

مقدمه

مقصود خداوند متعال از آفرینش، حصول کمال جلا و استجلا است. این هدف تنها در حقیقتی با ویژگی‌های خاص، که از آن به «حقیقت قلبی» یاد می‌شود، ممکن می‌گردد. «قال الله تعالی ما وسعنی أرضی و لاسمائی و لکن وسعنی قلب عبدی المؤمن» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۵۵، ص ۳۹). قلب می‌تواند، با سلوک الی الله، در مسیر کمال قرار گرفته و با جمع جمیع مراتب، قابل ظهور تجلی احدی با همه دارایی‌های آن گردد و به قرب حق نائل آید. قونوی می‌نویسد:

آن صورت انسانی که در پایان قوس نزول حاصل می‌شود، اگر از کسانی باشد که قدم در راه سلوک گذارد و راه عروج در پیش گیرد و با نفوس و عقول متحد شده، از تعینات و قیود رها شود، و در نهایت با تعین اول و برزخیتی که سرچشمه و مرتبه اصلی اوست، یکی گردد، در این صورت است که به بالاترین مرتبه کمال انسانی می‌رسد و مدد و فیض مطلق الهی، که از تعین اصلی و برزخیت اولی نزول کرده است، پس از رسیدن به نهایت درجه کثرت دوباره در قوس صعود از طریق انسان خود را به وحدت می‌رساند (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۱۸۷).

وی در ادامه سخن در مورد قوس نزول و صعود بر این نکته تأکید دارد که:

هرکس قوس صعود را که همان راه کمال انسان است، سیر نکند و در پایان قوس نزول، که همان عالم کثرت و شهادت است، توقف کند، جایگاه او در اسفل سافلین است. این به دلیل گرفتار شدن در کثرت و دوری از وحدت و بالفعل نشدن جمعیت انسانی است (همان).

تجلیات حق در دو حیطة ظاهر و باطن و اول و آخر رخ می‌دهد. جهت بطون و اولیت، به وحدت، وجوب، فعلیت و تأثیر، متصور می‌گردد و جهت ظاهر و ابدیت، به کثرت، امکان، قبول و تأثر، نقش رحرمانی از حیث مفیض بودن در شکل اسماء الهی ظهور می‌کند و از حیث مفاض بودن در قالب تعینات خلقی ظاهر می‌گردد. روحانیات و عقول در عوالم خلقی مظاهر فعلیت و تأثیر، و مراتب صوری و جسمانیات، مظاهر قابلیت و تأثیر می‌باشند. انسان، که جمع جمیع تعینات و مراتب است، جامع فاعلیت، قابلیت، ظاهر، باطن و اول و آخر است. در عالم خلقی در کسوت جامع جسم و روح ظاهر می‌شود: و به تعبیر جندی: «خداوند در خلقت انسان، هر دو دست خود یعنی دست قابلی و فاعلی را به کار می‌گیرد» (جندی، ۱۳۸۷، ص ۹۳).

بنابراین، در خلقت انسان هم می‌توان دست قابلی خداوند را مشاهده نمود که چگونه جسم بی‌جان با حرکت جوهری ترقی می‌کند و مزاجی قابل روح مجرد حاصل می‌شود، و هم دست فاعلی حق را که چگونه امر الهی و نفخه روحی نازل و در کالبد جسمانی به تدبیر آن مشغول می‌گردد.

حقیقت قلب در عرفان اسلامی

حسن رضانی* / محسن پارساژاد**

چکیده

حقیقت انسان تنها مرتبه روحی و کمال او، صرفاً مجرد از تعلقات مادی و تبدیل شدن به عقول و مجردات نیست، بلکه حقیقت انسان، قلب و هویت جمعی اوست که به واسطه احدیت جمعیت خود دریافت‌کننده تجلیات جمعی کمال الهی می‌گردد.

همه بحث‌های عرفان عملی در تبیین منازل و مقامات سلوک الی الله، توصیف حالات قلب است و اساس عرفان نظری، در توضیح هستی و تعینات آن، در حقیقت بیان قلب یا حقیقت انسان است که «من عرف نفسه فقد عرف ربه». قلب با حرکت و سلوک باطنی خود در مراتب وجود، می‌تواند به بالاترین و کامل‌ترین مرتبه ظهور برسد؛ یعنی تعین اول، که باطنی‌ترین تعین، منشأ و اصل همه ظهورات است و نهایت درجه معرفت حق تعالی در این مرتبه حاصل می‌گردد.

نوع انسان به دلیل برخورداری از حقیقت قلبی، استعداد جمع تمام حقایق اسمایی را دارد. این قابلیت تنها در افرادی که از آنها با عنوان خلیفه و حجت خداوند یاد می‌شود، به فعلیت کامل می‌رسد. از این رو، درجه کمال و مقام هر فرد انسانی، وابسته به میزان فعلیت رساندن این استعداد و ابراز حقیقت انسانی خویش است.

کلیدواژه‌ها: قلب، روح، نفس ناطقه، برزخیت و تعین اول.

* استاد سطح عالی فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

** دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی موسسه امام خمینی

شیخ عبدالعزیز نسفی از عرفای قرن هفتم صاحب کتاب *انسان کامل* بر این باور است که قالب و بدن انسان برای پذیرش روح انسانی، باید واجد سه روح باشد که آنها عبارتند از: روح طبیعی که جای آن کبد و عهده‌دار رساندن غذا به تمام اعضای بدن است. دوم، روح حیوانی که جای آن دل و قلب صنوبری بوده، عهده‌دار رساندن حیات به تمام اعضای بدن است. سوم، روح نفسانی که جایگاه آن دماغ و عهده‌دار احساسات و حرکات بدن است. وی پس از شرح قوای هریک از نفوس مزبور، می‌گوید:

این است بیان روح طبیعی، حیوانی و روح نفسانی و کمال قالب تا به اینجاست و شرکت حیوان با انسان تا اینجاست و انسان که مرکب از جسم و نفس ناطقه است، کمال جسم این بود که گفته شد. این روح طبیعی و روح حیوانی و روح نفسانی از عالم اجسامند. اما اجسام لطیف‌اند و هریک از آنها نسبت به یکدیگر لطیف‌ترند. مراد از قالب انسان و مقصود از ترکیب قالب انسان، این روح نفسانی است که زجاجه نفس ناطقه گردیده، آینه فیض فلکی می‌شود و از دیگر حیوانات به نفس ناطقه ممتاز می‌گردد (نسفی، ۱۳۵۹، ص ۹۰).

همچنین تبیین *ملاصدرا* از مراتب نفس انسانی، که براساس حرکت جرهری از حدوث جسمانی و نفس نباتی آغاز و به نفس انسانی ختم می‌شود، با این بیان توجیه می‌شود. توجه به مراتب مظاهر انسانی در قوس نزول و تأمل در آنها، به‌خوبی روشن می‌کند که تعلق روح انسانی و ارتباط آن با بدن جسمانی، نیازمند مقدمات و لوازمی است که بدون آنها، بین روحی که از عالم امر است، با بدن جسمانی، که از عالم خلق است، پیوند و ارتباطی برقرار نمی‌شود. بدین‌سان، در نظر نسفی ابتدا باید روح طبیعی سپس، روح حیوانی ظهور کند. پس از آن، روح نفسانی که با تأثر از آیه نور زجاجه نفس ناطقه نامیده می‌شود، موجود می‌گردد. در نهایت، نفس ناطقه محقق می‌شود. نکته مهم اینکه، هرچند انسان جنبه روحی و فاعلی و جهت جسمانی و قابلی دارد و هر کدام از این دو جهت، بعدی از وجود او هستند، ولی انسان به حقیقت خود جمع احدی این دو بعد است. این جمعیت احدی انسان، حقیقتی مغایر با هریک از ابعاد اوست. این حقیقت «قلب» نامیده می‌شود.

تبیین حقیقت قلب

جنبدی در شرح *فصوص*، در مقام تبیین حقیقت قلب، علم به حقیقت قلب و جدا کردن آن از نفس ناطقه و روح و جسم را کاری پیچیده و شاق می‌شمارد: «علم به حقیقت قلب، از پیچیده‌ترین علوم حقیقی است که قبل از ما در مورد آن اشتباه بزرگی رخ داده است» (جنبدی، ۱۳۸۷، ص ۸۶).

جنبدی در اثر دیگر خود، که به فارسی نگاشته و آن را *نفعه الروح* و *تحفة الفتوح* نامیده، برخی از کسانی را که به خبط و اشتباه یادشده گرفتار شده‌اند، نام می‌برد:

علما و مشایخ متقدم را در باب دل مقالات است و مقالات همه به حسب علوم و مقامات ایشان است. امام غزالی و بسیاری از کبار علما و حکمای ظاهر و رسوم گفته‌اند: «روح و دل و جان و نفس ناطقه، هر سه الفاظ مترادف‌اند دال بر یک چیز»؛ و مقتضای مشرب کمال از ذوق خاتم اولیاء و کشف و تحقیق و شهود صحیح صریح آن است که «دل» غیر نفس ناطقه است و غیر جان که به لغت عرب روح خوانند و غیر مضغه صنوبری که در سینه است از اعضای رئیسه... (جنبدی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۶).

جنبدی با صراحت اعلام می‌کند، هرکس قلب و نفس ناطقه را مترادف و یکسان پندارد، اشتباه بزرگی مرتکب شده است. همان‌طور که اگر آن را با روح یا مضغه صنوبری یکسان بدانند. ظاهر کلام *عبدالرزاق کاشانی*، از عارفان قرن هشتم ترادف و یکسان بودن قلب با نفس ناطقه است: «القلب هو جوهر نورانی مجرد متوسط بین الروح و النفس و هو الذی یتحقق به الانسانیة و یسمیه الحکیم النفس الناطقة» (کاشانی، چ سنگی، ص ۱۴۵). البته این کلام، قابل توجیه است که در پایان بیان خواهد شد.

موضوع دیگری که بر ابهام و پیچیدگی حقیقت قلب افزوده و تبیین آن را با مشکل مواجه کرده، این است که عارفان مسلمان در بحث مراتب باطنی انسان، قلب را بعد از مرتبه نفس و قبل از مرتبه روح بیان می‌کنند و آن را مرتبه‌ای میان نفس و روح می‌دانند: «غیب النفس و غیب القلب و غیب العقل و غیب الروح و غیب الغیوب الذی هو غیب الذات الأحدیة» (کاشانی، ۱۳۷۳ الف، ص ۱۲۲). در حالی که، هم ایشان در عبارات دیگری، حقیقت قلب را هیأت جمعی نفس و روح و یا جسم و روح شمرده‌اند. «أقسام لیل ظلمة النفس إذا ستر نور الروح و بنهار نور الروح إذا تجلی فظهر باجتماعهما وجود القلب الذی هو عرش الرحمان» (کاشانی، ۱۳۷۳ ب، ج ۲، ص ۸۱۵). در جای دیگر آمده است: «دل عبارت است از احدیت جمع خواص روح انسانی و خواص و حقایق هیكل جسمانی «فهی هیأة جمعیة أحدىة بین الحقایق الروحانية الإنسانية و بین الحقایق و القوى الجسمانية و خصائصها و لطائفها» (جنبدی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۶). حال این سؤال مطرح می‌شود که چگونه می‌توان حقیقت قلب را، که از جمع شدن و امتزاج نفس و روح به وجود می‌آید، مرتبه‌ای قبل از نفس و بعد از روح شمرد؟

به نظر می‌رسد، «قلب» در نزد اهل معرفت دو کاربرد دارد: یکی معنای عام و دیگری معنای خاص. آنجا که قلب مرتبه‌ای از مراتب باطنی انسان شمرده شده و انسان در قوس صعود و با سیر و سلوک، بعد از مرتبه نفس به آن می‌رسد، قلب به معنای خاص است. علت نام‌گذاری این مرتبه به قلب، در جای خود ذکر خواهد شد. اما «قلب» به معنای حقیقتی، که همه انسان‌ها حتی کفار نیز واجد آن هستند، معنای عام قلب و همان است که در این نوشتار به تفصیل از آن سخن گفته شده است تا بتوان در مورد

مطابقت و یا عدم مطابقت آن، با نفس ناطقه، داوری صحیح و درستی به دست آورد. برای دستیابی به حقیقت قلب، آن را از نگاه سه عارف مشهور مورد بررسی قرار می‌دهیم.

قلب در نظر جنیدی

جنیدی در *نفحة الروح* و *تحفة الفتوح*، با تأکید بر متمایز بودن حقیقت قلب از حقایق نفس ناطقه، روح و مضغه صنوبری شکل، آن را به هیأت جمعی حاصل از ترکیب و امتزاج روح و جسم تعریف کرده است (همان). وی قلب را به احدیت جمع روح و جسم تفسیر کرده، معتقد است: قلب حقیقتی است که از امتزاج و ترکیب روح و آثار و خواص آن از یک سو، و جسم و آثار و خواص آن از سوی دیگر، حاصل می‌شود. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که چگونه ممکن است با ترکیب و امتزاج میان جسم و روح و آثار و خواص آنها، حقیقتی به نام «قلب» تحقق پیدا کند. آیا می‌توان قلب را حقیقتی جدا و متمایز از جسم و روح و آثار آن دو دانست؟ در پاسخ این باید گفت: در نظر و اعتقاد اهل معرفت، قلب حقیقتی متمایز از حقیقت روح و حقیقت جسم است و آثاری مخصوص و متمایز از آثار و خواص آن دو دارد. چگونگی امکان و وقوع چنین امری، وابسته به تبیین چگونگی اصل ظهور و تجلی در سنت عرفان است. ابتدا برای رفع استبعاد و از باب مثال، می‌توان حقیقت قلب را به حقیقت آب تشبیه کرد که از ترکیب و امتزاج دو عنصر اکسیژن و هیدروژن به دست می‌آید. اکسیژن و هیدروژن، دو حقیقت متمایز از هم با خواص و آثار مخصوص به خود هستند. وقتی با هم ترکیب می‌شوند، موجود جدیدی به نام «آب» حاصل می‌شود که حقیقتی کاملاً متمایز از آن دو و با خواص و آثار مخصوص به خود است.

حق تعالی به کمال قدرت میان نفس ناطقه، که روحی از انفاص رحمانی، لطیف، بسیط، نورانی، شریف، زنده، وحدانی و میان هیکل تن خاکی، مرکب، کثیف، خسیس، ظلمانی جمع کرد. خواص هر دو جوهر در هم سرایت کردند و امتزاجی معنوی و مزاجی روحانی میان خواص حقایق هر دو جوهر حاصل شد. چنانکه خواص هر دو مع حصولهما، لهما فی حقایقهما به مقتضی خصوصیتها. در این مزاج معنوی قلبی، که متحصل شد، علی الوجه الأكمل الأشمل به رنگ و صبغت همه بر آمد و کیفیت مزاجی موجود شد بوقلمونی... (جنیدی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۶).

ابن عربی نیز گاهی حقیقت قلب را با تشبیه به حقایق طبیعی بیان کرده است: «پس حقیقت قلبی همانند ظاهر شدن سواد از ترکیب زاج، عصف و آب، و همانند ظاهر شدن آتش از میان سنگ و آهن، ظاهر می‌شود» (ابن عربی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۷۷). «سواد» هیچ‌یک از عناصر تشکیل‌دهنده آن نیست، بلکه

صورتی جدیدی است که از ترکیب آنها به دست آمده است. همین‌طور آتش، سنگ و آهن نیست، بلکه حقیقت جدیدی است که از آن دو حاصل می‌شود.

اما پاسخ اصلی این سؤال این است که در عرفان، تجلی و ظهور حقیقتی ضیایی و برزخی است و جز به برزخ تجلی حاصل نمی‌گردد. هر برزخی متوسط و جامع بین دو امر مختلف است. همانند ضیاء، که حاصل از نور و ظلمت است. اگر مرتبه‌ای بخواهد تجلی حق را به ما هو هو، منعکس کند و مظهري گردد که حق من حیث هو هو در آن ظاهر گردد، باید بالفعل برزخی گردد، میان حقایق متقابله مثل وجب و امکان و حق و خلق و وحدت و کثرت، تا این جمعیت حاصل نشود، حق به ما هو هو تجلی نمی‌بند. وقتی اصل تجلی از ذات مطلق، به واسطه برزخیت علمی تعیین اول ممتاز شد، هر مرتبه‌ای به حد قابلیت خود و محدود به همان مرتبه این تجلی را ظاهر می‌گرداند و ظهور این تجلی در حد خود، تجلی منوط به حصول تعیین و مرتبه‌ای است بالفعل، که جامع جمیع مراتب و احدیت جمع وجودی همه تعینات باشد. از این رو، مرتبه انسانی و حقیقت قلبی انسان، که موطن تجلی حق بما هو حق است، حقیقتی برزخی و احدیت جمع جسم و روح و وحدت و کثرت می‌باشد. هرچه جمعیت انسانی به امور متقابل بسط یابد، تاجایی که هم اسم ظاهر و باطن و در نهایت احدیت و واحدیت در او جمع شود، آن‌گاه نهایی‌ترین مرتبه معرفت و کامل‌ترین تجلی حق حاصل خواهد شد.

جنیدی در شرح *فصوص* به جای «قلب»، واژه «انسان» را قرار داده و همان تعریفی را که در کتاب *تحفة الفتوح* برای قلب آورده است، برای حقیقت انسان بیان می‌کند: «اعلم: أن الإنسان فی حقیقة هیأة جمعیة أحدى من جوهرین هما جسمه و روحه» بدان انسان در حقیقت هیئت جمعی احدی مرکب از دو جوهر است که آن دو جوهر جسم و روح هستند (جنیدی، ۱۳۸۷، ص ۸۹).

وی برای اینکه حقیقت قلب را از حقیقت روح، نفس ناطقه و جسم را کاملاً از هم متمایز کند، در مورد خصائص و ویژگی‌های هریک از آنها به تفصیل سخن گفته است. «جسم» در نظر جنیدی، جوهری متحیی و وابسته، ظلمانی، کثیف، مرکب، عنصری، ثقیل، میت، منفعل، سافل، حادث و متغیر است که ویژگی‌های آن کاملاً با ویژگی‌های روح و نفس ناطقه متفاوت است؛ زیرا روح و نفس ناطقه برخلاف جسم، جوهری غیرمتحیی و غیروابسته، دارای حیات حقیقی، بسیط، واحد، نورانی است که با حیات و نور ذاتی خود به جسم حیات می‌دهد، و آن را از ظلمت آزاد می‌کند. در حقیقت، ویژگی‌هایی که روح دارد، همه آنها صفات وجودی است. در مقابل، تمام ویژگی‌های جسم، عدمی بوده، و این روح است که با ویژگی‌های وجودی خود، جسم را از ویژگی‌های عدمی خارج می‌کند (همان).

جندی با تأکید بر تمایز حقیقت قلب از نفس ناطقه و روح، در بخش دیگر از کلام خود به تفاوت میان روح و نفس ناطقه پرداخته و بر این باور است که نفس ناطقه جوهر سوم و واسطه میان روح و جسم است که با روح در ویژگی‌هایی که برای آن گفته شد، مشارکت دارد. تفاوت میان روح و نفس ناطقه، این است که نفس ناطقه تعلق تدبیری به جسم دارد و روح از این ویژگی مبراء است.

خدای متعال از روح با همان ویژگی‌هایی که دارد، جوهر سومی را ایجاد کرد که آن نفس است. نفس همانند روح غیرمتحیز و وابسته به جسم نیست و وجودی مستقل از جسم دارد و در قوام خود به آن متکی نیست. تنها فرقی که دارد این است که تعلق تدبیری به جسم دارد. به عبارت دیگر، تعلق نفس ناطقه به جسم تعلق در وجود نیست، بلکه تعلق تدبیری است (همان).

تعلق تدبیری نفس ناطقه به جسم از آن جهت است که نفس ناطقه قوایی دارد که ظهور و فعلیت آنها منوط به تعلق تدبیری است. نفس ناطقه، به دلیل اشتغال بر قوای کثیر و داشتن کثرت نسبی، واسطه میان جوهر روحانی و جوهر جسمانی شده، موجب ترکیب و امتزاج آثار جوهر بسیط روحی و نفسی، با آثار جوهر مرکب جسمانی می‌شود. این ترکیب، موجب تحقق هیئت جمعی و ظهور حقیقت جدیدی به نام «قلب» می‌گردد (همان، ص ۸۹-۹۱).

اهتمام جدی جندی بر جدایی و تمایز کامل حقیقت قلب از حقایق دیگر، موجب شده تا وی معیار خاصی را برای جدا کردن حقیقت قلب از حقایق جسم، روح و نفس ناطقه ارائه کند، معیاری که وی برای جدا کردن حقیقت قلب از حقایق روح، نفس ناطقه و جسم ارائه می‌کند، قابلیت آن برای تجلیات الهی است. وی قابلیت و استعداد حقیقت قلب را متمایز از قابلیت و استعداد جوهر جسمانی و روحانی دانسته، می‌گوید: هریک از جوهر جسمانی و جوهر روحانی واجد قابلیت و استعداد خاصی است که با آن فیض و تجلی معینی را از حق قبول می‌کنند، و تجلیات مخصوص هر کدام، به حسب مظهریت و قابلیت که هریک از جسم و روح دارند، از حضرات اسماء به آنها نازل می‌شود (همان، ص ۹۰).

اساس اختلاف میان روح و جسم با قلب، بر این فرض مبتنی است که قابلیت و استعداد حقیقت قلب، متفاوت از استعداد و قابلیت جسم و روح است: «فلمّا ظهرت الحقیقة القلبیة بأحدیة الجمع، استعدت لقبول تجلّ إلهی و فیض جمعی کمالی إحاطی ثالث لا یمکن تعینة فی کلّ واحد من الجوهیرین» (همان، ص ۹۲).

زمانی که حقیقت قلبی به احدیت جمعی ظاهر می‌شود، استعداد و قابلیت تجلی الهی و فیض جمعی کمالی احاطی ثالثی را دارد که تعین آن در جسم و روح ممکن نیست؛ یعنی قلب به حسب

قابلیت خاصی که دارد، می‌تواند این فیض جمعی و تجلی خاص را قبول کند. ولی جسم و روح قابلیت و استعداد پذیرش آن را ندارند. جندی در ادامه، به ویژگی تجلی و فیض مخصوص قلب انسانی اشاره کرده، تعین آن را از حضرت جمعی و کمال الهی و سرچشمه آن را تعین اول دانسته است. «و هذا الفیض المخصوص بالقلب الإنسانی إنّما یكون تعینة من الحضرة الإلهیة الکمالیة الجمعیة و أصل حقیقة التعین الأوّل» (همان، ص ۹۲).

البته لازم به یادآوری است که با اتحاد روح و جسم و ظهور و تولد انسان، اولین مرتبه قلبی یعنی مرتبه نفس محقق می‌شود و استعداد و قابلیت برای تجلی الهی در این موجود، به ودیعه نهاده می‌شود. ولی فعلیت این استعداد و حصول تجلیات بالفعل حقانی با ظهور اعتدال و عدم استهلاک خواص روحی در بعد جسمانی حاصل می‌شود. پس، اولین مرتبه قلب، که با اتحاد روح و جسم حاصل می‌گردد، همانند آن بذری است که مهیا شده برای تجلی الهی و تجلی الهی ثمره این بذر است، البته اگر این بذر رویابنده شود. همان‌گونه که تعین اول، بذری است که همه تعینات از آن نازل می‌گردند، قلب انسانی و تعین اول مضاهی هم هستند، در اینکه هر دو بذر بروز تمام حقایق‌اند، ولی یکی از موطن غیب و دیگری در مرتبه شهادت.

قلب در نظر کاشانی

همان‌طور که اشاره شد گویا کاشانی، حقیقت قلب را با نفس ناطقه یکسان و مترادف می‌داند: «و القلب هو النفس الناطقة» (کاشانی، ۱۳۷۳ الف، ج ۱، ص ۲۵). البته وی معتقد است که حقیقت قلب از ترکیب و امتزاج روح و نفس حیوانی حاصل می‌شود. به همین دلیل، در آثار عرفانی و تفسیری خود در موارد متعدد کلمه «والدین» در آیات قرآن را به عقل و طبیعت تأویل کرده، بر این باور است که: عقل و طبیعت مظهر آدم و حوا در عالم روحانی هستند. از آنجاکه عقل فاعل و طبیعت منفعل است، عنوان «پدری» به عقل و عنوان «مادری» به طبیعت اختصاص یافته است. مراد از «عقل» همان روح در اصطلاح عرفان است و مراد از «طبیعت» نیز نفس حیوانی یا نفس منطبعة است که با امتزاج معنوی میان آن دو و ازدواج آنها فرزند «قلب» متولد می‌شود (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۷۲).

کاشانی در بخش دیگر از کتاب تأویلات، ارتباط حقیقت قلب را با قلب صنوبری بیان کرده، می‌گوید: بدان همانا محل تعلق روح به بدن و اولین عضوی که قلب حقیقی با بدن و جسم انسان ارتباط و اتصال برقرار می‌کند، قلب صنوبری است. قلب صنوبری اولین عضوی است که در بدن انسان تکون می‌یابد و اولین عضوی است که حرکت می‌کند و آخرین عضوی است که از حرکت باز می‌ماند (کاشانی، ۱۳۷۳ الف، ص ۱۱۵).

کاشانی همانند دیگر عارفان مسلمان، قلب را به هیأت جمعی یا احدیت جمع جسم و روح تعریف کرده، معتقد است: قلب حقیقتی است که با تعلق روح به بدن و با ترکیب میان آن دو حاصل می‌شود. اما وی در بسیاری از موارد، به جای اینکه بگوید، قلب از ترکیب و امتزاج جسم و روح حاصل شده، می‌گوید: قلب از امتزاج نفس حیوانی و روح حاصل شده است. دلیل آن این است که کاشانی و بسیاری از اهل معرفت، بر این مطلب اتفاق دارند که جسم به ما هو جسم نمی‌تواند با روح تناسب و سنخیت داشته باشد. از این رو، نفس حیوانی به دلیل لطافتی که دارد، هم با جسم و هم با روح تناسب دارد، و نفخ روح در جسم و بدن با واسطه شدن نفس حیوانی رخ می‌دهد. به عبارت دیگر، جسمی که حیوانی شده است، با روح ترکیب می‌شود و انسان متولد می‌شود.

کاشانی در اصطلاحات صوفیه، که ظاهراً در مقام تبیین حقیقت قلب است، می‌گوید: «القلب هو جوهر نورانی مجرد متوسط بین الروح و النفس و هو الذی یتحقق به الانسانیة و یسمیه الحکیم النفس الناطقة و الروح باطنه و النفس الحيوانية مركبه و ظاهره» (کاشانی، بی تا، ص ۱۴۵).

وی در عبارت فوق، قلب را حقیقت انسان دانسته، می‌گوید: حکیم آن چیزی را که حقیقت انسان به آن است و ما آن را قلب می‌دانیم، نفس ناطقه می‌داند؛ یعنی در نزد حکیم حقیقت انسان نفس ناطقه است، نه اینکه حکما در بیان قلب مستقلاً سخنی گفته باشند و آنچه را که عارف درباره قلب می‌گوید، حکیم آن را بر نفس ناطقه منطبق بداند. نکته دیگری که در عبارت کاشانی قابل تأمل است، اینکه وی لفظ «متوسط» را به کار برده، و متوسط یعنی برزخ بین دو چیز و در عرفان برزخ، متوسط بین دو چیز متفاوت است که فاصل جامع بین آن دو است. از این رو، منظور کاشانی از «متوسط» یعنی برزخ؛ یعنی همان هیأت جمعی احدی میان جسم و روح یا میان نفس حیوانی و روح، بدین ترتیب، نظر کاشانی با جندی هماهنگ می‌شود و اصولاً کلام کاشانی برگرفته از جندی است.

قلب در نظر فرغانی

فرغانی در مقام تبیین پیدایش انسان می‌گوید:

از باطن قلب صنوبری، به دلیل حرارت حاصله در سویدای آن، بخار لطیفی ظاهر می‌شود که آن به خاطر لطافتی که دارد، قوه حیوانی را در خود پذیرش می‌کند. روح بخاری، به خاطر وجود قوه حیوانی در آن است که روح حیوانی نامیده می‌شود. با قابلیت به وجود آمده در جسم و بدن، و با وساطت نفس حیوانی و با لطافتی که در آن است، تناسب و سنخیت میان جسم و روح حاصل شده، نفخ اثر روحانی

از روح روحانی بر جسم رخ می‌دهد، و روح به بدن دمیده می‌شود؛ با این مزاج و ترکیب، نفس انسانی حیوانی یا «الانسان الحيوان» پدید می‌آید (فرغانی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۹). و این اولین مرتبه قلب یعنی «نفس» است. تفاوتی که میان این نفس با سایر نفوس حیوانی وجود دارد، اثر روحانی موجود در «الانسان الحيوان» است. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که چرا فرغانی از یکسو، نقش قلب صنوبری و نفس حیوانی را در حصول حقیقت قلب مطرح کرد و از سوی دیگر، سخن از اثر روحانی حاصل از روح روحانی را به میان کشیده است؟

شاید بتوان پاسخ سؤال فوق را در تبیین ویژه‌ای، که فرغانی از عالم برزخ و مثال دارد، یافت. اهل معرفت عالم برزخ را به دو جهت نزولی و صعودی تقسیم کرده‌اند، و فرغانی جهت نزولی آن را «جهت اول» و جهت صعودی آن را «جهت دوم» نامیده است. وی، در شرح تائیه ابن فارس، که به فارسی نگاشته و آن را «مشارق الدراری» نامگذاری کرده، می‌گوید:

عالم مثال را دو جهت و دو حکم است، جهت اولش آن است که محاذی عالم ارواح و روحانیات است و حکم او، آن است که لطیف را کثیف می‌گرداند. چنان‌که صور روحانی، که در غایت بساطت و لطافتند و به آن سبب از ترکب و تشکل منزّه، در این جهت از عالم مثال، مرکب و مشکل ظاهر می‌شوند. همچون ظهور جبرئیل و غیر او از ارواح و مجردات در صور مثالی تا در منامات و غیر منامات به نسبت با بعضی محسوس می‌نماید، بلکه چون این جهت از عالم مثال متعین شد، هر صورتی روحانی بسیط مجرد را در او مثالی و عکسی ممثل پیدا آمد، و ظهور و تعین این جهت مذکور از عالم مثال پیش از تعین عالم حس و محسوسات بود مطلقاً. و اما جهت دوم از عالم مثال، آن است که محاذی عالم حس و محسوسات است. حکم این جهت آن است که کثیف را لطیف گرداند تا صور محسوسات که از غایت کثافت، تجزیه و تبعیض از خواص ایشان است. صور و امثله ایشان در این جهت از عالم مثال، از تجزیه و تبعیض محفوظ می‌باشند. چنان‌که صوری که در آینه و آب صافی و همه چیزهای شفاف ظاهر می‌شود، از صور و امثله این عالم و این جهت مذکور از اوست، و قابل تجزیه و تبعیض نیست و تعین و ظهور این جهت، متأخر بود از تعین عالم اجسام و چون عالم حس متعین شد، این جهت بعد از او متعین گشت، تا هر صورتی که در حس ظاهر می‌شود، در حال او را سایه‌ای و مثالی در این جهت از عالم مثال پیدا می‌آید (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۲۳۸).

از آنچه در مورد حقیقت «قلب» گفته شد، روشن شد که خدای متعال به قدرت خود، جسم و روح را با هم ترکیب می‌کند. با ترکیب و امتزاج روح و جسم و خواص آن دو، و تأثیر آن دو با تمام خواص و آثارشان بر همدیگر حقیقتی به نام «قلب» حاصل می‌شود. این حقیقت و خواص و

... فیتمّ البدن و يتكامل إلى أن يصير مستعداً لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق و تبقى مدبرة في البدن إلى أن يحلّ الأجل. فهذا الجوهر - [النفس الناطقة] - فيك واحد، بل هو انت عند التحقيق (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۳۰۵).

ابن‌سینا، کمال انسانی را به کمال عقلی دانسته، معتقد است:

کمال عقل نظری انسان در رسیدن به عقل مستفاد است، و کمال عقل عملی نیز رسیدن به عدالت و غلبه بعد روحی انسان بر بدن است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۹-۱۰۰)... سعادت ذاتی نفس آن است که به جهانی عقلی تبدیل شود و از این جهت که به بدن تعلق دارد بر آن استیلا یابد (همان، ص ۱۱۰).

در نزد مشاء، حقیقت نفس ناطقه امری مجرد و روحانی است که تعلق عارضی به بدن پیدا نموده است و تدبیر ماده و قوای آن ذاتی نفس نیست. در نزد مآصدر، این تعلق ذاتی نفس شمرده شده است تا جوهر نفسانی جوهری متفاوت از عقول باشد و تفاوت ماهوی داشته باشند، ولی در عین حال نفس هر چند تعلق تدبیری ذاتی به ماده دارد، ولی جوهری روحانی و در ذات خود مجرد از ماده است. پس، در میان فلاسفه هیچ‌گاه نفس ناطقه به احدیت جمع جسم و روح معنا نشده و در نزد آنها، همین جهت روحی حقیقت انسان شمرده می‌شود. از این رو، قلب را نازل به این معنای نفس ناطقه می‌نمایند. درحالی‌که مذهب عرفا غیر از این است.

اهل معرفت نیز نفس ناطقه را از عالم ارواح و روحانیات شمرده‌اند. به همین دلیل، در بحث از عالم ارواح، موجودات آن را به ارواح و نفوس ناطقه تقسیم کرده‌اند. فناری در مصباح الانس، در مقام تقسیم تعینات خلقی، میان نفس ناطقه و حقیقت قلب فرق گذاشته می‌گوید:

اگر در تعینات خلقی حکم اصل نورانیت وجود بر ظلمت عدمیت امکانی آن غلبه پیدا کند، پس آن نفس است. و اگر بر عکس آن باشد، پس آن جسم است. در صورتی که حکم هیچ‌یک از آن دو بر دیگری غلبه نکند، پس آن قلب است (فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۹۹).

و در جای دیگر، به تبعیت از نفعات شیخ، می‌گوید:

قلب صنوبری عرش روح بخاری و روح بخاری عرش روح حیوانی و نگهدارنده آن است، و خود روح حیوانی نیز عرش روح الهی است و روح الهی، همان نفس قدسی ناطقه است، و نفس ناطقه از طریق روح حیوانی بدن را تدبیر می‌کند (همان، ص ۷۱۲)

تعیّن نفس ناطقه در عالم ارواح، حکایت از این دارد که حقیقت قلب، غیر از نفس ناطقه است؛ زیرا قلب حقیقتی است که احدیت جمع جسم و روح است. از آنچه گذشت، روشن می‌شود که اگر ما نفس ناطقه را از عالم ارواح بدانیم و تفاوت آن با روح، تنها در تعلق تدبیری باشد، به هیچ‌وجه نمی‌توان نفس ناطقه را با قلب یکسان دانست.

آثار آن، کاملاً متمایز از حقیقت جسم و روح و آثار و خواص آن دو است. همچنین روشن می‌شود که قلب چون حاصل شده از جسم و روح است، یک حقیقت مثالی و برزخی است؛ زیرا جامع و فاصل میان آن دو است و همانند عالم مثال، که بین عالم عقل و جسم است، قلب نیز هویتی مثالی و برزخی دارد.

توضیح آنکه، با دقت در آنچه گذشت، می‌توان دریافت که ویژگی‌های جسم و روح، کاملاً باهم متضاد هستند؛ هیچ تناسب و سنخیتی باهم ندارند. جسم متصف به کثرت، و درست مقابل، روح متصف به وحدت و لطافت است. برای ارتباط میان این دو، باید کمی روح از لطافت خود نزول کند و جسم نیز ترقی کرده و لطافتی پیدا کند. نفس حیوانی همان جسم کثیر است که مانند جهت دوم از عالم مثال، که یلی الأجسام است، لطافت پیدا کرده است. اثر روح، که در این حیوان ظاهر می‌شود، همانند روحی است که با نازل شدن در مرتبه مثال و در بخش اول، آنکه یلی الملکوت است، تناسبی با حیوان پیدا کرده است. حال جمع بین دو مرتبه مثالی در مرتبه انسانی و یا اولین مرتبه حقیقت برزخی قلبی انسانی حاصل می‌شود و انسان موجود می‌شود که در واقع، برزخ میان دو طرف جسم و روح یا حیوان و اثر روحی است. در نظر جندی نیز روح با وحدت و بساطتی که دارد، با جسم متصف به کثرت تناسب و سنخیت ندارد: «نفوس انسانی واسطه میان دو جوهر روحانی و جوهر جسمانی با ویژگی‌های کاملاً متضاد هستند؛ زیرا نفوس انسانی با هر دو آنها تناسب دارد: از یک طرف وحدت دارد، و از سوی دیگر، کثرت نسبی دارد» (جندی، ۱۳۸۷، ص ۸۹).

مقایسه دیدگاه عرفا و فلاسفه درباره حقیقت انسان

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان در مورد انطباق حقیقت قلب با نفس ناطقه، با دقت بیشتری داوری و قضاوت کرد. نزد اهل نظر، حقیقت انسان نفس ناطقه است. فلاسفه مشاء بر این باورند که نفس نباتی و حیوانی مادی است، ولی نفس انسانی در حدوث و بقاء مجرد است. روح (نفس ناطقه) امری مجرد است که از جانب خداوند افزوده می‌شود و همراه با حدوث بدن، به صورت غیرمادی حادث می‌گردد. این امر مجرد، هر چند در ذات خود مادی و منطبع در ماده نیست، ولی به بدن وابسته است و بدن را با تمام اعضای آن به خدمت می‌گیرد. مانند ناخدا کشتی بدن را سکانداری می‌کند. نفس انسانی، با اینکه بیرون از ماده است، سرپرست آن است.

نتیجه گیری

از آنچه گذشت، روشن می شود که از حقایق عالم کون، تنها حقیقت انسان است که استعداد و قابلیت دارد. حق تعالی به احدیت جمعی، به همان نحو که در برزخیت اول ظهور کرده، در آن تجلی کند، و هیچ یک از حقایق دیگر این توانایی را ندارند. این استعداد و قابلیت از حقیقت قلبی انسان ناشی می شود. ولی قلب، به لحاظ اینکه تکوین آن در آخرین مرتبه ظهور و عالم کثرت رخ می دهد و منمغر در نفس و آثار و احکام اوست، احکام و آثار قلبی او ظاهر و آشکار نمی شود. تا زمانی که زمینه ظهور حقیقت قلب فراهم نشده، در حکم مراتب ظاهر می شود؛ یعنی حکم آن مرتبه ای را دارد که در آن قرار گرفته است و در نفس به شکل نفس ظاهر می شود، در روح به شکل روح. هنگامی که جمعیت و ترکیبی بین دو جهت فعلیت یافته قلب صورت نگیرد، قلب با هویت قلبی خودش را نشان نمی دهد. اولین مرتبه انسان واقعی، زمانی است که انسان چشم قلبش گشوده شود، و شاهد تجلیات حقانی در مرتبه اسم ظاهر گردد، و هر چه جمعیت اسماء در او بیشتر محقق و بالفعل شود و بتواند علاوه بر اسم ظاهر، اسم باطن را نیز در خود متجلی کند، به مرتبه روح، که مرتبه دیگری از قلب عام است، بار می یابد. اگر جمع بین ظاهر و باطن کند، به تجلیات کمالی الهی واصل می گردد تا در نهایت، بتواند به تجلی ذاتی، که احدیت جمع جمیع حقائق است، متحقق گردد. حقیقت قلب، در همان جمع میان روح و جسم نیز حاصل است، ولی تا در غلبه جسم، و منمغر در آن است، حکم قلبی و جمعی او آشکار نمی گردد. از این رو، انسان الحيوان خوانده می شود، ولی حیوان نیست و مانند بذر رشد نیافته است. و اگر با تعادل و اعتدال جسم و روح، غلبه خلقی رفع شود و آثار اسماء، ظاهر گردد، قلب بروز می یابد. این مرتبه، چون اولین جایی است که قلب و حقیقت انسان چهره حقیقی خود را آشکار می کند، به نام «قلب» نام گذاری شده است. با این بیان، می توان قلب به معنای خاص را، از قلب به معنای عام، یعنی حقیقت قلب متمایز کرد. در نهایت، حقیقت قلب، به بیان مختصر جنیدی چنین است:

قلب حقیقی است که برای آن حیثیت معین یا صفت مخصوصی نیست که آن را مقید کند. همچنین حقیقت قلب به گونه ای نیست که حکم یا کیفیتی بر آن غالب باشد، به حسب آن حکم یا کیفیت متعین بشود، بلکه حقیقت قلب به حسب قبول، اطلاق و کلیت دارد و قبول آن احاطی و احدی جمعی است، به همین جهت می توان گفت: قلب هیولانی القبول، بوده و اقبال و توجه آن به طرف حق مطلق دائمی است (جنیدی، ۱۳۸۷، ص ۴۷۶).

با این بیان روشن شد که چرا اهل معرفت، حقیقت قلب را به احدیت جمع جسم و روح تعریف کرده اند. احدیت جمع جسم و روح، به این معناست، حقیقت قلب به جسم بودن متعین نیست.

همچنین به روح بودن نیز متعین نیست؛ چراکه اگر جسم تنها یا روح تنها بود، دیگر نمی توانست استعداد و قابلیت تجلی الهی جمعی را داشته باشد. «پس حقیقت دل، نه روح تنهاست و نه نفس تنها و نه آن مضغه صنوبری است که عرف مردم دل می خوانند، بلکه قلب آن احدیت جمع جمیع قابلیتات و خصوصیات روحانی و جسمانی و الهی و ذاتی است» (جنیدی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۸).

همان طور که حق مطلق است در مقیدات ظاهر می گردد، ولی غیر تعینات است، قلب نیز جمع اطراف است، در عین حال غیر آنها بوده و مطلق است. این تناسب قلب با حق، موجب معرفت او به حق و قابلیت تجلی حق بما هو حق می گردد.

«قلب» در مرتبه کون، به جمع بین مظاهر وحدت و کثرت و وجوب و امکان؛ یعنی جمع بین جسم و روح محقق می شود. از این رو، پیدایش اول قلب در مرتبه کون، با تولد انسان و جمع جسم و روح حاصل می شود. و مرتبه کامل قلب جمع حق و خلق، اسماء ظاهری و باطنی - وحدت و کثرت - امکان و وجوب و احدیت و واحدیت است. در این جمع بین احدیت و واحدیت، به اصل و منشأ خود که تعیین اول است، رجوع می کند و دایره هستی به او ختم می گردد. تفسیر حقیقت انسان بر اساس دیدگاه اهل معرفت، منبع بسیاری از معارف زلال در متون دینی و تبیین روشن و توجیه قابل قبول از آنها می گردد.

نهایت کمال انسان از دیدگاه فلاسفه، رسیدن انسان به مجرد عقلی و ادراک حقایق کلی است. این بیان، نمی تواند الهی و حقانی بودن انسان را توجیه نماید. علاوه بر این اگر هدف از خلقت انسان، رسیدن به مرتبه عقلی و نائل شدن به مجرد کامل باشد، چنین مرتبه ای پیش از خلقت انسان نیز حاصل بود، و برتری انسان بر ارواح و مجردات و هدف نهایی خلقت بودن انسان، تبیین روشنی نمی یابد. همچنین مباحث بسیاری مانند شریعت و تکلیف و ایمان، همه در بستر همین حقیقت قلبی، که غیر از روح و جسم است، معنا می شود و بیان می کند که چرا انسان و نه ارواح یا اجسام، مورد خطاب حق و نزول قرآن قرار نگرفتند و اختلاف مراتب انسان ها، درجات پیامبران و اقسام علوم و شهودات و تجلیات و در نهایت، تبیین درست خلقت و خلیفه الله بودن انسان، با همین حقیقت قلبی تبیین می گردد و کلام اهل نظر در این زمینه نارساست.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۳۳)، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۴۲۸ق)، *تنبيهات على علو الحقيقة المحمدية، العجالة و الوصية*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- جندی، مؤیدالدین (۱۳۸۷)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۶۲)، *نفتح الروح و تحفة الفتوح*، تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی، تهران، مولی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵)، *شرح الإشارات و التنبیها*، قم، البلاغة.
- فرغانی، سعیدالدین سعید (۱۳۷۹)، *مشارق الدراری* (شرح تائیه ابن فارض)، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۸۶)، *منتهی المدارک و منتهی لب کل کامل و عارف و سالک*، تحقیق وسام الخطاوی، قم، مطبوعات دینی.
- فناری، محمدبن حمزه (۱۳۷۴)، *مصباح الأنس* (شرح مفتاح الغیب)، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی.
- قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق (۱۳۷۱)، *فکوک*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی.
- کاشانی، عبدالرزاق (چاپ سنگی)، *اصطلاحات الصوفیة*.
- _____ (۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحکم*، چ چهارم، قم، بیدار.
- _____ (۱۳۷۳)، *تأویلات قرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- _____ (۱۳۷۳)، *شرح منازل السائرین*، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- نسفی، عزیزالدین بن محمد (۱۳۵۹)، *کشف الحقایق*، تصحیح احمد مهدوی دامغانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی