این حقیقت را نفس انسانی می گویند و این اصطلاح است.» (نسفی، ۱۳۶۳: ۶۴)

روح و جسم

روح دارای اصلی نورانی و جسم دارای اصل ظلمانی است.

روح و نور

پیوستگی روح و نور، بیش از هر چیز معلول همسانی و همزادی آن هاست. روح از نور پدید آمده و خود نور است. عالم ارواح را عالم انوار نامیده اند و بر این عقیده پافشاری کرده اند که روح، بعد نورانی وجود انسان است؛ بعدی که در پی ریاضت و خویشنداری، خود را از ظلمت جسم رها کرده و به عالم ارواح خواهد پیوست.

نسفی روح را جوهری لطیف می نامد که در هر مرتبه، حالت خاصی دارد: «بدان که روح جوهری بسیط است {مکمل} و محرک جسم است. در مرتبه نبات بالطبع، و در مرتبه حیوان بالاختیار، و در مرتبه انسان بالعقل. و اگر این عبارت {را} فهم نمی کنی {به عبارت دیگر بگویم}. بدان که روح جوهری لطیف است و قابل تجزی و تقسیم نیست. و از عالم امر است، بلکه خود "عالم" امر است و جسم، جوهر کثیف است و قابل تجزی و تقسیم است و از عالم خلق است، بلکه خود عالم خلق است.» (نسفی، ۱۳۶۳: ۵۲)

در منظومه طریق التحقیق، روح نوری از عالم پاک، معرفی شده است که در جسم ظلمانی به اسارت درآمده است:

روح نوری است از ولایت پاک که تعلق گرفت با این خاک
پرتو نور فیض ربا نیست گر چه محبوس جسم ظلمانیست

(نظامی، ۱۳۶۳: ۱۰۹)

این نور که نور الهی نامیده می شود، عامل روشنی ظلمت صورت می شود: «ظلمت صورت انسان با نور الهی، که همان روح یا نفخه الهی است، روشن می گردد». (نسفی، ۱۳۸۸: ۲۵۰)

خداوند، بخشنده این نور به خاک تیره است:

هاتفی در سرّ جان ما ز غیب آواز داد ما به خاک تیره تو نور خود آمیختیم

(خلیل شروانی، ۱۳۷۵: ۱۰۵)

این نور، در کنار دشمنی دیرینه در جسم قرار می گیرد:

در درون تو خصم با تو به هم لفظ مهتر که یجری مجری الدم

(سنایی، ۱۳۸۵: ۴۷۱)

و همین نور است که عامل برتری انسان بر سایر موجوداتی می شود که صرفاً از بعد ظلمانی بهره برده اند؛ حتی اگر سخن استاد شفیعی کدکنی را مبنی بر ارجحیت انسان به سبب بهره مندی از "عشق" بپذیریم: «صوفیه همگی شرافت انسان را بر کائنات به داشتن "عشق" می دانند چیزی که نه در جانوران هست و نه در فرشتگان و در آغاز آفرینش همه پدیده های هستی از پذیرش آن سرباز زدند و انسان بود که تحمل این بار امانت کرد. «شفیعی کدکنی، ۱۳۵۳: ۱۵۱) و به یاد بیاوریم گفته ی حافظ را که می فرمود: «فرشته عشق نداند» و با در نظر گرفتن مفهوم وسیع و پرکاربرد "نور عشق"، در عرفان اسلامی، می توانیم این نور؛ یعنی نور روح را با نور عشق، تطبیق دهیم.

- ظلمت جسم

جسم نمادی از ظلمت است و خود، مبین جنبه ظلمانی وجود انسان:

دور باشد حجاب ظلمت جسم	در قیامت کزین ستوده طلسم
هر دو را نور در میان گیرد	تن نیکان فروغ جان گیرد
شرق او غرب و غرب شرق شود	چون تن و جان به نور غرق شود

(اوحدی مراغه ای، ۱۳۸۷: ۵۵۲۰)

بیدل می گوید:

بی تو در ظلمت سرای جسم کی بودی فروغ پرتو مهر تو این ویرانه را آباد داشت

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۹: ۷۶)

- زمین و آسمان

- جان آسمانی

جان ، از عالم برتر ، نور و آسمان است . اوحدی می گوید :

اصل جان تو چونکه از فلکست به فلک می روی ، درین چه شکست
عقل و جان بر فلک گذار کند استخوان بر فلک چکار کند
آب و گل ، بند تست ، بگسل بند بنده این و آن شدن تا چند

(اوحدی مراغه ای ، ۱۳۸۷: ۳-۵۵۲)

جسم و زمین

جسم با زمین نیز در ارتباط است :

دل ز دنیا کنده و در ارض تن رنج خسف جسم قارون می کشم

(ملا محسن فیض کاشانی ۱۳۷۲: ۳۲۷)

آینه و نمد

آینه و نمد، از سمبل های دوسوگرایی انسان به شمار می رود. مولوی، در بیتی گفته است:

چه جای صورت اگر خود نمد شود صد تو شعاع آینه جان علم زند به ظهور

(مولوی، ۱۳۸۷: ۱/۴۵۳)

جام جم

جام جم ، تمثیل مناسبی برای بیان دوسوگرایی انسان است. این تمثیل، به دفعات در عرفان اسلامی ، مورد استفاده قرار گرفته است. «در آیین عرفان آن گونه که از شواهد بر می آید انسان را از حیث ساختمان وجودی به جام جم تشبیه کرده اند . زیرا انسان هم مانند جام جم از دو بخش تشکیل شده . یک بخش آن خاکی و زمینی یعنی از عناصر اربعه (=آب و باد و خاک و آتش) ساخته شده ، بخش دیگر و بهتر آن جان علوی است و آن متعلق به عالم بالا ، یعنی پرتوی از انوار خورشید (= مهر) می باشد ، به آن جان علوی جان دوم ، جان مقدس ، و جان

گرامی هم می گویند . « (برومند سعید ، ۱۳۶۷ : ۱۳۸)
این رویه در شعر عرفانی ، نمودی گسترده دارد :

آئینه جمال الهی است روح او در بزم عشق جسمش جام جهان ناست

(مولوی ، ۱۳۸۷ : ۲۱۹ / ۱)

زن و مرد

زن و نفس با هم مرتبط و هر دو نماد ظلمت به شمار می روند همان گونه که روح و مرد ،
نماد نور محسوب می شوند: « نفس را صفت انوثة است و روح را صفت ذکورت . روح در
مرتبه فاعل است ، و نفس در مرتبه منفعل ، و میان اشیان تعاشق قدیم است ، جهت آنکه میان
ذکر و انثی میل و تعشق طبیعی است . » (با خرزى ، ۱۳۸۳ : ۲۳۳)
مولوی زن و مرد را مثالی برای نفس و عقل می داند :

ماجرای مرد و زن افتاد نقل	آن مثال نفس خود می دان و عقل
این زن و مردی که نفسست و خرد	نیک بایستست بهر نیک و بد
وین دو بایسته درین خاکی سرا	روز و شب در جنگ و اندر ماجرا
زن همی خواهد حویج خانقاه	یعنی آب رو و نان و خوان و جاه
نفس همچون زن ، پی چاره گری	گاه خاکی ، گاه جوید سروری
عقل زین فکرها آگاه نیست	در دماغش جز غم الله نیست

(مولوی ، ۱۳۸۳ : ۱ / ۱۶۱)

ابن عربی اندیشه یونانی آباء علوی و امهات اربعه را متذکر می شود : « پس چون همه این
ارکان را برای پدید آوردن معادن و نباتات و حیواناتی که می خواست کامل نمود ، آرزویش
برآورده نشد زیرا جسم بی روح و مادینه بی نر بودند . پس به بر پایی ستارگان ثابت و برج
های محکم و ستارگان سیار و حرکات افلاک و راههای چرخش آنها نیازمند شد ، پس آنها را
برپا داشت که آنان پدران علوی و اینان مادران سفلی بودند . پس آن دو با حقایق روحانی و
لطایف آسمانی ازدواج کردند . » (سعیدی : ۱۳۸۷ ، ۱۵۱-۱۵۰)

زن ، علاوه بر اینکه نماد پست ترین جنبه های تمثیلی در عرفان هست ، از جهتی دیگر با نماد های الوهیت ، ارتباط پیدا کرده و سمبل نور برتر می شود . چهره ظلمانی زن ، در میان دیگر فرقه ها و مسلک ها نیز دیده می شود . آگوستین قدیس در وصف زن می نویسد : « حیوانی است که نه استوار است و نه ثابت قدم ، بلکه کینه توز است و زیانکار و منبع همه مجادلات و نزاعها و بی عدالتی ها و حق کشی ها . » (نقل : ستاری ، ۱۳۷۳ : ۶۱) در اندیشه کهن چین ، " بین " نماد ظلمت و مظهر عنصر مونث و " یانگ " نوری است که از ظلمت بر می خیزد و نماد نور و مظهر عنصر مذکر . " بین " نشانه مادری ، ترحم و احساس است و از یک دهقان گرفته تا " کوان بین " (ملکه ملکوت) ناشی از آنند . و " یانگ " نماد پدری ، عدالت و قدرت آفتاب است . " بین منفی و همان سکون و یانگ مثبت و همان حرکت است . » (اباضری و دیگران ، ۱۳۷۳ : ۸۰ / ۱) در تورات نیز زن یاریگر شیطان است : « پس زن ، درخت را دید که به خوردن ، نیکوست و اینکه در نظرها خوشایند است و درختی که هر دانشمندی را مرغوب است ، پس از میوه اش گرفت و خورد و به شوهر خودش نیز داد که خورد و { خدا } به آدم گفت : چونکه سخن زنت را شنیدی و از درختی که تو را فرموده ، گفتم که مخور ، از آن خوردی ، پس به سبب تو زمین مقرون به لعنت است و از آن در تمامی روزهای عمرت به زحمت خواهی خورد . » (سفر پیدایش ، باب ۳ ، آیه : ۷-۱۶) ؛ اما یک جنبه مثبت و نورانی ، در اساطیر برای زن ، محفوظ بوده است : « در تمدن های باستانی نیز همواره الهه ها و زنانی آسمانی سراغ داریم که انسان ها را به تکامل معنوی فرا می خوانند . برای نمونه در ایران باستان و در اوستا دختر اهورا مزدا ، اسپنتا آرمئیتی نگهبان زمین و فرشته ویژه فروتنی است . ((آرمئیتی روح عشق ، محبت و اطاعت است و معنی آن نیز اطاعت از خداوند ، محبت و حس خیر خواهی است که باید در خمیر هر کس وجود داشته باشد . گفته شده که آرمئیتی عشق است در گاتها سپنتا آرمئیتی ، روح عشق و محبت است . » (حیات اجتماعی زن در تاریخ ایران ، ۱۳۶۹ : ۱۳۱)

کما اینکه در عرفان نیز می توان این جنبه نورانی شخصیت زن را مشاهده کرد . مولوی ، زن را پرتو حق می داند :

پرتو حقست آن معشوق نیست خالقست آن گوئیا مخلوق نیست

(مولوی ، ۱۳۸۳ : ۱ / ۳۵۸۴)

نیکلسون در شرح این بیت می نویسد: شاعر پرده ظاهر را به کنار می زند و در پیکر زن، جمال جاودانه ای مشاهده کرده، او را ملهم و مراد عشق می داند و طبیعت اساسی زن را واسطه ای تلقی می کند که جمال از طریق آن، خود را متجلی می سازد و ابن عربی می گوید: کامل ترین تصور وجود خداوند را کسانی درک می کنند و لذت می برند که حق را در پیکر زن مورد تفکر قرار دهند. پیوستن زمین و آسمان با رشته عشق و الفت است و واسطه العقد و دره التاج این نسبت، انسان کامل یا به بیان دقیق تر زن - معشوق است.

زن پیکر هیولانی ظلمانی نیست، بلکه صورتش بر خاک است و جانش در لا مکان. زن واسطه بین مجرد و مادی است. و به قول ابن عربی، محبت خداوند به آدم، شبیه محبت آدم به حوا است. بنابراین آدم در عشق به حوا از خداوند سرمشق می گرفت و پیروی می کرد، به همین جهت، عشق روحانی مرد به زن، در واقع عشق وی به رب خود است. همین گونه زن آئینه یا مظهریست که مرد در آن صورت الهی خود را می بیند. حوا آدم را به شناخت نفس خود و از آن رهگذر به معرفت ربش راهبر است آئینه ایست نمایشگر این رب، واسطه و میانجی است بین آدمی و ربش و همین گونه است هر زن. (ستاری، ۱۳۷۴: ۱۲۱)

ستاری معتقد است که از دیدگاه صوفیه، آدم میان دو اصل زنانه، قرار گرفته است: «صوفیه حتی در تفسیر آیه یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحده و خلق منها زوجها و بث منها رجالا کثیرا و نساء (سوره النساء، آیه ۱) می گویند که از آغاز، حضرت آدم میان دو اصل زنانه قرار گرفت، یعنی نخستین نفخه که آدم از آن زاده شد، چون زنش حوا، مادینه بود و بدینگونه آدم میان دو اصل زنانه وجود یافت: یکی نفسی که هستی آدم از آن نشات کرده است و آن دیگر نفسی (حوا) که از آدم زاده شده. وانگهی خلق، ذات مطلق حق را هم به صورت فاعله او (عاشق در اشعار صوفیه) می بیند و هم به صورت منفعله اش (معشوق در همان اشعار) و یا هر دو صورت در عین حال و توأمان». (نقل: ستاری، ۱۳۷۳: ۷۴)

خواجه نصیر الدین طوسی معتقد است که حوا عالم به اسرار باطنی دین بوده است: «و حوا که گویند جفت آدم بود، معانی بود در آن شریعت که از احکام باطن و معانی خبر داشت و کار شریعت آن دور، به آدم و به او می توانست شد.» (نصیر الدین طوسی، ۱۳۶۳: ۶۳) که البته با اندیشه ناقص العقلی زن که در بسیاری از متون عرفانی و حتی در نهج البلاغه به آن اشاره شده است، در تناقض است؛ البته نگاه احترام آمیز به زنان مذهبی؛ به ویژه آن ها که در

قرآن، به عنوان زنان برگزیده شناخته شده اند، در متون عرفانی و غیر عرفانی موجود است؛ مثلاً نخشی، مریم را از مردان دین دانسته و می نویسد: «عزیز من، چون فردا در معرکه مردان دین، ندای "یا ایها الرجال" بر آید، اول کسی که در آن راه قدم زند، مریم باشد.» (نخشی، ۱۳۶۹: ۴۹) اما به ندرت اتفاق می افتد که کسی مانند "قاضی نعمان اسماعیلی، زن را مظهر باطن بداند: قاضی نعمان اسماعیلی (متوفی در ۳۶۳ ه. ق) در کتاب اساس التأویل می گوید: «بعضی، نافرمانی ابلیس و خلقت حوا را از اینرو به هم ربط داده اند که پنداشته اند زن شیطان است، اما بر عکس، زن (حوا) باطن دین است و آدم ظاهر آن و ابلیس چون قبول نداشت که ممکن است باطن به ظاهر بپیوندد و آنان چون دو اندام از یک پیکر باشند، لعن شد، زیرا با امتناع از سجده آدم، در واقع قدرت باطنیت و نهان بینی را از آدم سلب می کرد، و بدینگونه آدم لاجرم از درک رموز عاجز می گشت. زیرا زن مظهر باطنیت است و حوا به حضرت آدم داده شد برای جبران خیانت ابلیس که سجده آدم سرباز زد، چون در وی باطنیت نمی دید و می گفت سرشتش از آب و گل است. پس بر وفق تاویلات اسماعیلی، خلق زن از نفس (واحد) مرد، به معنی خلق دین یعنی جنبه باطنی دین است که رمزش، حواست.» (ستاری، ۱۳۷۳: ۶۳)

مجموع این نظریات و نمادپردازی ها، ظاهراً منشعب از اندیشه ای است که انسان را واسطه ی دو عالم متضاد می داند. بر اساس این نظریه، انسان برزخی است میان دو سوی ناهمسان و نقش او در این میانه، رساندن فیض الهی از جانب عالم الهی به عالم غیر الهی است که عمدتاً از آن با نام ملکوت و ملک یاد می شود.

- برزخیت انسان؛ نمود حقیقت محمدیه

انسان، علاوه بر آن که به عنوان موجودی دارای دو بعد وجودی مطرح شده؛ به عنوان نماد برزخیت نیز مطرح گردیده است. بر همین اساس، او را برزخی می دانند که در میانه ی دو عالم متضاد قرار گرفته و واسطه ی رساندن فیض از عالمی به عالم دیگر است. در همین راستا، جامی، انسان را برزخ جامع معرفی کرده است:

آدمی چیست برزخی جامع صورت خلق و حق در آن واقع

(جامی، ۱۳۳۷: ۶۱)

در جامع الاسرار و منبع الانوار، از تعبیری دیگر استفاده می شود. بنا بر آنچه، آملی بیان کرده است، انسان پلی میان بهشت و دوزخ است: «هی الجسر ممدود بین الجنة و النار» (آملی، ۱۳۴۸: ۳۸۳) علاوه بر اشاره به دوسوگرایی انسان میان عالم نور و ظلمت که بهشت و جهنم، نماد آن به شمار می آید، می توان این برزخیت انسان را با مقام واسطه گری فیض، مقایسه کرده و تطبیق داد. چرا که "حقیقت محمدیه" نیز که انسان یکی از نمادهای آن محسوب می شود^(۱)، واسطه ی فیض است. حقیقت محمدیه، واسطه ی فیض در میان مخلوقات است. عمدتاً شاهد طرح این مبحث با استفاده از مبحث برزخیت هستیم: «حقیقت محمدی برزخی است میانه قوس احدیت و واحدیت که از تجلی اول ظاهر گشته چنانکه هیچ چیز را از معنی و صورت فرو گذاشت نکرده که آن را در خود به خودی خود ننموده - حقیقت محمدیه آن است که حق سبحانه نور وجود عام را به حقیقت محمدی مقترن گردانید. و در عرف محققان خلق عبارت از اقتران وجود است به حقیقتی از حقایق کونی. پس مراد از تنویر حقیقت محمدیه، آفریدن او مظهر تام هدایت و اظهار وجود خود بر عالمیان کردن است. پس بر کافه ی امم عموماً و بر امت محمد صلی الله علیه و آله و سلم خصوصاً واجب است در مقابله این نعمت عظمی و موهبت کبری حمد حق سبحانه به تقدیم رسانیدن، فکیف که وجود همه موجودات بر مقتضای لولاک لما خلقت الافلاک تابع وجود اوست.» (حاشیه اشعه اللمعات، نقل؛ گوهرین، ۱۳۸۸: ۴/۲۳۷)

شاید از همین رو است که نیریزی در رساله روحیه، انسان را واسطه فیض می داند: «چون شأن الهی که جامع تمام کمالات و تمامیت هاست اقتضا نمود که کشور ایجاد و رحمت را گسترش دهد، اراده اش چنین تعلق گرفت تا جانشینی از طرف خود مقرر دارد که رویی به جانب قدم داشته تا فیض را از آن سو گرفته، و به واسطه رویی که به جانب حدوث دارد، آن را به خلق برساند چون هیچ مناسبتی عززت قدم را با ذلت حدوث نیست» (نقل: خواجوی، ۱۳۸۴: ۳۰)

دریافت

وجود انسان، برزخی است میان ملک و ملکوت، نیمی از وجود او، برگرفته از عام ملک یا ظلمت؛ و نیمی دیگر، برگرفته از عالم ملکوت یا نور است. این برزخیت، می تواند با توجه به اینکه، انسان، یکی از نمادهای "نور محمدیه"، محسوب می شود، انسان را تا مقام واسطه

گری فیض، ارتقاء دهد.

هبوط انسان، عامل سقوط او به عامل ظلمت گردیده است. داستان اسارت انسان در عالم ملک که عالم ظلمت نیز هست، شباهت ساختاری زیادی با داستان اسارت روح که دارای اصل نورانی است، در جسم ظلمانی دارد. عرفا در جهت به تصویر کشیدن این اسارت و ناهمسویی، از تمثیل های متعددی، استفاده کرده اند؛ از جمله تمثیل زن و مرد، جام جم، آینه و نم و ...

پی نوشت

در عرفان اسلامی، مصادیق بیشماری برای حقیقت محمدیه مطرح گردیده است؛ از جمله عقل اول، انسان، انسان کامل، پیامبر اسلام (ص)، امام علی (ع) و ... هر کدام از این مصادیق در برهه ای خاص و تحت شرایط فرهنگی - مذهبی ویژه ی خود به وجود آمده است. عمده ترین تمثیل حقیقت محمدیه که در عرفان اسلامی مطرح شده، انسان است. از همین رو است که مقصود خلقت را انسان معرفی کرده اند: «اما صوفیان گویند که مقصود و خلاصه از جملگی آفرینش وجود انسان بود و هر چیزی را که وجودی هست از دو عالم به تبعیت وجود انسان است و اگر نظر تمام افتد باز بیند که خود همه وجود، انسان است. و مقصود از وجود انسان معرفت ذات و صفات حضرت خداوندی است. و معرفت حقیقی جز از انسان درست نیاید. زیرا که ملک و جن اگر چه در تعبد با انسان شریک بودند، اما انسان در تحمل اعباء بار امانت معرفت از جملگی کاینات ممتاز گشت که انا عرضنا الامانه علی السموات و الارض فأبین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان. مراد از آسمان اهل آسمان است یعنی ملائکه، و از زمین یعنی حیوانات و جن و شیاطین، و از کوه اهل کوه یعنی وحوش و طیور. از این ها هیچ درست نیامد بار امانت کشیدن الا از انسان از بهر آنکه از جملگی آفرینش نفس انسان بود که آینه ی جمال نمای حضرت الوهیت خواست بود. چون نفس انسان که مستعد آینگی است تربیت یابد و به کمال خود برسد ظهور جملگی صفات حق در خود مشاهده کند. نفس خود را بشناسد که او را از بهر چه آفریده اند. باز داند که او کیست و از برای کدام سر کرامت و فضیلت یافته است ابن خفیف گوید:

ای نسخه نامه الهی که تویی وی آینه جمال شاهی که تویی
بیرون ز تو نیست آن چه در عالم هست در خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی

(نجم کبری، ۱۳۸۷: ۲)

ای درویش " در چهارده مرتبه نزول و عروج موجودات " چون در آخر همه انسان پیدا آمد، معلوم شد که انسان میوه درخت موجودات است و چون انسان به عقل رسید تمام شد، معلوم شد که تخم درخت موجودات عقل بوده است که هر چیز که در آخر پیدا آمد، در اول همان بوده باشد و چون انسان به عقل رسید دایره تمام شد. که دایره چون به اول خود رسید تمام شد. (نسفی، ۱۳۸۹: ۷۲)

انسان کامل است که مجلای ذات اوست	مجموعه ای که جامع ذات و صفات اوست
او چشمه ی حیات و همه زنده اند از او	او حی جاودان به بقای حیات اوست
انسان کامل است که او کون جامع است	تیغ ولایت است که برهان قاطع است

(شاه نعمت الله ولی، ۱۳۳۳: ۱۷۹)

منابع و مأخذ

- قرآن
- آملی، حیدر بن علی (۱۳۴۸). جامع الاسرار و منبع الانوار، با تصحیحات و دو مقدمه: هنری کرین، عثمان اسماعیل یحیی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابادزی، یوسف (۱۳۷۳). ادیان جهان باستان، فرهادپور، مراد؛ ولی، وهاب؛ جلد اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات علمی و فرهنگی.
- ابن دبغ، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۷۹)، عشق اصطربلاب اسرار خداست، تحقیق: ه. ریتر، ترجمه: قاسم انصاری، تهران: طهوری.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم، (۱۳۷۷)، اسطوره بیان نمادین، تهران: سروش.
- ----- (۱۳۷۵). اسطوره ی آفرینش در آیین مانی، چاپ اول، تهران: فکر روز.
- اسیری لاهیجی، محمد بن یحیی (۱۳۵۷). دیوان اشعار و رسائل شمس الدین محمد اسیری لاهیجی، به اهتمام: برات زنجانی، تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- اوحدی مراغه ای، رکن الدین (۱۳۸۷). کلیات اوحدی مراغه ای، (دیوان، منطق العشاق، جام جم)، به کوشش و با مقدمه: علی مرادی مراغه ای، تهران: اوحدی.
- باخرزی، ابوالمفاخر یحیی (۱۳۷۰). اوراد الاحباب و فصوص الآداب، به کوشش: ایرج افشار، تهران: دانشگاه تهران.
- برومند سعید، جواد (۱۳۶۷). جام جم، تهران: ترفند.
- بهاء ولد، محمد بن حسین خطیبی (۱۳۵۲). معارف، تهران: کتابخانه طهوری.
- بیدل دهلوی، عبدالقادر بن عبدالخالق (۱۳۸۹). دیوان، به کوشش: علیرضا قزوه، تهران: شرکت تعاونی کار آفرینان فرهنگ و هنر.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۶۴). داستان پیامبران در کلیات شمس، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی..
- تفضلی، احمد (۱۳۷۹). مینوی خرد، تهران: توس.
- جامی، عبد الرحمن بن احمد (۱۳۵۱). هفت اورنگ، به تصحیح و مقدمه: مرتضی مدرس

گیلانی، تهران: سعدی.

- حزین لاهیجی، محمد علی بن ابی طالب (۱۳۶۲). دیوان، با تصحیح، مقابله، مقدمه: بیژن ترقی، تهران: بی نا.
- حیات اجتماعی زن در تاریخ ایران (۱۳۶۹). دفتر پژوهش‌های فرهنگی وابسته به مراکز فرهنگی - سینمایی، تهران: امیرکبیر.
- خاقانی، بدیل بن علی (۱۳۸۵). دیوان، به کوشش ضیاء الدین سجادی، تهران: زوار.
- خلیل شیروانی، جمال الدین (۱۳۷۵) نزهة المجالس، به تصحیح: محمد امین ریاحی، تهران: علمی.
- خواجهی، محمد (۱۳۸۴). بازگشت به آغاز، تهران: مولی.
- دینکرد، (۱۳۸۱). کتاب سوم، آراستاری و آوانویسی، یادداشت‌ها و ترجمه: بر اساس دینکرد چاپ مدن از فریدون فضیلت، تهران: {بی نا}.
- رودکی، جعفر بن محمد (۱۳۸۱). گزیده اشعار رودکی، پژوهش و شرح: جعفر شعار، حسن انوری، تهران: امیرکبیر.
- ستاری، جلال (۱۳۸۶). مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، تهران: مرکز.
- ستاری، جلال (۱۳۷۴). عشق صوفیانه، تهران: مرکز.
- ----- (۱۳۷۳). سیمای زن در فرهنگ ایران، تهران: مرکز.
- سعیدی، گل بابا (۱۳۸۷). فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی، تهران: شفيعی.
- سنایی، مجدود بن آدم (۱۳۸۳). حذیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تهران: دانشگاه تهران.
- ----- (۱۳۸۵) دیوان، به سعی و اهتمام: مدرس رضوی، {تهران}: سنایی.
- سهروردی، شیخ شهاب الدین (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه: هنری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صدر المتألهین شیرازی (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب، ترجمه و تعلیق: محمد خواجهی، چاپ اول، تهران: انتشارات مولی.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۱)، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- عبادی، مظفرین اردشیر (۱۳۴۷). التصفیة فی احوال المتصوفه، صوفی نامه، به تصحیح: غلامحسین یوسفی، {تهران}: بنیاد فرهنگ ایران.
- عطار، فرید الدین محمد (۱۳۷۸). تذکره الاولیاء، محمد استعلامی، تهران: زوار.

- -----، (۱۳۷۰). منطق الطیر،
- عین القضاء، عبدالله بن محمد (۱۳۸۶). تمهیدات، با مقدمه و تصحیح: عقیف عسیران، تهران: منوچهری.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۳۸۶). کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- فاخوری، حنا (۱۳۵۸). تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، خلیل الجبر، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران: کتاب زمان.
- قاسمی، اعظم (۱۳۸۸). حکمت مشرقی ابن سینا از منظر هانری کربن، دو فصلنامه علمی - پژوهشی حکمت سینوی (مشکوه الانوار)، سال سیزدهم، بهار و تابستان.
- کتاب مقدس، عهد عتیق.
- کربن، هانری (۱۳۸۷). انسان نورانی در تصوف ایرانی، ترجمه: فرامرز جواهری نیا، چاپ دوم، شیراز: آموزگار خرد.
- گوهرین، صادق، (۱۳۸۸). فرهنگ اصطلاحات عرفانی، تهران: زوار.
- لاهیجی، حسن بن عبدالرزاق (۱۳۷۵). رسائل فارسی، تحقیق و تصحیح: علی صدرائی خوبی، تهران: مرکز فرهنگی نشر قبله، دفتر نشر میراث مکتوب.
- لاهیجی، محمد بن یحیی (۱۳۸۳). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه و تصحیح: محمدرضا بزرگی خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار.
- ملا محسن فیض کاشانی (۱۳۷۲). کلیات اشعار مولانا فیض کاشانی، با مقدمه محمد علی صفیر، با تصحیح و مقابله محمد پیمان، {تهران}: سنائی.
- مولوی، جلال الدین (۱۳۶۹)، فیه ما فیه، با تصحیحات و حواشی: بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
- -----، (۱۳۸۳)، مثنوی معنوی، تصحیح، مقدمه و کشف الایبات از قوام الدین خرمشاهی، تهران: دوستان.
- نجم رازی، عبدالله بن محمد، (۱۳۸۱)، رساله عشق و عقل، به اهتمام و تصحیح: تقی تفضلی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
- ----- (۱۳۸۷). مرصاد العباد، تهران: علمی و فرهنگی.
- نخشبی، ضیاء الدین (۱۳۶۹). سلک السلوک، تصحیح: غلامعلی آریا، {بی جا}، کتابفروشی

زوار.

- نسفی، عزیز بن محمد (۱۳۸۹). *الانسان الكامل*، تهران: طهوری، انجمن ایران شناسی فرانسه در تهران.
- ----- (۱۳۸۸). *زبده الحقایق، تصحیح، مقدمه و تعلیقات: از حق وردی ناصری، تهران: طهوری.*
- ----- (۱۳۸۶). *کشف الحقایق، به اهتمام و تعلیق: احمد مهدوی دامغانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.*
- نظامی، الیاس بن یوسف (۱۳۶۳). *خمسه نظامی، به اهتمام: وحید دستگردی، تهران: علمی.*
- نظیری نیشابوری، محمدحسین (۱۳۸۹). *دیوان، با تصحیح و تعلیقات: ظاهری "حسرت"، تهران: رهام.*
- نعمت الله ولی، نعمه الله بن عبدالله (۱۳۸۲). *دیوان، تهران: علم.*
- هدایت، صادق (۱۳۵۵). *زند هومن یسن، تهران: امیرکبیر.*