

A reading on the mystical components affecting the soul on the health of the body from Maulavi's point of view

Abdin Darvishpor *

Abstract

The problem of the soul and its relationship to the body has always been a central concern for mystics and doctors, leading to many debates in medicine. Mysticism is a school of thought rooted in discovery and intuition that arises from the refinement and purification of the soul. Its theoretical foundations are grounded in religious texts, as well as mystical and literary works. This research aims to explain the influence of the soul's health on the body's health from the perspective of Maulavi.

The study employs a descriptive-analytical approach, gathering data through library research and content analysis to explore the components of the soul that influence on body's health. The findings reveal that Moulvi, drawing inspiration from religious teachings, posits a close tie between the soul's well-being and physical health. A minor shift in the state of either entity impacts the other's health. Thus, caring for the soul inherently contributes to the body's wellness, underscoring their interdependent nature.

Mystics facilitate a balance and harmony between the soul and body's external and internal dimensions through self-cultivation. Accordingly, the purification of the inner self and soul refinement necessitates enduring physical hardships. This dual process lays the groundwork for the optimal health of both entities.

The soul possesses a comprehensive and existential potency that exerts a commanding influence over the body. This dominance is attributed to several factors, including the state of substitution, the spiritual amalgamation of soul and body, the state of Oneness, and the soul's constructive power.

Keywords: Maulavi, soul, cultivation, health, body.

* Associate Professor, Department of literature And Humanities, Faculty of Islamic knowledge and Philosophy, Lorestan University, Lorestan, Iran.

خوانشی بر مؤلفه‌های عرفانی تأثیرگذار نفس بر سلامت بدن از دیدگاه مولوی

عابدین درویش‌پور*

چکیده

مسئله‌ی نفس و چگونگی ارتباط آن با بدن همواره یکی از دغدغه‌های مهم عرفان و پزشکان بوده و این امر منشأ شکل‌گیری مباحث متعددی در حوزه‌ی پزشکی شده است. عرفان مکتب مبتنی بر کشف و شهود و برخاسته از تهذیب و تزکیه‌ی نفس است که مبانی نظری آن در متون دینی و آثار عرفانی و ادبی تجلی یافته است. هدف از این پژوهش تبیین مؤلفه‌های اثرگذار سلامت نفس بر بدن در منظر مولوی است. این پژوهش از نوع توصیفی-تحلیلی و گردآوری داده‌ها براساس روش کتابخانه‌ای است که با تحلیل محتوا به بررسی مؤلفه‌های اثرگذار نفس بر سلامت بدن می‌پردازد. این پژوهش نشان می‌دهد که مولوی با الهام گرفتن از آموزه‌های دینی معتقد است ارتباط تنگاتنگی بین سلامت نفس و بدن وجود دارد، به نحوی که تغییر جزئی در سلامت هریک (نفس و بدن) بر سلامت دیگری تأثیر می‌گذارد. بنابراین باید با مراقبت از نفس، از جسم خود نیز محافظت کرد زیرا سلامتی این دو به یکدیگر وابسته است. در واقع عارف از رهگذر تزکیه نفس، تعادل و هماهنگی در ابعاد ظاهری و باطنی میان نفس و بدن را ممکن می‌سازد. لذا جهت تصفیه درون و صیقل جان باید جسم را نیز به ریاضت کشاند تا هم زمان زمینه ساز کمال سلامت روح و تن را فراهم آورد. براین اساس نفس دارای جامعیت و قوت وجودی است که بر بدن تأثیر و تسلط دارد و دلایل این اثرگذاری نفس بر بدن؛ مقام جانشینی، امتزاج معنوی نفس، و بدن، مقام احدیت، قدرت سازنده نفس است.

واژگان کلیدی: مولوی، نفس، تزکیه، سلامت، بدن.

۱. مقدمه

مسئله‌ی نفس و بدن از جمله مسائل است که توجه تمامی مکاتب را برانگیخته است و نمادی آشکار از ارتباط میان عالم ماده و مجرد محسوب می‌شود. تعامل نفس و بدن با یکدیگر منشأ شکل‌گیری مباحث متعددی در حوزه‌ی پزشکی و عرفان شده است، باین حال

* دانشیار گروه معارف و فلسفه اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، لرستان، ایران.
darvishpour.a@lu.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۶

خوانشی بر مؤلفه‌های عرفانی تأثیرگذار نفس بر سلامت بدن از دیدگاه مولوی ۲۳

درخصوص ارتباط نفس و بدن دو رویکرد اصلی یگانه‌انگاری و دوگانه‌انگاری وجود دارد (اکبری، ۱۳۷۶، ص ۸۵). افلاطون بر این باور است که همان‌گونه که نمی‌توان چشم را بدون سر و سر را بدون بدن درمان کرد، بدن را نیز بدون در نظر گرفتن نفس نمی‌توان درمان کرد. ارسطو معتقد است روح و بدن تأثیر متقابل بر هم دارند و ابن‌سینا نیز با کمک یافته‌ها و تجارب پزشکی خویش، نمونه‌هایی از ارتباط نفس و بدن و تأثیر متقابل آن دو را در فلسفه‌ی خود تبیین کرده است (بهشتی، ۱۳۷۵، ص ۳۴). براین‌اساس از آنجاکه نفس (جان) آدمی ذاتاً از سنخ عالم مجردات است، ارتباط آن با بدن و علائق و اشتغالات مادی نفس، مانع از اتصال وی به عالم فرامادی (مجردات) می‌شود و به هر نسبت که موانع و حجاب‌های مادی از نفس برداشته شود، به همان میزان به مبادی عالی‌ه عالم معنا متصل می‌شود و صوری (در عالم معنا) در نفس انسانی نقش می‌بندد (همایی، ۱۳۸۵، ص ۹۱-۹۲). تلاش فلاسفه و عرفا نیز در توجیه قانون علیت و کارهای خارق‌العاده و معجزه و کرامات انبیا و اولیای الهی، معطوف به همین ارتباط نفس و بدن و بررسی کارکرد قوای نفس است (همایی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۴). دیدگاه پیوند نفس و بدن در تفکرات عرفانی بسیاری از عرفا جلوه‌گری می‌کند. این گروه براساس آموزه‌های عرفان اسلامی، برگرفته از متون دینی و تجارب عرفانی، به مسئله‌ی ارتباط اثرگذار سلامت نفس بر بدن، عمیق‌تر پرداخته‌اند (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۲۳۴) و بر این باورند که میان سلامت نفس و بدن ارتباط تنگاتنگی وجود دارد که تغییر جزئی در سلامت یکی از آن‌ها به‌طور حتم بر سلامت دیگری اثرگذار است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ص ۳۱۳). بنابراین بدن انسان وسیله‌ای است که در حیات دنیوی، روح خود را حمل می‌کند. پس باید با مراقبت از جسم، از روح خود نیز محافظت کرد؛ زیرا سلامتی این دو به یکدیگر وابسته است.

مولوی نیز در اندیشه و آثار عرفانی خود به تبیین اثربخشی ترکیه‌ی نفس بر تکامل و سلامت جسم پرداخته است. نوشتار حاضر در پی تبیین مؤلفه‌های اثرگذار سلامت نفس بر جسم در منظر عرفانی مولوی است؛ از این‌رو پس از بیان اختصاری از معنا و مفهوم نفس و بدن، به مبانی تأثیرگذار آن به‌طور خاص در این باب می‌پردازیم.

۲. پیشینه‌ی تحقیق

درخصوص پیشینه‌ی این تحقیق باید گفت در پژوهش‌هایی صورت‌گرفته، صرفاً درخصوص جایگاه نفس و سلامت و بیماری و سلامت معنوی کاوش‌هایی شده است و درباره‌ی مؤلفه‌های عرفانی تأثیرگذاری نفس بر سلامت بدن تحقیقی صورت نگرفته است. برخی از این تحقیقات به سلامت و بیماری آدمی از منظر مولوی پرداخته‌اند. یافته‌ی اصلی پژوهش یادشده آن است که انگیزه‌ی اساسی در انسان، اراده‌ی ربط نامتناهی است و نویسنده مدعی است که گسست در وجه ربطی خاص می‌تواند از جمله علل اساسی بیماری‌های روان باشد

(تقی‌یاره؛ اعوانی، ۱۳۹۲). پژوهشی دیگر به عشق در نزد مولوی و فروم پرداخته و عشق راستین را یکی از عوامل اصلی سلامت معنوی روانی در نزد مولوی دانسته است (عبدالرحیمی؛ فعالی، ۱۳۹۴). مقاله‌ای دیگر به استخراج مؤلفه‌های روان‌درمانگری وجودی در اندیشه‌های جلال‌الدین محمد مولوی پرداخته و براساس روش استنتاج تحلیلی، به استخراج مؤلفه‌های درمان وجودی مبتنی بر ادبیات عرفانی، به‌ویژه مولوی پرداخته و مدعی است که گسست در وجه ربطی خاص می‌تواند از جمله علل اساسی اختلالات روان باشد (تقی‌یاره، ۱۳۹۱). تحقیق جسم و جان در نگاه مولانا نیز تن را حجاب می‌داند و بر این باور است که استعاره‌های مولوی از رابطه‌ی نفس و بدن حکایت از نگاه منفی به تن و بدن در مقابل نفس و جان دارد و مولوی تنها راه نجات انسان را نیل به حیات ابدی و ترک تن می‌داند (هاشمی؛ نورا، ۱۳۹۷). «باورهای قرآنی و سلامت روانی در عرفان مولوی» پژوهش دیگری است که نقش باورهای قرآنی در سلامت روحی و روانی انسان‌ها از منظر مولوی را بررسی می‌کند (صفری‌کندسری، ۱۳۹۹). پژوهشی دیگر به دوگانه‌انگاری از نظر دکارت و مولوی پرداخته و با روش توصیفی-تحلیلی، دوگانه‌انگاری (دوئالیست) را از دیدگاه دکارت و مولوی، با تمرکز بر دوگانه‌ی نفس و بدن، از منظر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و تعامل آن دو بررسی و مقایسه کرده است (زندى و همکاران، ۱۳۹۸). اما این پژوهش با روشی توصیفی-تحلیلی به دیدگاه مولوی در خصوص تأثیر نفس بر سلامت بدن پرداخته و این کار را از رهگذر تهذیب نفس و تأثیر متقابل روح و بدن انجام داده است و این مطلبی است که در هیچ‌یک از پژوهش‌های انجام‌شده به آن پرداخته نشده است.

۳. نفس و بدن در نگاه مولوی

۳.۱. مفهوم‌شناسی نفس و بدن

در لغت، نفس در معانی مختلفی آمده است؛ همچون حقیقت شیء، جان، روح، روان و نشانه‌ی حیات (دهخدا، ماده‌ی نفس؛ راغب، ۱۴۱۲، ص ۸۱۸). گروهی مراد از نفس را همان روح دانسته‌اند که حیات و هستی بدن به آن وابسته است (فراهیدی، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۲۷۰). برخی نیز آن را نیرو و منشأ صدور کارهای مختلف و ارادی در بدن می‌دانند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۶۱). در قرآن کریم و متون دینی، نفس جهت‌دهنده‌ی اندیشه و حرکت انسان شناخته شده که بسیاری از اعمال و رفتارهای انسان به پیروی از او شکل می‌گیرد (سجادی، ۱۳۸۷، ماده‌ی روح و نفس، ص ۴۳۷؛ فدائی، ۱۳۹۵، ص ۸۶). همچنین تبیین تمایز روح و نفس کار ساده‌ای نیست؛ در قرآن کریم گاه این دو یکی تلقی شده و گاه تفاوت بین آن‌ها دیده می‌شود (قجاوند، ۱۳۹۵، ص ۱۰۳). در باور ملاصدرا نفس در ابتدای امر، از بستری مادی برمی‌خیزد و با حرکت جوهری خود، به صورت‌های گوناگون نفس نباتی، حیوانی، انسانی و نهایتاً تجرد تام عقلی می‌رسد. (اسدی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۱-۲۱۲)؛ بنابراین نفس یک واحد

خوانشی بر مؤلفه‌های عرفانی تأثیرگذار نفس بر سلامت بدن از دیدگاه مولوی ۲۵

متصل و حقیقت ذومراتب است که میان درجات آن از هم گسیختگی وجود ندارد، بلکه هر یک از مراتب، به مرتبه‌ی دیگر متصل است. بدیهی است که اطلاع از ماهیت نفس و رشد و مراحل تکامل آن، بدون تمسک به مبانی دین میسر نیست. (لینگز، ۱۳۹۱، ص ۲۱). بدن مجموعه‌اعضای یک موجود زنده است که هر عضو آن از تعدادی سلول تشکیل شده و در واقع بعد جسمانی انسان را تشکیل می‌دهد. مولوی در نگرشی وحدت‌گرایانه، نفس را از مراتب و تجلیات وجود حق تعالی می‌داند و آن را به آب صاف و زلالی تشبیه کرده که در میان گل و لای تن پنهان شده است:

«آب صافی، در گلی پنهان شده/جان صافی، بسته‌ی ابدان شده» (مولوی،

۱۳۸۲، ۱، ۱۵۱۶).

و در جایی دیگر، بدن را به طوطی‌ای تشبیه کرده که می‌توان عکس آن را روی این و آن دید:

«اندرون توست آن طوطی نهان/عکس او را دیده تو بر این و آن» (همان،

۱، ۱۷۱۸).

وی در این بیت جسم و همه‌ی اعضای بدن را در حکم سایه‌ی روح می‌داند و در جایی دیگر، علاقه‌ی حقیقی نفس را در بازگشت به حق تعالی معرفی می‌کند:

«ما ز بالاییم و بالا می‌رویم/ما ز دریاییم و دریا می‌رویم

ما از آنجا و از اینجا نیستیم/ما ز بی‌جاییم و بی‌جا می‌رویم»

هرچند ایشان میان نفس و جسم تمایزاتی قائل است:

«تن چو اسماعیل و جان همچون خلیل/کرد جان تکبیر بر جسم نبیل

گشت گشته تن ز شهوت‌ها و آزشد بیسم الله، بسمل در نماز»

(همان، ۳، ۴۶-۲۱۴۵).

اما در نهایت، جسم را از مراتب نفس و کارکرد آن می‌داند:

«ما چو زنبوریم و قالب‌ها چو موم/خانه‌خانه کرده قالب را چو موم»

(مولوی، ۱۳۸۲، ۱، ۷۶۴).

به عقیده‌ی مولوی، ارواح آدمیان به اذن خدا، بدن‌های ما را می‌سازند و هر روح، کالبد خود را به اقتضای استعداد علم و معرفتی که دارد، بنا می‌کند؛ بنابراین روح و بدن علی‌رغم تفاوت‌ها و اختلاف در کیفیتشان، ارتباط تنگاتنگ و متقابل دارند. نفس علت وجودی بدن است که آن را تحت تدبیر خود قرار می‌دهد، لذا گاه آن را خلاف میل طبیعی بدن سوق می‌دهد؛ به‌همین دلیل سهروردی نفس را کامل‌ترین مظهر و جلوه‌ی الهی می‌داند (سهروردی، ۱۳۹۳، ص ۷۵).

۴. رابطه‌ی نفس و بدن در نگاه مولوی

ارتباط نفس و بدن یکی از مسائل کلیدی و بنیادی در تاریخ اندیشه‌ی بشری است و متفکران و اندیشمندان دینی هریک در این زمینه دیدگاه‌های متفاوتی داشته‌اند. در این میان، عارفان ضمن باور به دوگانگی جان و تن، در تبیین نحوه‌ی ارتباط این دو نظرات گوناگونی ارائه کرده‌اند. در این میان، مولوی معتقد است در انسان غیر از جسم، ساحت دیگری هم به نام نفس وجود دارد، اما تمام سخن بر سر این است که ارتباط این دو ساحت در درون ما، چگونه ارتباطی است؛ آیا ارتباطی دوستانه است، یا خصمانه و اساساً روح و بدن با هم مساعد و موافق‌اند یا معارض و مخالف؟ در آثار مولوی برای پاسخ به این پرسش‌های دیدگاه واحدی ارائه نشده است. در ادامه به بیان دیدگاه‌های گوناگون او می‌پردازیم.

۴.۱. جسم؛ قفس جان

این دیدگاه مولوی ایده‌ای است که در تاریخ فلسفه آن را به افلاطون نسبت داده‌اند و براساس آن، روح انسان پرنده‌ای است که در قفس جسم اسیر و زندانی شده است (کاپلستون، ج ۱، ص ۱۵۶؛ ویل دورانت، ۱۳۸۹، ص ۹۵). بدیهی است که اگر این نوع ارتباط نفس و بدن، رابطه‌ی قفس و پرنده دانسته شود، بین نفس و بدن ناسازگاری وجود دارد؛ زیرا برای پرنده قفس امری مطلوبی نیست، بلکه درواقع مانع از هرگونه پرواز و سیر برای پرنده است؛ برای مثال:

«تن قفس شکل است، تن شد خار جان / در فریب داخلان و خارجان» (۱/ ۱۸۴۹).

روح لطیف آدمی دراصل گوهری عالی و ربانی است که در جوار بدن آلوده می‌شود و به درکه‌ی پست حیوانیت سقوط می‌کند. کالبد جسمانی همانند قفسی است که طوطی جان در آن زندانی شده و کالبد خاکی همانند خاری است که بر پای جان خلیده و او را از رفتن بازمی‌دارد و به سبب اغوا و فریب مدح‌گویانی که می‌آیند و می‌روند، مغرور و فریفته می‌شود. به نظر می‌رسد دیدگاه افلاطونی با ابیات مولوی انطباق دارد. در اینجا نفس و جان آدمی در قفس تن اسیر است و شکی نیست که هرچه این قفس قوی‌تر شود، پرنده اسیرتر خواهد شد. «کنده تن را ز پای جان بکن/ تا کند جولان به گرد این چمن» (۲/ ۱۹۴۸).

اینجا نیز همان تعبیر به کار رفته است؛ یعنی گویا تن آدمی بسان کنده‌ای به جان آدمی است و نمی‌گذارد جان آدمی پرواز کند (انقروی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۶۸۰). یا در جایی دیگر می‌گوید:

«در زمین دیگران خانه مکن/ کار خود کن، کار بیگانه مکن

کیست بیگانه؟ تن خاکی تو/ کز برای اوست غمناکی تو» (۶/ ۲۶۳-۲۶۴)

«تا تو تن را چرب و شیرین می‌دهی/ گوهر جان را میایی فربھی» (۲/ ۲۶۵)

خوانشی بر مؤلفه‌های عرفانی تأثیرگذار نفس بر سلامت بدن از دیدگاه مولوی ۲۷

اینجا فریبهی نفس و جان متوقف بر لاغری و ضعفی بدن است؛ لذا باید به تن غذاهای چرب و شیرین نخورد تا جان به فریبهی و رشد رسد. نظایر این ابیات در آثار مولوی فراوان یافت می‌شود که همه نشانگر ارتباط ناسازگارانه‌ای است که بین تن و جان برقرار است؛ درواقع یکی قفس و زندان دیگری است، هرچه آدمی آن قفس را تضعیف و تخریب کند، پرنده‌ی جان به آزادی نزدیک‌تر می‌شود و هرچه آن قفس را مستحکم‌تر کند، پرنده را به اسارت حتمی محکوم داشته است.

۲.۴. همسفر ناسازگار

دیدگاه دومی هم در آثار مولوی یافت می‌شود که دیگر رابطه‌ی نفس و بدن مشابه تمثیل قفس و پرنده نیست، بلکه داستان دو مسافر همراه است که یکی با دیگری ناسازگار است؛ به این تعبیر که تن آدمی میل به سفر ندارد و از سر بی‌میلی و بی‌رغبتی به راه واداشته شده، اما دیگری سخت علاقه‌مند و مشتاق سفر است.

«زین بدن اندر عذابی ای بشر/ مرغ روح بسته با جنسی دگر» (۵، بیت ۸۴۲).

این امر تا زمانی است که دو همسفر (نفس و بدن) با یکدیگرند و هر دو به هم آسیب و زیان می‌رسانند. پس راه معقول آن است که هریک راهشان را از یکدیگر جدا کرده و مسیر خود را طی کنند (زمانی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۱۴۸). بسان دو مرغ که جلوی پرواز یکدیگر را می‌گیرند، زاغ تن با باز جان همسفر شده و این زاغ، باز نفس را دائماً آزرده و مانع سفر وی می‌شود.

«روح باز است و طبایع زاغ‌ها/ دارد از زاغان تن خود داغ‌ها

او بمانده در میان، چون زار زار/ همچو بوبکری به شهر سبزوار» (دفتر ۵، ۸۴۴-۸۴۳).

لذا این نفس ناگزیر باید هم‌آوایی خود را از تن بگسلد و راه دیگری در پیش بگیرد. همچنان که نام بوبکر در شهر سبزواری که همه مذهب تشیع دارند، جز ناسازگاری و تنازع چیزی نمی‌افزاید، مرغ جان (باز شکاری) هم باید مسیر و دیار خود را از زاغ تن جدا کند، وگرنه جز آزار به او چیزی نمی‌رسد.

با دقت در این ابیات می‌توان پی برد که دیدگاه دوم مولوی در خصوص مخالفت جسم و روح نیز همانند دیدگاه قبلی اوست، اما کمی این مخالفت کمتر رخ نشان داده است؛ در دیدگاه اول، روح آدمی زندان تن است و در دیدگاه دوم، روح و جسم بسان دو همسفرند که یکی اسباب اذیت و آزار دیگری را فراهم آورده و مانع رشد و پویندگی آن یکی شده است.

مقتضی هر دو دیدگاه، ریاضت جسم و به‌تبع آن، تهذیب نفس است؛ به این معنا که در هر دو دیدگاه باید به جسم ریاضت داد تا بتوان روح را پروراند. نمی‌توان جسم و روح را هم‌زمان پروراند، پس به‌ناچار برای رهایی نفس باید تن را ریاضت داد. البته مولوی با ریاضت‌های افراطی بدن (که برخی صوفیه به تقلید از مرتاضان هندو داشته‌اند) مخالف است،

گرچه با اصل ریاضت پروری بدن موافق بوده، بر این تأکید دارد که باید با ریاضت از تن کاست تا نفس رهایی و آزادی پیدا کند.

«حس دنیا نردبان این جهان/حس عقبا نردبان آسمان

صحت این حس ز معموری تن/صحت آن حس ز تخریب بدن» (۱/۳۰۲-۳۰۳)

همان‌گونه که سلامت جسم به فعالیت حواس طبیعی وابسته است، سلامت نفس نیز به پالایش حواس روحانی وابسته است و شخص عارف به‌وسیله‌ی این حواس به معرفت خدا نائل می‌شود؛ بنابراین سلامتی حواس ظاهری را باید از طبیب جسم جویا شد و سلامتی حواس باطنی را از خداوند طلب کرد و تقویت حس روحانی (روح الهی) به این است که به تعبیر صریح مولوی، بدن تخریب شود تا روح بتواند چالاک‌ی خود را پیدا کند (نیکلسون، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۲۵)؛

«پس وصال این فراق آن بود/صحت این تن سقام جان بود (دفتر ۴، ۵۶۸).

هرآن‌گاه که تن در سلامت و خوشی‌های زودگذر دنیاست، جان و نفس سقیم و دستخوش بیماری شده است؛ پس نفس و بدن به‌ناچار با یکدیگر همراه شده‌اند و در این همراهی، بیماری یکی، سلامت دیگری است و بالعکس. بنابراین برای سلامت یکی چاره‌ای جز این نیست که آن دیگری را با ریاضت، مریض نگه داشت. البته ناگفته نماند که بیماری‌های بدن لزوماً به سلامت جان آدمی منجر نمی‌شود و بیماری‌های طبیعی و به‌خطرافتادن سلامت آدمی همیشه حکایت از سلامت نفس آدمی ندارد؛ پس با این دو نظرگاه مولوی نمی‌توان به مؤلفه‌های تأثیرگذار نفس بر سلامت بدن رسید.

۳.۴. تبدیل رقابت به رفاقت و همدلی

دیدگاه سومی از مولوی درباره‌ی رابطه‌ی نفس و بدن وجود دارد که می‌گوید هرچند رقابت بین جسم و روح وجود دارد، اما گاهی این رقابت تبدیل به رفاقت می‌شود. به تعبیری گویا، ابتدا جسم و روح کاملاً با هم در تضاد و مخالفت است، اما بعد از اینکه روح جسم را تخریب کرد، به آباد کردن همین جسمی می‌پردازد که خودش تخریب کرده است؛

«راه جان مر جسم را ویران کند/بعد ویرانی‌ش، آبادان کند

کرد ویران خانه بهر گنج و زروز همان گنجش کند معمورتر» (۱، ۳۰۷-۳۰۶).

راه جان ابتدا (به‌وسیله‌ی ترک شهوات) کالبد عنصری بدن را ویران کرده، سپس آن را آباد می‌کند؛ یعنی بعد از فنا‌ی اوصاف جسمانی، به مقام شهود قلبی می‌رسد. درحقیقت جان بعد از ویرانی و تخریب جسم، آن را آبادان و معمور می‌سازد. وقتی آدمی خانه‌ی تن خود را براساس سلوک نفس ویران کند، بر اثر همین ویران‌سازی، گنجی در درون خود می‌یابد که با همان گنج، خانه‌ی بدن را دوباره می‌سازد؛ چون روح اساساً نیازمند جسم است و هر نفس و جانی جسم آباد می‌طلبد؛ پس جسم تخریب‌شده، از نو براساس ساختار روح پاک ساخته می‌شود. در این دیدگاه با اینکه میان نفس و بدن نوعی عداوت، بلکه خصومت، وجود دارد،

خوانشی بر مؤلفه‌های عرفانی تأثیرگذار نفس بر سلامت بدن از دیدگاه مولوی ۲۹

اما ابتدا یکی به دست دیگری تخریب و ویران شده تا بعد از این ویرانی، این خصومت و رقابت به رفاقت تبدیل شود.

براساس این دیدگاه، وجود آدمی دو ساحت نفس و بدن دارد؛ یک سلسله‌نیازهای جسمانی و تنی دارد و یکی سلسله‌ای از نیازهای روحانی که باید هر دو دسته از نیازها برآورده شوند، اما برآورده شدن نیاز هریک از این دو دسته، مزاحم نیازهای دیگری نیست. مولوی حقیقت وجودی انسان را به‌خاطر امتزاج روح و بدن، یک واقعیت دوساحتی می‌داند که هم می‌تواند با تکیه بر جنبه‌ی مجرد نفس، هم صفات روحانی و هم خواص جسمانی خود را اظهار کند. درواقع امتزاج نفس و بدن خواص متقابل دارد؛ به‌گونه‌ای که هر تحول اثربخش نفس، بر بدن نیز اثرگذار است. براساس این دیدگاه می‌توان به تأثیر مؤلفه‌های عرفانی تأثیرگذار نفس بر سلامت بدن پرداخت.

۵. ضرورت پیوند نفس و بدن

براساس نگرش عرفانی مولوی، انسان حقیقت واحدی دارد که از دو ساحت نفس و بدن حاصل آمده. فلسفه‌ی وجودی این یگانگی نفس و بدن در انسان را باید در ظهور کمالات ذاتی قوای نفس و به فعلیت رساندن آن‌ها از طریق بدن جستجو کرد (چیتیک، ۱۳۸۳، ص ۶۵). لذا جسم هر انسانی از تولد تا مرگ پیوسته در حال دگرگونی است و چه‌بسا تمامی بدن تحلیل برود و اجزایی جدید جای اجزای تحلیل‌رفته را بگیرند و بدن به‌طور کامل دگرگون شود، اما باز نامی که در دوران کودکی برای وی برگزیده شده، بر او اطلاق می‌شود و این خود شاهد قطعی است بر اینکه انسانیت و تشخیص انسان به نفس و روح اوست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۱۱۹). به‌همین دلیل تمامی خطاب‌های قرآن به انسان درواقع ناظر به نفس و روح آدمی است (نه جسم و بدن او). درحقیقت انسانیت انسان به پیوند نفس و بدن اوست و بدن نقش ابزار کار نفس در امور مادی را دارد. برخی از عرفا بر این عقیده‌اند که حقیقت واحد انسانی سه مرتبه‌ی جسم طبیعی و نفس حیوانی و روح مجرد (مدبر بدن) را دارد و هر فعلی از انسان صادر می‌شود، هریک از این سه مرتبه، از آن فعل حظ و بهره‌ای خواهند برد (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۵۴). البته گفتنی است که انسان محصول ضمیمه‌ی روح و بدن نیست، بلکه حاصل اتحاد حقیقتی روح و تن است (میری، ۱۳۹۴، ص ۱۲۳).

این یگانگی نفس و بدن پیش‌فرض بسیاری از مسائل کلیدی انسان‌شناسی عرفانی عرفا، از جمله مولوی، به شمار می‌رود. وی تأکید می‌کند روح و جسم از یک جنس نیستند، بلکه جسم قالب روح است و خداوند متعال جسم خاکی را بدان دلیل به روح پیوند داده تا وسیله‌ای برای امتحان و آزمایش انسان باشد؛

«جسم خاکی را بدو پیوست جان/تا بیازارند و بینند امتحان» (مولوی، ۱۳۸۲، ۱، ۲۵۱۹).

براین اساس انسان با تهذیب نفس باید جسم را به خدمت روح وادارد؛ زیرا کمال واقعی متعلق به جان اوست. همچنین وی غفلت و بی‌خبری آدمی را از جنبه‌ی مادی و جسمانی او ناشی می‌داند و معتقد است هرگاه جسم به روح و اوصاف روحانی و الهی مبدل شد، ناگزیر اسرار نهانی را درمی‌یابد (زمانی، ۱۳۹۸، ج ۱، ۱۴۸)؛

«غفلت از تن بود، چون تن روح شد/ببند او اسرار را بی هیچ بد» (مولوی، ۱۳۸۲، ۳، ۳۵۶۶).

ایشان دلایل این اتحاد و اثرگذاری نفس بر بدن را در قالب اصول و عباراتی شیوا بیان داشته که در ادامه به برخی از مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود.

۶. دلایل اثرگذاری نفس بر بدن

مولوی ارتباط نفس و بدن را ترکیبی اتحادی می‌داند که در آن، هرچه بر احوال نفس انسان عارض شود، تأثیر بدنی و جسمانی خواهد داشت و از سوی دیگر، اگر امری بر جسم انسان عارض شود، تأثیری بر ساحت نفس وی خواهد داشت. البته تأثیر نفس بر بدن به مراتب قوی‌تر از تأثیر بدن بر نفس است؛ زیرا بدن مرتبه‌ای از مراتب نفس محسوب می‌شود. براین اساس نفس جامعیت و قوت وجودی دارد و بر بدن مسلط است. در ادامه به دلایل اثرگذاری نفس بر بدن می‌پردازیم.

۶.۱. امتزاج معنوی نفس و بدن

امتزاج معنوی یک اصطلاح عرفانی است که عارفان آن را با دخل و تصرف در معنای فلسفی امتزاج، اقتباس و جعل کرده‌اند. امتزاج در نظر فلاسفه فقط برای عناصر و مادیات به کار می‌رود و در تعریف آن گفته‌اند هرگاه یک عنصر با عناصر دیگر به نحوی ترکیب شود که کیفیت جدیدی به دست آید که کیفیت هیچ‌یک از عناصر قبلی را به همراه نداشته باشد، امتزاج رخ داده است (عبودیت، ۱۳۸۷، ص ۱۳۵؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۳). اما عرفا با دقت نظری، از رهگذر تجارب عرفانی و مکاشفات خود، امتزاج میان روح و بدن را امتزاج معنوی خوانده‌اند. در نظر آنان انسان حاصل امتزاج معنوی نفس و بدن است (فرانکلین، ۱۳۹۰، ص ۵۷). براساس این امتزاج، انسان واقعیتی دُو بُعدی دارد که هم می‌تواند با تکیه بر جنبه‌ی تجرد نفس خویش، به صفاتی مثل تفکر و عبادت و معرفت متصف شود و هم هنگام خوردن غذا، راه رفتن و... خواص مادی و جسمانی خود را آشکار کند. به باور برخی صاحب‌نظران اگر ترکیب روح و بدن در انسان امتزاج معنوی نبود، او هرگز نمی‌توانست مانند بوقلمون رنگ عوض کند و خود را گاهی در سلک مجردات قرار دهد و گاهی هم‌ردیف مادیات (جندی، ۱۴۲۳، ص ۱۲۶).

مولوی نیز بر این ترکیب امتزاجی جان و تن تأکید کرده و معتقد است در این امتزاج، جسم حجابی شده و جان وی را محصور و مستور کرده است؛

خوانشی بر مؤلفه‌های عرفانی تأثیرگذار نفس بر سلامت بدن از دیدگاه مولوی ۳۱

«جوهر صدقت خفی شد در دروغ/همچو طعم روغن اندر طعم دوغ
آن دروغت این تن فانی بود/راستت آن جان ربانی بود
سال‌ها این دوغ تن پیدا و فاش/روغن جان اندر او فانی و لاش» (مولوی،
۱۳۸۲، ۴، ۳۰۲۹-۳۰۳۱).

همان‌طور که کره در طعم دوغ نهان است، جوهر راستین انسان نیز در حجاب دروغ پوشیده شده است. «دوغ» در اینجا کنایه از جسم و «روغن» کنایه از روح لطیف است که در بدن پنهان است. وی تأکید می‌کند که تن و روح درعین حال که امتزاج معنوی دارند، حیات جسم به روح وابسته است؛ زیرا نفس و روح جنبه‌ی ملکوتی دارد و جاودانه است و بسیار لطیف‌تر و شفاف‌تر از جسم مادی است و برای همین دیده نمی‌شود.

«سر من از ناله‌ی من دور نیست/لیک چشم و گوش را آن نور نیست
تن ز جان و جان ز تن مستور نیست/لیک کس را دید جان دستور
نیست» (مولوی، ۱۳۸۲، ۱، ۸-۹).

جان محرک بدن و بدن مظهر افعال نفس آدمی است، گرچه وجود جان به چشم دیده نمی‌شود؛ زیرا موجود اعم از محسوس است و ممکن است چیزی موجود باشد و نفس آن را ادراک کند، ولی حس آن را درنیابد؛ مانند معقولات مجرد که موجودند، اما محسوس نیستند (اکبرآبادی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۶). مولوی تن را مزاحم و مانع رسیدن روح به مقصد اصلی می‌داند و تهذیب نفس را راهی برای تعدیل جسم و جان معرفی می‌کند (شهیدی، ۱۳۷۶، ج ۸، ص ۴۳۹). مولوی معتقد است وجود واحد انسانی به خاطر امتزاج روح و بدن در او، یک واقعیت دُوبعدی است که هم می‌تواند با تکیه بر جنبه‌ی تجردی خود به صفات روحانی متصف شود و هم خواص جسمانی و مادی خود را اظهار کند. بنابراین در امتزاج معنوی، نفس و بدن خواص متقابل دارند و هر تحول اثربخش نفس، بر بدن نیز اثرگذار است، گرچه منشأ اصلی هر تحولی را باید در مدد الهی جستجو کرد؛

«ای خدای پاک و بی‌انباز و یار/دست گیر و جرم ما را درگذار
گر خطا گفتیم، اصلاحش تو کن/مصلحی تو، ای تو سلطان سخن
کیمیا داری که تبدیلیش کنی/اگرچه جوی خون بود، نیلش کنی
این چنین میناگری‌ها کار توست/این چنین اکسیرها ز اسرار توست»
(مولوی، ۱۳۸۲، ۲، ۶۹۴-۶۹۸).

۲.۶. احدیت

انسان اشرف مخلوقات است و مقام جامع احدیت اسم «الله» را دارد؛ همان‌گونه که در میان اسماء الهی، «الله» جامع جمیع اسماء و صفات الهی به شمار می‌آید، انسان کامل نیز در میان مخلوقات خداوند متعال، نسخه‌ی کامل وجودی است که «جامع جمیع مراتب وجود» نام گرفته است (جامی، ۱۳۷۰، ص ۹۴). براین اساس شناخت حقیقت انسان، معرفت تمام

اسماء حق تعالی و تعقل مراتب وجود است (عفیفی، ۱۳۶۶، ص ۱۲۰). مولوی در فیه ما فیه، در تبیین مقام «جمع» چنین می گوید:

«این همان مقامی است که حلاج با «اناالحق» گویان شدن به آن رسید و هرگز به خود باز نگشت؛ زیرا آن که گوید: «من بندهی خدایم»، درحقیقت دو هستی اثبات می کند: یکی خود را و دیگری خدا را، اما آن که «اناالحق» می گوید، خود را عدم کرده، به باد داده؛ یعنی من نیستم، همه اوست، جز خدا را هستی نیست، من به کلی عدم محضم و هیچم» (مولوی، ۱۳۸۲، ص ۹۴).

بنابراین در مقام جمع، انسان با غرق شدن در جمال حضرت دوست، واجد همهی مراتب روحانی و جسمانی، اعلی و اسفل، می شود. مولوی در مقام جمع، همهی اجزا جان و تن را هماهنگ می داند:

«جمع باید کرد اجزا را به عشق/تا شوی خوش چون سمرقند و دمشق» (مولوی، ۱۳۸۲، ۴، ۳۲۸۹).

دغدغه و دلواپسی های متعدد عموم ما انسان ها از آن لحاظ است که قبله ای واحد و سمت و سویی روشن نداریم و قوای روح ما در اثر پراکندگی جهات و تشتت هموم رو به تباهی و زوال گذاشته است و کار عشق و مقام جمع، وحدت بخشی به اجزای متفرق و ازهم پاشیدهی وجود ماست و به تعبیر وی، شرکت سوزی خاصیت عشق است و شرکای درگیری را امحا می کند که وحدت دل و درون ما را نشانه رفته اند؛

«ماند «الا الله» باقی جمله رفت/شاد باش ای عشق شرکت سوز زفت» (مولوی، ۴۸۱۴/۵).

پس انسان با بندگی و تزکیه ی نفس و به مدد عشق الهی، به مقام احدیت (جمع) و ثبات روحی می رسد و همانند شهر سمرقند و دمشق، خوش و خرم می شود و در این مقام، دیگر پریشانی و پراکندگی خاطری در او راه نمی یابد و جان و تن وی در سلامت به سر می برد:

«جمع تو دیدم، پس از این هیچ پریشان نشوم/راه تو دیدم، پس از این همره ایشان نشوم» (مولوی، غزل/ ۱۳۹۸).

وی مقام جمع را تنها در سایه ی یگانگی روح و بدن ممکن می داند؛

«منبسط بودیم و یک جوهر همه بی سر و بی پا بدیم آن سر همه

یک گهر بودیم همچو آفتاب بی گره بودیم و صافی همچو آب» (مولوی،

(۳۸۶/۱)

مولوی با اشاره به مقام جمع تأکید دارد که کثرت فقط در عالم ماده و اجسام و صور که در قید زمان و مکان اند، راه دارد (دهباشی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۲). بنابراین برای انسان عارف، مقام احدیت با یگانگی نفس و بدن و انقطاع از غیر خدا حاصل می شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸،

خوانشی بر مؤلفه‌های عرفانی تأثیرگذار نفس بر سلامت بدن از دیدگاه مولوی ۳۳

ص ۳۵۹) و فانی شدن سالک در وحدانیت حق تعالی که در سایه‌ی تهذیب و تزکیه نفس به دست می‌آید، کلید تمام درها و مرهم تمام دردهای جسمی است (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۷۵، ص ۵۹). بنابراین انسان در مقام احدیت بهره‌ای دارد که براساس آن، آنچه را متعلق به اوست، تدبیر و اراده می‌کند و پایین‌ترین مرتبه‌ی این برخورداری، تدبیر شخص نسبت به بدن خویش است.

۳.۶. جانشینی

مقام خلیفه‌اللهی انسان که قرآن از آن پرده برداشته (بقره: ۳۱)، نوعی جانشینی و خلافت تکوینی است، نه امری اعتباری و قراردادی و جامعیت اسماء و صفات خداوند در آدمی، او را شایسته‌ی مقام خلافت الهی کرده است (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۶۴). رمز استحقاق انسان برای تصدی جانشینی، همسویی و اتحاد میان بدن و نفس اوست و حق تعالی فیض را متناسب با هریک از جنبه‌های ظاهری و باطنی به او اعطا کند (همان، ص ۲۶۸)؛

«پس خلیفه ساخت صاحب‌سینه‌ای/ تا بود شاهی‌ش را آینه‌ای

بس صفای بی‌حدودش داد او/ وانگه از ظلمت ضدش بنهاد او» (مولوی،

۳/ ۲۱۵۵-۲۱۵۴).

ابن عربی نیز معتقد است مقام خلیفه‌اللهی که محصول فنا در مبدأ هستی و آراسته‌شدن به صفات و اسماء الهی است، با یگانگی و اتحاد نفس و بدن امکان‌پذیر است (ابن عربی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۵). وی با اشاره به این حدیث نبوی که «انسان بر صورت الهی آفریده شده است» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۳۷)، تأکید می‌کند که انسان باید با حفظ وحدت قوای نفس، کمال جسمانی را در مرتبه‌ی حس و کمال نفسانی را در مرتبه‌ی مثالی و کمال روحی را در مرتبه‌ی عقلی به دست آورد (ابن عربی، ۱۳۷۵، ص ۱۶۸). بنابراین اگر «انسان» فقط به سلامت نفس خود توجه کند و از جنبه‌ی بدنی و جسمانی غافل شود، شرط لازم خلافت محقق نخواهد شد؛ زیرا باید بین خلیفه و مستخلف‌علیه تناسب برقرار شود (گولیپنارلی، ۱۳۸۲، ص ۷۸). انسان که مقام جانشینی خداوند را دارد، جان و تنش با هم پیوند خورده و براین‌اساس انسانی که از سلامت جسم برخوردار نباشد، فاقد سلامت روح است؛ زیرا نمی‌تواند وظایف و تکالیف الهی مرتبط با مقام جانشینی خود را به‌درستی انجام دهد؛

«آخر این جان با بدن پیوسته است/ هیچ این جان با بدن مانند هست؟»

(مولوی، ۱۳۸۲، ۲، ۱۱۷۹).

۴.۶. روح سازنده

مولوی براساس آموزه‌های دینی، همانند بسیاری از عارفان، روح را موجودی از جنس ملکوت می‌داند که در زندان جسم گرفتار آمده و بی‌قراری او در این جهان ناشی از همین امر است. روح و جسم علی‌رغم تمام تفاوت‌ها و اختلاف در کیفیتشان، رابطه‌ی تنگاتنگ و متقابلی با هم دارند؛ بدن مرکب روح و روح تعالی‌بخش و تطهیرکننده‌ی بدن به شمار می‌رود؛ از این‌رو

اگر روح انسان تحت تربیت الهی قرار گیرد، سلامت جسم را هم تضمین می‌کند. مولوی نفس را سازنده‌ی بدن می‌داند و جان آدمیان را مانند زنبوران و بدن آن‌ها را همانند موم عسلی می‌داند؛ همان‌طور که زنبور با بهره‌گیری الهام از پروردگار، موم را خانه‌خانه کرده و لبریز از عسل می‌کند، روح ما نیز به اذن خدا، بدن‌های ما را می‌سازد و هر روح کالبد خود را به اقتضای استعدادش، از عسل علم و معرفت پر می‌کند (اکبرآبادی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۳)؛

«ما چو زنبوریم و قالب‌ها چو موم/خانه‌خانه کرده قالب را چو موم»

(مولوی، ۱۳۸۲، ۳، ۱۸۱۳)

چنان‌که ابن‌عربی جهان را کالبد و انسان را روح آن می‌داند، همه‌ی کائنات مقهور جان لطیف آدمی است. «ما» و «زنبور» کنایه از جان و «قالب» و خانه‌های مومی زنبوران، کنایه از جسم و کالبد ظاهری ماست.

۷. اثرگذاری سلامت نفس بر بدن

در نگاه مولوی، تأثیر نفس بر سلامت بدن را می‌توان از رهگذر تهذیب و تزکیه‌ی نفس و تأثیر متقابل روح و بدن جستجو کرد. بدن انسان از یک طرف، به علت مادی بودن، با عالم طبیعت ارتباط دارد و از سوی دیگر، به دلیل ارتباطی که با روح دارد، متأثر از عالم معناست و از آنجاکه میان روح و بدن ارتباط تنگاتنگی هست، هر تحولی که در روح انسان رخ دهد، با وظایف اعضای جسم انسان مرتبط بوده و با تأثیر در دستگاه بدن وی همراه است. بنابراین در نظر مولوی، نفس استعداد و فاعلیتی فراتر از بدن مادی را دارد (شهیدی، ۱۳۷۶، ص ۵۹) که در سایه‌ی تهذیب نفس و اتحاد و هماهنگی میان ظاهر و باطن، هر نوع مغایرت ظاهری میان نفس و بدن را زایل می‌کند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۸۱۱)؛

«آنچه می‌ماند کنی دفنش تو زود/این چنین زشتی بدان چون گشته بود

جان چو بی این جیفه بنماید جمال/من نتانم گفت لطف آن وصال

تا که این ترکیب‌ها را بردرد/مرغ هر جزوی به اصل خود پرد» (مولوی،

۱۳۸۲، ۱، ۳۸۴-۳۸۷).

درواقع عارف با رام کردن نفس از رهگذر تزکیه، تعادل و هماهنگی در ابعاد ظاهری و باطنی نفس و بدن را امکان‌پذیر می‌کند. براین اساس باید برای تصفیه‌ی درون و صیقل جان، تن را نیز به ریاضت کشاند تا تزکیه‌ی نفس و ریاضت جسم، هم‌زمان زمینه‌ساز کمالاتی همچون سلامت روح و تن را فراهم آورد (شهیدی، ۱۳۷۶، ص ۴۱۳)؛

«لیک تا آب از قذی خالی شدن/تنقیه شرط است در جوی بدن

تا نماند تیرگی و خس در او/تا امین گردد، نماید عکس رو

جز گلابه در تنت کو ای مقل/آب صافی کن ز گل ای خصم دل» (همان،

۱۱۸۲-۸۰۸۲)

خوانشی بر مؤلفه‌های عرفانی تأثیرگذار نفس بر سلامت بدن از دیدگاه مولوی ۳۵

مولوی بیان می‌کند که همان‌گونه که خداوند متعال با اراده و قدرت لایزال خویش به کوه سینا استعداد درک و دریافت تجلی خود را می‌بخشد، به جان آدمی نیز استعدادی می‌دهد تا اسرار الهی را دریابد؛ پس انسان با ریاضت نفس و جایگزینی صفات الهی با صفات انسانی، جان و تن خود را به هستی الهی مبدل می‌کند و آن هستی، او را از تعلق جسم و صفات جسمانی عبور دهد (جهانگیری، ۱۳۶۷، ص ۱۴۶).

«کوه طور اندر تجلی حلق یافت/تا که می نوشید و می را برنتافت
صار دکاً منه و انشق الجبل/هل رأیتُم من جَبَلٍ رَقَصُ الْجَمَلِ
حلق بخشد جسم را و روح را/حلق بخشد بهر هر عضو جدا (مولوی،
۱۳۸۲، ۲، ۵۱-۵۳)

بنابراین نفس آدمی در عین تعلق به کثرت در عالم ماده، نوعی وحدت و یگانگی در قوا دارد که می‌تواند تمام جوارح و حواس ادراکی بدن خویش را تحت فرمان خود (خود الهی) قرار دهد؛ لذا تمام اعضا و جوارح او همانند آینه‌ای شفاف، حقایق الهی را نشان می‌دهد و به ادراک و شهود مبدل می‌شود (سبزواری، ۱۴۱۳، ص ۱۸۲-۱۸۱)؛

«این خیال سمع چون مبصر شود/حیز چه بود، رستمی مضطر شود
جهد کن که ز گوش در چشمت رَوَد/آنچه کان باطل بدست، آن حق شود
جهد کن تا این خیال افزون شود/تا دلاله رهبر مجنون شود» (مولوی،
۱۳۸۲، ۵، ۴۲۹۳-۹۱۹۳)

همان‌گونه که در روایات آمده، چشم و گوش و زبان و اعضا و جوارح انسان عارف مظهر قدرت و اراده‌ی الهی می‌شود.^۱ براین اساس مولوی تأکید دارد که خداوند به جسم اولیای خویش خاصیت روحی (فرامادی) عطا کرده و می‌توانند فاصله‌های بسیار طولانی را در زمانی کوتاه طی کنند (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۶۴)؛

«دل به کعبه می‌رود در هر زمان/جسم طبع دل بگیرد ز امتنان
چون خدا مر جسم را تبدیل کرد/رفتنش بی فرسخ و بی میل کرد»
(مولوی، ۱۳۸۲، ۴، ۳۵۸-۳۵۷)

وی معتقد است انسان در اثر تزکیه‌ی نفس عوارض و آثار جسم خویش را از میان برداشته و بدن خویش را تحت تدبیر و فرمان جان پاک خدایی خود قرار می‌دهد (شهیدی، ۱۳۷۶، ج ۸، ص ۸۷).

از این رو مردان الهی که غذا و قوت روح خود را از لقای الهی گرفته‌اند، جسمشان نیز به نور حق تعالی مبدل می‌شود؛ تا آنجا که از فرشتگان و روح‌القدس به خداوند مقرب‌تر می‌شوند. وی در دفتر سوم، خطاب به حسام‌الدین چلپی، از آن حیث که یکی از مردان حق یا ابدال است، می‌گوید:

«قوتت از قوت حق می‌زهد/نه ز عروقی که ز حرارت می‌جهد»

قوت جبرائیل از مطبخ نبود/بود از دیدار خلاق وجود
همچنان این قوت ابدال حق/هم ز حق دان، نهز طعام و از طبق
جسمشان را هم ز نور اسرشته‌اند/تا ز روح و از ملک بگذشته‌اند» (مولوی،
۱۳۸۲، ۳، ۱۹۱-۱۹۵)

هرگاه جسم ابدال و تن سالکان قوت ربانی به خود بگیرد، بدن‌ها نیز مبدل به جان شده و دیگر در قفس تن گرفتار نمی‌شود (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۰). همچنین مولوی تصریح می‌کند که مردان خدا بر اثر تزکیه و مقاومت در برابر هواهای نفسانی، مزاج و ذائقه‌شان تغییر می‌کند و دیگر تابع تأثیر عناصر مادی نیست، بلکه تابع عالم منبسطی است که ترکیب در آن راه ندارد و هستی محض است؛ لذا این مزاج بر ماده و عناصر مادی غلبه دارد؛
«هر مزاجی را عناصر مایه است/وین مزاجت برتر از هر پایه است
این مزاجت از جهان منبسط/وصف وحدت را کنون شد ملتقط» (مولوی،
۱۳۸۲، ۳، ۱۵-۱۶).

بنابراین نیروی مردان الهی از غذای مادی نیست، بلکه تغذیه‌ی خود را همانند فرشتگان، از دیدار و رابطه با پروردگار عالم می‌گیرند (افضلی، ۱۳۸۸، ص ۸۴). وی تأکید می‌کند که بر اثر مجاهده و تهذیب، بدن دیگر تابع قوانین حاکم بر عالم طبیعت نیست، بلکه جسم متحول می‌شود و خاصیت روح را به خود می‌گیرد؛
«غفلت از تن بود، چون تن روح شد/ببند او اسرار را بی هیچ بد
چون زمین برخاست از جو فلک/نه شب و نه سایه باشد لی و لک»
(مولوی، ۱۳۸۲، ۳، ۳۵۶۷-۳۵۶۶).

وی با استناد به راه‌رفتن حضرت عیسی (ع) بر روی آب، از پیامبر گرامی (ص) نقل می‌کند که «(اگر یقین عیسی (ع) زیادت‌تر بود، بر هوا نیز می‌رفت؛ همان‌گونه که من در شب معراج بر هوا سوار شدم)) و بر قدرت جاذبه‌ی زمین مسلط شدم (زرین کوب، ۱۳۷۲، ص ۲۳۵)؛
«همچو عیسی بر سرش گیرد فرات/که ایمنی از غرقه در آب حیات
گوید احمد گر یقین افزون بُدی/خود هوایش مرکب و مأمون بُدی
همچو من که بر هوا راکب شدم/در شب معراج مستصحب شدم» (مولوی،
۱۳۸۲، ۶، ۶۷۱۴-۶۷۱۱).

قرآن کریم نیز بندگی و عبودیت را عامل اثرپذیری بدن از روح معرفی می‌کند؛ چه اینکه مقام بندگی پیامبر گرامی (ص) را مبدأ قابلی معراج می‌داند: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (اسراء: ۱)؛ بنابراین مقامات انسان کامل نیز در پرتو همین بندگی به دست می‌آید؛

«گفت پیغمبر که حق فرموده است/من ننگجم هیچ در بالا و پست

خوانشی بر مؤلفه‌های عرفانی تأثیرگذار نفس بر سلامت بدن از دیدگاه مولوی ۳۷

در زمین و آسمان و عرش نیز/می‌نگنجم این یقین دان ای عزیز
در دل مؤمن بگنجم ای عجب/اگر مرا جویی، از آن دل‌ها
طلب» (همان، ۱/۱۱۹۲-۱۱۹۰).

مولوی با الهام از آموزه‌های دینی، حقیقت روح و جان آدمی را دارای چنان عظمت و مرتبتی می‌داند که بدن فقط ابزار سیروسلوک روح او به حساب می‌آید (نصری، ۱۳۷۶، ص ۲۲۲). بنابراین در اثر تهذیب نفس، سلامت بدن تابع سلامت جان پاک می‌شود؛ چه اینکه جسم انبیا و اولیای الهی در اثر بندگی و اطاعت، به تبع جانشان، از کثرات رها شده و اعضا و جوارح آنان تابع اختیار و اراده و تجلی‌گاه صفات حق تعالی می‌شود (جعفری، ۱۳۷۶، ص ۲۶۴)؛ به‌همین دلیل، خداوند درباره‌ی رسول اکرم (ص) فرمود: «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» (انفال: ۱۷) و در حدیثی نیز حضرت (ص) خود را آینه‌ی تمام‌نمای حق تعالی معرفی فرموده: «من رأنی فقد رأی الحق»؛ هرکس مرا ببیند، هرآینه خدا را دیده است (مجلسی، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۲۳۵)؛

«خواجه را چون غیر گفتمی از قصور/شرم دار ای احوال از شاه غیور
خواجه را که در گذشته است از اثیر/جنس این موشان تاریکی مگیر
خواجه را جان بین، مبین جسم گران/مغز بین او را مبینش استخوان»
(مولوی، ۱۳۸۲، ۶، ۶۹۱۷-۶۹۱۴).

پس تزکیه و صیقلی روح آدمی در سلامت و آرامش بدن نیز مؤثر است؛ به‌همین دلیل انبیا و اولیای الهی علاوه بر روحشان، بدنشان نیز قابلیت معراج دارد (استعلامی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۶) و بر اثر تزکیه و مجاهده، نه تنها نفس و درون اولیای الهی تغییر می‌کند، بلکه جسم آنان نیز تعالی می‌یابد و خواص روح فرامادی را به خود می‌گیرد (هجویری، ۱۳۸۳، ص ۶۰۳). درنهایت، تزکیه و عبودیت نه تنها به تجسم حقیقی معرفت الهی منجر می‌شود، بلکه سلامت تن را به دنبال دارد؛ زیرا ارتباط تنگاتنگی میان سلامت نفس و بدن وجود دارد؛ به‌نحوی که تغییر جزئی در سلامت یکی از آنها، به‌طور حتم بر سلامت دیگری تأثیر می‌گذارد.

۸. نتیجه‌گیری

۱. مولوی با الهام از آموزه‌های دینی بر این باور است که ارتباط تنگاتنگی میان سلامت نفس و بدن وجود دارد؛ به‌نحوی که تغییر جزئی در سلامت هریک (نفس و بدن)، بر سلامت دیگری تأثیر می‌گذارد.

۲. مولوی بدن انسان را ابزاری برای زندگی دنیوی می‌داند که روح آن را حمل می‌کند؛ بنابراین باید با مراقبت از نفس، از جسم خود نیز محافظت کرد؛ زیرا سلامتی این دو به یکدیگر وابسته است.

۳. با ازبین رفتن رذایل پلید نفسانی، امتزاج جان و تن عارف تحقق می‌یابد؛ به گونه‌ای که بدن او نیز استعدادی همانند روح پیدا کرده و سلامت و قوای بدنی خود را تقویت می‌کند.

۴. گرچه مولوی دیدگاه‌های متفاوتی درباره‌ی ارتباط نفس و بدن دارد، براساس یکی از این دیدگاه‌ها، هرگاه آدمی خانه‌ی تن خود را براساس سلوک نفس ویران کند، جسم تخریب‌شده را از نو براساس ساختار روح پاک استوار می‌کند. در این دیدگاه با اینکه میان نفس و بدن نوعی عداوت، بلکه خصومت، وجود دارد، اما این خصومت و رقابت به رفاقت تبدیل می‌شود.

۵. در اثر تزکیه‌ی نفس و ریاضت بدن، تحولی در جان انسان عارف پدید می‌آید که این تحول نه تنها باطن و درون عارف، بلکه جسم او را هم مبدل ساخته و به آن خاصیت فرامادی می‌بخشد. در این هنگام، تن او دیگر در قالب زمان و مکان نمی‌گنجد؛ زیرا حقیقت و اصل انسان روح و ابزارش تن اوست؛ بنابراین ممکن نیست با ابزار بیمار بتوان روح سالم داشت؛ چه اینکه روح سالم ابزار بدنی بیمار را تحمل نمی‌کند.

۶. دیدگاه مولوی درباره‌ی تکامل و تعالی جسم در اثر سیروسلوک، انسان را از نظر ذهنی آماده می‌کند تا بعضی کرامات و خرق عاداتی را بپذیرد که براساس سلوک روح و ارتباط نفس و بدن معنا می‌یابد.

یادداشت‌ها

۱. «عبدی أطعنی حتی أجعلک مثلی؛ أنا حیّ لا أموت، اجعلک حیّاً لا تموت؛ أنا غنیّ لا أفترق، أجعلک غنیّاً لا تفتقر؛ أنا مهمما أشاء یكون، أجعلک مهمما تشاء یكون»؛ بنده‌ام! از من اطاعت کن تا تو را مانند خود سازم؛ همان طوری که من زنده هستم و نمی‌میرم، تو هم همیشه زنده باشی؛ همان طوری که من غنی هستم و فقیر نمی‌شوم، تو هم همیشه غنی باشی؛ همان طوری که من هرچه را اراده کنم، می‌شود، تو را هم همین‌طور سازم (حر عاملی، ۱۳۸۹، ص ۳۶۱).

منابع

۱. ابن عربی، محی‌الدین، (۴۲۲ق)، تفسیر ابن‌العربی، ج ۲، تحقیق سمیر مصطفی رباب، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲. ابن عربی، محی‌الدین، (۱۳۷۵)، فصوص الحکم، تحقیق حسن‌زاده‌آملی، تهران: انتشارات فرهنگ وارشاد.
۳. ابن عربی، محی‌الدین، (۴۰۵ق)، الفتوحات المکیه، تحقیق عثمان یحیی، قاهره: المکتبه العربیه.
۴. ابن عربی، محی‌الدین، (۱۹۸۱)، فصوص الحکم، قاهره: دار إحياء الکتب العربیه.
۵. ابن عربی، محی‌الدین، (۱۳۸۳)، الفتوحات المکیه فی اسرار المالکیه و الملکیه، ترجمه‌ی محمد خواجه‌ی، تهران: انتشارات مولی.
۶. ابن منظور محمد بن مکرم بن احمد انصاری، (۱۴۰۵ق)، لسان العرب، قم: نشر ادب الحوزه.

خوانشی بر مؤلفه‌های عرفانی تأثیرگذار نفس بر سلامت بدن از دیدگاه مولوی ۳۹

۷. ابن ترکه اصفهانی، علی بن محمد، (۱۴۱۱ق)، تمهید القواعد، تهران: چاپ جلال‌الدین آشتیانی.
۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴ق)، الاشارات و التنبيهات، تهران: دفتر نشر کتاب.
۹. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۱۱ق)، طبيعيات الشفاء، تحقیق سعید زاید و الاب القواتی، بیروت: دار التراث.
۱۰. احمد بن محمد حسینی اردکانی، (۱۴۰۸ق)، مرآت الاکوان، تحقیق عبدالله نورانی.
۱۱. اسدی، محمدرضا، (۱۳۸۶)، حدیث آرزومندی: بررسی آرای انسان‌شناسانه‌ی هیدگر و ملاصدرا، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۲. استعلامی، محمد، (۱۳۹۲)، شرح مثنوی، تهران: نشر سخن.
۱۳. انقروی، اسماعیل، (۱۳۸۹)، شرح کبیر انقروی بر مثنوی مولوی، ترجمه‌ی عصمت ستارزاده، تهران: نگارستان کتاب.
۱۴. افضل‌ی، محمدرضا، (۱۳۸۸)، سروش آسمانی، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
۱۵. اکبرآبادی، ولی محمد، (۱۳۸۷)، شرح مثنوی مولوی (موسوم به مخزن الاسرار)، تهران: قطره.
۱۶. بهشتی، محمد، (۱۳۷۵)، «کیفیت ارتباط ساختمان وجود انسان»، حوزه و دانشگاه، شماره‌ی ۹.
۱۷. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۳۸۹)، کلیات حدیث قدسی، ترجمه‌ی کتاب جواهر السنیه، ترجمه‌ی زین‌العابدین کاظمی خلخالی، تهران: نشر دهقان.
۱۸. جعفری، محمد تقی، (۱۳۷۶)، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی، ج ۵، چاپ سیزدهم، تهران: اسلامی.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹)، تفسیر موضوعی قرآن، ج ۱۲، قم: اسراء.
۲۰. جهانگیری، محسن، (۱۳۶۷)، محی‌الدین عربی چهره‌ی برجسته‌ی عرفان اسلامی، تهران: دانشگاه تهران.
۲۱. جندی، مؤیدالدین، (۱۴۲۳ق)، شرح فصوص الحکم، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
۲۲. جامی، نورالدین عبدالرحمن، (۱۳۷۰)، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۳. چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۳)، طریق صوفیانه‌ی عشق، ترجمه‌ی مهدی سررشته‌داری، تهران: انتشارات مهراندیش.
۲۴. حسن‌زاده‌آملی، حسن، (۱۳۷۱)، عیون مسائل النفس، تهران: امیرکبیر.
۲۵. حسینی‌تهرانی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۹)، مهر تابان، چاپ نهم، تهران: علامه طباطبائی.
۲۶. حسینی، احمد بن احمد اردکانی، (۱۳۷۵)، مرآت الاکوان: تحریر شرح هدایه ملاصدرا، تهران: علمی و فرهنگی.

۴۰. فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۳، سری ۲، تابستان ۱۴۰۲، شماره ۸۷، صص: ۲۱-۴۶
۲۷. خوارزمی، کمال‌الدین حسین، (۱۳۸۴)، *جواهر الاسرار و زواهر الانوار*، تهران: اساطیر.
۲۸. دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۷۵)، *لغت‌نامه‌ی دهخدا*، تهران: سیروس.
۲۹. راغب‌اصفهانی، حسین، (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دار العلم.
۳۰. رازی، محمدبن‌عمر، (۱۳۷۹)، *تفسیر کبیر مفاتیح الغیب*، ترجمه‌ی علی‌اصغر حلبی، تهران: اساطیر.
۳۱. زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۲)، *بحر در کوزه*، چاپ چهارم، تهران: انتشارات علمی.
۳۲. زمانی، کریم، (۱۳۹۸)، *شرح جامع مثنوی معنوی*، تهران: انتشارات اطلاعات.
۳۳. سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۹۳)، *عوارف المعارف*، ترجمه‌ی عبدالمؤمن اصفهانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۴. سبزواری، ملاهادی، (۱۴۱۳ق)، *شرح المنظومه*، ج ۴، تصحیح و تعلیق علامه حسن‌زاده‌آملی، تهران: ناب.
۳۵. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۸۰)، *اسرار الحکم*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۶. سجادی، سیدجعفر، (۱۳۸۷)، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی*، تهران: طبع و نشر.
۳۷. شیانی، محمدبن‌حسن، (۱۴۱۳ق)، *نهج‌البیان عن کشف معانی القرآن*، حسین درگاهی، تهران: بنیاد دایرة‌المعارف اسلامی.
۳۸. شهیدی، سیدجعفر، (۱۳۷۶)، *شرح مثنوی*، تهران: نشر اطلاعات.
۳۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۵، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۰. طبرسی، فضل‌بن‌حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۷، چاپ سوم، تحقیق محمدجواد بلاغی، تهران: ناصر خسرو.
۴۱. فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد، (۱۳۸۳)، *العین فی اللغة*، تهران: اسوه.
۴۲. فرانکلین، دین لویس، (۱۳۹۰)، *مولانا، دیروز تا امروز، شرق تا غرب*، ترجمه‌ی حسن لاهوتی، تهران: نشر نامک.
۴۳. فخررازی، محمدبن‌عمر، (۱۳۸۱)، *تفسیر کبیر مفاتیح الغیب*، ترجمه‌ی علی‌اصغر حلبی، تهران: اساطیر.
۴۴. فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۷۹)، *شرح مثنوی شریف*، تهران: انتشارات زوار.
۴۵. فدائی، غلامرضا، (۱۳۹۵)، *جستارهایی در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی*، تهران: امیرکبیر.
۴۶. قیصری، محمدداوود، (۱۳۸۴)، *رسائل*، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه‌ی ایران.

- خوانشی بر مؤلفه‌های عرفانی تأثیرگذار نفس بر سلامت بدن از دیدگاه مولوی ۴۱
۴۷. قجاوند، مهدی؛ حاج کاظمیان، محسن، (۱۳۹۵)، «تمایز روح و نفس در قرآن کریم و روایات»، *مطالعات قرآن و حدیث*، شماره ۹، ص ۹۷-۱۲۲.
۴۸. قونوی، صدرالدین، (۱۳۷۲)، *شرح الأربعین حدیثا*، قم: بیدار.
۴۹. قونوی، صدرالدین، (۱۳۷۵)، *مقدمه‌ی شرح فصوص الحکم*، تهران: تبلیغات اسلامی.
۵۰. کاپلستون، فردیک چارلز، (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه‌ی جلال‌الدین مجتوبی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۵۱. کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۷۰)، *اصطلاحات الصوفیه*، قم: انتشارات بیدار.
۵۲. کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۷۹)، *لطائف الأعلام فی اشارات اهل الالهام*، تحقیق مجید هادی‌زاده، تهران: میراث مکتوب.
۵۳. کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحکم*، چاپ چهارم، قم: بیدار.
۵۴. کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، ج ۱ و ۲، تحقیق علی‌اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامی.
۵۵. گولپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۸۲)، *مولویه پس از مولانا*، ترجمه‌ی توفیق هاشم‌پور، تهران: نشر علم.
۵۶. لینگز، مارتین، (۱۳۹۱)، *رمز و مثال اعلی: تحقیقی در معنای وجود*، ترجمه‌ی فاطمه صانعی، تهران: حکمت.
۵۷. عیاشی، محمدبن مسعود، (۱۳۸۰)، *التفسیر*، تصحیح رسولی هاشم، تهران: مکتبه‌العلمیه.
۵۸. عفیفی، ابوالعلا، (۱۳۶۶)، *تصحیح و تعلیق فصوص الحکم*، تهران: الزهرا.
۵۹. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۷)، *نظام حکمت صدرایی*، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۶۰. ملاصدرا، صدرالدین محمد، (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تهران، پژوهشکده فرهنگی.
۶۱. مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۸۲)، *مثنوی معنوی*، به اهتمام توفیق سبحانی، تهران: روزنه.
۶۲. مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۸۲ب)، *فیه ما فیه*، تهران: روزنه.
۶۳. صدوق، محمدبن علی، (۱۴۱۴ق)، *التوحید*، قم: کنگره‌ی شیخ مفید.
۶۴. مجلسی، محمدتقی، (۱۳۷۸)، *بحار الانوار*، تهران: انتشارات اسلامی.
۶۵. میری، محمد، (۱۳۹۴)، «یگانگی نفس و بدن در اندیشه‌ی اهل معرفت»، *پژوهشنامه‌ی عرفان*، شماره ۱۳، ص ۱۲۱-۱۴۳.
۶۶. مصباح‌یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۱)، *آموزش فلسفه*، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۶۷. همایی، جلال‌الدین، (۱۳۸۵)، *تفسیر مثنوی مولوی*، تهران: نشر هما.
۶۸. ویل دورانت، (۱۳۸۹)، *تاریخ تمدن*، ترجمه‌ی عباس زریاب، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

۴۲ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۳، سری ۲، تابستان ۱۴۰۲، شماره ۸۷، صص: ۲۱-۴۶

۶۹. هجویری، علی بن عثمان، (۱۳۸۳)، *کشف المحجوب*، به تصحیح دکتر محمود عابدی، تهران: سروش.

۷۰. نصر، سیدحسین، (۱۳۷۱)، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه‌ی احمد آرام، ج ۵، تهران: انتشارات جیبی.

۷۱. نیکلسون، رینولد البین، (۱۳۷۸)، *شرح مثنوی معنوی مولوی*، ترجمه و تعلیق حسین لاهوتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۷۲. نثری، موسی، (۱۳۷۵)، *نثر و شرح مثنوی مولوی*، ج ۱، تحقیق محمد رضائی، تهران: کلاله خاور.

۷۳. نصری، عبدالله، (۱۳۷۶)، *سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب*، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.

References

1. Abudit, Abd al-Rasoul, (2008), *Nizam Hekmat Sadraei*, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute (RA). [In Persian]
2. Afifi, Abul Ala, (1987), *Correction and Suspension of Fuss al-Hakm*, Tehran, Al-Zahra. [In Persian]
3. Afzali, Mohammad Reza, (2009), *Soroush Asmani*, Qom: Al-Mustafa International Translation and Publishing Center. [In Persian]
4. Ahmed bin Mohammad Hosseini Ardakani, (1987), *Marat al-Akwan*, Researched by Abdullah Noorani. [In Arabic]
5. Akbarabadi, Wali Mohammad, (2008), *Sharh Mawlawi's Masnavi (known as Makhzan al-Asrar)*, Tehran: Qathre. [In Persian]
6. Angroui, Ismail, (2010), *Kabir Ankroui's Commentary on Maulavi's Masnavi*, transled by Esmat Sattarzadeh, Tehran: Negarastan Kitab. [In Persian]
7. Asadi, Mohammad Reza, (2007), *Hadith Arzumandi: A review of the anthropological views of Heidegger and Malasadra*, Tehran, Ministry of Islamic Culture and Education. [In Persian]
8. Ayashi, Mohammad Bin Masoud, (2001), *Al-Tafseer*, Corrected by Musah Rasouli Hashem, Tehran: Al-Alamiya Mosque. [In Persian]
9. Beheshti, Mohammad, (1996), "The quality of the relationship between the structure of human existence", *The field and the university*, vol. 9. [In Persian]
10. Chittik, William, (1383), *The Sufi Way of Love*, Translated by Mehdi Sarrashtari, Tehran: Mehrandish Publications. [In Persian]
11. Copleston T. Fredrick Charles, (2009), *History of Philosophy*, Translated by Jalaluddin Mojtaboi, Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
12. Dehkhoda, Ali Akbar, (1996), *Dehkhoda dictionary*, Tehran, Siros. [In Persian]
13. Fakhr Razi, Mohammad bin Omar, (2002), *Tafseer Kabir Mufatih al-Ghaib*;

Translated by Ali Asghar Halabi, Tehran: Asatir. [In Persian]

14. Farahidi, Khalil bin Ahmad, (2004), *Al-Ain in Al-Lagheh*, Tehran: Osweh. [In Persian]
15. Fedai, Gholamreza, (2016), *Essays in ontology and epistemology*, Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
16. Ferankelin, Deen Loiose, (2011), *Mollna*, Deyrooz ta emrooz, Shargh ta Gharb, Translated by Hassan Lahooti, Tehran: Narmak Publication. [In Persian]
17. Forozanfar, Badi al-Zaman, (2000), *Commentary on Masnavi Sharif*, Tehran: Zovar Publications. [In Persian]
18. Gulipnarli, Abdul Baqi, (2003), *Maulviyeh after Rumi*, translated by Tawfiq Hashempour, Tehran: Nasher Alam. [In Persian]
19. Hajuri, Ali bin Othman, (2004), *Kashf al-Mahjub*, Corrected by Dr. Mahmoud Abedi, Tehran: Soroush. [In Persian]
20. Hasanzadeh Amoli, Hassan, (1992), *Ayun Masal al-Nafs*, Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
21. Homyai, Jalal al-Din, (2006), *Tafsir of Mawlawi's Masnavi*, Tehran: Hama Publishing. [In Persian]
22. Hor Ameli, Mohammad Bin Hasan, (2010), *Generalities of Hadith Qudsi*, Translated by Zain al-Abidin Kazemi Khalkhali, Tehran: Dehghan Publishing. [In Persian]
23. Hosseini, Ahmad bin Ahmad Ardakani, (1996), *Marat al-Akwan, the description of the gift of Mulla Sadra*, Tehran: scientific and cultural history, Tehran. [In Persian]
24. Hosseini Tehrani, Seyed Mohammad Hossein, (1998) *Mehrtaban*, 9th edition, Tehran: Allameh Tabatabayi. [In Persian]
25. Ibn al-Arabi, Mohi al-Din, (1981), *Foss al-Hakam*, Cairo: Dar Ihiya al-Kitab al-Arabiya. [In Persian].
26. Ibn al-Arabi, Mohi al-Din, (1984), *Al-Futuhah al-Makiyya*, Researched by Osman Yahya, Cairo, Al-Maktabeh al-Arabiyyah. [In Arabic].
27. Ibn al-Arabi, Mohi al-Din, (1996), *Foss al-Hakm*, Researched by Hassanzadeh Amoli, Tehran: Farhang Varshad Publishing House. [In Persian]
28. Ibn al-Arabi, Mohi al-Din, (2001), *Tafsir Ibn al-Arabi*, Vol. 2, Researched by Samir Mustafa Rabab, Beirut: Revival of Al-Tarath al-Arabi. [In Arabic]
29. Ibn al-Arabi, Mohi al-Din, (2004), *al-Futuhah al-Makiyya fi Israr al-Malkiyyah and al-Mulkiyya*, translated by Mohammad Khajawi, Tehran, Moli Publications. [In Persian]
30. Ibn Manzoor, Muhammad bin Makram bin Ahmed Ansari, (1984), *Lasan al-Arab*, Qom, Adab Al-Hawza Publishing House. [In Arabic]
31. Ibn Sina, Hossein bin Abdullah, (1981), *Al-Asharat and Al-Tanbihat*, Tehran: Book Publishing House. [In Arabic]
32. Ibn Sina, Hossein bin Abdullah, (1990), *Al-Shafa*, Researched by Saeed Zayed and Alab al-Qoosi, Beirut: Dar al-Tarth. [In Arabic]

33. Ibn Turke Esfahani, Ali Ibn Mohammad, (1990), *Tamhid al-Qawaeed*, Tehran, Jalaluddin Ashtiani. [In Arabic]
34. Istilami, Mohammad, (2013), *Sharh al-Masnavi*, Tehran: Sokhn Publishing House. [In Persian]
35. Jahangiri, Mohsen, (1988), *Muhyiddin Arabi a prominent figure of Islamic mystics*, Tehran: University of Tehran. [In Persian]
36. Jafari, Mohammad Taqi, (1997), *Tafsir and Criticism and Analysis of Mathnavi*, Vol. 5, 5th edition, Tehran: Islami. [In Persian]
37. Jami, Nooruddin Abdul Rahman, (1991), *Criticism of the Texts in the Role of Al-Fusus*, Tehran: Institute of Studies and Research. [In Persian]
38. Jandi, Muayeddin, (2002), *Commentary on Fusul al-Hakim*, revised by: Jalaluddin Ashtiani, 2nd edition, Qom: Bostan Kitab. [In Arabic]
39. Javadi Amoli, Abdullah, (2010), *Thematic Commentary of the Qur'an*, Vol. 12, Qam: Isra'a. [In Persian]
40. Kalini, Mohammad bin Yaqoob, (1996), *Al-Kafi*, Vols. 1 and 2, Researched by Ali Akbar Ghafari, Tehran: Dar Al-Katb al-Islami. [In Persian]
41. Kashani, Abd al-Razzaq, (1991), *Commentary on Fuss al-Hakm*, 4th edition, Qom: Paydar. [In Persian]
42. Kashani, Abd al-Razzaq, (1991), *Sufi terms*, Qom: Bidar Publications. [In Persian]
43. Kashani, Abd al-Razzaq, (2000), *Lataif al-Alam in the references of Ahl al-Ilham*, Researched by Majid Hadizadeh, Tehran: Mirath Maktoob. [In Persian]
44. Khwarazmi, Kamaluddin Hossein, (2005), *Jawahar al-Asrar and Zawahar al-Anwar*, Tehran: Asatir. [In Persian]
45. Lings, Martin, (2012), *Code and Paradigm: A Research on the Meaning of Wajoud*, Translated by Fatima Sanei, Tehran: Hekmat. [In Persian]
46. Majlesi, Mohammad Taqi, (1999), *Bihar al-Anwar*, Tehran: Islamic Publishing House. [In Persian]
47. Masbah Yazdi, Mohammad Taqi, (2012), *Teaching Philosophy*, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
48. Maulavi, Jalaluddin, Mohammad, (2003), *Masnavi al-Manivi*, by Tawfiq H. Sobhani, Tehran: Rozenh. [In Persian]
49. Maulavi, Jalaluddin, Mohammad, (2003 b), *Fieh Mafieh*, Tehran: Rozenh. [In Persian]
50. Miri, Mohammad, (2015), "The unity of soul and body in the thought of Ahl al-Marafet", *Irfan Research Journal*, No. 13, pp. 121-143. [In Persian]
51. Mulasdra, Sadr al-Drin Mohammad, (1984), *Mofatih al-Ghaib*, Tehran: Cultural Research Institute. [In Persian]
52. Nasr, Seyyed Hossein, (1992), *Three Muslim sages*, translated by Ahmad Aram, vol. 5, Tehran: Pocket Publications. [In Persian]
53. Nasri, Moussa, (1996), *Prose and Commentary on Mawlavi's Masnavi*, vol.1, Researched by Mohammad Ramezani, Tehran: Kalala Khavar. [In Persian]

54. Nasri, Abdullah, (1997), *The image of a perfect human being from the perspective of schools*, Tehran: Allameh Tabatabai University Press. [In Persian]
55. Nicholson, Reynold Elaine, (1999), *Commentary on Masnavi Ma'navi Maulavi* translated and suspension by Hain Lahuti, Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
56. Qajavand, Mehdi; Haj Kazemian, Mohsen, (2015), "Distinction between spirit and soul in the Holy Quran and hadiths", *Studies of Quran and Hadith*, No.9, pp. 97-122. [In Persian]
57. Qaysari, Mohammad Dawood, (2005), *Rasail*, researched by Seyyed Jalaluddin Ashtiani, Tehran: Research Institute of Hikmat and Philosophy of Iran. [In Persian]
58. Qonwi, Sadr al-Din, (1993), *Shahr al-Arbain Haditha*, Qom: Bidar. [In Persian]
59. Qonwi, Sadr al-Din, (2016), *Introduction to the description of Fuss al-Hakm*, the description of Jalaluddin Ashtiani, Tehran: Islamic propaganda. [In Persian]
60. Raghav Esfahani, Hossein, (1991), *Al-Mufardat fi Gharib al-Qur'an*, Beirut: Darul Alam. [In Arabic]
61. Razi, Mohammad bin Omar, (2000), *Tafseer Kabir Mufatih al-Ghaib*, translated by Ali Asghar Halbi, Tehran: Asatir. [In Persian]
62. Sabzevari, Molahadi, (1992), *Sharh al-Manzomah*, vol. 4, Corrected and commentated by Allameh Hassanzadeh Amoli, Tehran: Nab. [In Arabic]
63. Sabzevari, Molahadi, (2001), *Asrar al-Hakm*, Tehran: Dar al-Katb al-Islamiya. [In Persian]
64. Sadouq, Muhammad bin Ali, (1993), *Tawheed*, Qom: Sheikh Mofid Congress. [In Arabic]
65. Sajadi, Seyyed Jafar, (2008), *Dictionary of Philosophical Terms*, Tehran: Taba and Nash. [In Persian]
66. Shaibani, Mohammad bin Hassan, (1992), *Nahj al-Bayan on discovering the meanings of the Qur'an*, Hossein Dargahi, Tehran: Islamic Encyclopaedia Foundation. [In Arabic]
67. Shahidi, Seyyed Jafar, (1997), *Sharh Masnavi*, Tehran: Neshar-e-Tazanaat. [In Persian]
68. Sohrvardi, Shahabuddin, (2014), *Awarif al-Maarif*, translated by Abdulmomen Esfahani, Scientific and Cultural Publishing Company. [In Persian]
69. Tabatbayi, Seyyed Mohammad Hossein, (1996), *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, vol. 15, 5th edition, Qom: Islamic Publishing House, fifth. [In Arabic]
70. Tabarsi, Fazl bin Hassan, (1993), *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, vol.7, 3rd edition, Researched by Mohammad Javad Balaghi, Tehran: Nasser Khosrow, [In Persian]
71. Will Durant, (2010), *History of Civilization*, Translated by Zariab, Abbas, Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
72. Zamani Karim, (2019), *Comprehensive explanation of Masnavi Manavi*, Tehran: Information Publications. [In Persian]

۴۶ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۳، سری ۲، تابستان ۱۴۰۲، شماره ۸۷، صص: ۲۱-۴۶

73. Zarin Koob, Abdul Hossein, (1993), *The Sea in a Jar*, Scientific Publications, 4th edition, Tehran: Entesharat Elmi. [In Persian]

