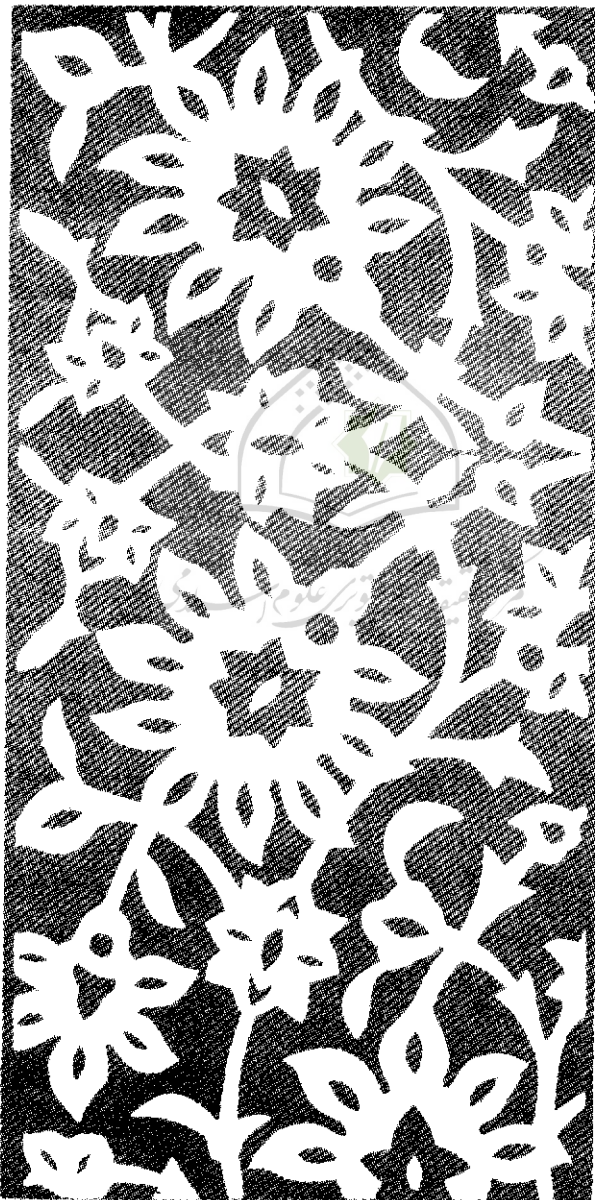


# پژوهشهای موضوعی

## ویژه انسان شناسی



◆ ابزارهای ادراک در قرآن

◆ ساختار انسان شناسی قرآنی

◆ نخستین انسان در نگاه های بشری

◆ قصه آدم و تحلیلهای انسان شناختی

◆ رویکردهای تاویلی به قصه آدم

◆ انسان سالم از دیدگاه روان شناسی

◆ انسان سالم از دیدگاه قرآن

◆ انسان آرمانی در نگاه قرآن

◆ قرآن و حقوق انسان

◆ انسان و طبیعت در قرآن

◆ مباحث انسان شناسی در تفسیر راهنما

\* سید موسی صدر

یکی از کارکردهای روح و روان انسان، دانستن و ادراک و یا به سخن دیگر، ارتباط علمی و شناختی است.

اگر نگوئیم اساسی ترین پدیده روانی انسان ادراک است، بی تردید یکی از مهم ترین آنها خواهد بود، زیرا از راه ادراک و علم است که زمینه سایر نمادهای ویژه انسانی چون عواطف، احساس، اراده و... فراهم می شود. در این نوشتار تلاش شده است تا مایه بنیادین ادراک - روان انسان - از زاویه ای خاص و با شیوه ای فلسفی - قرآنی مورد بحث قرار گیرد.

### موضوع بحث

بر اساس تفکر رایج، علم و معرفت از نظر ابزارها و وسایلی که برای تحصیل آن به کار می رود، به سه دسته تقسیم می شود:

۱. علم حسی که از طریق حواس به دست می آید.

۲. علم عقلی که با ابزار عقل به سراغ واقعیتها می رود.

۳. علم قلبی یا عرفان که از راه دل به کشف حقیقت نائل می شود.



## ابزارهای ادراک در قرآن

در رابطه با بخش نخست، نزاع معروف عقل گرایان و حس گرایان مطرح است که آیا ادراکات حسی محض می توانند معرفت و شناخت ایجاد کنند، یا آن که ادراکات حسی همیشه نیازمند و مسبوق به یک سلسله ادراکات و مفاهیم عقلی و پیش از تجربه هستند. حس گرایان گفته اند همه علوم و ادراکات انسان، همانها هستند که در بخش تصورات به حس و در بخش تصدیقات به تجربه می انجامند و چیزی ورای ادراکات حسی و تجربی نداریم. عقل گرایان می گویند برخی از مفاهیم و ادراکات انسان مقدم بر تجربه اند و از ذات عقل بر می خیزند و در هر شناختی دخالت دارند. نظریه دیگری در عقل گرایی نیز وجود دارد که می گوید در بخش تصورات، مفاهیم و ادراکات همگی به حس می انجامند، اما در بخش تصدیقات یک سلسله تصدیقات بالاتر از تجربه هستند که عقل در پیدایش آنها نقش اساسی دارد.

ما در این نوشتار از علم حسی و بحثهای مربوط به آن از جمله نزاع یادشده سخن نمی گوئیم، زیرا نقش حس به عنوان یک ابزار مورد بحث نیست و نظریه های کلی گرا و مطلق نگری هم که در این زمینه مطرح شده اند تا اندازه ای مورد بررسی و موشکافی فیلسوفان قرار گرفته است. آنچه در این مجال بدان خواهیم پرداخت، بخش دوم و سوم است، یعنی علم عقلی و علم قلبی آن هم نه از همه زوایا بلکه فقط از ناحیه ابزار ادراک یعنی عقل و قلب.

اگر معمول کتابهای فلسفی از نقش و اهمیت عقل در تحصیل معرفت و کشف حقیقت گفته اند، به طور طبیعی کتابهای عرفانی هم از مکانات و جایگاه بلند و محوری قلب در رسیدن به حقیقت یاد کرده اند. سخنان و تعبیرات فیلسوفان و عرفا در این زمینه نوعی دوگانگی و ناسازگاری بین عقل و قلب و فرایند ادراکی آن را نشان می دهد.

محمی الدین ابن عربی در یکی از فصلهای فصوص الحکم، اهل معرفت را به سه دسته تقسیم می کند، یکی اصحاب قلوب، دیگر اصحاب عقول و اعتقادات، و سوم اهل ایمان که از پیامبران تقلید می کنند و به سخنان آنان گوش فرامی دهند. وی معتقد است که معرفت جز برای گروه نخست میسر نیست، زیرا خداوند فرموده است: «ان فی ذلک لذکری لمن کان له قلب». و فرموده است «لمن کان له عقل». وی می نویسد:

«فإن العقل قید فینحصر الامر فی نعت واحد، و الحقیقة تأبی الحصر فی نفس الامر، فما هو ذکری لمن کان له عقل و هم اصحاب الاعتقادات الذین یکفر بعضهم ببعض و یلعن بعضهم بعضاً و ما لهم من ناصرین.»<sup>۱</sup>

و در جای دیگر راجع به شناخت نفس می گوید، حقیقت نفس را جز پیامبران و عارفان نشناخته اند:

«فمن طلب العلم بها من طريق النظر الفكري فقد استسمن ذا ورم و نفع فی غیر  
 ضرر»<sup>۲</sup>.

صدرالمآلهین نیز در کتابهایش بویژه اسفار بر همین دوگانگی ادراکهای عقلی و قلبی انگشت گذاشته و ویژگی فلسفه خویش را سازگار ساختن این دو منبع دانسته است.

شهید مطهری در جمله ای صریح، تفاوت فلسفه و عرفان را این گونه بیان می کند:  
 «راه حکیم با راه عارف دو راه است، راه حکیم راه منطقی و برهان است، و راه عارف، تزکیه و تصفیه و سیر و سلوک است. وسیله ها نیز تفاوت دارند، مرکب حکیم، عقل است و مرکب عارف، دل»<sup>۳</sup>.

این گونه سخنان به وضوح، نقش عقل و قلب را در پیدایش معرفت از یک سو و تفاوت آن دو را از سوی دیگر آشکار می سازد. اکنون می باید این پرسش را مطرح کنیم که آیا عقل و قلب از نظرگاه قرآن، منابع یا ابزار دو گانه به شمار آمده اند یا خیر؟ ولی پیش از پاسخ به این پرسش ناگزیر هستیم معانی دقیق واژه های محوری تحقیق را که همان «عقل» و «قلب» هستند روشن سازیم.

### عقل در نگاه فیلسوفان

عقل در اصطلاح فیلسوفان، معانی چندی دارد و بیش تر آن معانی ارتباطی با عقل مورد بحث، یعنی عقلی که می توان با آن به شناخت و علم رسید ندارد. از این رو فقط به معنایی اشاره می کنیم که در بحث یاد شده مورد نظر است.

فیلسوفان، عقل را در یک نگاه، به عقل فعال و عقل منفعل تقسیم کرده اند. مقصود از عقل فعال، واقعیت مجردی وراء عالم ماده است که علوم را بر نفس افاضه می کند. و مراد از عقل منفعل، عقل انسانی است که آن را نیز به نظری و عملی تقسیم می کنند. درباره عقل نظری که مورد بحث است، دو تعبیر در سخنان فیلسوفان به چشم می خورد، یکی آن که عقل نظری قوه ای است از قوای نفس که به وسیله آن کلیات و معقولات، یا به تعبیر دیگر صورتهای مجرد اشیاء درک می شوند. دیگر آن که عقل عبارت است از خود نفس انسانی که استعداد ادراک کلیات دارد و از آن به نفس ناطقه نیز

تعبیر می کنند.

بر اساس تعبیر نخست، عقل یک عَرَض است که متقوم به نفس می باشد، اما در برداشت دیگر، عقل یک واقعیت جوهری است.

تقسیمات چهارگانه ای که از عقل نظری کرده اند، با عنوان های عقل بالقوه یا هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد، نشان می دهد که حتی اگر عقل را یک قوه و استعداد تلقی کنیم، این برداشت تنها در مرحله نخست از مراحل چهارگانه قابل تطبیق است، اما نسبت به مراحل بعدی، از آنجا که استعداد، تبدیل به فعلیت می شود، حال چه در شکل بدیهیات اولیه که عقل بالملکه اش می گویند، چه در شکل همه علوم و ادراکات، اعم از بدیهی و نظری که عقل بالفعل می نامند و چه در مرحله حضور تفصیلی معلومات در نفس، که عقل استفادش می گویند.<sup>۴</sup>

در هر صورت آنچه به عنوان عقل بدان اشاره می شود، همان نفس انسانی است، زیرا در کنار تقسیم چهار مرحله ای یادشده، نظریه دیگری را برخی فلاسفه بویژه صدر المتألهین و پیروانش باور دارند، با عنوان اتحاد عاقل و معقول که محتوای آن چیزی جز این نیست که با تعقل، از یک سو استعداد، تبدیل به فعلیت می شود و از سوی دیگر حصول و انعکاس صورت معقول، نفس را تبدیل به خودش می کند، یعنی نفس، همان صورت معقول می گردد و صورت معقول، همان نفس. یا به تعبیر دیگر، نفس پس از تعقل معقولات، یک جوهر معرفتی می گردد. و شاید به همین جهت است که از عقل به صورت کلی تعبیر به جوهر کرده اند: «العقل جوهر بسیط یدرك الاشياء بحقائقها»<sup>۵</sup> و گر نه قوه از جهت قوه بودن یک عرض است.<sup>۶</sup>

در برخی دیگر از سخنان فیلسوفان با صراحت بیش تری وحدت عقل و نفس ناطقه بیان شده است، از آن جمله ابن سینا است که می گوید:

«لاشک أن نوع الحيوان الناطق يتميز من غير الناطق بقوة بها يتمكن من تصور

المعقولات وهذه القوة هي المسماة بالنفس النطقية ...»<sup>۷</sup>

و در رساله اول اخوان الصفا می خوانیم:

«العقل الانسانی، فليس هو شيئاً سوى النفس الانسانی التي صارت علامة بالفعل،

بعدها كانت علامة بالقوة، و انما صارت بالفعل بعد ما حصل فيها هو هوية الاشياء

بطريق الحواس، و صور ماهيتها بطريق الفكر والرؤية ...»<sup>۸</sup>

جرجانی در کتاب تعریفات می نویسد:

«العقل جوهر مجرد عن المادّة فی ذاته مقارن لها فی فعله و هی النفس الناطقة التي یشير اليها كل أحد بقوله : انا»<sup>۱</sup>.

و سرانجام لاهیجی در گوهر مراد می نویسد:

«و نوع دوم ادراك کلی که آن را تعقل و نطق نیز می گویند و نفس ناطقه در این نوع ادراك، نیازمند آلت نباشد، بلکه ادراك وی را به ذات خود حاصل شود و از این جهت نفس ناطقه را عقل نیز گویند، و این قسم ادراك، تعلق جز به ذوات مجرده و مفهومات کلیه نگیرد»<sup>۱۰</sup>.

آنچه از مجموع این عبارات می توان نتیجه گرفت، این است که عقل در دیدگاه فلاسفه در تحلیل نهایی و واقعیتهای جز نفس انسانی ندارد و این بدان معنی است که عقل و عاقل یک چیزند و ابزار ادراك در حقیقت همان خود مدرك است، و شاید به همین جهت است که در کلمات فلاسفه و همچنین عرف مردم، عمل ادراك، گاهی به عقل نسبت داده می شود و گاه به نفس، اگر چنانچه عقل، و واقعیتهای جدا از نفس می داشت همانند حواس ظاهری نسبت به نفس، طبیعتاً نسبت دادن ادراك به عقل نادرست یا از سر مسامحه بود، چه اینکه عامل ادراك در فرد، یک چیز بیش تر نیست.

### «قلب» در بیان اهل عرفان

در متون عرفانی «قلب» از سه نظر مورد توجه قرار گرفته است:

۱. جایگاه قلب در واقعیت و وجودی انسان.

۲. نقش و کارکرد قلب.

۳. توانایی و استعداد قلب.

منظر سوم اینک مورد نظر نیست و در بخش دیگر مقاله بدان خواهیم پرداخت. در این بخش قسمت اول و دوم را مورد بررسی قرار می دهیم.

از مجموع سخنان اهل عرفان استفاده می شود که واقعیت وجودی انسان، شکل یافته از چهارچیز است:

۱. بدن یا جسم ۲. نفس حیوانی که خاستگاه حیات و حرکت و اراده است. ۳.

روح که به عنوان یک واقعیت، امری ملکوتی و منتسب به خداست (و نفخت فیه من روحی) و کنه آن مجهول. ۴. قلب که برابند تلاقی روح الهی و نفس حیوانی است و

جایگاه گردآمدن کششهای والا و پست است.

«عبدالرزاق کاشانی» در این زمینه می نویسد:

«القلب جوهر مجردّ يتوسّط بين الروح و النفس و الروح باطنه و النفس الحيوانية مركبه، فظاهر المتوسّط بينه و بين الجسد».<sup>۱۱</sup>

و در جای دیگر می نویسد:

«الروح فى اصطلاح القوم هى اللطيفة الانسانية المجردة، و فى اصطلاح الاطباء هو البخار اللطيف المتولد فى القلب لقوة الحياة و الحسّ و الحركة و يسمّى هذا فى اصطلاحهم: النفس، و المتوسّط بينهما المدرك للكليات و الجزئيات: القلب».<sup>۱۲</sup>

نظریه دیگر آن است که جدا از بعد جسمی و مادی انسان، واقعیت روحی او یک امر دارای مراتب است که با توجه به هر درجه و مرتبه ای نامی خاص چون نفس، قلب، عقل، روح و... پیدا می کند. لاهیجی در شرح گلشن راز می نویسد:

«عقل و روح که جان است و سرّ و خفی و نفس ناطقه و قلب یک حقیقت اند که بر حسب ظهور در مراتب به اختلاف صفات، اسامی مختلف پیدا کرده اند».<sup>۱۳</sup>

عزّ الدین نسفی می نویسد:

«و آن یک نور را با اضافات و اعتبارات به اسامی مختلفه ذکر کرده اند، به اعتباری نفس و به اعتباری قلب و به اعتباری عقل و به اعتباری نور الله گفته اند و مراد از این جمله، یک جوهر است، و آن یک جوهر حقیقت آدمی است».<sup>۱۴</sup>

اکنون باید دید آیا این دو نظریه قابل جمع اند و در واقع به یک چیز بر می گردند - چنان که دور از حقیقت نیست - یا آن که در واقع دو دیدگاه متفاوت را نشان می دهند، البته تبیین این نکته چندان مهم نیست، زیرا آنچه اهمیت دارد این است که هر دو نظریه نسبت به محور دوم یعنی «کارکرد قلب» همسو و هماهنگ اند، و بر مبنای هر دو دیدگاه، قلب در دو بعد عملی و علمی نقش محوری دارد. این قلب است که امر و نهی صادر می کند، اراده و کراهت دارد و از این راه به تدبیر بدن می پردازد (حال چه با واسطه نفس حیوانی چه بدون واسطه، بنا بر هر یک از دو برداشت). و همین قلب است که علم و ادراک را میسر می سازد و به شناخت واقعیت‌های کلی و جزئی می پردازد، چه واقعیت وجودی انسان را امری دارای مراتب بدانیم چنانکه نظریه دوم می گوید، و چه آن را مجمع و ترکیبی از واحدهای چندگانه، چنانکه نظریه نخست اشاره دارد، در هر دو صورت محور و مرکز دایره وجودی انسان قلب است.

غزالی در احیاء علوم الدین می نویسد:



«دل را دو معنی باشد، یکی گوشت صنوبری شکل، که در جانب چپ سینه است و معنای دوم، لطیفه‌ای ربانی روحانی که بدین دل جسمانی تعلق دارد، و آن حقیقت مردم است، و دریابنده و داننده و شناساننده از آدمی اوست، و مخاطب و مطالب و معاقب و معاتب، او.»<sup>۱۵</sup>

جرجانی در کتاب التعریفات راجع به قلب می نویسد:

«القلب لطيفة ربانية، لها بهذا القلب الجسماني الصنوبري الشكل المودع في جانب الايسر من الصدر تعلق، وتلك اللطيفة هي حقيقة الانسان ...، وهي المدرك والعالم من الانسان، والمخاطب والمطالب والمعاقب.»<sup>۱۶</sup>

این سخنان علاوه بر اینکه بر نقش محوری قلب در واقعیت وجودی انسان تکیه دارد، نشان می دهد که کارکردهایی که عارف برای قلب بر می شمارد همان چیزی است که فیلسوفان برای نفس ناطقه مطرح می کنند، و این مطلب نه تنها از سخنان یادشده بلکه از کلمات صریحی که در این زمینه وجود دارد استفاده می شود.

ابن سینا می نویسد:

«ان الانسان مختص من بين سائر الحيوانات بقوة درآكة للمعقولات، يسمي تارة نفساً ناطقة، وتارة نفساً مطمئنة، وتارة نفساً قدسية، وتارة روحاً روحانية، وتارة روحاً امریاً، وتارة كلمة طيبة، وتارة حكمة جامعة، وتارة سرّاً الهیاً، وتارة نوراً مدبراً، وتارة قلباً حقیقیاً.»<sup>۱۷</sup>

غزالی پس از اینکه واژه های قلب و جان و نفس و عقل را تعریف می کند می نویسد:

«آنچه عرفاء از این واژه ها اراده می کنند عبارت است از یک چیز، و آن لطیفه ای است دانا و دریابنده از آدمی.»<sup>۱۸</sup>

عبدالرزاق کاشانی در کتاب اصطلاحات الصوفیه آورده است:

«اللطيفة الانسانية هي النفس الناطقة المسماة عندهم بالقلب ...»<sup>۱۹</sup>

از کلمات صدرالمثالین نیز همین نکته به دست می آید، بویژه آنجا که در بحث از نفس ناطقه به کلام عرفاء درباره قلب تمسک می کند.<sup>۲۰</sup>

چه بسا صریح تر از این همه، سخن «ملا احمد نراقی» در «معراج السعادة» باشد که می نویسد:

«یکی دیگر نفس است که آن را روح و جان و عقل و دل نیز گویند. و آن جوهری

است مجرد از عالم ملکوت ... و هرگاه حدیث نفس یا روح یا جان یا عقل مذکور شد همین جزء اراده می شود، بلکه هرگاه انسان و آدم نیز گفته می شود به غیر از این چیز دیگری مراد نیست، زیرا چنان که مذکور شد حقیقت انسان و آدمی همین است.<sup>۲۱</sup>

### گزیده آرای عارفان درباره «قلب»

نتیجه ای که از دیدگاه عارفان در زمینه کارکرد قلب و پیوستگی آن با نفس به بار می نشیند، شبیه همان نتیجه ای است که از دیدگاه فیلسوفان نسبت به عقل و رابطه آن با نفس، به دست می آمد. یعنی فیلسوف، ابزار ادراک و شناخت را عقل می داند و در تحلیل نهایی عقل را با نفس ناطقه یک چیز می شمارد، عارف نیز در شناخت و درک حقایق بر قلب تکیه می کند و در نهایت به وحدت قلب و نفس ناطقه می رسد و در نتیجه عقل و قلب، دو تعبیر از یک واقعیت می باشند. و در این صورت باید دید پس تفاوت معرفت فلسفی و عرفانی از کجا ناشی می شود و این همه تحقیقی که از سوی عارفان نسبت به عقل صورت گرفته و آن همه تمجیدی که فیلسوفان از عقل کرده اند برای چیست؟ آیا این نزاع عقل و شهود، نزاعی بر پایه غفلت از نتایج نهایی تحلیل ماهیت عقل و قلب بوده یا نزاعی واقعی و آگاهانه بوده است.

از آنجا که هم فلاسفه اسلامی و هم عارفان، آبشخور اندیشه های خود را در نهایت، قرآن و وحی می دانسته اند، و یا بر این باور بوده اند که آرای آنها همسو با قرآن و کلام الهی است، جا دارد پیش از پاسخ به پرسش یادشده، پژوهشی در نظریات قرآنی داشته باشیم و بنگریم که دیدگاه قرآن تا چه اندازه با دیدگاه فلاسفه و عرفا سازگاری یا ناسازگاری دارد.

### قرآن و ابزارهای ادراک

آنجا که قرآن از ابزار شناخت و ارتباط علمی انسان با جهان بیرون و درون خویش سخن گفته است، به صراحت به سه چیز تکیه کرده است: سمع، بصر و فؤاد یا قلب.

«والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئاً و جعل لكم السمع والأبصار و

نحل/ ۷۸

الأفتدة لعلکم تشکرون»

ملک/ ۲۳

«قل هو الذی أنشأکم و جعل لكم السمع و الأبصار و الأفتدة»

«ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجنّ والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعین لا یصرون بها ولهم آذان لا یسمعون بها اولئك كالانعام بل هم أضلّ اولئك هم الغافلون»

اعراف / ۱۷۹

«إنّ السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولاً»

اسراء / ۳۶

«و ختم علی سمعه و قلبه و جعل علی بصره غشاوة»

جاثیه / ۲۳

«أفلم یسیروا فی الارض فتکون لهم قلوب یعقلون بها او آذان یسمعون بها فإنها

حج / ۴۶

لا تعمی الأبصار و لكن تعمی القلوب التي فی الصدور»

فصلت / ۵

«و قالوا قلوبنا فی أکتة مما تدعونا الیه و فی آذاننا وقر»

چنانکه ملاحظه می شود در آیات یادشده و آیات همانند آن که درباره ارتباط علمی و شناختی انسان سخن گفته است، بیش از سه پدیده نام برده نشده: سمع، بصر و فؤاد یا قلب. در اینجا (با تفاوت ظریفی میان فؤاد و قلب) مفسران گفته اند ذکر سمع و بصر از میان حواس پنجگانه به لحاظ اهمیت و گستره کاربرد آنها در زندگی انسان است، بنابراین، سمع و بصر، در واقع سمبل حواس پنجگانه اند، پس در نتیجه ابزارهای ادراک در یک دسته بندی به دو قسم تقسیم می شوند:

۱. حواس ظاهری که ابزار بیرونی به شمار می آیند.

۲. قلب یا فؤاد که ابزار درونی است.

در اینجا دو پرسش مطرح است یکی این که آیا ابزار دیگری غیر از حواس و قلب وجود ندارد و ابزارهای ادراک و معرفت از دیدگاه قرآن منحصر به همان دو چیز است؟ دوم این که مراد از قلب چیست، و آیا این قلب همان نفس انسانی یا به تعبیر دیگر نفس ناطقه نیست؟

در زمینه پرسش نخست، ممکن است تصور شود که قرآن از مبدا ادراکی دیگری به نام عقل نیز یاد کرده است چون در آیات چندی از تعقل سخن گفته است. بنابراین ابزارهای درونی معرفت منحصر به قلب نیست.

اما واقعیت این است که گرچه قرآن از مشتقات واژه عقل استفاده کرده است، ولی هیچ گاه از عقل به عنوان واژه ای که حکایتگر معنای اسمی و یک واقعیت وجودی باشد، نام نبرده است. تمام کاربردهای واژه عقل به صورت فعلی است که دلالت بر یک فرایند ادراکی می کند تا یک پدیده هستی مند و وجودی، این نشان می دهد که عقل در اصطلاح قرآن، وسیله ای معرفتی و ادراکی همچون قلب نیست، بلکه عملی است که

انجام می‌گیرد، به تعبیر دیگر آنچه قرآن از آن سخن می‌گوید تعقل است و نه عقل. اما این که مبدء این عمل چیست و کدام عاملی این عمل را انجام می‌دهد، اگر به آیات قرآن مراجعه کنیم خواهیم دید که این عمل، یعنی تعقل، از قلب نشأت می‌گیرد:

«فتكون لهم قلوب يعقلون بها» حج / ۴۶

بعضی بر این باورند که هر چند قرآن واژه عقل را به صورت اسمی به کار نبرده است، اما واژه‌های دیگری را به کار برده است که تعبیر دیگری از عقل هستند، مانند واژه‌های زیر:

لبّ: «إنّ في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب» آل عمران / ۱۹۰

نهی: «إنّ في ذلك لآيات لأولى النهی» طه / ۱۲۸

حجر: «هل في ذلك قسم لذي حجر» الفجر / ۵

حلم: «لم تأمرهم احلامهم بهذا»<sup>۲۲</sup> طور / ۳۲

این سخن به دو جهت پذیرفتنی نمی‌نماید، نخست اینکه اگر عقل، یک واقعیت وجودی مشخص در وجود انسان است، چرا قرآن هیچ‌گاه از این واقعیت با لفظ عقل یاد نکرده است!

دیگر آن که واژه‌های جایگزین بر خلاف آنچه گفته‌اند و در برخی سخنان اهل لغت نیز به چشم می‌خورد، معنای اصلی و مطابقی شان عقل - به معنای مورد نظر - نیست، بلکه از باب تطبیق مفهوم بر مصداق و در اثر دخالت ذهنیت و برداشت بشری، به کار رفته‌اند. بدین معنی که واژه لبّ به لحاظ ریشه اشتقاقی آن، به معنای خالص‌ترین گونه یک شیء است، یا واژه «حجر» و «نهی» به معنای مبدأ بازدارنده از زشتیها می‌باشد، و واژه «حلم» به معنای مبدأ ضبط و بازداری نفس از هیجان و خشم، اما از آنجا که ذهنیت بشری عقل را به عنوان یک واقعیت وجودی و نه یک فرایند ادراکی، بارزترین ویژگی انسان شناخته است، ناگزیر واژه «لبّ» بیانگر آن تلقی شده است. حال اگر فرض شود ویژگی‌ها و مفاهیم یاد شده و بازدارندگی یا وا داشتن در واقعیت دیگری ظهور کند، به طور طبیعی مفاهیم یاد شده مصداق دیگری خواهد یافت.

تحلیل آیات مربوط به قلب و عقل و مقایسه آنها با یکدیگر همین فرض را تأیید می‌کند چه این که از نگاه قرآن «لب و حجر و نهی» و امثال آن، مصداقی جز همان قلب ندارند، البته قلب به لحاظ برخورداری از درك یا بازدارندگی است، چنان که استعمال

واژه لبّ در برخی اشعار جاهلی به معنای قلب نیز مؤید آن است،<sup>۲۳</sup> و عقل عبارت است از ادراك قلب، یعنی همان چیزی که خود قرآن می‌گوید: «فتكون لهم قلوب يعقلون بها» (حج / ۴۶) و نه ابزاری برای معرفت و ادراك در برابر قلب.

### رابطه قلب و نفس

پرسش دومی که مطرح است نوع رابطه قلب و نفس است، فرض کنیم که در درون انسان دو خاستگاه ادراکی به نام قلب و عقل وجود ندارد و ابزار شناخت منحصر به قلب است، آیا این قلب، همان نفس و «من» انسانی نیست که فیلسوفان در تحلیل نهایی از آن به عقل تعبیر کرده‌اند؟

در پاسخ باید گفت آنچه مورد اتفاق مفسران و قرآن پژوهان قرار گرفته این است که قلب در اصطلاح قرآن، آن جسم صنوبری شکل واقع شده در سمت چپ بدن نیست، بلکه واقعیت مجردی است که ارتباط ناشناخته‌ای با این قلب جسمانی دارد.<sup>۲۴</sup> اما در این که این واقعیت مجرد، همان نفس «من» انسانی است، یا چیز دیگری مرتبط با آن، دیدگاه‌های چندی وجود دارد، برخی تصور کرده‌اند که قلب و نفس یک چیز هستند، زیرا احکامی به قلب نسبت داده شده است که با نفس به معنای «من» انسانی تناسب دارد. علامه طباطبایی می‌نویسد:

«وهذا (كسب القلب) من الشواهد على أنّ المراد بالقلب هو الانسان بمعنى النفس و الروح، فان التعلّل و التفكير و الحبّ و البغض و الخوف و امثال ذلك و إنّ أمكن أن ينسب أحد الى القلب باعتقاد أنه العضو المدرك في البدن على ما ربّما يعتقده العامة، كما ينسب السمع إلى الأذن و الإبصار إلى العين و الذوق إلى اللسان، لكن الكسب و الاكتساب مما لا ينسب الا الى الانسان البتة.»<sup>۲۵</sup>

این دستاوردهای قلب نیز گواه آن است که مراد از قلب، خود انسان به معنای نفس و روح است، زیرا دریافتن، اندیشیدن، دوستی، دشمنی، ترس و امثال این امور، هر چند به عضوی نسبت داده شوند که ادراك کننده آنهاست، مانند نسبت دادن کار شنوایی به گوش، یا عمل بینایی به چشم و ... ولی دریافت و عمل ادراك چیزی نیست که به غیر انسان - یعنی به خود اعضای فاقد ادراك - نسبت داده شود.

علامه در جای دیگر می‌نویسد:

«والقلب، العضو المعروف، و يستعمل كثيراً في القرآن الكريم في الامر الذي

يدرك به الانسان و يظهر به أحكام عواطفه الباطنة كالحبّ و البغض و الخوف و الرجاء و التمنيّ و القلق و نحو ذلك، فالقلب هو الذي يقضى و يحكم و هو الذي يحبّ شيئاً و يبغض آخر، و هو في الحقيقة النفس الانسانية تفعل بما جهّزت به من القوى و العواطف الباطنة. <sup>٢٦</sup>

این باور تا آنجا که با مادی و جسمی بودن قلب مخالف است، می تواند پذیرفتنی باشد، ولی در این که این واقعیت مجرد، عین نفس به معنای من انسانی باشد جای درنگ است. می توان شواهد چندی یافت که رابطه عینیت و وحدت بین نفس و قلب را نفی می کنند و بر عکس بدین سو متمایل اند که نفس را یک واقعیت کلی و فراگیر نشان دهند که بر محور قلب عمل می کند، یعنی قلب ابزاری است در خدمت نفس و «من» انسانی.

به عنوان نمونه تعبیری که قرآن نسبت به قلب دارد تعبیری ابزاری و وسیله ای است و نوعی دوگانگی بین نفس به عنوان مدرک و قلب به عنوان ابزار ادراک را نشان می دهد. «و لقد ذرنا لجهنّم كثيراً من الجنّ و الانس لهم قلوب لا يفقهون بها و لهم أعین لا يبصرون بها و لهم آذان لا يسمعون بها اولئك كالأنعام بل هم أضلّ» اعراف / ١٧٩ کلمه «بها» که هم در مورد قلب به کار رفته است و هم در مورد حواس باصره و سامعه، همان گونه که نوعی تعدد و دوگانگی را میان نفس به عنوان مدرک و حواس به عنوان ابزار ادراک نشان می دهد، همچنین دوگانگی بین قلب و نفس را نیز بیان می کند، اگر نفس مدرک، غیر از سمع و بصر است، همان گونه غیر از قلب نیز خواهد بود. ثانیاً، اموری در قرآن به نفس نسبت داده شده است که نمی شود یا متناسب نیست که به گونه مستقیم به قلب نسبت داده شوند، مانند وسوسه و تسویل:

«و لقد خلقنا الانسان و نعلم ما توسوس به نفسه» ق / ١٦

«قال بل سوّلت لكم أنفسكم أمراً فصبر جميل» یوسف / ١٨

در هیچ موردی از آیات، وسوسه و تسویل به قلب نسبت داده نشده و چنانکه خواهیم گفت، اساساً نوع کار قلب با این گونه امور متفاوت است.

و ثالثاً، آیه کریمه: «و اعلموا أنّ الله يحول بين المرء و قلبه» (انفال / ٢٤) به صراحت بین انسان و قلب او تمایز قائل می شود. اگر قلب همان «من» انسانی باشد، حیلولت، معنای معقول و محصلی نخواهد داشت و ناگزیر خواهیم شد در توجیه آن مانند برخی مفسران دچار تکلف شویم.

گذشته از این موارد مشخص، اگر به مجموع آیات مربوط به قلب و آیات مربوط به نفس مراجعه کنیم می‌بینیم تفاوت آشکاری میان احکام و آثار قلب و احکام و آثار نفس وجود دارد. قلب، بیش‌تر، حالت پذیرندگی یا ظرفیت دارد، گاه جایگاه شک و ریب و گناه و غلّ و غیظ و حمیت و حسرت و خوف و مرض است و گاهی ظرف ایمان و تقوا و طهارت و علم. گاهی دارای صفت‌های قساوت و انکار و انصراف و غفلت و قفل و مهر است و گاه موصوف به هدایت و تعقل و تفقه و استحکام و اطمینان و خشوع و سلامت. در هیچ یک از این آیات، قلب، حالت آمریت یا بازدارندگی ندارد، ولی به عکس، یکی از مهم‌ترین جنبه‌ها یا ویژگی‌های نفس، امر و نهی است:

یوسف / ۵۳

«ان النفس لا مارة بالسوء»

قیامه / ۲

و «لا اقسام بالنفس اللوامة»

تفاوت دیگر در شهوت‌ها و هواهاست:

زخرف / ۷۱

«ما تشتهيه الانفس»

نازعات / ۴۰

«و نهی النفس عن الهوی»

اما با این همه نباید از این نکته غفلت داشت که این دوگانگی به گونه‌ای نیست که نفس و قلب را در دو قطب مستقل و جداگانه قرار بدهد، بلکه یک نوع دوگانگی است که با ارتباط و پیوستگی تنگاتنگ آن دو نیز همراه است. شاید تعبیر محور، نسبت به قلب چنانکه پیش از این یاد شد، تعبیر رسایی برای بیان رابطه آن دو باشد. نفس یک واقعیت کلی است که بر محور قلب شکل گرفته است، محوری که در ارتباط علمی و عملی نفس با خارج نقش مهم و اساسی دارد. و همین رابطه می‌تواند راهگشای فهم یگانگی احکام و آثار نفس و قلب در برخی موارد باشد. در آیات فراوانی یک حکم یا اثر، هم به نفس نسبت داده شده و هم به قلب، مثلاً در رابطه با علم و آگاهی خداوند نسبت به ضمیر انسان می‌فرماید:

بقره / ۲۳۵

«واعلموا ان الله يعلم ما فی أنفسکم»

احزاب / ۵۱

«و الله يعلم ما فی قلوبکم»

یا در مورد ایمان می‌فرماید:

یونس / ۱۰۰

«و ما کان لنفس ان تؤمن الا باذن الله»

مجادله / ۲۲

«اولئک کتب فی قلوبهم الایمان»

همین گونه در مورد خوف می‌فرماید:

طه / ۶۷	«فأوجس في نفسه خيفة»
انفال / ۱۲	«سألني في قلوب الذين كفروا الرعب»
	و در مورد علم آمده است:
سجدة / ۱۷	«فلا تعلم نفس ما أخفى لهم»
توبه / ۹۳	«و طبع الله على قلوبهم فهم لا يعلمون»
	در مورد هدایت می فرماید:
سجدة / ۱۳	«ولو شئنا لآتينا كل نفس هديها»
آل عمران / ۸	«ربنا لاترغ قلوبنا بعد إذ هديتنا»

و موارد دیگر از این دست که فراوان اند. با این نگرش به آیات قرآن، می توان چنین نتیجه گرفت که دیدگاه قرآن، هم با بیان فیلسوفان و هم با تحلیل عارفان متفاوت است، زیرا قرآن از یک سو ابزار علم و ادراک را منحصر در حواس و قلب می داند و تمام آگاهی های انسان را مستند به یکی از آن دو می شمرد و عقل را ابزار جداگانه ای در برابر قلب نمی بیند، و از سوی دیگر بین نفس و قلب به عنوان مدرک و ابزار ادراک تفاوت قائل می شود و بدین ترتیب دیدگاه وحدت قلب و نفس را نیز نمی پذیرد.<sup>۲۷</sup>

### تفاوت ادراک عقلی و ادراک شهودی

حقیقت این است که تأمل در تصور فیلسوفان از عقل، به عنوان نیرویی که ادراک کلیات می کند، و همچنین دقت در سخنان عارفان راجع به عقل و عشق و فکر و شهود و قلب و تزکیه و... این نکته را آشکار می سازد که ادراک عقلی و ادراک قلبی دو شیوه ادراک اند و نه دو نوع ادراک با دو ابزار متفاوت. انسان با قلب خود شهود می کند و قلبش می اندیشد (فتکون لهم قلوب يعقلون بها) اما این ادراک، گاه بدون واسطه ابزار حسی و بدون وساطت مفاهیم و تصورات است که ادراک شهودی و قلبی نامیده می شود، و گاه با وساطت مفاهیم و تصورات، که ادراک عقلی نام می گیرد.

سخن غزالی در این زمینه چنین است که در ادراک عقلی علم از راه حواس و از بیرون حاصل می شود و در ادراک شهودی با تصفیه و تزکیه قلب از درون می جوشد.<sup>۲۸</sup>

اگر نظریه ملاصدرا را بپذیریم که ادراک مجردات به لحاظ مجرد مدرک و مدرک حضوری است می توان از تفاوت یاد شده به تفاوت علم حصولی و حضوری نام برد.<sup>۲۹</sup> اما نباید فراموش کرد که هر ادراک حضوری ادراک شهودی عرفانی نیست، مانند ادراک



حالات روحی و وجدانیات، بلکه ادراک شهودی نسبت به واقعیت بیرونی است، آن هم واقعیهایی که قابل مشاهده حسی نیستند.<sup>۳۰</sup>

به هر حال آنچه ادراک را به صورت مطلق، چه استدلالی چه غیراستدلالی میسر می‌سازد، قلب است. از همین رو قلب هم رؤیت و شهود می‌کند و هم تعقل و استدلال، و آنچه این عمل را انجام می‌دهد نفس است، اما از دور راه و با دوروش. با این بیان روشن می‌شود که وقتی عارف از ناتوانی عقل سخن می‌گوید و یا به تحقیر آن می‌پردازد، منظور تحقیر قوه ادراک نیست، بلکه مقصود او فرایند ادراک از طریق مفاهیم و تصورات است، او مفاهیم را کوچک تر از واقعیت می‌بیند و واقعیت را گسترده تر از مفاهیم و تصورات می‌شناسد. هم از این رو محی الدین می‌گوید، عقل، عقاب است و واقعیت را محدود می‌کند. و وقتی در زمینه شناخت شهودی سخن می‌گوید از تخلیه قلب از فکر و ترتیب مفاهیم و استدلال سخن می‌گوید:

«فَأَنَّ الْحَقَّ تَعَالَى الَّذِي نَأْخُذُ الْعِلْمَ مِنْهُ بَخْلٍ الْقَلْبَ عَنِ الْفِكْرِ وَالِاسْتِدْلَالَ بِقَبُولِ الْوَارِدَاتِ، هُوَ الَّذِي يَعْطِينَا الْأَمْرَ عَلَى أَصْلِهِ مِنْ غَيْرِ اجْمَالٍ وَ لِاحْتِرَافِ فَتَعْرِفُ الْحَقَائِقَ عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ.»<sup>۳۱</sup>

همانند این تصور را در سخنان شیخ نجم الدین رازی می‌بینیم. وی می‌نویسد:

«منظور ما از عقل که ضد عشق است عقل انسانی است، که چون پرورش آن در انسان به کمال می‌رسد مدرک ماهیات اشیاء می‌شود، و فلاسفه بر این اتفاق دارند. و ادراک به نزدیک ایشان عبارت است از حصول ماهیت معلوم در عالم و معقول در عاقل. این حصول بدان گونه نیست که ماهیت معلوم، آنچنان که هست در نفس عالم حاصل شود، یعنی مثلاً چون کسی به زید یا عمرو عالم شود، زید یا عمرو آن چنان که هست در نفس او حاصل نمی‌شود، بلکه مثال و صورت آن در عقل داننده پدید آید، چنانکه مردم در آینه نگرند صورت روی او در آینه پدید آید، نه حقیقت وجود او.»<sup>۳۲</sup>

گرچه در این سخن، عقل نیرو یا منبعی فرض شده که در آن صورت اشیاء منعکس است، اما اگر مرز عقل و قلب برداشته شود و عمل مفهوم سازی و تصویرپردازی به قلب نسبت داده شود، ادراک مبتنی بر مفاهیم و تصورات همچنان باقی می‌ماند. چه بسا سخن محقق لاهیجی در گوهر مراد فصل الخطاب این قضیه باشد:

«تفصیل اجمال آن که نفس ناطقه هر چه آمیخته تر بود با شهوت و غضب و سایر

قوای جسمانی، ادراک عقل معقولات را، مشوب تر باشد به پرده های وهم و خیال، و هر چند معتادتر شود به ترك عادات و رسوم و مجردتر از آمیزش محسوس و موهوم، مشاهده عقل معانی مجرده را بی پرده تر و روشن تر باشد و عقل غیر مرتاض که مباشر رسوم و عادات و مزاول اصطلاحات و عبارات بود، معلوم او هر آینه مفهومات باشد. و مفهومات چون از قوالب الفاظ و عبارات و اوضاع و اصطلاحات در ذهن حاصل شود، خالی از عوارض حسیه و وهمیه نتواند بود. پس مشاهده او حقایق اشیاء را در ضمن مفهومات محفوف به عوارض جزئیه، شبیه باشد به دیدن شخص مر محسوسات را در پی پرده ای که حائل باشد میان بصر و مرئی، و لامحاله این دیدن مختلف شود در ظهور و خفاء به اختلاف پرده حائل در رقت و غلظت و لطافت و کثافت. هر چند پرده تنگ تر و حجاب لطیف تر، مرئی و روشن تر، تا مرتبه ای که هیچ حجاب و پرده در میان حائل نبود. این مثال، مشاهده عقل عارفی باشد که مرتاض بود به ریاضت ترك رسوم و عادات، و معتاد به تجرید و تنزیه معانی از اغشیه اوهام و خیالات... پس عالم رسمی، اشیاء را اگر چه به یقین داند اما در پرده اند و عالم محقق منزوی معرض از رسوم و عادات، اشیاء را بی پرده ملاحظه کند، و این نسبت به اول، دیدن باشد نسبت به شنیدن، و معنی کشف همین باشد که اشیاء بی پرده مشاهده و ملاحظه شود. «<sup>۳۴</sup>

۱. قیصری، شرح فصوص الحکم، فص حکمة قلبية فی کلمة شعبية.
۲. صدر المتألهین، الاسفار الاربعة فی الحکمة المتعالية، جلد اول، مقدمه.
۳. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ۱۳ / ۲۱۱. در این زمینه همچنین مراجعه شود به: مقدمه مجموعه مصنفات شیخ اشراق، سید حسین نصر و مقدمه الشواهد الربوبية، سید جلال الدین آشتیانی.

۴. از جمله عباراتی که مطالب یادشده، از آن استفاده می شود عبارات ذیل است:

«الشیئی فی الانسان الذی تصدر عنه هذه الافعال (المدرکة) یسمى نفساً ناطقة، و له قوتان، الثانية قوة معدة نحو النظر و العقل الخاص بالنفس، و وجهها الی فوق، و بها ینال الفیض الالهی، و هذه القوة قد تكون بعد بالقوة لم تفعل شیئاً و لم تتصور بل هی مستعدة لأن تعقل المعقولات، بل هی استعداد ما للنفس نحو تصور المعقولات، و هذا یسمى العقل بالقوة و العقل الهیولانی، و قد تكون قوة اخرى أخرج منها الی الفعل، و ذلك بأن تحصل للنفس المعقولات الاولى علی نحو الحصول الذی

نذکرہ، و هذا یسمی العقل بالملکة . و درجة ثالثة هی أن تحصل للنفس المعقولات المكتسبة فتحصل النفس عقلاً بالفعل و نفس تلك المعقولات تسمى عقلاً مستفاداً . . . « عین الحکمة / ابن سینا / ۴۲

ان النفس الانسانية قابلة لادراك حقائق الاشياء، فلا یخلو إمّا أن تكون خالية عن كل الادراكات او لاتكون خالية، فان كانت خالية مع أنّها تكون قابلة لتلك الادراكات فهي كالمهیولی التي ليس لها إلا طبيعة الاستعداد، فتسمی فی تلك الحالة عقلاً هیولانیا، و إن لم تكن خالية فلا یخلو إمّا ان يكون الحاصل فيها من العلوم الاكیات فقط، او يكون قد حصلت النظريات مع ذلك، فان لم تحصل فيها الا الاولیات التي هی الآلة فی اكتساب النظريات، فتسمی فی تلك الحالة عقلاً بالملکة ای لها قدرة الاكتساب و ملكة الاستنتاج ... و إمّا إن كان قد حصل لها مع تلك الاولیات تلك النظريات أيضاً، فلا یخلو إمّا ان تكون تلك النظريات غیر حاصلة بالفعل و لكنّها بحال متى شاء صاحبها و استحضرها بمجرد تذکر و توجه الذهن اليها، او تكون تلك النظريات حاضرة بالفعل حاصلة بالحقیقة حتی كان صاحبها ینظر اليها، فالنفس فی الحالة الاولی تسمی عقلاً بالفعل و فی الحالة الثانية تسمى عقلاً مستفاداً، فاذا ان احوال النفس مراتب النفس الانسانية أربع (المباحث المشرقية / فخر الدين رازی / ۳۶۷) (همچنین مراجعه شود به: الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية / صدر المتألهين / ۲۰۲ - ۲۰۶)

۵. کندي، يعقوب بن اسحاق، الرسائل الفلسفية / ۱۶۵ .
۶. ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد بن حبيب بصری، ادب الدنيا و الدين، ترجمه عبدالعلی صاحبی / ۴۰ .
۷. ابن سینا، رسائل فی احوال النفس / ۱۶۸ .
۸. اخوان الصفا، رسالة ۱ / ۳۵۰ .
۹. جرجانی، عبدالقاهر، التعريفات / ۱۵۷ .
۱۰. فیاض لاهیجی، ملاعبد الرزاق، گوهر مراد / ۳۱ .
۱۱. کاشانی، کمال الدين عبدالرزاق / اصطلاحات الصوفية / ۱۴۵ .
۱۲. همان / ۱۵۱ و همچنين رك: اسفار، ۸ / ۳۲۰ .
۱۳. لاهیجی، شرح گلشن راز / ۴، به نقل از فرهنگ اصطلاحات عرفانی، دکتر سيد جعفر سجادی / ۴۲۷ .
۱۴. نسفی، عزالدين، الانسان الكامل / ۹۱ .
۲۵. غزالی، محمد، ترجمه احیاء علوم الدين، ربع مهلكات / ۱۰۷ .
۱۶. جرجانی، عبد القاهر، التعريفات / ۷۷ .
۱۷. ابن سینا، رسائل فی احوال النفس / ۱۵۹ .
۱۸. غزالی، ترجمه احیاء علوم، ربع مهلكات / ۷-۱۱، کیمیای سعادت / ۱۰ .

۱۹. کاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیة / ۷۳.
۲۰. صدر المتألهین، الاسفار الاربعة، ۸ / ۱۳۷.
۲۱. نراقی، احمد، معراج السعادة / ۱۹. نیز بنگرید به: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سید حسین نصر، ۳ / ۴۱۰.
۲۲. الجوزو، الشیخ محمد علی، مفهوم العقل و القلب فی القرآن و السنة، دارالعلم للملایین / ۳۰ - ۴۴.
۲۳. همان / ۳۱ و ۴۳.
۲۴. گرچه این احتمال نیز خیلی دور از واقع نیست، با این توجیه که همان نسبتی را که مغز نسبت به معانی حسی دارد، همان نسبت را قلب با معانی مجرد داشته باشد. بدین رو وقتی قرآن از ادراک قلب سخن می گوید تنها به آن بسنده نمی کند، بلکه جایگاه آن را نیز معرفی می کند: «و لكن تعمی القلوب التي فی الصدور»
- بنا بر نظریه مشهور باید هم در مورد «قلوب» و هم در مورد «صدور» مجاز قائل شویم. در این زمینه مراجعه شود به: رساله تحقیق در حقیقت علم / دکتر عبدالمحسن مشکوة الدینی / ۱۴۴.
۲۵. طباطبایی، محمد حسین، المیزان، ۲ / ۲۲۳.
۲۶. همان، ۹ / ۴۶.
۲۷. با بیان یاد شده حتی اگر عقل را به معنای تعقل و اندیشیدن فقط ندانیم و استعداد و توانایی و تعقل را نیز از موارد کاربرد واژه ای عقل بدانیم چنانکه در برخی روایات آمده است: العقل نور فی القلب یفرق بین الحق و الباطل (ادب الدنيا و الدین / ۴۱) یا این حال، این توانایی یا نورانیت معنوی آن قوه نفس برای ادراک کلیات نیست چنانکه فلاسفه تصور کرده اند، بلکه استعدادی است که در خود قلب به عنوان ابزار وجود دارد به قول غزالی «دل چون چشم است، و غریزت عقل در او چون قوت بینایی در چشم» (احیاء علوم / ۳۶) و نفس، استفاده کننده از آن است و به همین جهت استعداد اختصاص به درک کلیات ندارد، بلکه مطلق ادراک را شامل می شود.
۲۸. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی، المنحجة البيضاء / ۳۷ - ۳۸.
۲۹. مشکوة الدینی، دکتر عبدالمحسن، تحقیق در حقیقت علم / ۳۸.
۳۰. همان / ۲۳۶.
۳۱. ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیة، ۱ / ۲۵۰.
۳۲. رازی، شیخ نجم الدین، رساله عشق و عقل / ۶۸ - ۷۳ به نقل از اصول و مبانی تصوف و عرفان.
۳۳. لاهیجی، گوهر مراد / ۳۸ - ۳۹.