

دیالکتیک کالبد و روان در عرفان اسلامی-ایرانی: بررسی ساختار دیالکتیکی و صور خیال در متون کلاسیک

پیمان معمارزاده^۱، اعظم پوینده پور^۲

۱. عضو هیأت علمی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

۲. استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

* ایمیل نویسنده مسئول: a_pooyandeh@pnu.ac.ir

چکیده

این پژوهش با رویکردی توصیفی-تحلیلی و تکیه بر متون کلاسیک عرفانی، به واکاوی دیالکتیک پیچیده کالبد و روان در سنت عرفان اسلامی-ایرانی می‌پردازد و از منظر صور خیال و بلاغت عرفانی، نظام تصویری این رابطه را تحلیل می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد نگرش عرفا به بدن، ایستا نبوده و سیری تحولی را از تضاد به یگانگی طی می‌کند. در مرحله نخست و در منظومه زاهدانه، بدن با استعاره‌های «قفس»، «زندان» و «قربانگاه» بازنمایی می‌شود و به مثابه مانعی برای تعالی نیازمند ریاضت دانسته می‌شود. این رویکرد در مراحل عالی‌تر عرفان عاشقانه دگردیسی می‌یابد و با تصویر «مرکب سلوک» و تشبیه «تن چون مریم، جان چون عیسی» جای خود را به پذیرش کالبد به عنوان معبری ضروری برای ادراک حسی می‌دهد. نقطه اوج این روند دیالکتیکی، «استحاله کیمیاگرانه» کالبد است که با عبور از تقابل ماده و معنا در قالب پارادوکس‌هایی چون «رنج گنج آمد» و «قالب از ما جان شد»، به «کالبدی مثالی و نورانی» بدل می‌گردد. افزون بر این، پژوهش حاضر نشان می‌دهد که کالبد در ساخت آیینی با نمادپردازی غلبه بر جاذبه در سماع، در ساحت کیهان‌شناختی با تصویر عالم صغیر و قطب هستی، و در ساحت فراجنسیتی با استعاره‌های زایش معنوی، کارکردهای نمادین عمیقی می‌یابد. در نهایت مشخص می‌گردد که کالبد در این منظومه، نه ابژه‌ای منفعل، بلکه میدانی پویا برای تجلی روح و تعالی وجود است.

کلیدواژگان: کالبد، عرفان اسلامی-ایرانی، دیالکتیک جسم و جان، استحاله عرفانی، صور خیال.



شیوه استناددهی: معمارزاده، پیمان، و پوینده پور، اعظم. (۱۴۰۵). دیالکتیک کالبد و روان در عرفان اسلامی-ایرانی: بررسی ساختار دیالکتیکی و صور خیال در متون کلاسیک. گنجینه زبان و ادبیات فارسی، ۴(۳)، ۱-۲۳.

© ۱۴۰۵ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۲ اسفند ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۱ مرداد ۱۴۰۵

تاریخ پذیرش: ۸ مرداد ۱۴۰۵

تاریخ چاپ اولیه: ۱۹ مرداد ۱۴۰۵

تاریخ چاپ نهایی: ۱ مهر ۱۴۰۵

The Treasury of Persian Language and Literature

The Dialectic of Body and Soul in Islamic-Iranian Mysticism: An Examination of Dialectical Structure and Imagery in Classical Texts

Peyman Memarzadeh¹, Azam Pooyandeh Poor^{2*}

1. A Member of the Faculty of the Department of Persian Language and Literature, Payame Noor University, Tehran, Iran

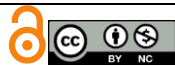
2. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Payame Noor University, Tehran, Iran

*Corresponding Author's Email: a_pooyandeh@pnu.ac.ir

Abstract

Employing a descriptive-analytical approach and drawing on classical mystical texts, this study examines the complex dialectic of body and soul in the Islamic-Iranian mystical tradition and analyzes the imagery through which this relationship is represented from the perspective of mystical rhetoric and figurative expression. The findings indicate that the mystics' conception of the body was not static but followed a developmental trajectory from opposition toward unity. In the initial stage, within the ascetic paradigm, the body is represented through such metaphors as the "cage," "prison," and "sacrificial altar" and is regarded as an impediment to spiritual elevation that must be disciplined through ascetic practice. At the higher stages of love-centered mysticism, however, this approach undergoes a transformation: the image of the body as the "mount of the spiritual journey" and the simile "the body is like Mary, and the soul is like Jesus" replace the earlier view with an acceptance of the body as a necessary passageway for sensory perception. The culmination of this dialectical process is the "alchemical transmutation" of the body, through which the opposition between matter and meaning is transcended in paradoxical formulations such as "suffering became treasure" and "our form became soul," and the body is transformed into an "imaginal and luminous body." Furthermore, the study demonstrates that the body acquires profound symbolic functions in several domains: in the ritual sphere, through the symbolism of overcoming gravity in *samā'*; in the cosmological sphere, through its representation as the microcosm and the axis of existence; and in the trans-gender sphere, through metaphors of spiritual birth. Ultimately, the body within this conceptual system emerges not as a passive object but as a dynamic field for the manifestation of the spirit and the transcendence of being.

Keywords: *body, Islamic-Iranian mysticism, dialectic of body and soul, mystical transmutation, imagery.*



How to cite: Memarzadeh, P. & Pooyandeh Poor, A. (2026). The Dialectic of Body and Soul in Islamic-Iranian Mysticism: An Examination of Dialectical Structure and Imagery in Classical Texts. *The Treasury of Persian Language and Literature*, 4(3), 1-23.

© 2026 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 21 February 2026

Revise Date: 23 July 2026

Accept Date: 30 July 2026

Initial Publish: 10 August 2026

Final Publish: 23 September 2026

مقدمه

مسئله تقابل کالبد و روان، دغدغه‌ای دیرینه در فلسفه و الهیات است که در عرفان اسلامی-ایرانی صورتی متمایز می‌یابد: این تقابل نه در قالب یک ثنویت ایستا، بلکه در بستر یک فرایند دیالکتیکی پویا جلوه‌گر می‌شود. در این سنت، کالبد هویتی ثابت و ازپیش‌تعیین‌شده ندارد؛ معنا و کارکرد آن متناسب با مقام سالک و منطق درونی هر مرحله دگرگون می‌شود. همین سیر تحولی، محور اصلی پژوهش حاضر است.

در رویکردهای زاهدانه اولیه، کالبد عمدتاً در تصویر «قفس روح» و تجلیگاه نفس اماره نمایانده می‌شد؛ موجودیتی که تنها با ریاضت و سرکوب قابل کنترل است و استعاره زندان، غالب‌ترین تصویر بلاغی برای بازنمایی آن به شمار می‌رود (1). اما با ظهور عرفان عاشقانه، به‌ویژه در اندیشه ابن عربی و مولانا، این نگاه ستیزه‌جو جای خود را به دیدگاهی ابزارانگارانه و وحدت‌گرایانه می‌دهد. بدن در این مرحله دیگر زندان نیست، بلکه «مرکب سلوک» است؛ حتی رنج‌های جسمانی نیز کارکردی کیمیاگرانه می‌یابند و پارادوکس «رنج گنج آمد» به برجسته‌ترین تعبیر این تحول بدل می‌شود (2).

اوج این تحول نظری در مفهوم «بدن مثالی» قابل مشاهده است؛ جایی که تضاد ماده و معنا فرو می‌ریزد و سالک به کالبدی اثری و نورانی دست می‌یابد که واسطه درک حقایق عالم مثال است. تصویر «جامه نورانی» و نماد «هیکل نوری» در برابر «هیکل تاریک»، بازتاب ادبی همین گذار هستی‌شناختی است (3). در بُعد کیهان‌شناختی نیز، کالبد انسان کامل به «عالم صغیر» و «قطب» ارتقا می‌یابد که تمامی اسمای الهی را در خود متجلی ساخته و ضامن تعادل نظام کیهانی است (4).

با وجود غنای متون کلاسیک، مطالعات معاصر اغلب بر جنبه‌های ریاضتی یا صرفاً فلسفی بدن متمرکز مانده و از تحلیل یکپارچه ساختار دیالکتیکی و نظام تصویری آن غافل بوده‌اند. نوآوری

پژوهش حاضر در همین نقطه است: ارائه نگاهی جامع که هم سیر دیالکتیکی کالبد را در ساحت‌های گوناگون عرفانی دنبال می‌کند و هم صور خیال و آرایه‌های بلاغی — از استعاره قفس و قربانگاه تا تشبیه تن چون مریم و جان چون عیسی، و از پارادوکس‌های رنج/گنج تا نمادهای نور و ظلمت — را به‌عنوان ابزار تولید معنا در این سنت تحلیل می‌کند. این تحقیق نشان می‌دهد که عرفان اسلامی-ایرانی چگونه کالبد را از ساحت محدود زاهدانه فراتر برده و آن را در ساحت‌های سالکانه، کیمیاگرانه، آیینی-کیهانی و فراجسستی، به‌عنوان میدانی پویا برای تجلی و تعالی روح بازتعریف می‌کند.

پیشینه پژوهش

مسئله تقابل و تعامل کالبد و روان از زوایای گوناگونی در پژوهش‌های فارسی و اسلامی واکاوی شده است. در ساحت کلام و فلسفه، ذبیحی و نیک‌سرشت (5) مناقشه تاریخی فلاسفه و متکلمان درباره تجرد یا جسم‌انگاری روح را بررسی کرده‌اند. داورپناه و همکاران (6) نیز در مقایسه تطبیقی آرای غزالی و آکویناس بر ترکیب مادی-ملکوتی انسان تأکید کرده و رابطه نفس و بدن را رابطه‌ای مستقیم دانسته‌اند. در حوزه ادبیات عرفانی، بازگیر (7) با استناد به مثنوی، کالبد را عمدتاً سدی در برابر پرواز جان معرفی کرده که با ریاضت باید مهار شود؛ این خوانش، نمونه‌ای از تفسیر زاهدانه‌ای است که پژوهش‌های این حوزه را زیر سیطره خود نگه داشته است. افزون بر این، در حوزه‌های هنری و بالینی نیز پژوهش‌هایی به پیوند رنج‌های جسمانی و زایش خلاقیت هنری (8) و اثرات متقابل روان و کالبد در کنش‌های فیزیکی (6) پرداخته‌اند.

با این حال، بررسی پیشینه نشان می‌دهد که خلأ پژوهشی قابل‌توجهی در دو سطح هم‌زمان وجود دارد: نخست، غیاب تحلیلی جامع از سیر دیالکتیکی کالبد در مراحل مختلف سلوک — از زهد تا کیمیاگری و از استحاله تا تجلی کیهانی — و دوم،

بی‌توجهی به نظام تصویری و بلاغی این سنت به‌عنوان ابزار اصلی بازنمایی و تولید معنا. پژوهش‌های پیشین یا بر جنبه‌های فلسفی-کلامی متمرکز بوده‌اند یا تفسیری یک‌بعدی از کالبد به دست داده‌اند؛ و در هر دو حالت، از خوانش یکپارچه‌ای که ساختار دیالکتیکی را با صور خیال — استعاره، تشبیه، پارادوکس و نماد — در پیوند بگذارد، غافل مانده‌اند.

نوآوری پژوهش حاضر در پاسخ به همین خلأ دوگانه است. برخلاف رویکردهای پیشین که بدن را موضوعی ثابت، دوگانه و عمدتاً سرکوب‌شدنی می‌دیدند، این پژوهش نشان می‌دهد که جایگاه کالبد در عرفان اسلامی-ایرانی پویا، چندلایه و مرحله‌مند است: بدن در مسیر سلوک از «مانع» به «مرکب» و از «قربانگاه» به «آیینۀ تجلی» ارتقا می‌یابد. این تحول محتوایی، بازتابی مستقیم در نظام تصویری متون کلاسیک دارد؛ ازاین‌رو، پژوهش حاضر برای نخستین بار این دو محور — سیر دیالکتیکی و نظام بلاغی — را به‌صورت یکپارچه در کنار هم قرار می‌دهد و آرایه‌هایی چون استعاره، تشبیه، پارادوکس و نمادها را نه زیورهای ادبی، بلکه ابزارهای معناساز این سنت تحلیل می‌کند.

روش

این پژوهش با رویکردی کیفی و به روش توصیفی-تحلیلی انجام شده است. داده‌ها به شیوۀ کتابخانه‌ای و از طریق بررسی اسنادی گردآوری شده‌اند؛ بدین منظور، متون دست‌اول عرفان اسلامی-ایرانی — از جمله آثار مولانا، عطار نیشابوری، سهروردی، شمس تبریزی و غزالی — در کنار منابع نظری معتبر مورد مطالعه عمیق قرار گرفته‌اند.

فرایند تحلیل در دو مرحله موازی صورت گرفته است: در مرحله نخست، مفاهیم مرتبط با کالبد و روان استخراج و بر اساس منطق دیالکتیکی — تضاد، ترکیب و فراروی — دسته‌بندی شده‌اند تا سیر تحولی کارکردهای بدن در مراحل مختلف سلوک به‌صورت نظام‌مند تبیین گردد. در مرحله دوم، همان متون از منظر بلاغی و

با تکیه بر نظریۀ صور خیال تحلیل شده‌اند؛ استعاره‌ها، تشبیهات، پارادوکس‌ها و نمادهای کلیدی شناسایی، طبقه‌بندی و در پیوند با ساختار دیالکتیکی تفسیر شده‌اند. این دو محور تحلیلی در هر بخش از پژوهش به‌صورت یکپارچه در کنار یکدیگر عرضه می‌شوند تا نشان داده شود که چگونه زبان تصویری متون عرفانی، خود بازتاب و بازتولیدکننده منطق دیالکتیکی این سنت است.

یافته‌ها

در بررسی متون و روایت‌های عرفانی فارسی، مواجهۀ عارفان با مقولۀ «بدن» (جسم/کالبد) هرگز یک‌سویه و تقلیل‌گرایانه نبوده است.

بدن در هندسۀ معرفتی عرفان اسلامی دارای کارکردی پارادوکسیکال است؛ از سویی حجاب راه و زندان جان است و از سوی دیگر، تنها مرکب و معبر برای رسیدن به کمال معنوی به شمار می‌رود.

این دوگانگی نه تناقضی حل‌نشده، بلکه موتور محرک سیر دیالکتیکی سلوک است: بدن در هر مرحله کارکردی متفاوت می‌یابد و نظام تصویری متون عرفانی — از استعارۀ قفس تا نماد آیینۀ — دقیقاً بازتاب همین تحول مرحله‌مند است. در این بخش، این رویکردهای چندگانه واکاوی می‌شود.

ثنویت و تقابل: کالبد در مقام حجاب و مانع

در متون کلاسیک عرفانی، تحت‌تأثیر ثنویت افلاطونی و گنوسی، کالبد خاکی بزرگ‌ترین حجاب و مانع عروج روح به شمار می‌رود. بدن همچون زندان و قفسی تاریک، مرغ جان را در بند کشیده و مانع اتصال آن به مبدأ نور می‌شود. تعلقات جسمانی روح را سنگین کرده و از درک حقایق مجرد بازمی‌دارند. ازاین‌رو، برای نجات روان، «ریاضت‌های سخت و سرکوب تمایلات نفسانی برای تضعیف این کالبد خاکی و رهایی بخشیدن به جان ضروری دانسته شده است» (۹).

استعاره‌های محبس و قفس در روایات عرفانی

در نظام نشانه‌شناختی عرفان اسلامی، کالبد فیزیکی اغلب با استعاره‌های «قفس»، «زندان» و «چاه» بازنمایی می‌شود. این نگاه که ریشه در حکمت نوافلاطونی و گنوسی دارد، روح را پرنده‌ای لاهوتی می‌داند که در قفس تنگ عناصر چهارگانه گرفتار شده است. این ثنویت، تقابلی وجودی میان روح نامتناهی و مختصات محدود کالبد ایجاد می‌کند؛ بدن با جاذبه‌های غریزی خود مانع پرواز مرغ جان به عالم مجرد می‌شود و «تنها راه رهایی، شکستن این قفس از طریق مرگ ارادی یا طبیعی است» (9).

مولوی در بیتی منسوب به خود، این نگاه ثنوی را با صراحت تمام بیان می‌کند:

«مرغ باغ ملکوت، نیم از عالم خاک

چند روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم»

(10)

از منظر تحلیل صور خیال، این بیت بر پایه دو آرایه مکمل استوار است: نخست، تضاد/طباق میان «ملکوت» و «خاک» که دو قطب وجودی روح و کالبد را در برابر هم می‌نشانند؛ دوم، استعاره «قفس» برای بدن که نه تنها محبس، بلکه مصنوعی بودن و تحمیلی بودن این پیوند را می‌رساند — «قفسی ساخته‌اند» فعلی مجهول است و بر جبر هبوط دلالت دارد. کالبد به عنوان سازه‌ای عاریتی در تضاد مطلق با ماهیت طبیعی و آزاد مرغ جان قرار می‌گیرد (11).

سنایی نیز از استعاره «خانه» و «آوار» برای کالبد بیمار و رو به زوال بهره می‌گیرد:

«جان عزم رحیل کرد، گفتم که مرو

گفتا چه کنم، خانه فرو می‌آید»

(12)

در اینجا استعاره «خانه» برای کالبد، پیوند جسم و جان را نه سرشتی و ذاتی، بلکه کاملاً مکانیکی و عاریتی نشان می‌دهد؛

خانه‌ای که ساکنش را در خود نگه نمی‌دارد، بلکه با فروریختن خود، رحیل جان را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد (13).

ابوحامد غزالی نیز صراحتاً استعاره مرغ و قفس را به عنوان اصلی معرفت‌شناختی مطرح می‌کند: «بدان که جان تو مرغی است از عالم علوی و تن چون قفسی است که او را در آن حبس کرده‌اند تا وقت معلوم» (14). قید «تا وقت معلوم» بر جبر هبوط و ضرورت تحمل این زندان تا فرارسیدن مرگ دلالت می‌کند و پایه‌گذار رفتار زاهدانه صوفیه با کالبد در قرون اولیه است (15).

۴-۱-۲. ریاضت و سیاست تن در مکاتب عرفانی

نگاه بدبینانه به جسم در عرفان اسلامی، در مفهوم بنیادین «ریاضت» تجلی می‌یابد. ریاضت در متون صوفیه، به معنای تنبیه خودخواسته، گرسنگی ممتد، شب‌زنده‌داری و آزار روشمند کالبد است. مبنای روان‌شناختی این رفتار آن است که بدن، خاستگاه اصلی «نفس اماره» و شهوات حیوانی تلقی می‌شود. عارفان بر این باورند که رابطه مستقیمی میان ضعف کالبد و قدرت روح وجود دارد و می‌توان آن را با رابطه معکوس زیر تبیین کرد:

هرچه مقدار «بدن» بیشتر یا قوی‌تر باشد ← ظهور «روح» کمتر می‌شود.

هرچه بدن ضعیف‌تر یا کاهیده‌تر گردد ← ظرفیت و تجلی روح افزایش می‌یابد.

در نتیجه، مسیر سلوک چنین ترسیم می‌شود: کاهش وابستگی به جسم ← گسترش آگاهی روحانی ← نزدیک شدن به حقیقت الهی. تضعیف سیستماتیک بدن، ابزاری برای سرکوب تمایلات غریزی است تا آینه جان از زنگار غرایز پاک شده و قابلیت دریافت انوار الهی را پیدا کند. در این چارچوب فکری، هرگونه فربهی و راحتی تن، به منزله مرگ معنوی و دوری از قرب الهی است (16).

مولانا در این بیت دستورالعملی می‌دهد:

«تن مپرور زان که قربانگاه است

جان پپرور زان که زبده‌زاد راه است»

(17)

بدن؛ استر سلوک و مرکب جان

در تقابل با رویکرد ریاضت‌کشانه، عرفایی چون غزالی و مولوی بدن را نه زندان، بلکه «مرکب» سلوک می‌دانند. در این نگاه کارکردگرایانه، کالبد ابزاری ضروری برای طی مسیر طریقت است و اگر این مرکب بر اثر ریاضت‌های افراطی یا بیماری از کار بیفتد، سالک از رسیدن به مقصد بازمی‌ماند. بر این اساس، «حفظ‌الصحه و تأمین نیازهای طبیعی بدن به‌عنوان وظیفه و مقدمه واجب در سلوک عرفانی تبیین می‌گردد» (21).

غزالی در کیمیای سعادت صراحتاً می‌گوید: «بدان که تن، مملکت دل است... و تن، مرکب وی است که بر وی نشیند و این عالم را بگذرد» (21).

از منظر صور خیال، استعاره «مرکب» در این عبارت چرخشی معناشناختی بنیادین را نسبت به استعاره «قفس» رقم می‌زند. قفس ذاتاً بازدارنده است، اما مرکب ذاتاً پیش‌برنده؛ هر دو تصویر، رابطه سالک با کالبد را ترسیم می‌کنند، اما با منطقی‌های کاملاً متضاد. نگاه اقتصادی غزالی نشان می‌دهد که بدون سرمایه کالبد، تجارت معنوی غیرممکن است (11). مولوی نیز سلامت کالبد را برای پویایی روح ضروری می‌داند:

«گر تو را این مرکب تن لنگ شد
از شتاب جانِ تو کی سنگ شد؟»

(17)

در این بیت، استعاره «مرکب تن» و پیوند علی میان لنگی مرکب و سنگینی جان، رابطه‌ای کاملاً زنده و دوسویه میان کالبد و روح ترسیم می‌کند؛ نقص در تن، نه صرفاً مانع جسمانی، بلکه مانع روحانی نیز هست. این همان چرخش دیالکتیکی است: همان بدنی که در مرحله پیشین قربانگاه بود، اینجا شرط تداوم شتاب روح می‌شود (18).

این بیت از نظر صور خیال بر دو آرایه محوری استوار است: استعاره «قربانگاه» برای کالبد که قتل ارادی و آیینی بدن را واجب می‌شمارد — نه مرگ منفعل، بلکه ذبح فعالانه برای تقرب — و تضاد میان «تن» و «جان» که اقتصاد هستی‌شناختی سالک را ترسیم می‌کند: سرمایه‌گذاری در امر فانی (کالبد) با سرمایه‌گذاری در امر باقی (جان) ناسازگار است (18).

هجویری نیز صراحتاً رابطه معکوس فربهی جسم و روح را بیان می‌کند: «نفس را به گرسنگی و تشنگی مقهور باید کرد، که تا تن ضعیف نگردد، جان قوت نگیرد» (19). واژه «مقهور» نشان‌دهنده نبردی تمام‌عیار میان اراده سالک و نیازهای طبیعی کالبد است؛ این کنایه از سرکوب بیانگر آن است که رابطه سالک با بدن خود ذاتاً رابطه‌ای جنگی و سلطه‌محور است، نه تعاون.

عزیزالدین نسفی نیز «کشتن نفس» از طریق ریاضت را تنها راه دستیابی به حیات ابدی معرفی می‌کند: «هرکه نفس خویش را به ریاضت نکشت، هرگز به حیات ابدی نرسد» (20). پارادوکس «کشتن برای زیستن» در این عبارت، منطق دیالکتیکی همین مرحله را در قالب زبانی فشرده بیان می‌کند: مرگ کالبد شرط تولد جان است.

کارکردگرایی عرفانی: بدن در مقام مرکب و ابزار سلوک

در برابر رویکرد ثنوی که کالبد را زندان جان می‌انگاشت، جریانی موازی در عرفان اسلامی-ایرانی شکل گرفت که بدن را نه حجاب، بلکه ابزار و مرکب سلوک می‌دانند. در این رویکرد کارکردگرایانه، کالبد از موضع دشمن به موضع همراه تغییر جایگاه می‌دهد؛ نه تنها باید تحمل شود، بلکه باید حفظ و تیمار گردد. این چرخش در نگرش، خود را در نظام تصویری متون عرفانی نشان می‌دهد: استعاره‌های «مرکب»، «مسافر» و «آینه» جای استعاره‌های «قفس» و «زندان» را می‌گیرند و منطق دیالکتیکی تازه‌ای میان جسم و جان برقرار می‌سازند.

نجم‌الدین رازی نیز در مرصادالعباد بر لزوم اعتدال تأکید دارد: «روح چون مسافر است و تن چون مرکب؛ مسافر را تیمار مرکب باید داشت تا به مقصد رسد» (22).

تشبیه روح/مسافر و تن/مرکب در این عبارت، ضمن حفظ تمایز هستی‌شناختی میان جسم و جان، به‌جای تضاد، نوعی همبستگی کارکردی میان آن دو برقرار می‌کند. «تیمار داشتن» مرکب دیگر نه شکل ازدست‌دادن هویت روحانی، بلکه پیش‌شرط رسیدن به آن است و ریاضت‌های کشنده در این چارچوب، نه زهد، بلکه سهل‌انگاری در حق سلوک تلقی می‌شوند (13).

حواس ظاهری؛ گذرگاهی به حواس باطنی (المجاز قنطره الحقیقه)

در مکتب عشق، کالبد و حواس پنج‌گانه نه عامل سقوط، بلکه درگاه‌های ادراکی برای دریافت نشانه‌های الهی هستند. قاعده «المجاز قنطره الحقیقه» بر این اصل استوار است که تجربه زیبایی‌های حسی، پیش‌نیاز درک زیبایی مطلق است و فرمول ادراکی سلوک چنین ترسیم می‌شود: حس ظاهری ← درک زیبایی مجاز ← شهود حقیقت. در این منطق، «تجربیات بدنی و عشق‌های انسانی، روان سالک را برای پذیرش انوار لاهوتی صیقل می‌دهند» (23).

مولوی در تأیید این نگاه، عشق مجازی (کالبدمحور) را راهبری به‌سوی حقیقت می‌داند:

«عاشقی گر زین سر و گر زان سر است

عاقبت ما را بدان سر رهبر است»

(17)

از منظر تحلیل صور خیال، ابهام هوشمندانه «این سر» و «آن سر» در این بیت خود نوعی پارادوکس زبانی است: هر دو سر طیف عشق — اعم از مجازی و حقیقی — به یک مقصد ختم می‌شوند. عشق فیزیکی در اینجا نه گناه، بلکه کاتالیزوری برای بیداری

عاطفی و معنوی سالک است؛ کالبد از سرچشمه هبوط به سرآغاز صعود تبدیل می‌شود.

محمود شبستری در گلشن راز، رابطه کالبد (مجاز) با حقیقت را با تشبیهی دیداری بازمی‌نماید:

«مجاز از حقیقت کی شود دور

که خورشید است در آینه پرنور»

(24)

استعاره آینه در این بیت، کارکرد دوگانه کالبد را در نظام معرفتی عرفان نشان می‌دهد: آینه هم از جنس خورشید نیست و هم نور او را منعکس می‌کند؛ همین‌گونه کالبد هم از جنس حقیقت نیست و هم تجلی‌گاه آن است. شبستری معتقد است فرم فیزیکی انعکاس‌دهنده نور الهی است و درک آینه برای درک نور ضرورت دارد (25).

حافظ نیز تجلی زیبایی الهی را در فرم‌های مادی و کالبدها بازمی‌شناسد:

«حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد

این همه نقش در آینه اوهام افتاد»

(26)

این بیت بر استعاره مضاعف «آینه» استوار است: هم کالبد آینه حسن الهی است و هم آینه اوهام. این تناقض ظاهری در واقع عمق کارکرد معرفتی بدن را نشان می‌دهد — چون حواس ظاهری با درک زیبایی‌های کالبدی در واقع تجلیات حسن ازلی را تماشا می‌کنند، تجربه حسی مقدمه قطعی شهود است، نه مانع آن (11).

استحاله و تقدس‌بخشی: کیمیاگری کالبد

اگر رویکرد ثنوی، کالبد را قفس جان می‌انگاشت و رویکرد کارکردگرایانه آن را مرکب سلوک می‌دید، در بالاترین سطح این سیر دیالکتیکی، کالبد نه محکوم به رهاشدن است و نه تنها ابزار؛ بلکه خود دستخوش دگردیسی ماهوی می‌شود. در این رویکرد کیمیاگرانه، ماده ذاتاً پلید نیست، بلکه ظرفیت تحول دارد: «مس

وجود» با کیمیای عشق و تهذیب نفس به «زر ناب» بدل می‌شود. این استحاله در دو افق فکری متمایز اما همسو بازتاب می‌یابد: مکتب خراسان (مولوی/هجویری) که استحاله را از درون و از مسیر عشق می‌جوید، و حکمت اشراق (سهروردی) که آن را از طریق «خلع بدن» و دریافت «هیكل نوری» در عوالم متافیزیکی صورت‌بندی می‌کند.

تبدیل جسم به جان در مکتب خراسان

در اندیشه مولانا و هجویری، مرزهای ثنوی میان جسم و جان فروپاشیده و «تعالی کالبد» محقق می‌شود. این تعالی نه از راه گریختن از جسم، بلکه از طریق نفوذ روح در بافت مادی کالبد رخ می‌دهد؛ چنان‌که بدن با مجاورت مداوم با روح، سنگینی مادی خود را از دست داده و به قابلیت‌های ماورایی دست می‌یابد. بر این اساس، «کالبد در اوج سلوک، ماهیتی اثیری و نورانی می‌یابد» (11) و معادله دیالکتیکی این مرحله چنین است: جسم خاکی + کیمیای عشق ← جان لطیف و اثیری. مولانا با اشاره به وارونگی معادلات مادی می‌سراید:

«باده از ما مست شد، نی ما از او

قالب از ما جان شد، نی ما از او»

(17)

از منظر صور خیال، این بیت بر پارادوکسی ساختاری استوار است: در منطق متعارف، باده مست‌کننده است و جان، قالب را متحول می‌کند؛ اما مولوی این جهت را وارونه می‌سازد. این وارونگی نه بلاغی، بلکه هستی‌شناختی است: وسعت روح چنان است که کالبد فیزیکی (قالب) را در خود هضم کرده و به آن ماهیتی روحانی می‌بخشد؛ تا آنجا که جسم از محدودیت‌های فیزیولوژیک فراتر رفته و هم‌جنس جان می‌گردد (9). «قالب از ما جان شد» نه توصیف یک تجربه درونی، بلکه اعلام یک انقلاب هستی‌شناختی است.

در بیتی دیگر، صعود کالبد مادی را با استعاره‌ای حرکتی ترسیم می‌کند:

«جسم خاک از عشق بر افلاک شد

کوه در رقص آمد و چالاک شد»

(17)

تقابل طباقی «خاک/افلاک» در این بیت، فاصله هستی‌شناختی‌ای را که عشق طی می‌کند اندازه می‌گیرد. «کوه در رقص آمد» نیز استعاره‌ای اوج‌نشین است: کوه، نماد سنگینی مطلق در زبان فارسی، اینجا رقصنده و چالاک می‌شود. عشق الهی چنان ثقل مادی کالبد را از میان می‌برد که سنگین‌ترین موجود طبیعی نیز سبک‌پا می‌شود (18).

هجویری در کشف‌المحجوب مکانیزم این دگردیسی را با دقت نظری تبیین می‌کند: «چون محبت غالب شود، صفات بشریت مقهور گردد و تن به مثابت جان لطیف شود» (19).

در این عبارت، فعل «مقهور گردد» بار بلاغی ویژه‌ای دارد: محبت الهی نه صفات بشری را نابود، بلکه مقهور می‌کند — آن‌ها تحت سیطره کیفیتی برتر درمی‌آیند. نتیجه آن است که خواص زیستی کالبد مهار شده و تن به درجه لطافت روح می‌رسد (13). این همان منطق کیمیاست: مس نابود نمی‌شود، بلکه ماهیتش دگرگون می‌شود.

بدن مثالی و هیكل نوری در حکمت اشراق

در حکمت اشراقی سهروردی، مفهوم استحاله از ساحت عاطفی-عرفانی به قلمرو متافیزیکی ارتقا می‌یابد و با زبانی دقیق‌تر صورت‌بندی می‌شود. سهروردی میان «هیكل ظلمانی» (کالبد مادی) و «هیكل نوری» (بدن مثالی) تمایزی بنیادین می‌نهد؛ سالک با ریاضت و اشراق، قادر به «خلع بدن» — رهاکردن موقت کالبد مادی — شده و در قالبی نوری در عالم میانجی سیر می‌کند (27). معادله متافیزیکی این مرحله چنین است: هیكل ظلمانی (مادی) + خلع بدن و اشراق ← هیكل نوری (مثالی).

آناتومی نمادین در ادبیات عرفانی

در سیر دیالکتیکی کالبد، پس از مرحله استحاله و کیمیاگری، به بالاترین سطح تقدس بخشی به فرم جسمانی می‌رسیم: مرحله‌ای که در آن کالبد دیگر نه قفس است، نه مرکب، نه حتی ماده‌ای در حال تحول — بلکه خود به متنی نشانه‌شناختی بدل شده که هر عضو رمزی از حقیقت قدسی را در خود نهفته دارد. در این «آناتومی نمادین»، اعضای بدن انسان استعاره‌هایی برای بیان تجلیات الهی‌اند و «کالبد انسانی به متنی نشانه‌شناختی بدل می‌شود که هر عضو آن، رمزی از رازهای نگفتنی عالم غیب را در خود نهفته دارد» (24). این رویکرد در دو ساحت متمایز اما به هم پیوسته جلوه می‌کند: آناتومی استعاری که اعضای ظاهری را رمزگان الهی می‌سازد، و آناتومی باطنی که درون کالبد را به شبکه‌ای از مراکز روحانی تبدیل می‌کند.

استعاره‌های جسمانی در بیان امر قدسی

محدودیت‌های زبان مفهومی، عارفان را واداشت تا از کالبد انسان به مثابه نظامی نشانه‌شناختی بهره ببرند. بر مبنای «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صَوْرَتِهِ»، پیکر انسان نماد جامع صفات الهی است و بالاترین سطح تقدس بخشی به فرم جسمانی، «کالبد را به آینه تمام‌نمای الوهیت بدل می‌سازد» (13). فرمول ادراکی این مرحله چنین است: کالبد انسانی + رمزپردازی عرفانی ← درک صفات قدسی.

شبستری رخسار و زلف را در یک تقابل طباقی — جمال/جلال، تجلی/حجاب — به دو قطب نظام صفات الهی بدل می‌کند:

«رخسار یار مظهر حسن خدایی است

زلفش نقاب چهره کبر و خدایی است»

(24)

«رخسار» در این بیت نماد تجلی جمال الهی است و «زلف» — با معنای تاریک، پریچ وخم و پوشاننده — نماد کثرت و حجاب‌هایی که وحدت را از دیده پنهان می‌دارند. این دیالکتیک وحدت/کثرت در یک فرم جسمانی واحد فشرده شده است (16).

سهروردی در قصه الغریبه الغریبه از این گذار با تصویری نمادین سخن می‌گوید: «چون از چاه قیروان که مقام تاریکی‌هاست رهایی یافتم، جامه نورانی بر من پوشاندند» (28).

استعاره «چاه قیروان» در این عبارت، کالبد مادی را به جایگاه تاریکی مطلق — نه صرفاً محدودیت، بلکه ظلمت وجودی — تبدیل می‌کند؛ و در برابر آن، استعاره «جامه نورانی» نه پوشش بیرونی، بلکه هویت هستی‌شناختی تازه‌ای است که بر سالک پوشانده می‌شود. تقابل «چاه/جامه» و «تاریکی/نور» یک طباق هستی‌شناختی را رقم می‌زند که کربن آن را کلید فهم جغرافیای نمادین اشراق می‌داند (29).

سهروردی در حکمه الاشراق این گذار را در قالبی فلسفی‌تر بیان می‌کند: «هرگاه نفس ناطقه از هیکل ظلمانی مجرد شود و قوت گیرد، به قالبی مثالی و نوری درمی‌آید» (30).

تعبیر «قوت گیرد» در این عبارت حائز اهمیت است: جداشدن از هیکل ظلمانی نه ضعف، بلکه قوت‌یابی نفس است. این قالب نوری، واسطه ادراکات عالی در عوالم بالاتر (هورقلیا) محسوب می‌شود (27). سهروردی همچنین در آواز پر جبرئیل، با استعاره «حصار»، نقش سدکننده کالبد را در برابر تجلی روح ترسیم می‌کند: «کالبد تاریک مانع اشراق نور اسپهبد است؛ چون این حصار بشکند، نور در نور پیوندد» (28).

ترکیب «نور اسپهبد» — اصطلاح اشراقی برای نفس ناطقه — و فعل «نور در نور پیوندد» اوج نظام تصویری سهروردی را نشان می‌دهد: پیوند دو نور، نه ادغام، بلکه وحدتی است که هر دو عنصر را حفظ می‌کند. با شکستن حصار فیزیکی (خلع بدن)، روح با کالبد نوری متحد شده و قابلیت دریافت اشراقات الهی را می‌یابد (13). در این نقطه، استحاله کالبد در حکمت اشراق به اوج خود می‌رسد: نه انهدام ماده، بلکه تبدیل آن به شفاف‌ترین صورت ممکن برای دریافت نور.

حافظ «خال» را — آن نقطه تاریک بر پوست — به نقطه وحدت و مبدأ آفرینش تبدیل می‌کند:

«خال مشکین که بدان عارض گندمگون است
سر آن دانه که شد رهن آدم، با اوست»

(26)

پیچیدگی این استعاره در لایه‌بندی رمزگونه آن است: «دانه گندم» در روایت قرآنی، رمز هبوط آدم است؛ «خال مشکین» نیز همان نقطه کثرت‌زاست که آدم را از وحدت بهشتی به کثرت دنیا کشاند. فرمول ادراکی این بیت — خال ← مبدأ کثرات — پیچیده‌ترین مفاهیم کیهان‌شناختی را در یک عضو جزئی بدن فشرده می‌کند. عطار انحنای «ابرو» را به محراب تشبیه می‌کند و از این طریق فرم فیزیکی بدن را به فضای عبادی تبدیل می‌نماید:

«ابروی تو قبله‌گاه جان است

محراب دل و نماز آن است»

(31)

در این استعاره معماری، ابرو دیگر عضوی طبیعی نیست؛ قبله‌ای است که جان سالک باید به‌سوی آن جهت‌گیری کند. توجه به تجلیات الهی در قالب انسان، خود نوعی عبادت باطنی است که ظاهر را به مناسک معنوی بدل می‌سازد (32).

بیداری کالبد لطیف (لطائف سته)

در این ساحت دوم، آناتومی نمادین از اعضای ظاهری به درون کالبد می‌رود و «سیستم عصبی-روحانی» مخفی در آن را آشکار می‌سازد. در طریقت‌های نقشبندیه و کبرویه، کالبد فیزیکی واجد «لطائف سته» است که از طریق مراقبه در نواحی مشخص بدن فعال می‌شوند. با بیداری این مراکز، هر سلول و تار مو به «هویتی مستقل برای تسبیح حق» بدل می‌گردد (13). فرمول این فرایند چنین است: ذکر جلی و خفی + تمرکز کالبدی ← بیداری لطائف شش‌گانه.

بایزید بسطامی — به روایت عطار — این بیداری را با استعاره‌ای حرکتی-نوری بیان می‌کند:

«هر موی من از عشق تو گویان شده الله
این پیکر خاکی شده چون کوه تجلی»

(33)

«مو» در این بیت به کوچک‌ترین واحد قابل‌تصور از بدن بدل می‌شود، و همین واحد کوچک خودبه‌خود «ذاکر» است. مقایسه «پیکر خاکی» با «کوه تجلی» نیز — با یادآوری تجلی الهی بر کوه طور — بدن را به موقعیتی هم‌ارز با صحنه‌های کیهانی قرار می‌دهد: ذکر از ساحت زبان فراتر رفته و با رسوخ در اجزای پیکر و اندام، بدن را تماماً به ارتعاش ذکر تبدیل می‌کند (9).

نجم‌الدین رازی در مرصادالعباد، مسیر حرکت این انرژی معنوی را در قالب یک نقشه راه باطنی ترسیم می‌کند:

«چون ذکر در سر متمکن شود، قلب بیدار گردد و از قلب به روح

سرایت کند و از روح به خفی» (22).

جهت این سرایت — سر ← قلب ← روح ← خفی — یک نظام ارگانیک باطنی را توصیف می‌کند که در آن ذکر نه صرفاً گفتاری زبانی، بلکه جریانی است که لایه‌به‌لایه در بافت‌های روحانی-جسمانی نفوذ می‌کند و کالبد را به شبکه‌ای از انوار و ادراکات ماورایی تبدیل می‌سازد (13).

مولانا همین تجربه بیداری سلولی را با تصویری ملموس‌تر بیان می‌کند:

«موی بر اندام من برخاسته است

هر یکی خود ذاکری آراسته است»

(17)

«برخاستن مو» — آن واکنش طبیعی تن در لحظات ترس یا هیجان شدید — اینجا از ساحت جسمانی به ساحت معنوی ارتقا می‌یابد. مولانا آن را نه بازتابی عصبی، بلکه نشانه بیداری تک‌تک اجزای بدن به‌عنوان «ذاکر» مستقل در برابر عظمت الهی می‌خواند. این

بیت، تکمیل‌کننده منطق آناتومی نمادین است: نه تنها اعضای ظاهری (رخسار، زلف، خال، ابرو) رمزگان قدسی‌اند، بلکه درونی‌ترین و ریزترین اجزای کالبد نیز قابلیت بیداری و مشارکت در ذکر را دارند — و در اوج سلوک، چنین می‌کنند.

بدن در ساحت آیین و حرکت (سماع و نمایش آیینی عرفانی)
در سیر دیالکتیکی کالبد، پس از مرحله آناتومی نمادین که در آن بدن به متنی نشانه‌شناختی بدل می‌شد، با ساحتی روبه‌رو می‌شویم که کالبد در آن نه فقط حامل معنا، بلکه خود فعل معناست: بدن در حرکت. در آیین سماع، کالبد به «رسانه‌ای پویا برای بیان حالات درونی و اتصال به ریتم کیهانی» تبدیل می‌شود و چرخش‌های موزون، نمادی از حرکت سیارات و «تلاشی فیزیکی برای غلبه بر نیروی جاذبه زمین و عروج به عالم بالا» است. در این نمایش آیینی عرفانی، محدودیت‌های فیزیکی در جاذبه موسیقی مستحیل شده و کالبد «به مثابه سازی کوک‌شده»، نواهای ملکوت را در قالب حرکاتی هماهنگ و مقدس متجلی می‌سازد (9). در این بخش، این ساحت را در دو محور بررسی می‌کنیم: سماع به عنوان رهایی کالبد از جاذبه زمین، و زبان بدن به عنوان نشانه‌شناسی وجد و خلسه.

سماع؛ رهایی کالبد از جاذبه زمین

در طریقت مولویه، کالبد فیزیکی طی آیین سماع از «توده استاتیک» به «رسانه‌ای پویا برای اتصال به عوالم علوی» دگرگون می‌شود. این چرخش‌ها تلاشی برای غلبه بر «ثقل عنصری» و استحاله کالبد در «هندسه‌ای کیهانی» در جهت رهایی از زندان فیزیک است (11). منطق این فرایند چنین است: ثقل عنصری (جاذبه) ← حرکت موزون و خلسه ← سبکی کالبد و اتصال کیهانی.

مولانا رقص کالبدی را ابزاری برای «شکستن خود» و ذبح من کاذب می‌داند:

«رقص آنجا کن که خود را بشکنی
پنبه را از ریش شهوت برکنی»

(17)

در این ساحت، بدن به قربانگاهی برای فناء نفس حیوانی بدل می‌شود (32) و منطق حرکت آن عبارت است از: کالبد مادی ← رقص مقدس ← فناء نفس حیوانی. توجه به این نکته ضروری است که در این بیت، فعل «بشکنی» هم‌زمان دو معنا را فعال می‌کند: شکستن فیزیکی ریتم حرکت (خروج از کنترل ارادی) و شکستن هویت کاذب نفسانی. این ابهام ساختاری دقیقاً همان جایی است که کالبد جسمانی و کالبد نمادین بر هم منطبق می‌شوند.

عطار حرکات فیزیکی سماع را ترجمان جسمانی تسلیم و خروج از عقل‌گرایی می‌داند:

«چون سماع آمد، ز سر بیرون شدند
پای‌کوبان دست برافشانده‌اند»

(31)

«پای‌کوبیدن» و «دست‌افشاندن» نماد رهاکردن تعلقات مادی است (13) و سازوکار آن چنین است: افشاندن دست و پا ← رهاکردن تعلقات مادی ← اتصال به گردون. در این استعاره حرکتی، عضلات دست و پا که معمولاً ابزار چنگ‌زدن به دنیا و گام‌برداشتن در مسیر خواست نفسانی‌اند، در سماع به ضد خود تبدیل می‌شوند: ابزار رهاکردن.

حافظ پیوندی ظریف میان محرک شنیداری و واکنش کالبدی برقرار می‌کند:

«چو در دست است رودی، خوش بزن مطرب سرودی خوش
که دست‌افشان غزل خوانیم و پاکوبان سر اندازیم»

(26)

عبارت «سر انداختن» نشانه تسلیم کامل قوه عاقله در برابر وجد روحانی است (34). منطق این زنجیره عبارت است از: محرک شنیداری باطنی ← حرکت ریتمیک بدن ← تسلیم عقل و جان. در این بیت، «مطرب» نه نوازنده بیرونی، بلکه نغمه ازلی «آلست»

است که در سینه نهفته، و «رود» — ساز — استعاره‌ای از کالبد انسانی است که برای نواختن این نغمه باید «در دست» باشد، یعنی در اختیار و تسلیم.

غزالی در کیمیای سعادت معتقد است حرکت اعضا در سماع ناشی از غلبه شوق است، نه اراده آگاهانه: «سماع آتشی است که در دل می‌افتد و اعضا را به حرکت درمی‌آورد» (21). در این حالت، اراده فیزیکی فلج شده و کالبد آینه ارتعاشات روح می‌گردد. فرمول این فرایند چنین است: شوق باطنی (آتش) ← غلبه بر اراده فیزیکی ← حرکت غیرارادی کالبد. این توصیف غزالی از منظر روان‌شناسی کنترل حرکت نیز قابل تأمل است: آنچه او «شوق» می‌نامد، آستانه تحریک سیستم حرکتی را از مسیر ارادی به مسیر انگیزشی-عاطفی منتقل می‌کند.

زبان بدن و نشانه‌شناسی وجد و خلسه

در مجالس عرفانی، کنش‌هایی چون نعره کشیدن و جامه دریدن، «زبان بدن» سالک در برابر فشار «تجلیات ماورایی» است. پیکر جسمانی برای جلوگیری از فروپاشی در برابر واردات عظیم قلبی، این انرژی را از طریق واکنش‌های غیرارادی به بیرون هدایت می‌کند (15). منطلق این فرایند: واردات عظیم قلبی ← ناتوانی ظرفیت کالبد ← واکنش تکانشی (خلسه، جامه دریدن و نعره).

هجویری در کشف‌المحجوب آناتومی «وجد» را چنین ترسیم می‌کند: «وجد آتشی است که در دل پدید آید از غلبه شوق، و چون قوت گیرد، اعضا مضطرب شود و نعره از نهاد برآید» (19). در این توصیف، احتراق معنوی در دل به دلیل تراکم، به سیستم عصبی-عضلانی و تارهای صوتی سرریز می‌شود و انرژی روحانی به زبان تکانش‌های کالبدی ترجمه می‌گردد (11). فرمول: آتش شوق در قلب ← سرریز انرژی به کالبد ← اضطراب فیزیکی و نعره.

نکته بلاغی مهم در توصیف هجویری این است که او از استعاره «آتش» برای وجد استفاده می‌کند؛ همان استعاره‌ای که در تمام سیر

دیالکتیکی کالبد حضور دارد: از آتش ریاضت در مرحله نفی، تا آتش عشق در مرحله استحاله، و اینجا آتش شوق در مرحله بیداری کالبدی. این تداوم استعاری نشان می‌دهد که «آتش» در سنت عرفانی کارکردی فراتر از تصویر دارد: یک طرح‌واره شناختی است که سراسر فرایند دیالکتیکی را به هم پیوند می‌زند.

در تذکره‌الاولیا درباره ابوالحسن نوری آمده است که در حال وجد در نزار دوید و پایش مجروح شد: «خون می‌رفت و او از غلبه وجد هیچ خبر نداشت» (33). این واقعه نشان‌دهنده «بی‌حسی موضعی» کالبد در خلسه است؛ حالتی که طی آن تمرکز روان بر تجلیات الهی، سیگنال‌های درد را در سیستم عصبی مسدود می‌کند. فرمول: بی‌حسی کالبدی ← قطع سیگنال‌های عصبی بدن ← استغراق مطلق روحانی در خلسه. از منظر نشانه‌شناختی، «خون جاری شدن بدون احساس درد» خود به نشانه‌ای تبدیل می‌شود که عارفان و راویان برای اثبات عمق وجد به آن استناد می‌کردند — جسم زخمی، گواه روح بیدار است. مولانا با استناد به کهن‌الگوی بیهوشی حضرت موسی در کوه طور می‌سراید:

«چون تجلی کرد او بر کوه طور
کوه را درهم شکست و گشت کور
خرّ موسی صاعقاً در بی‌خودی
جسم را تاب تجلی کی بدی»
(17)

هنگامی که نور قدسی بر ساختار مادی تن می‌تابد، بدن به دلیل پایین بودن آستانه تحمل فیزیکی، برای گریز از فروپاشی راهی جز «خاموشی» و بیهوشی ندارد (9). فرمول: تجلی مستقیم حق ← شکستن آستانه تحمل فیزیکی ← ازکارافتادن موقت کالبد (بیهوشی). انتخاب داستان طور به عنوان کهن‌الگو در این بیت از اهمیت ساختاری برخوردار است: مولانا نشان می‌دهد که بیهوشی کالبدی در برابر تجلی، نه استثنا، بلکه قاعده است — حتی «کوه»

که نماد استحکام و پایداری است تاب نیاورد، پس چگونه بدن انسان تاب آورد؟

در مجموع، ساحت آیین و حرکت، نقطه اوج این دیالکتیک است: در اینجا کالبد دیگر نه موضوع تأمل (چنان که در ریاضت بود)، نه ابزار سلوک (چنان که در کارکردگرایی بود)، و نه حامل رمز (چنان که در آنتومی نمادین بود) — بلکه خود فعلِ قدسی است. حرکت رقص، نعره و بیهوشی همه در یک مفهوم واحد به هم می‌رسند: تسلیم؛ لحظه‌ای که کالبد از خود عبور می‌کند و در همان عبور، به کمال خویش می‌رسد.

۴-۶. رنج، بیماری و کارکرد تطهیرکنندگی کالبد

در منطق دیالکتیکی عرفان اسلامی-ایرانی، رنج و بیماری کالبد جایگاهی متناقض‌نما دارد: آنچه از منظر طبیعی «نقصان» است، در نگاه عارف «موهبت» و «ابزار تطهیر» است. در این بخش، کالبد نه در مقام سازی که باید کوک شود، بلکه در مقام کوره‌ای است که باید بسوزد — و در این سوختن، آنچه می‌ماند خالص‌تر از آن است که بود. دردهای جسمانی «زنگارهای غرور و غفلت را از آینه دل» می‌زدایند و موجب «انکسار نفس اماره» می‌شوند؛ تحمل رنج، «پرداخت زکات سلامت» و جبران کوتاهی‌های سالک در مسیر است. کالبد بیمار همچون «کوره‌ای آتشین» عمل می‌کند که با سوزاندن ناخالصی‌های روح، سالک را برای «ورود به پیشگاه حقیقت» مهیا می‌سازد (19). این بخش را در دو محور می‌کاویم: درد فیزیکی به مثابه کیمیای جان، و زیبایی‌شناسی بیماری و نزاربودن تن.

درد فیزیکی به مثابه کیمیای جان

در سنت عرفانی، بیماری و درد جسمانی نه نقصان، بلکه «تازیانه سلوک» است که سالک را از خواب غفلت بیدار می‌کند. رنج کالبد موجب «فروتنی نفس و شکستن غرور» می‌گردد؛ با سوزاندن ناخالصی‌های روح، جان را تصفیه می‌کند و کالبد خاکی با «تحمل

مرارت‌های جسمانی» به «ظرفی مناسب برای دریافت انوار الهی» بدل می‌شود (9).

مولانا درد جسمانی را با استعاره‌ای دقیق از فرایند تولید — خراشیدن پوست برای رسیدن به مغز — توصیف می‌کند: «رنج گنج آمد که رحمت‌ها در اوست مغز تازه شد چو بخراشید پوست» (17)

در این بیت، فرایند تطهیر چنین است: پوسته (جسم) ← خراش و رنج فیزیکی ← تازگی و جلای مغز (روح). مولانا رنج جسمانی را عامل خراشیده‌شدن پوسته مادی کالبد می‌داند که به واسطه آن، مغز — استعاره از روح — تازگی و طراوت می‌یابد (34). نکته بلاغی مهم این است که «گنج» بودن رنج، با ساختار پارادوکس بیان شده؛ همان شگردی که در تمام سیر دیالکتیکی کالبد، حضوری مداوم داشت: آنچه ظاهراً زیان‌بار است، در باطن سودمندترین چیز است.

حافظ منشأ درد جسمانی را مستقیماً به «یار» — حق تعالی — نسبت می‌دهد:

«دردم از یار است و درمان نیز هم

دل فدای او شد و جان نیز هم»

(26)

زنجره این بیت چنین است: یار (حق) ← ایجاد درد در کالبد ← درمان باطنی و کمال. پذیرش همین درد کالبدی، درمانی معنوی برای سالک است (11). در این بیت، وحدت منشأ درد و درمان — که هر دو از «یار» است — با ساختار پارادوکس معرفتی بیان شده: طیب و بیماری‌آور یکی‌اند، و این یگانگی خود نشانه عبور از دوگانه جسم-جان است.

سهروردی این رابطه را با صراحت و در قالب دستوری بیان می‌کند: «بدن را به رنجوری و سختی بدار تا جانت قوی گردد» (30). در این فرمول — رنجوری و سختی کالبد — قدرت‌یافتن و صعود

جان — تضعیف آگاهانه کالبد مستقیماً به قدرت یافتن قوای روحانی منجر می‌شود (35). این صراحت سهروردی در مقایسه با شیوه استعاره مولانا و حافظ، نشان‌دهنده تفاوت رویکرد فلسفی-اشراقی با رویکرد بلاغی-شعری در بیان همین حقیقت است: هر دو به یک نتیجه می‌رسند، اما از دو راه زبانی متفاوت.

۴-۲. زیبایی‌شناسی بیماری و نزاربودن تن

در ادبیات غنایی-عرفانی، بدن نحیف عاشق نشانه «شدت عشق و غلبه احوال روحانی بر کالبد خاکی» است. این کاهیدگی جسمانی با افزایش ظرفیت‌های معنوی پیوند مستقیم دارد و نشان‌دهنده «رابطه معکوس جسم و جان» در ریاضیات سلوک است: هرچه از «حجم و نیازهای کالبد فیزیکی» کاسته شود، بر «وسعت روح» افزوده می‌گردد (8). این فرمول را می‌توان چنین نوشت: کالبد ← صفر، روح ← بی‌نهایت.

عطار نزاربودن کالبد را نه عیب، بلکه پیش‌شرط ورود به مسیر عشق می‌داند:

«تن نزار و دل فگار و جان ضعیف

این چنین باید در این ره مرد کار»

(31)

عطار نزاربودن کالبد را پیش‌شرط ورود به مسیر عشق و نشانه «مردانگی در طریق» معرفی می‌کند (13). در این بیت، سه صفت «نزار»، «فگار» و «ضعیف» که هر سه از منظر ارزش‌های متعارف منفی‌اند، با عبارت «مرد کار» — که بالاترین ستایش در زبان حماسی-عرفانی است — در کنار هم قرار می‌گیرند. این وارونگی ارزشی دقیقاً ساختار زیبایی‌شناسی بیماری در عرفان است.

مولانا رابطه معکوس جسم و جان را با تقابلی الکلنگی بیان می‌کند:

«کاهش تن، فرونی جان است

زردی رخ، طلای مردان است»

(17)

در این بیت، زردی چهره — که در فرهنگ بصری نشانه بیماری و رو به مرگ بودن است — به «طلا» تشبیه شده؛ گران‌بهارترین فلز در نظام ارزشی کیمیاگری. این تشبیه، پیوند مستقیمی با بخش استحاله و کیمیاگری دارد: آنچه در آن بخش در سطح استعاره بود — تبدیل فلز پست به طلا — اینجا در سطح تجربه جسمانی واقعی اتفاق می‌افتد.

احمد غزالی در سوانح‌العشاق این رابطه را با قاطعیت بیان می‌کند: «جمال عشق در خرابی تن است، هرکه تنش آبادان‌تر، از عشق بی‌نصیب‌تر» (36). فرمول: جمال مطلق عشق ← ویرانی و بیماری کالبد. او زیبایی و تجلی اصیل عشق را تنها در هنگامه ویرانی کالبد ممکن می‌داند. این عبارت، از منظر نشانه‌شناختی، نوعی بازتعریف زیبایی است: آنچه «زیبایی» نامیده می‌شود دیگر مربوط به کالبد نیست، بلکه مربوط به نسبت میان ویرانی کالبد و شکوفایی روح است.

در مجموع، ساحت رنج و بیماری، دیالکتیک کالبد را به یک بیان نهایی می‌رساند: کالبد با فرورفتن در رنج، پارادوکسی‌ترین کارکرد خود را آشکار می‌کند — در نقطه اوج ضعف جسمانی، قوی‌ترین لحظه روحانی رخ می‌دهد. این همان منطقی است که از ابتدای این پژوهش در تمام مراحل دیالکتیکی حضور داشته: کالبد در لحظه عبور از خود، به کمال خویش می‌رسد.

کالبد، جنسیت و زنانگی در عرفان

در دیالکتیک کالبد و روان، جنسیت آخرین حجابی است که باید برطرف شود. عرفان اسلامی-ایرانی با رویکردی فراجسمانی، نه جنسیت را انکار می‌کند و نه آن را تثبیت؛ بلکه از آن عبور می‌کند. از دید ابن عربی، روح «فاقد جنسیت مادی» است و زنانگی مردانگی «صفات انفعال و فاعلیت در نظام هستی» هستند، نه ویژگی‌های کالبدی. در این چارچوب، زن «کامل‌ترین مجلای تجلی جمال الهی» است و در سلوک، تفاوت‌های کالبدی محو شده و ارزش انسان‌ها بر اساس فضایل باطنی سنجیده می‌شود؛

چنان‌که زنان واصل در زمرة «رجال‌الله» قرار می‌گیرند (33). این بخش دو وجه از این فراروی را می‌کاود: نفی سلسله‌مراتب جنسیتی در سلوک، و استعاره کالبد زنانه به‌مثابه بستر زایش روحانی.

فراروی از جنسیت کالبدی (مفهوم مردانگی روحانی)

در عرفان کلاسیک، کالبد فیزیکی و جنسیت در برابر «ساحت بی‌رنگ روح» فاقد اصالت‌اند؛ زیرا روح مجرد از صفات مادی است و «مردانگی» — که در فرهنگ متعارف به کالبد تعلق داشت — معنایی دیگر می‌یابد: «فضیلت روانی و جوانمردی». این جابه‌جایی معنایی، ساختاری دیالکتیکی دارد: ابتدا جنسیت کالبدی نفی می‌شود، سپس مفهوم «مردانگی» در ساحت روح بازتعریف می‌گردد و در نهایت، این مردانگی روحانی به زن و مرد به یکسان تعلق می‌گیرد (9).

عطار در تذکرةالاولیا با نفی جنسیت فیزیکی، «مرد بودن» را مساوی با قدرت روحانی و استقامت در راه حق می‌داند: «چون زن در راه خدای تعالی مرد باشد، او را زن نتوان گفت» (33).

در این عبارت، «مرد بودن» از حوزه آناتومی به حوزه اخلاق منتقل شده است. کالبد زنانه نه مانع، بلکه زمینه‌ای است که در آن، فضیلت روحانی می‌تواند درخشان‌تر جلوه کند — چون برخلاف انتظار متعارف ظاهر شده است. این همان منطق پارادوکس است که در سراسر دیالکتیک کالبد حضور داشته: آنچه ظاهراً ضعیف است، در باطن قوت است.

عبدالرحمن جامی نیز در نفحات‌الانس این رویکرد را به‌صورت مستقیم‌تری بیان می‌کند: «بسیارند از زنان که در راه خدا از مردان کالبدی درگذشته‌اند و به مراتب عالی همت و ولایت رسیده‌اند» (37). سالک در کالبد زنانه می‌تواند با نیروی «همت»، از محدودیت‌های فیزیکی عبور کرده و به مقام ولایت دست یابد (11).

«مردی به ریش و کالبد ظاهری نیست، مردانگی صفت جان است و جان را با ذکورت و انوئت کاری نیست» (16).

در این متن، «همت» همان نیروی فعال‌سازی است که در بخش سماع آن را در قالب «حرکت ارادی کالبد» دیدیم؛ اینجا همان نیرو از کالبد به اراده منتقل شده و محدودیت‌های کالبدی — از جمله جنسیت — را پشت سر می‌گذارد.

شمس تبریزی این نفی را با قاطعانه‌ترین عبارت ممکن بیان می‌کند: «مردی به ریش و کالبد ظاهری نیست، مردانگی صفت جان است و جان را با ذکورت و انوئت کاری نیست» (16). او با صراحت، نشانه‌های طبیعی مردانگی (ریش) را از دایره ارزش‌گذاری عرفانی خارج می‌کند و مردانگی را «فضیلت انحصاری جان» می‌داند که روح در ذات مجرد خود فراتر از دوگانه ذکورت و انوئت قرار دارد (16).

استعاره‌های کالبد زنانه و زایش روحانی

وجه دیگر این بخش نه نفی جنسیت، بلکه بهره‌برداری از استعاره زنانگی برای بیان عمیق‌ترین حقایق سلوک است. در ادبیات عرفانی، کالبد زنانه و فرایند زایمان، استعاره‌هایی برای «زایش روحانی» و خروج از تاریکی کالبد به‌سوی نور معنا هستند؛ به‌طوری‌که کالبد «مهد پرورش حقایق قدسی» و ریاضت‌های جسمانی حکم «درد زایمان» را برای تولد «من» جدید دارند (38). این استعاره از منظر شناختی، یکی از قوی‌ترین طرح‌واره‌های تصویری در این حوزه است: فرایند سلوک با فرایند زیست‌شناختی زایش هم‌نهاد می‌شود، و از این هم‌نهادی، معنایی فراتر از هر دو حوزه پدید می‌آید.

مولانا این استعاره را با انتخاب تصویر مریم و عیسی به اوج بلاغی می‌رساند:

«تن چو مریم، جان ما چون عیسی است
تا ندرد درد، طفل ما کجاست؟»

(17)

زبانی بر سر یک حقیقت مشترک، خود گواه عمق و گستره این استعاره در سنت فکری ایرانی است.

کالبدشناسی کیهانی: انسان کامل به مثابه عالم صغیر

در سیر دیالکتیکی کالبد، پس از فراروی از جنسیت، پرسشی بنیادین تر مطرح می‌شود: اگر کالبد از قیده‌های جسمانی رهایی یافت، در چه نسبتی با کل هستی قرار می‌گیرد؟ پاسخ عرفان اسلامی-ایرانی در نظریه «عالم صغیر» نهفته است: کالبد انسان، نسخه‌ای فشرده و آینه‌ای تمام‌نما از هندسه کل کیهان است که در آن هر عضو با بخشی از هستی پیوند دارد. از این منظر، شناخت آناتومی انسان معادل شناخت کل هندسه آفرینش است و کالبد «انسان کامل» نه تنها بازتاب‌دهنده کیهان، بلکه ستون نگهدارنده آن است (20). این کالبدشناسی کیهانی، اوج منطق دیالکتیکی پژوهش حاضر است: کالبدی که در مراحل پیشین به منزله قفس و مانع تجربه شد، اینجا به محور چرخش هستی تبدیل می‌شود.

تناظر کالبد انسان و هندسه کیهان (عالم صغیر و عالم کبیر)

در جهان‌بینی عرفانی، کالبد انسان «نسخه‌ای فشرده و آینه‌ای تمام‌نما از هندسه کل کیهان» است. بر پایه تطابق «عالم صغیر» و «عالم کبیر»، بدن مادی تجلی‌گاه تمامی افلاک و عناصر است؛ از این رو، شناخت کالبد «پیش‌شرط بنیادین جهان‌شناسی و خداشناسی» محسوب می‌شود و تفسیری عینی از حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ...» در ساحت کالبدشناسی عرفانی به شمار می‌آید (4). این همان منطقی است که در بخش آناتومی نمادین (۴-۴) زمینه‌سازی شده بود: آنجا اعضا حامل معنای باطنی بودند؛ اینجا کل کالبد حامل معنای کیهانی است.

شیخ محمود شبستری در گلشن راز با فشرده‌ترین و درخشان‌ترین بیان ممکن، یگانگی کالبد انسان و هندسه جهان را اعلام می‌کند:

«جهان انسان شد و انسان جهانی

از این پاکیزه‌تر نبود بیانی»

(24)

همان‌گونه که مریم برای زایش عیسی نیازمند تحمل درد بود، تن سالک نیز باید درد طلب و ریاضت را تحمل کند تا حقیقت روحانی (عیسای جان) متولد شود (9). نکته بلاغی این بیت آن است که پرسش استفهامی «طفل ما کجاست؟» فشار معنایی را کامل می‌کند: نبود درد، نبود زایش است؛ و نبود زایش، نبود حیات روحانی. ارتباط این بیت با بخش پیشین (رنج به مثابه کیمیای جان) آشکار است: درد در آنجا «تطهیر» می‌کرد، اینجا «می‌زاید». دو کارکرد متفاوت برای یک حقیقت واحد.

عین‌القضات با طرح مفهوم «آبستنی جان» این استعاره را به ساحت فلسفی می‌کشانند: «سالک چون به مقام کمال رسد، جان او از نور حق آبستن گردد و در عالم معنا، حقیقت را بزاید» (39). در این تحلیل، انوار الهی نقش عامل لقاح را دارد و جان سالک به مثابه کالبدی زنانه، این نور را پذیرا شده و در درون خود پرورش می‌دهد؛ نتیجه، زایش شهودات جدید در عالم معناست (40).

در اینجا، «رحم روحانی» استعاره‌ای است که هر دو وجه این بخش را در هم می‌آمیزد: هم کالبد زنانه را به عنوان ظرف پذیرنده تثبیت می‌کند، هم جنسیت را از سطح جسمانی به سطح معنوی ارتقا می‌دهد.

سهروردی همین فرایند را در زبان فلسفه اشراق بیان می‌کند: «نفس ناطقه چون از فیض عقل فعال بارور شود، معارف الهی را در کالبد می‌پرورد...» (30). این فرایند که منطبق بر زایش جسمانی است، در درون کالبد منجر به پرورش معارف جاودانی می‌شود که به انسان حیات ابدی می‌بخشد (35).

مقایسه سهروردی و عین‌القضات نشان می‌دهد که هر دو از یک استعاره پایه استفاده می‌کنند — زنانگی به مثابه پذیرندگی و باروری — اما زبانشان متفاوت است: عین‌القضات از «نور حق» و «آبستنی» سخن می‌گوید که زبانی عاشقانه-عرفانی است؛ سهروردی از «عقل فعال» و «نفس ناطقه» که زبانی فلسفی-مشایی است. این تنوع

ساختار کیهان در بدن انسان فشرده شده و متقابلاً بدن، بسط یافته همان کیهان است که در نهایت به وحدت می‌رسند (13).

عزیزالدین نسفی در انسان کامل با کالبدشکافی تطبیقی، این تناظر را به سطح عناصر جزئی می‌رساند: «بدان که انسان عالم صغیر است و هرچه در عالم کبیر است، در عالم صغیر نمونه‌ای دارد؛ استخوان‌های او چون کوه‌ها و رگ‌های او چون رودهاست» (20). وی اجزای کالبد خاکی را مستقیماً با عوارض جغرافیایی و کیهانی متناظر می‌داند (40).

نجم‌الدین رازی این تناظر را از «توصیف» به «تکلیف» ارتقا می‌دهد؛ یعنی نه تنها بیان می‌کند که کالبد نسخه کیهان است، بلکه نتیجه می‌گیرد که جست‌وجوی حقیقت در بیرون از کالبد، خطا و بیهوده است:

«ای نسخه نامه الهی که تویی

وی آینه جمال شاهی که تویی

بیرون ز تو نیست هرچه در عالم هست

در خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی»

(22)

بلاغت این رباعی در حرکت از خطاب به نتیجه است: سه مصراع نخست، هویت کیهانی کالبد را اثبات می‌کنند؛ مصراع چهارم، لازمه این اثبات را بیان می‌دارد. ساختار «در خود بطلب» دقیقاً همان چرخشی است که از ابتدای این پژوهش در پی آن بودیم: کالبد از «مانع شناخت» به «میدان شناخت» تبدیل می‌شود.

کالبد «قطب» و حفظ تعادل هستی

اگر کالبد عالم صغیر، بازتاب‌دهنده کیهان است، کالبد «انسان کامل» یا «قطب» یک گام فراتر می‌رود: او نه تنها آینه هستی، بلکه ستون نگهدارنده آن است. در کالبدشناسی عرفانی، کالبد قطب «مجرای نزول فیض الهی و لنگرگاه ثبات کائنات» تلقی می‌شود و اگر زمین لحظه‌ای از وجود او خالی بماند، نظم هندسی جهان فرو می‌ریزد (41). این اندیشه، منطق دیالکتیکی کل پژوهش را به اوج خود

می‌رساند: کالبدی که در بخش اول «قفس روح» نامیده شد، اینجا «میخ زمین» است.

هجویری در کشف‌المحجوب با بهره‌گیری از اصطلاح قرآنی «اوتاد»، کالبد فیزیکی اولیا را به میخ‌هایی تشبیه می‌کند که زمین را از لرزش حفظ می‌کنند: «و خداوند تعالی را اندر زمین بندگانند که ایشان را «اوتاد» خوانند و بقای زمین به برکت کالبد ایشان است» (19).

جامی با وام‌گیری از ابن‌عربی، همین نسبت را در قالب استعاره «روح و جسد» باز می‌گوید: «قطب، روح کالبد جهان است و اگر او نباشد، عالم صورت همچون جسدی بی‌جان متلاشی شود» (37). جهان مادی جسدی بزرگ است و کالبد قطب، روح آن؛ فقدان او به مرگ کیهانی می‌انجامد (13).

در این استعاره جامی، پارادوکسی ظریف نهفته است: در سراسر عرفان، گفته شد که روح ارزشمندتر از کالبد است؛ اینجا کالبد انسان کامل نقش روح جهان را بر عهده دارد. این وارونگی آشنا، رد پای همان منطق دیالکتیکی است: آنچه در سطح خرد کالبد بود، در سطح کلان روح می‌شود.

نسفی کارکردی معماری‌گونه برای این کالبد قائل است و با تصویری از فروریختن آسمان، شدت این وابستگی را نشان می‌دهد: «انسان کامل، ستون آسمان و زمین است. اگر کالبد او از این عالم رخت بربندد، آسمان درهم شکافد و زمین متلاشی گردد» (20).

مقایسه سه نویسنده — هجویری، جامی، نسفی — در این بخش نشان می‌دهد که هر سه از یک حقیقت واحد سخن می‌گویند، اما هرکدام با استعاره متفاوتی: «میخ زمین» (هجویری)، «روح جهان» (جامی)، «ستون آسمان» (نسفی). این تنوع در تصویرسازی بر سر یک مفهوم مشترک، خود گواهی است بر عمق این اندیشه در سنت عرفانی ایرانی. در هر سه استعاره، کالبد فیزیکی نه موضوع تحقیر،

بلکه موضوع تقدیس است — تقدیسی که تنها از طریق سیر دیالکتیکی کامل ممکن شده: از قفس تا ستون.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان داد که رابطه کالبد و روان در عرفان اسلامی-ایرانی، نه یک تضاد ایستا و دوگانه صلب، بلکه یک دیالکتیک پویا و چندلایه است که در بستر متون کلاسیک، سیری از نفی به تأیید، از تضاد به وحدت، و از قفس به ستون طی می‌کند. تحلیل ساختار دیالکتیکی و صور خیال در این متون آشکار کرد که زبان عرفانی، این حرکت را نه از طریق استدلال انتزاعی، بلکه از طریق تصویرسازی جسمانی — آتش، کیمیا، مرکب، آینه، ستون — به خواننده منتقل می‌کند؛ یعنی پارادوکس کالبد با زبان خود کالبد بیان می‌شود.

نقطه آغاز این سیر دیالکتیکی، نگرش زاهدانه «تز» است: کالبد «قفس روح» و «حجاب ظلمانی» است که ریاضت، مهارش می‌کند. اما این مرحله، نه پایان راه، بلکه ضرورت منطقی آغاز است. در «آنتی تز» سالکانه، همین کالبد به «مرکب سلوک» تبدیل می‌شود؛ ابزاری که بدون حفظ اعتدالش، راهی به حقیقت نیست. مجاز بر حقیقت می‌گشاید، نه اینکه از آن باز می‌دارد.

در مرحله «سنتز» کیمیاگرانه، تقابل اولیه به کلی از میان برمی‌خیزد: عشق، کالبد خاکی را استحاله می‌بخشد و آن را به «هیکل نوری» — به تعبیر سهروردی — یا «بدن مثالی» تبدیل می‌کند. این دیگر همان کالبد زندانی نیست؛ ماده تبدیل به معنا شده است. در ادامه، این سنتز در ساحت‌های متنوعی بسط می‌یابد: در آناتومی نمادین (۴-۴)، هر عضو تبدیل به نشانه‌ای از جهان باطن می‌شود و کالبد به «متن نشانه‌شناختی» بدل می‌گردد؛ در سماع (۵-۴)، حرکت not configured as a rigid and static dualism. Rather, it develops through a dynamic dialectical process in which the meaning, value, and function of the body change according to the spiritual station of the

جسمانی به «فعل قدسی» ارتقا می‌یابد و چرخش، ترجمان تسلیم است؛ در رنج (۴-۶)، درد جسمانی «کیمیای جان» می‌شود و زیبایی‌شناسی عرفانی از نزاری تن استخراج می‌گردد.

دو بخش پایانی، این سیر را به کمال می‌رسانند. در بخش جنسیت و زنانگی (۴-۷)، عرفان با طرح «زایش روحانی» و «رحم جان» از دوگانگی جسمانی می‌گذرد و ظرفیت تعالی بخش کالبد را مستقل از صورت جنسی آن اثبات می‌کند؛ مریم نه زن، بلکه الگوی پذیرندگی فیض است. و در اوج دیالکتیک، کالبدشناسی کیهانی (۴-۸) اعلام می‌کند که کالبد «انسان کامل»، به مثابه «عالم صغیر»، ستون نگهدارنده هستی است؛ همان که هجویری «وتد»، جامی «روح جهان» و نسفی «ستون آسمان» می‌نامد.

بنابراین، اگر بخواهیم فرمول دیالکتیکی این پژوهش را در یک گزاره فشرده کنیم: کالبد در عرفان اسلامی-ایرانی موضوعی ثابت نیست؛ حقیقتی سیال است که در فرایند دیالکتیکی، «خود مادی» را نفی می‌کند تا «دیگری الهی» در آن متجلی شود — و در این تجلی، نه کالبد محو می‌گردد و نه روح تنها می‌ماند، بلکه هر دو در وحدتی پارادوکسیکال به کمال خود می‌رسند. این همان «کالبد متعالی» است: نه قفس، نه قصر — بلکه آینه‌ای که هم خود را می‌نماید و هم آنچه را که فراتر از خود است.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

The relationship between body and soul has long constituted a central problem in philosophy, theology, and mystical anthropology; however, within the Islamic-Iranian mystical tradition, this relationship is

wayfarer and the internal logic of the mystical path. In early ascetic discourse, the body is predominantly represented as the “prison of the soul,” the locus of the commanding self, and an impediment to spiritual ascent. Images such as the cage, prison, well, and dark enclosure are therefore employed to express the existential confinement of the soul within the corporeal world. In this framework, the body is associated with heaviness, instinct, appetite, and attachment, whereas the soul is linked to luminosity, transcendence, and freedom. The resulting opposition produces an ascetic logic according to which bodily weakness corresponds to spiritual strength, and the systematic restriction of physical desires becomes a necessary condition for liberating the soul from domination by the lower self (1, 9, 19). Nevertheless, the mystical tradition does not remain confined to this negative anthropology. In the works of Rumi, al-Ghazali, Shams of Tabriz, Suhrawardi, and other major figures, the body gradually assumes constructive, symbolic, ritual, and cosmological functions. It becomes the mount of the spiritual journey, the mirror of divine beauty, the vessel of spiritual transformation, the stage of sacred movement, and ultimately a luminous or imaginal form capable of mediating between material and immaterial worlds. This transformation reveals that the body in Islamic-Iranian mysticism has no single, fixed essence; instead, it is a relational and developmental reality whose significance

depends on the level of consciousness attained by the wayfarer (3, 4, 17, 21).

The present study aimed to analyze this evolving conception of the body by examining both its dialectical structure and its system of mystical imagery in classical Islamic-Iranian texts. Its principal objective was to demonstrate that the body moves through several interconnected stages: opposition, instrumental acceptance, alchemical transmutation, symbolic sacralization, ritual activation, trans-gender transcendence, and cosmic centrality. A second objective was to investigate how rhetorical devices—including metaphor, simile, paradox, antithesis, and symbol—do not merely ornament mystical discourse but actively generate its ontological meanings. Thus, the metaphor of the body as a “cage” establishes an initial opposition between confinement and transcendence, while the metaphor of the “mount” replaces conflict with functional cooperation. Similarly, the simile “the body is like Mary and the soul is like Jesus” represents the body as a site of spiritual gestation, and paradoxical expressions such as “suffering became treasure” or “our form became soul” condense the dialectical logic of mystical transformation into highly compressed poetic structures (9, 13, 17). The study also sought to address two important gaps in the existing scholarship. First, previous investigations have frequently isolated philosophical, theological, literary, or ascetic aspects of embodiment without tracing the full developmental trajectory of the body

across different stages of mystical experience. Second, the relationship between the transformation of the body and the figurative language used to represent that transformation has rarely been analyzed in an integrated manner. Studies on the incorporeality or corporeality of the soul, the relation between body and spirit in the thought of al-Ghazali, and the representation of the body in Rumi's *Masnavi* have provided important foundations, yet they have generally examined particular dimensions rather than the entire dialectical and rhetorical system (5-7). Accordingly, the present research approaches mystical imagery as a cognitive and meaning-producing structure through which transformations in the ontological status of the body are expressed and made intelligible.

Methodologically, the study employed a qualitative descriptive-analytical design based on documentary and library research. The primary corpus consisted of major classical works of Islamic-Iranian mysticism, including texts associated with Rumi, Attar of Nishapur, al-Ghazali, Suhrawardi, Hujwiri, Najm al-Din Razi, Ayn al-Qudat Hamadani, Shabestari, Jami, and Nasafi. These sources were examined alongside relevant theoretical and interpretive studies on mystical anthropology, symbolism, illuminationist philosophy, the imaginal world, and Persian mystical poetics (14, 22, 30, 33, 38). The analytical procedure was conducted through two parallel but interconnected stages. In the first stage,

passages concerning the body, soul, sensory perception, ascetic discipline, illness, ritual movement, gender, and cosmic symbolism were identified and classified according to a dialectical framework of opposition, mediation, transformation, and transcendence. This stage allowed the study to reconstruct the developmental sequence through which the body changes from obstacle to instrument, from instrument to transformed substance, and from transformed substance to sacred and cosmic form. In the second stage, the same passages were examined from the perspective of rhetoric and imagery. Recurrent metaphors such as cage, prison, mount, mirror, fire, alchemy, womb, column, and light were identified, categorized, and interpreted in relation to the dialectical stage they expressed. Antithetical pairs such as earth/heaven, darkness/light, body/soul, pain/treasure, and form/spirit were also analyzed as structural devices through which mystical discourse stages and resolves ontological conflict. The interpretive process was comparative rather than merely descriptive, because images from different authors and schools were read in relation to one another. In this way, the study connected the ascetic discourse of bodily discipline, the love-centered discourse of transformation, the illuminationist doctrine of the luminous body, and the Akbarian and post-Akbarian conception of the Perfect Human as the microcosm and axis of the universe (4, 29, 35, 41).

The findings demonstrate that the first dialectical stage is characterized by a severe opposition between body and soul. In this ascetic configuration, the body is imagined as a dark prison or cage that confines the celestial bird of the soul, and bodily appetites are interpreted as instruments of the commanding self. The rhetorical power of this stage derives from spatial metaphors of enclosure and downward movement: the soul belongs to the garden of the celestial kingdom, whereas the body is associated with dust, darkness, narrowness, and captivity. The metaphor of the “house” that collapses around its departing inhabitant similarly depicts the relation between body and soul as temporary and mechanical rather than essential. Such images legitimate practices of hunger, wakefulness, abstinence, and voluntary hardship by establishing an inverse relationship between corporeal strength and spiritual power (12, 14, 15). Yet the second stage reverses this initial valuation. In the functionalist discourse of mystical wayfaring, the body becomes the “mount” or “kingdom” of the heart. Because the soul must travel through the material world in order to attain knowledge and purification, preservation of bodily health is interpreted as a spiritual obligation. The same body that was previously represented as an obstacle becomes a necessary means of movement, and excessive mortification is criticized as the destruction of the very instrument required for attaining the destination (18, 21, 22). Sensory

perception likewise undergoes rehabilitation. According to the principle that the metaphorical is a bridge to the real, physical beauty and human love can awaken the wayfarer to divine beauty. The body thus becomes an epistemological threshold rather than a barrier, and the image of the mirror replaces that of the prison. The mirror is not identical with the sun, yet it makes the sun visible; similarly, the corporeal form is not identical with divine reality, yet it can disclose its radiance (23, 24, 26).

At the highest level of the dialectical process, the body is neither rejected nor merely used; it is transformed. In the love-centered tradition, divine love functions as an alchemical force that converts the “copper” of material existence into spiritual gold. Rumi’s paradoxical assertion that the form itself becomes soul signifies a radical ontological reversal: spirit does not merely inhabit the body but penetrates and transfigures it. The body loses its heaviness, becomes subtle, and participates in the qualities of the soul. Expressions such as the ascent of the earthen body to the heavens and the dancing of the mountain dramatize the overcoming of corporeal gravity through love (9, 17, 18). In Illuminationist philosophy, this transmutation is articulated through the distinction between the dark bodily form and the luminous imaginal body. Through spiritual discipline and illumination, the rational soul may temporarily disengage from the material body and acquire a subtle form capable of perceiving realities of

the imaginal world. Images such as the luminous garment, the dark fortress, and the joining of light with light represent this transition from material opacity to imaginal transparency (27-30). This sanctification is further extended through symbolic anatomy. The face, hair, mole, eyebrow, heart, and even individual hairs become signs of divine beauty, unity, multiplicity, prayer, remembrance, and manifestation. In ritual practice, especially *samāʿ*, the body becomes not simply a bearer of meaning but an enacted sacred sign. Turning, hand movements, foot-stamping, shouting, trembling, and loss of consciousness translate inward states into corporeal expression. Likewise, physical suffering and illness assume purificatory functions; pain becomes treasure, bodily weakness becomes spiritual strength, and emaciation becomes a mark of the domination of love over material form (19, 31, 34). The same logic also governs gender and cosmology. Mysticism transcends corporeal gender by redefining "manliness" as spiritual courage rather than male anatomy, while feminine embodiment becomes a privileged metaphor for receptivity, pregnancy, and spiritual birth (33, 37, 39). Finally, the body of the Perfect Human is elevated from microcosmic mirror to cosmic axis: it becomes the locus of divine names, the spirit of the world, the pillar of heaven and earth, and the means through which cosmic balance is preserved (4, 20, 41).

In conclusion, the study establishes that the body in Islamic-Iranian mysticism is a fluid,

multilayered, and stage-dependent reality rather than a permanently devalued material object. Its movement from cage to mount, from mount to alchemical substance, from transformed substance to sacred symbol, and from symbolic form to cosmic axis reveals a coherent dialectical anthropology. The initial negation of the body is therefore not the final position of the mystical tradition but the first moment in a broader movement toward reconciliation and unity. Ascetic discipline breaks the domination of instinct, functional acceptance restores the body as a necessary means of spiritual travel, mystical love transforms its material qualities, symbolic imagination inscribes sacred meanings upon its organs, ritual movement turns it into embodied prayer, suffering purifies it, spiritual birth transcends gender, and the doctrine of the Perfect Human assigns it a cosmic function. The imagery of cage, mount, mirror, fire, womb, light, and pillar is indispensable to this process because it does not merely describe mystical experience from the outside; it provides the conceptual form through which such experience becomes thinkable. The body is thus neither wholly rejected nor simply affirmed. It is negated in its self-enclosed materiality so that it may be recovered as a transparent medium of spirit. In its most complete form, the mystical body is neither prison nor palace, neither inert matter nor disembodied spirit, but a dynamic field in which corporeality and transcendence

encounter one another and reach a paradoxical unity.

References

1. Zarrinkoub A. A Search in Iranian Sufism. Tehran: Amir Kabir; 1994.
2. Schimmel A. Mystical Dimensions of Islam. Tehran: Islamic Culture Publishing Office; 1995.
3. Corbin H. The Man of Light in Iranian Sufism. Tehran: Gam-e Now; 1994.
4. Chittick WC. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. Tehran: Negah-e Moaser; 2010.
5. Zabihi M, Nikseresht P. A Critical Examination of the Theory of the Corporeality of the Soul Based on Philosophers' Views. Qabasat. 2013(68):61-96.
6. Davarpanah A, Alavi H, Rostami A. Body, Spirit, and Soul in the Thought of Muhammad al-Ghazali and Thomas Aquinas. Religions and Mysticism. 2011;44(1):63-94.
7. Bazgir M. Body and Soul in Rumi's Masnavi. Kayhan-e Farhangi. 2003(203):66-7.
8. Yousefi G. The Bright Spring: Encounters with Poets. Tehran: Elmi; 1998.
9. Shafiei Kadkani MR. The Language of Poetry in Sufi Prose: An Introduction to the Stylistics of Mystical Vision. Tehran: Sokhan; 2013.
10. Rumi Ja-DM. Selected Ghazals of Shams. Tehran: Jibi; 2009.
11. Zarrinkoub A. Step by Step until Meeting God: On the Life, Thought, and Spiritual Journey of Rumi. Tehran: Elmi; 2000.
12. Sana'i Ghaznavi MiA. The Divan of Hakim Sana'i. Tehran: Sana'i; 1980.
13. Pournamdarian T. Symbol and Symbolic Narratives in Persian Literature. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company; 1989.
14. Ghazali M. The Revival of the Religious Sciences. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company; 2001.
15. Yathrebi SY. Theoretical Mysticism. Tehran: Bustan-e Ketab; 2006.
16. Movahed MA. Shams of Tabriz. Tehran: Tarh-e Now; 2010.
17. Rumi Ja-DM. The Spiritual Masnavi. Tehran: Amir Kabir; 1994.
18. Homaie Ja-D. Mowlavi-Nameh: What Does Rumi Say? Tehran: Homa; 1990.
19. Hujwiri AiU. Kashf al-Mahjub. Tehran: Soroush; 2004.
20. Nasafi Aa-D. The Perfect Human. Tehran: Tahouri; 2000.
21. Ghazali M. The Alchemy of Happiness. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company; 2007.
22. Najm al-Din Razi AiM. Mirsad al-Ibad. Tehran: Elmi; 1992.
23. Pourjavady N. The Wine of Love: A Study of the Meaning of Wine in Persian Mystical Poetry. Tehran: Karnameh; 2009.
24. Shabestari M. The Secret Rose Garden. Tehran: Tahouri; 2003.
25. Foruzanfar Ba-Z. Commentary on the Noble Masnavi. Tehran: Zavvar; 1991.
26. Hafez Shirazi Sa-DM. The Divan of Hafez. Tehran: Kharazmi; 1989.
27. Ebrahimi Dinani G. The Book of Reason and the Sign of Love. Tehran: Tarh-e Now; 2010.
28. Suhrawardi Sa-DY. The Collected Works of Shaykh al-Ishraq. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies; 1996.
29. Corbin H. The Relations between Illuminationist Wisdom and Ancient Iranian Philosophy. Tehran: Asatir; 2006.
30. Suhrawardi Sa-DY. The Collected Works of Shaykh al-Ishraq. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies; 2001.
31. Attar of Nishapur Fa-D. The Conference of the Birds. Tehran: Sokhan; 2007.
32. Estelami M. Lessons from the Masnavi. Tehran: Zavvar; 2004.
33. Attar of Nishapur Fa-D. Tadhkirat al-Awliya. Tehran: Zavvar; 1991.
34. Khorramshahi Ba-D. Hafez-Nameh. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company; 1994.
35. Ebrahimi Dinani G. The Radiance of Thought and Intuition in Suhrawardi's Philosophy. Tehran: Hekmat; 1997.
36. Ghazali A. Sawanih al-Ushshaq. Tehran: Iran Culture Foundation; 1991.
37. Jami Aa-R. Nafahat al-Uns min Hadarat al-Quds. Tehran: Ettela'at; 1991.
38. Pournamdarian T. Meeting the Simurgh: Poetry, Mysticism, and the Thought of Attar. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies; 2001.
39. Ayn al-Qudat Hamadani AiM. Tamhidat. Tehran: Manouchehri Publications; 1998.
40. Yathrebi SY. The Philosophy of Mysticism. Tehran: Islamic Propagation Office; 1995.
41. Jahangiri M. Muhy al-Din Ibn Arabi: A Prominent Figure of Islamic Mysticism. Tehran: University of Tehran; 2004.