

On the Monism of Rational Soul and Heart's Truth in Islamic Wisdom and Mysticism

Habibullah Danesh Shahraki* - Hamid Ehtesham Kia **

Abstract:

Holding a monistic stance toward the truth of rational soul and heart in theoretical wisdom, and aimed at answering a fundamental question in philosophical anthropology, i.e. "what is the nature of human heart", the author has deployed a library method to conduct the present research. To this purpose, first, the views of prominent Islamic philosophers and mystics are reviewed and then, the views on the distinction between heart and rational soul is explored. Afterwards, explaining heart in the viewpoint of Islamic mystics "as a collaborative and absolute truth which encompasses all human levels or human truth of truths", it is viewed consistent with the truth of rational soul, particularly in transcendental wisdom. It is believed that, according to the description of rational intellect in transcendental wisdom, the philosophical explanation of the nature of heart is justified. Finally, the research has resolved some uncertainties around the idea of monism.

Keyword:

Heart, Rational Soul, Logical Reason, Islamic Mysticism, Islamic Wisdom.



* Assistant Professor in Department of Islamic Theology and Philosophy, University of Qom.

** PhD Candidate of Philosophy and Islamic Theology, University of Qom.

■ Danesh Shahraki, H. Ehtesham Kia, H (2021). On the Monism of Rational Soul and Heart's Truth in Islamic Wisdom and Mysticism. *Religious Anthropology*, 18 (45) 5-28

DOI: 10.22034/ra.2021.136324.2554

دوفصلنامه علمی - پژوهشی
انسان پژوهی دینی

قم، بلوار غدیر، بعد از دانشگاه قم
مجمع آموزش عالی شهید محلاتی (ره)
معاونت پژوهش، دفتر نشریات
کد پستی: ۳۷۱۶۱۴۶۷۳۳
Web: www.raaj.smc.ac.ir
E-Mail: ensanpajoohi@gmail.com
تلفن: ۰۲۵ - ۳۱۱۲۴۴۲۴



بررسی یگانه‌انگاری حقیقت نفس ناطقه و قلب

در حکمت و عرفان اسلامی

حبیب‌الله دانش‌شهرکی*

حمید احتشام‌کیا**

چکیده

نگارنده به‌قصد پاسخ به یکی از مسائل مهم در حوزه انسان‌شناسی فلسفی، یعنی: «چیستی قلب انسان» و با ایده «یگانه‌انگاری حقیقت قلب در عرفان نظری با حقیقت نفس ناطقه در حکمت نظری»، به روش کتابخانه‌ای پژوهش پیشرو را آغاز کرده است. وی در ابتدا با بازخوانی آرای عارفان و فیلسوفان برجسته اسلامی، ایده خود مبنی بر یگانه‌انگاری را تقویت کرده و سپس به بررسی دیدگاه دگرانگاری قلب و نفس ناطقه پرداخته است. نگارنده در نهایت با معرفی قلب از منظر عارفان اسلامی به‌عنوان «حقیقت جمعی و احاطی انسان که جامع و شامل تمام مراتب انسانی یا حقیقه‌الحقایق انسانی است» آن را با حقیقت نفس ناطقه به‌ویژه در حکمت‌متعالیه منطبق دانسته و معتقد شده: «تبیین فلسفی چیستی قلب بر اساس آنچه در مورد نفس ناطقه در حکمت‌متعالیه گفته شده، امری موجه است». بخش آخر این مقاله به پاسخ شبهاتی چند، پیرامون ایده یگانه‌انگاری اختصاص یافته است.

کلیدواژه‌ها: قلب، نفس ناطقه، عقل مستفاد، عرفان اسلامی، حکمت اسلامی.

* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم (hdaneshshahraki@gmail.com)

** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم (نویسنده مسئول: hamid_ehteshamkia@yahoo.com)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۰۱

بیان مسئله

شناخت حقیقت قلب به‌عنوان یک حقیقت انسانی و روشن شدن نسبت آن با سایر حقایق و مظاهر انسانی، مطلوب بسیاری از دانش‌های نوپا از جمله علوم‌شناختی^۱ است. متکفل اصلی و بالذات بحث از حقایق انسانی، به‌ویژه با رویکرد هستی‌شناختی، و مشخص کردن نسبت بین آنها بر عهده فلسفه و انسان‌شناسی فلسفی است؛ بنابراین، سؤال مهمی که به ذهن می‌رسد این است که چرا از حقیقت قلب انسان و چیستی آن در فلسفه بحث نشده است؟ در مقابل، بحث از حقیقت قلب در کانون توجه اهل عرفان قرار داشته تا آنجا که بیشتر بحث‌های عرفان‌عملی که در راستای تبیین منازل و مقامات سلوک‌الی‌الله شکل گرفته، در واقع توصیف حالات قلب است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۲: ۶۳) و اساس عرفان‌نظری، در توضیح هستی و تعینات آن، در واقع، بیان قلب و حقیقت انسان است (رک: رضانی و پارسانژاد، ۱۳۹۱: ۳۶-۳۳).^۲ براین‌اساس، آیا فلاسفه از قلب انسان در بحث‌های فلسفی خود غافل بوده‌اند؟ یا اینکه اصلاً به وجود این حقیقت در انسان نائل نشده و آن را انکار کرده‌اند؟ آیا می‌توان گفت محوری‌ترین حقیقت انسان‌شناختی فلسفی و کلامی یعنی نفس‌ناطقه همان قلب عرفانی است؟ به‌عبارت‌دیگر آیا این ادعا درست است که فلاسفه و متکلمان اسلامی از حقیقت قلب تحت عناوین دیگری مانند عقل، نفس‌ناطقه یا عقل‌مستفاد بحث کرده‌اند؟ به‌واقع چه نسبتی بین این دو حقیقت انسانی (قلب و نفس‌ناطقه) وجود دارد؟ آیا تفاوت این دو اصطلاح (قلب و نفس‌ناطقه) در لسان عرفان و حکمت اسلامی، صرفاً یک اختلاف در تعبیر و بیان

1. Cognitive Sciences

۲. 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 واسطهٔ احدیت جمعیت خود، دریافت‌کننده تجلیات جمعی کمال الهی می‌گردد. همه بحث‌های عرفان‌عملی در تبیین منازل و مقامات سلوک‌الی‌الله، توصیف حالات قلب است و اساس عرفان‌نظری، 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 (رک: رضانی/پارسانژاد، ۱۳۹۱: ۳۶-۳۳).

است با مفاد واحد؟ یا اختلافی ریشه‌ای و برخاسته از تفاوت در انسان‌شناختی است؟ همان‌طور که از سیاق پرسش معلوم است دو دیدگاه اساسی در پاسخ به این سؤال وجود دارد:

۱- دیدگاه یگانه‌انگاری و این‌همانی قلب و نفس ناطقه؛

۲- دیدگاه دگرانگاری قلب و نفس ناطقه و بالتبع برتری قلب بر آن^۱؛

نقد و بررسی دو دیدگاه فوق بر اساس گفتمان حکیمان و عارفان اسلامی و در راستای روشن شدن ماهیت فلسفی حقیقت قلب انسان، رسالت و هدف این اثر است.

معناشناسی لغوی و اصطلاحی قلب

واژه قلب در لغت به حقیقتی اطلاق می‌شود که در معرض تغییر و تحول قرار دارد. علامه مصطفوی پس از بررسی واژه قلب و کاوشی که پیرامون استعمالات مختلف و معانی گوناگون این واژه انجام داده است، در مورد معنای آن می‌نویسد: «اما قلب ... پس همیشه در حال قبض و بسط و دگرگونی است و از این رو قلب گفته شده است»^۲ (مصطفوی، ۱۴۳۰: ج ۹: ۳۳۹). اشاره به قید «قبض» و «بسط» مهم‌ترین دستاورد بررسی جناب مصطفوی در معناشناسی قلب است. این دو مفهوم، غیر از مفاهیمی چون تغییر، دگرگونی و تقلب مندرج در سخن دیگران است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۸۱). مؤلفه قبض و بسط، در عمیق‌ترین توصیف هستی‌شناختی قلب، کارکردی اساسی و زیربنایی دارد که بیان و تبیین آن مجالی مستقل می‌طلبد.^۳

۱. برتری قلب بر نفس ناطقه از این جهت است که از منظر دگرانگاران، نفس ناطقه یک حقیقت میانی است که صرفاً بعد عقلانی انسان را شامل می‌شود نه کمتر و نه بیشتر، در حالی که حقیقت قلب، جامع تمام حقایق انسانی است از این رو هم از جهت هستی‌شناختی نسبت به نفس برتری دارد؛ زیرا قلب از سعه وجودی بیشتری نسبت به نفس برخوردار است و هم از جهت معرفت‌شناختی؛ زیرا ادراک قلب به دلیلی سعه شمولی جامع بین جزئیات و کلیات است در حالی که ادراک نفس مختص کلیات است.

۲. «أَمَّا الْقَلْبُ: ... فهو دائماً في قبض و بسط و تقلب ... و لهذا يسمّى بالقلب»؛

۳. حقیقت قبض و بسط نه تنها به تغییر و تحول و جابه‌جایی بین کلیات و جزئیات، بلکه به کمون و ظهور و بود و نبود نیز اشاره دارد.

قلب به معنای عقل و نفس ناطقه

پس از روشن شدن معنای لغوی قلب، باید دانست که اصطلاح قلب از اصطلاحات محوری در مباحث عرفان اسلامی است و کاربری آن در علم عرفان بسیار بیشتر از حکمت و فلسفه است. قلب در عرفان اسلامی به‌عنوان مهم‌ترین ساحت وجودی انسان (یزدان‌پناه، ۱۳۹۲: ۶۳)، در کانون توجه قرار دارد؛ تا آنجا که عبدالرزاق کاشانی (م. ۷۳۶ق) عارف نامی و از شارحان آثار عرفانی از جمله آثار ابن عربی (م. ۵۶۰ق)، در شرح *منازل‌الساثرین*، حقیقت انسان و انسانیت انسان را در بند و رهن قلب او دانسته و می‌نویسد: «شکی نیست که حقیقت انسان همان قلب اوست»^۱ (کاشانی، ۱۳۸۵: ۴۲۴) و یا می‌گوید: «قلب همان چیزی است که انسان بودن با آن متحقق می‌گردد»^۲ (همان، ۱۴۲۶: ۶۵)؛ این در حالی است که عالی‌ترین حقیقت وجودی انسان در حکمت و فلسفه‌ی اسلامی، عقل، نفس ناطقه یا نفس عاقله دانسته شده است.^۳ فلاسفه اسلامی، تفاوت انسان و حیوان را در مقوله‌ای به نام عقل دانسته و معتقد شدند که مرز انسانیت و حیوانیت، عقلانیت است. فارابی (م. ۳۳۹ق) در بیان ملاک و معیار انسانیت بر خلاف کاشانی که از واژه قلب استفاده کرده بود، از واژه عقل بهره‌برده و در این باره می‌نویسد: «الشیء الذی به صار [الإنسان] إنسانا هو العقل» (فارابی، ۱۴۱۳: ۲۶۰)؛ ابن‌سینا (م. ۴۱۶ق) نیز ضمن عنایت به واژه و اصطلاح قلب، تمایز انسان از حیوان را در داشتن قوه‌ی مُدرک معقولات دانسته و آن را همان نفس ناطقه و قلب حقیقی انسان نامیده است: «اعلم أن الإنسان مختص من بین سائر الحيوانات بقوة درآکة للمعقولات، تسمى تارة نفسا ناطقة و تارة نفسا مطمئنة، و تارة نفسا قدسية، ... و تارة قلبا حقیقا» (ابن‌سینا، ۲۰۰۷: ۱۹۵). او در جایی دیگر کمال نفس‌انسانی را در تبدیل شدن به عقل مجرد دانسته و نوشته است: «کمال الأنفس الانسانیة أن یکون عقلا مجردا عن المادّة و عن لواحق المادّة» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۰). این عبارات نشان از آن دارد

۱. «لا شكّ أنّ حقيقة الإنسان هو القلب»

۲. «القلب ... هو الذی يتحقّق به الإنسانیة»

۳. البته تبیین مکتب‌های فلسفی رایج مانند مشایی و صدرایی در مورد حقیقت عقل و نفس ناطقه کمی متفاوت است که در ادامه به آن پرداخته شده اما سخن در اینجا فارغ از تفاوت‌های موجود این است که اصطلاحات مطرح در لسان فلاسفه چیزی غیر از قلب است.

که نزد فلاسفه، امر انسانیت از آغاز تا انجام امری عقلانی است و حقیقتی فراتر از عقل با همه مراتب آن برای انسان متصور نیست که بخواهد مشارالیه واژه قلب باشد؛ پس ناگزیر به تفسیر قلب به عقل شده‌اند.

فخر رازی (م. ۶۰۶ق) از شارحان اثرگذار آثار ابن‌سینا، نهایت تفاوتی که بین عقل و قلب می‌پذیرد، تغایر اعتباری حال و محل است (فخر رازی، ۱۴۰۶: ۵۵-۵۴) او برای ادعای خود به آیاتی از کلام‌الله مانند: «فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا» (حج: ۴۶)؛ «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا» (اعراف: ۱۷۹) و غیر آن، استناد جسته و در آخر نوشته است: «ان محل العقل هو القلب ... و أطلق إسم القلب على العقل تسمية الحال بإسم المحل» (فخر رازی، ۱۴۰۶: ۵۵-۵۴).

بنابراین، فیلسوفان اسلامی هرچند به واژه قلب عنایت داشته، اما انسان‌شناسی فلسفی خود را با محوریت شناخت مقوله عقل و نفس ناطقه که فصل حقیقی انسان قلمداد می‌شد، شکل دادند و به‌نگام مواجهه با چیستی قلب آن را به عقل یا نفس ناطقه تفسیر می‌کردند.

برای نمونه شیخ‌اشراق (م. ۵۸۷ق) در ذیل آیه شریفه «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» (انفال: ۲۴) در مورد مراد از قلب می‌نویسد: «و القلب هاهنا إشارة إلى النفس، لا إلى العضو المشهور و هذه النفس هي التي يسميها الحكماء النفس الناطقة» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۹). یا در اشاره به ذات انسان می‌گوید: «سمّاه الحكيم النفس الناطقة، و الصوفي السرّ و الروح و الكلمة و القلب» (همان، ج ۴: ۱۱۰).

ابوحامد غزالی (م. ۵۰۵ق) نیز ضمن معرفی حقیقت انسان به‌عنوان جوهری کامل، به اسامی مختلف این جوهر انسانی نزد اقوام مختلف اشاره کرده و نوشته است:

و للنفس الناطقة أعني هذا الجوهر عند كل قوم اسم خاص، فالحكماء يسمون هذا الجوهر النفس الناطقة، و القرآن تسميه النفس المطمئنة و الروح الأمری، و المتصوفة تسميه القلب، و الخلاف في الأسمی و المعنی واحد لا خلاف فيه (غزالی، ۱۴۱۶: ۲۲۵).

این گفته غزالی، شباهت بسیاری به گفته پیشین ابن‌سینا دارد؛ بر اساس گفته غزالی، اصطلاح قلب و نفس ناطقه در لسان فلاسفه و اهل تصوف، صرفاً اختلاف در عبارت است و هر دو واژه، معنایی یکسان دارد. صاحب تفسیر روح‌البیان نیز در مقام اذعان به یکسان‌انگاری اصطلاح

قلب و نفس ناطقه در قرآن، عرفان و برهان، بر همین گفته غزالی استشهداد و آن را در تفسیرش نقل کرده است (حقی، ۱۴۰۵: ۵۸).

عبدالرزاق کاشانی نیز در شرح *منازل السائرین* به این‌همانی قلب در اصطلاح عرفانی با نفس ناطقه در اصطلاح حکمت و فلسفه اسلامی تصریح کرده و می‌نویسد: «و لا شک أن حقيقة الإنسان هو القلب المسمی بالنفس الناطقة و هو المتوسط بين عالم الالهية و عالم المخلوقية» (کاشانی، ۱۳۸۵: ۴۲۴).

کاشانی در این عبارت ضمن اذعان بر یگانه‌انگاری قلب و نفس ناطقه به چپستی آن هم اشاره کرده و آن را امری که واسطه عالم الوهیت (روح) و عالم خلق (جسم) است معرفی می‌کند. وی در جایی دیگر قلب یا نفس ناطقه را برزخ و حدفاصل روح و نفس معرفی کرده است (کاشانی، ۱۴۲۶: ۶۵). این بیان، با بیان پیشین که قلب یا نفس ناطقه را برزخ و حدفاصل روح و جسم دانسته بود منافاتی ندارد، زیرا مراد از نفس در کلام اهل عرفان از جمله کاشانی، همان روح بخاری است که جوهری جسمانی محسوب می‌شود (سبزواری، ۱۳۷۲: ۲۱۲).

آنچه در مورد بیان جناب کاشانی از ماهیت قلب، لازم است که مورد مذاقه و توجه قرار گیرد، تعبیر «المتوسط» یعنی واسطه است. توضیح بیشتر اینکه گاهی مراد از واسطه «الواقع بین الطرفين یا الواقع بین الأطراف» است؛ یعنی سه حقیقت داریم و یکی بین آن دو واقع شده و گاهی مراد از واسطه «الجامع بین الطرفين یا جامع الأطراف» است؛ یعنی یک حقیقت ذو مراتب داریم و آن حقیقت در تمام مراتب حضور دارد و جامع و شامل بین آنهاست؛ واسطه به معنای دوم در واقع، حقیقه الحقایق است (رک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۲: ۴۰۴-۴۰۲). به نظر می‌رسد واسطه‌گری قلب انسان در بیان کاشانی از نوع دوم است؛ یعنی جامع الأطراف است نه الواقع بین الأطراف، پس نباید گمان کرد که کاشانی حقیقت قلب را حقیقتی میانی و نه عالی می‌داند. از این رو حکیم سبزواری (م. ۱۲۸۹ق) که از معتقدین به یکسان‌انگاری است، ضمن اذعان به اطلاق نفس ناطقه بر جمیع مراتب ذات انسانی: «فیطلقون النفس الناطقة علی جمیع مراتب ذات الانسان و ملکوته» (سبزواری (پاورقی ۱)، ۱۳۷۲: ۲۱۳) در عین حال آن را همان قلب در بیان کاشانی دانسته و نوشته است:

و القلب - علی ما قال هذا العارف الكامل یعنی عبدالرزاق کاشانی - جوهر نورانی مجرد بتوسط بین الروح و النفس، و هو الذی یتحقّق به الإنسانیه، و یسمّیه الحکیم «النفس الناطقه» و الروح باطنه، و النفس الحيوانیه مرکبه، و ظاهره المتوسط بينه و بين الجسد (صدر المتألهين (تعليقه سبزواری)، ۱۹۸۱: ج ۱: ۱۳).

سبزواری با بیان اینکه مراد از نفس در اصطلاح عرفانی همان روح بخاری است به تبیین مراد از قلب در اصطلاح عارفان پرداخته و آن را جوهری نورانی دانسته که واسطه و جامع روح (جوهر مجرد و مدرک کلیات) و نفس (جوهر لطیف جسمانی یا همان روح بخاری و مدرک جزئیات) بوده و از این رو مدرک کلیات و جزئیات است (سبزواری، ۱۳۷۲: ۲۱۲).

تبیین سبزواری از قلب و نفس ناطقه با عبارت «المدرک للکلیات و الجزئیات» (سبزواری، ۱۳۷۲:

۲۱۲) امر مهم و قابل توجه در دیدگاه یگانه‌انگاری است که در ادامه تبیین خواهد شد. داوود قیصری (م. ۷۵۱ق) از دیگر عارفان نامی و اثرگذار قرن هشتم نیز از جمله افرادی است که احتمالاً تحت تأثیر استادش عبدالرزاق کاشانی به یکسان‌انگاری و اتحاد معنایی قلب و نفس ناطقه در عرفان و حکمت اسلامی تصریح دارد. وی با توضیح بیشتری به این‌همانی دو اصطلاح مورد بحث، اشاره کرده و پای اصطلاح سومی را نیز به میان آورده و می‌نویسد: «أن القلب يطلق علی النفس الناطقه إذا كانت مشاهدۀ للمعانی الکلیه و الجزئیه متى شاءت و هذه المرتبه مسماء عند الحکماء بالعقل المستفاد» (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۶۴) قیصری در این عبارت با بیان این که نفس ناطقه مراتبی دارد و عالی‌ترین مرتبه آن شهود معانی کلی و جزئی و جمع بین آن دو است، در واقع این مرتبه از نفس ناطقه را معادل قلب در عرفان دانسته و اصطلاح فلسفی آن را عقل مستفاد می‌داند.

سید حیدر آملی (م. ۷۸۷ق) از جمله عارفان دیگری است که حقیقت قلب در عرفان را با حقیقت نفس ناطقه یکی دانسته و در اثر ارزشمند خود یعنی تفسیر محیط اعظم در ضمن توضیح مراد از آفاق و انفس به انسان کبیر و صغیر و به تبع آن به قلب کبیر و صغیر و در نهایت به نفس ناطقه کلیه و جزئی اشاره کرده و در نهایت قلب انسان کبیر را همان نفس ناطقه کلیه و قلب انسان صغیر را همان نفس ناطقه جزئی دانسته و می‌نویسد:

أما الآفاق فهو عبارة عن قلب الإنسان الكبير المسمّى بالنفس الكليّة، و البيت المعمور، و اللوح المحفوظ و أما الأنفس، فهو عبارة عن قلب الإنسان الصغير المسمّى بالفؤاد و الصدر و النفس الناطقة الجزئية، و غير ذلك من الأسماء الواردة فيهما (سید حیدر آملی، ۱۳۸۲: ۶۷۱؛ همو، ۱۴۲۲: ۲۶).

البته بیانی به همین مضمون در کتاب مناقب که منسوب به ابن عربی است نیز نقل شده. وی در آنجا گفته: «إِنَّ النَّفْسَ الْكَلِيَّةَ قَلْبَ الْعَالَمِ الْكَبِيرِ، كَمَا أَنَّ النَّفْسَ النَّاطِقَةَ قَلْبَ الْإِنْسَانِ و لذلك يسمّى العالم بالإنسان الكبير» (موسوی خلخالی، ۱۳۲۲: ۲۰۸).

ابن‌ترکه (م. ۸۲۵ق) از دیگر عارفان برجسته‌ای است که قلب در لسان اهل معرفت را همان نفس‌ناطقه در لسان فلاسفه دانسته و بر این باور است که عرفا از دو ادبیات اختصاصی و عمومی در گفتمان خود استفاده کرده‌اند. آنچه در عرف و ادبیات اختصاصی ایشان قلب نامیده می‌شود همان است که در عرف و ادبیات عمومی که مربوط به اهل نظر است، نفس‌ناطقه نامیده شده است.

ابن‌ترکه در پاسخ به این سؤال که چرا ابن‌عربی در اثر ماندگار و گران‌سنگ *فصوص‌الحکم* از اصطلاح نفس‌ناطقه در مقام توضیح قلب استفاده کرده؟ توضیح داده که ابن‌عربی در *فصوص‌الحکم* در بیشتر اوقات از اصطلاحات و زبان اهل نظر برای تبیین مقاصدش استفاده کرده و در این باره می‌نویسد:

النفس الناطقة و هي المسمّاة بالقلب في عرفهم الخاصّ. فإطلاق النفس [دون القلب] هاهنا على النفس الناطقة، بالعرف العامّ الذي عليه كلمة أهل النظر و الحكماء؛ و كثيرا ما يتنزّل في هذا الكتاب على عرفهم و مداركهم، كما قد أطلعت عليه في النصّ الآدمي (ابن‌ترکه، ۱۳۷۸: ج ۲: ۶۸۸).

صدرالمتألهین (م. ۱۰۴۵ق) نیز به نوبه خود قلب معنوی انسان را همان نفس‌ناطقه دانسته و آن را محل استقرار جوهر نورانی و روح اضافی معرفی کرده و می‌نویسد:

فنقول مثال العرش في ظاهر عالم الإنسان قلبه المستدير الشكل و في باطنه روحه الحيوانی بل النفسانی و في باطن باطنه النفس الناطقة و هو قلبه المعنوی محل استواء الروح الإضافة الذي هو جوهر علوی نورانی مستقر عليه بخلافة الله في هذا العالم الصغير (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۸۹).

علامه طباطبایی (م. ۱۴۰۲) از دیگر فیلسوفان و عارفانی است که در ذیل آیه شریفه «ان الله يحول بين المرء و قلبه» (انفال: ۲۴) به معناشناسی قلب و معرفی برخی از ویژگی‌های آن پرداخته و

در نهایت آن را همان نفس انسانی دانسته و می‌نویسد: «فالقلب هو الذی یقضی و یحکم، و هو الذی یحب شیئا و یبغض آخر، ... و هو فی الحقیقه النفس الإنسانیة تفعل بما جهزت به من القوى و العواطف الباطنة» (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۹: ۴۷).

آنچه گذشت گزارشی تحلیلی از دیدگاه یگانه‌انگاری قلب با عقل یا نفس ناطقه بود. در ادامه به گزارشی تحلیلی از دیدگاه دگر انگاری و سپس نقد و بررسی آنها پرداخته‌ایم.

دیدگاه دگر انگاری قلب و عقل یا نفس ناطقه

عده‌ای از اندیشمندان اسلامی معتقدند ماهیت و چیستی قلب در لسان اهل معرفت با حقیقت نفس ناطقه در لسان اهل حکمت تفاوت جوهری دارد و ابدأً نباید آن دو را یک حقیقت واحد برشمرد. جناب جندی (م. ۶۹۰ق) از عارفان قرن هفتم و از شاگردان عارف نامی صدرالدین قونوی (م. ۶۷۳ق) است. وی در شرحی که بر خطبه فصوص الحکم ابن عربی نگاشته، شانزده مبحث را به‌عنوان مقدمه برای فهم کتاب مطرح کرده و در مقدمه پنجم به تبیین چیستی قلب و تفاوت آن با حقیقت روح، حقیقت سر و حقیقت نفس پرداخته است.

او در این مقدمه ضمن بیان این نکته که شناخت حقیقت قلب از پیچیده‌ترین مباحث و علوم حقیقی است، به‌اشتباه و خبط بزرگان پیشین در خلط بین اصطلاحات مذکور تصریح کرده و می‌نویسد:

و قد وقع خبط عظیم قبلنا فی تعریف المتقدمین، لحقیقة القلب و حقیقة الروح و حقیقة السرّ و النفس، فمذهب الجمهور - من المشایخ و الحکماء و العارفين من أصحاب الرسوم و المترامین إلى طور التحقيق - أنّ هذه العبارات و الألفاظ مترادفة علی حقیقة واحدة، سمّیت بهذه الأسماء فی مراتبها و مقاماتها؛ فسمّیت تارةً روحا، و أخرى نفسا، و مرةً قلبا (جندی، ۱۴۲۳: ۸۷).

انگشت اتهام جندی در این عبارت باتوجه‌به آنچه قبلاً نقل کردیم متوجه امام غزالی است، البته جناب جندی در جایی دیگر به‌صراحت از غزالی یاد کرده و اندیشه وی و پیروانش مبنی بر یکسان‌انگاری روح، نفس و قلب را به باد انتقاد گرفته و تصریح کرده است که «دل غیر از نفس ناطقه است و غیر جان که به لغت عرب روح خوانند و غیر مضغه صنوبری که در سینه و از اعضای رئیسه است» (جندی، ۱۳۶۲: ۱۲۶).

جندی در ادامه به بحث پیرامون چیستی نفس، روح و قلب پرداخته و به تفصیل درباره ویژگی آنها سخن گفته است. از منظر وی، شالوده ابتدایی انسان دو جوهر جسم و روح با ویژگی‌های متضاد است؛ دل عبارت است از احدیت جمع خواص روح انسانی و خواص و حقایق هیکل جسمانی؛ «فهی هیأه جمعیة أحدى بین الحقایق الروحیة الانسانیة و بین الحقایق و القوی الجسمانیة و خصائصها و لطائفها» (جندی، ۱۳۶۲: ۱۲۶).

توضیح و تبیین گفته فوق با بیان خود جندی چنین است:

حق سبحانه و تعالی، به کمال قدرت، میان نفس ناطقه که روحی است از انفاس رحمانی، لطیف، بسیط، نورانی، وحدانی، شریف و زنده از طرفی و میان هیکل تن که خاکی، مرکب، کثیف، خسیس و ظلمانی است از طرف دیگر جمع کرد؛ پس خواص هر دو جوهر در هم سرایت کردند و امتزاجی معنوی و مزاجی روحانی میان خواص حقایق هر دو جوهر حاصل شد؛ در این مزاج معنوی قلبی که علی الوجه الأكمل الأشمل الأجمع متحصل شد و به رنگ و صبغه همه برآمد؛ کیفیتی مزاجی موجود شد که گاهی به صورت و خواص روح می‌شود آن چنان که از خواص طبیعی و آرایش جسمانی به کلی منتزع و متبرّی است!... و گاه چنان به خواص و هیئت صورت جسمانی ظهور می‌کند که تمییز و تمایز از بشر جز به شخصیت نمی‌کند (جندی، ۱۳۶۲: ۱۲۶).

جندی با بیان اینکه بین این دو جوهر یعنی جسم و روح، تباین کلی وجود دارد و جز در اصل وجود و جوهریت، هیچ اشتراکی بین آنها نیست، به تعیین جوهر سومی که حدفاصل و برزخ این دو جوهر است اشاره می‌کند و می‌نویسد: «و بین الجوهرین تباین کلی فی الحقایق، فلا جامع غیر الوجود و الجوهر، فأوجد الله من هذا الجوهر بهذه الحیثیة و الاعتبار جوهرًا ثالثًا هو النفس» (جندی، ۱۴۲۳: ۹۰).

او در ادامه به بیان ویژگی‌های نفس و تفاوت آن با روح پرداخته و توضیح می‌دهد که هر چند جوهر سوم یعنی نفس، همچون روح، جوهری واحد، نورانی، غیر متحیز و غیر متقوم بالجسم است، اما تعلق تدبیری، تسخیری، تصریفی و تعمیری به جسم دارد و این، فرق فارق بین آن دو است.

۱. جندی با اشاره به مقامات و تینات قلب، مقام مورد اشاره در حدیث نبوی که فرمود: «إنی لست كأحدکم إنی أظلم عند ربی فیطعمنی و یسقینی» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲: ۱۷۲) را ناظر به مقام روحانی قلب و گفته رسولان در آیه شریفه «إن نحن إلا بشر مثلکم» (ابراهیم: ۱۱) را ناظر به مقام جسمانی قلب دانسته است (جندی، ۱۳۶۲: ۱۲۶).

جندی با بیان اینکه اتصال دو جوهر روح و جسم، به دلیل عدم سنخیت، امکان ندارد؛ به جوهر سومی که نقش واسطه و حلقه متصل بین دو جوهر پیشین است اشاره کرده که با شکل‌گیری این جوهر واسطه یعنی نفس با تمام احکام و ویژگی‌هایش یک امر چهارمی نیز صورت می‌پذیرد که نه واسطه بین روح و جسم بلکه جامع سه جوهر پیشین یعنی جسم، روح و نفس است و آن را قلب نامیده و در نهایت درباره چیستی قلب می‌نویسد: «فالقلب حقیقه جامعه بین الحقایق الجسمانیة و القوی المزاجیة الجسمانیة و بین الحقایق الروحانیة و الخصائص و الأحکام النفسانیة» (همان: ۹۲).

فناری (م. ۸۳۴ق) نیز در این مسئله به شدت تحت تأثیر جندی است و مطالب او را در فرق بین نفس و قلب عیناً نقل کرده است (فناری، ۲۰۱۰: ۴۰۰)؛ البته فناری ملاک دیگری را نیز نقل کرده با این بیان که وقتی نور حق تعالی در قابل تجلی می‌کند چنانچه محل تجلی یعنی قابل، در اثر آن تجلی، مستهلک نشود و بر آن غلبه کند، در این صورت غلبه وحدت در قابل، موجب پیدایش عقل و غلبه کثرت در قابل، موجب پیدایش تفصیل نور است؛ حال در این تفصیل، چنانچه وجه نورانیت بر ظلمت غلبه کند، نفس و عکس آن جسم و تعادل آن قلب است (همان: ۴۰۰-۴۰۱). فناری در جای دیگر، به تبعیت از نفحات 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 که از طریق روح حیوانی بدن را تدبیر می‌کند (همان: ۷۱۲).

به‌زعم بعضی از معاصرین، تعیین نفس ناطقه در عالم ارواح، آن‌چنان که از کلام فناری برمی‌آید، حکایت از آن دارد که حقیقت قلب، غیر از نفس ناطقه است؛ زیرا قلب حقیقتی است که احدیت جمع جسم و روح است و اگر ما نفس ناطقه را از عالم ارواح دانسته و تفاوت آن با روح را در تعلق تدبیری بدانیم به‌هیچ‌وجه نباید نفس ناطقه را با قلب یکسان دانست (رمضانی و پارسانزاد، ۱۳۹۱: ۴۴).

بر اساس دیدگاه دگرانگاری قلب و نفس ناطقه، چیستی قلب به بیان اجمالی، حقیقتی است که برای آن حیثیت معین یا وصف مخصوصی نیست که آن را مقید کند، همچنین حقیقت قلب به نحوی نیست که بر پایه و اساس حکم یا کیفیتی خاص، تعیین پیدا کند، بلکه حقیقت قلب به لحاظ قبول، کلیت و اطلاق دارد و قبول آن احدی جمعی و احاطی است، از این رو می‌توان گفت:

قلب هیولانی‌القبول بوده و اقبال و توجه آن به طرف حق مطلق دائمی است و حقیقتش تابع تجلی رب و به حسب آن است (جندی، ۱۴۲۳: ۴۷۵-۴۷۶).

احدیت جمع جسم و روح، به این معناست که حقیقت قلب به جسم بودن متعین نیست، آن چنان که به روح بودن نیز متعین نیست؛ چراکه اگر قلب جسم تنها یا روح تنها بود، دیگر نمی‌توانست استعداد و قابلیت تجلی جمعی الهی را داشته باشد (رمضانی و پارسناژاد، ۱۳۹۱: ۴۵-۴۶) بنابراین حقیقت قلب، نه روح تنهاست و نه نفس تنها و نه آن مضغه صنوبری است که عرف مردم دل می‌خوانند بلکه قلب، آن احدیت جمع جمیع قابلیات و خصوصیات روحانی و جسمانی و الهی و ذاتی است (جندی، ۱۳۶۲: ۱۲۸).

بر اساس دیدگاه دگرانگاری قلب و نفس ناطقه، از آنجا که حقیقت نفس ناطقه نزد فلاسفه، امری ذاتاً مجرد و نورانی است، هرچند که تعلق تدبیری به بدن دارد، پس نمی‌تواند معادل قلب در عرفان باشد؛ چراکه قلب، احدیت جمع جسم و روح است و در میان فلاسفه هیچ‌گاه نفس ناطقه به احدیت جمع جسم و روح معنا نشده و در نزد آنها، همین حقیقت روحی، حقیقت انسان شمرده می‌شود (رمضانی و پارسناژاد، ۱۳۹۱: ۴۴) از این رو یگانه‌انگاری حقیقت نفس ناطقه و قلب امری مردود است.

نقد و بررسی دیدگاه یگانه‌انگاری و دگرانگاری قلب و نفس ناطقه

برای ارزیابی دو دیدگاه فوق لازم است اندکی به تبیین عقل و نفس ناطقه و نسبت بین آنها در دو قرائت مشائی و صدرایی اشاره کرده و سپس به بررسی نسبت بین آنها با معنایی که از طریق جندی و پیروانش به دست داده پردازیم.

عقل در اصطلاح خاص فلسفی به عقل فعال و عقل منفعل تقسیم و شناخته شده است (فازابی، ۱۴۰۵: ۳۴) عقل فعال جوهری است که مجرد تام دارد و جامع تمام تعینات و حقایق اشیاء بوده و مدبر عالم ماده و واسطه فیض الهی است (ابن‌سینا، ۲۰۰۷: ۱۹۸؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ج ۲: ۲۸۹) و عقل منفعل همان قوه مندرج در نفس انسانی و مدرک معقولات و همان نفس ناطقه است که تحت اثربخشی و تدبیر عقل فعال، مراتب کمال خود را از نازل‌ترین مرتبه یعنی عقل هیولانی تا عالی‌ترین مرتبه یعنی عقل مستفاد طی می‌کند. از این رو فلاسفه برای عقل انسان چهار مرتبه قائل

شده و اولین آن را عقل هیولانی و مراتب بعدی را به ترتیب عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد نامیده‌اند (ابن‌سینا، ۲۰۰۷: ۱۹۵؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ۴: ۲۰۷).

بنابراین در فلسفه مشاء - فارغ از تفاوت‌های اعتباری مانند تغییر حال و محل - عقل یا قوه مدرک کلیات، همان نفس ناطقه است: «اعلم أن الإنسان مختص من بين سائر الحيوانات بقوة درآة للمعقولات، تسمى تارة نفسا ناطقة و تارة نفسا مطمئنة، و تارة نفسا قدسية، ... و تارة قلبا حقیقیا» (ابن‌سینا، ۲۰۰۷: ۱۹۵). این حقیقت انسانی در مکتب مشاء گرچه دارای مراتب و سلسله‌وار است، اما تمام مراتبش عقلانی است. یعنی از عقل هیولانی که آغاز آن است تا عقل مستفاد که پایان آن است همه عقل است و خیال و حس را شامل نمی‌شود.

از این‌رو ادراکات جزئی و شبه‌جزئی که در حیطة حس و خیال است از عقل و نفس عاقله سلب می‌شود درحالی‌که قلب عرفانی همان‌طور که گذشت، مدرک کلیات و جزئیات عنوان شد. ممکن است به اشکال فوق این‌گونه پاسخ داده شود که عقل گرچه قوه مدرک کلیات است، اما این قوه در مرتبه‌ای بنام عقل مستفاد واجد ادراک جزئیات نیز می‌شود و قیصری باتوجه‌به همین مرتبه از عقل یا نفس عاقله، یعنی عقل مستفاد، یکسان‌انگاری قلب و نفس ناطقه را پذیرفته و توضیح داده است که: «أن القلب يطلق على النفس الناطقة إذا كانت مشاهدة للمعانی الكلية و الجزئية متى شاءت و هذه المرتبة مسماء عند الحكماء بالعقل المستفاد» (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۶۴).

جناب جامی (م. ۸۷۱ق) نیز در شرحش بر *فصوص‌الحکم* به این نکته اشاره کرده و نفس ناطقه را در بعضی از مراتبش معادل قلب دانسته و نوشته است: «مع کونه صاحب قلب ... سواء أريد به النفس الناطقة في بعض مراتبها أو اللحم الصنوبري الذي هو متعلقها و محل تصرفاتها» (جامی، ۱۴۲۵: ۲۷۹).
 با این‌همه، جمع بین کلیات و جزئیات در مرتبه عقل مستفاد و لو به نحو علم اجمالی در عین کشف تفصیلی، غیر از ادراک جزئیات و علم تفصیلی به آنها در مرتبه حس و خیال است، چرا که هر تعیین وجودی احکام خاص خود را دارد و هم از این‌روست که امثال جندی باتوجه‌به حیثیت جمعی بین جسم و روح که برای قلب قائل است آن را غیر از نفس ناطقه می‌داند.
 علاوه‌بر آن، قلب انسان، صرفاً ظرف ادراکی نیست، بلکه ظرف اقدام و عمل نیز است. درحالی‌که عقل مستفاد فقط کمال نهایی انسان در بعد ادراک را تأمین می‌کند. از این‌رو ابن‌سینا

به هنگام تبیین کمال نهایی و ختم شرافت انسانی با تفصیل بین بعد نظری و عملی انسان از عقل مستفاد به‌عنوان کمال علمی انسان و از عدالت به‌عنوان کمال عملی وی نام‌برده است: «و غایه کمال الانسان أن يحصل لقوته النظرية العقل المستفاد و لقوته العملية العدالة، و هاهنا يختم الشرف في عالم المعاد» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۹۹-۱۰۰)؛

قیصری نیز گرچه اطلاق قلب بر عقل مستفاد را پذیرفته اما این اطلاق به‌حسب بعد ادراکی قلب است و الا نفس ناطقه‌ای که قیصری در نظر دارد و آن را معادل قلب دانسته غیر از قوای عقلانی است بلکه جمیع قوای نظری و عملی انسان حتی جمیع قوای حیوانی و نباتی وی را نیز شامل می‌شود: «أن النفس الناطقة المدبرة للبدن مدبر بالقوى الروحانية التي هي العقل النظرى و العملى و الوهم و الخيال و ما شابهها و الحيوانية و النباتية كالحواس الخمس الظاهرة و الغاذية و النامية و المولدة للمثل و غيرها» (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۴۱).

قیصری چنین نفس ناطقه‌ای را که جامع تمام تعینات انسانی است، قلب انسان دانسته و در شرحی است که بر تائیه ابن‌فارض نگاشته خود نفس ناطقه - و نه مرتبه‌ای از مراتب آن را - حقیقت قلب دانسته و گفته: «النفس الناطقة التي هي القلب بالحقية» (قیصری، ۱۴۲۵: ۱۱۲).

او در جایی دیگر مبدأ افعال انسان را نفس ناطقه دانسته و گفته: «فانها لا شك ان مبدا افعاله [الانسان] هي النفس الناطقة و صفاتها» (قیصری، ۱۳۸۱: ۳۵) و این یعنی عالی‌تر از نفس ناطقه حقیقتی برای مبدئیت فعل انسان وجود ندارد تا بخواهد قلب نام گیرد.

اما نفس ناطقه در قرائت صدرایی در یکسان‌انگاری با قلب عرفانی با هیچ‌یک از اشکالات فوق مواجه نیست؛ زیرا نفس ناطقه در حکمت‌متعالیه دارای تبیین و تفسیر عمیق‌تری است که جمیع مراتب انسانی از عمق روح تا کف جسم و بدن را شامل می‌شود.

توضیح اجمالی اینکه عقل یا روح، جوهری نورانی است که تجردی تام دارد، یعنی هم تجرد ذاتی و هم تجرد فعلی (طوسی، ۱۳۸۳: ۲۱۹؛ طباطبائی، ۱۳۸۶: ج ۱: ۳۱۷)؛ اما نفس، جوهری نورانی است که فقط ذاتاً مجرد است ولی در مقام فعل، تعلق تدبیری به بدن دارد (طباطبائی (تعلیقہ فیاضی)، ۱۳۸۶: ج ۴: ۱۰۲۸) این تعلق تدبیری در حکمت‌مشاء امری عرضی است و در حکمت‌متعالیه امری

ذاتی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱؛ ج ۸: ۱۲) از این رو نفس در حکمت‌متعالیه بر خلاف حکمت‌مشاء تفاوت جوهری و ماهوی با عقل یا روح دارد.

علاوه بر آن نفس ناطقه در حکمت‌متعالیه حقیقتی تکامل‌یافته است؛ یعنی از مراتب نفوس قبلی (نفس حیوانی و نفس نباتی) نیز برخوردار است و این گونه نیست که فقط شامل عقل و مراتب عقلانی و فاقد حس و خیال باشد؛ از این رو تمام کمالات انسانی در واقع تعینات نفس ناطقه است حتی اعضای جسمانی بدن انسان نیز همان تعینات و تنزلات نفس ناطقه است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۳۵).

در واقع حقیقت نفس در حکمت‌متعالیه بر اساس دو آموزه «ذومراتب بودن نفس» و «عینیت نفس با هر مرتبه» با حقیقت قلب در عرفان اسلامی تطابق دارد. بر اساس آموزه نخست (ذومراتب بودن) نفس وجود مشککی است که در عین بساطت، دارای مقامات و مراتب متعدد طولی است؛ در این مراتب بدن و ادراکات حسی، نازل‌ترین و عقل، از عالی‌ترین مراتب نفس است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱؛ ج ۳: ۵۱۸؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۴۶-۲۵۰).

به بیان فنی‌تر و دقیق‌تر و همان‌طور که صدرا از ارسطو (م. ۳۲۳ ق.م) نقل کرده است، نفس ناطقه یکی از اجزاء سه‌گانه نفس‌انسانی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۳۵) بنابراین گاه نفس ناطقه در مقابل نفس حیوانی و نفس نباتی لحاظ می‌شود که فصل انسان از حیوان و نبات است و مرز آن از عقل هیولانی تا عقل مستفاد است و گاه نفس ناطقه بر حقیقت آدمی اطلاق می‌شود که تمام نفوس سه‌گانه و بیشتر از آن را نیز شامل می‌شود.

نفس آدمی با جامعیت مذکور تمام کمالات موجودات عالم را در بر می‌گیرد و به قول صدرا: «النفس الإنسانية من شأنها أن يبلغ إلى درجة يكون جميع الموجودات أجزاء ذاتها و يكون قوتها سارية في الجميع و يكون وجودها غاية الخلیقة» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۲۴۶). او در جایی دیگر حتی از واژه «حقیقه جمعیه» نیز استفاده کرده و در مورد حقیقت نفس آدمی نوشته:

قد أومأنا لك فيما مضى إلى أن حقيقة الإنسان حقيقة جمعیة و لها وحدة تألیفیه كوحدة العالم ذات مراتب متفاوتة فی التجرد و التجسم و الصفاء و التكدر و لهذا يقال له العالم الصغير لأن جملته منتظمة من مراتب موجودات العالم التي علی كثرتها منحصرة فی أجناس

ثلاثة في كل جنس طبقات كثيرة متفاوتة لا يحصى عددها إلا الله و هي العقلیات و المثالیات

و المحسوسات (صدرالمألهین، ۱۳۶۰: ۳۶۶).

تعبیر از نفس انسانی به حقیقت جمعی، عین تعبیری است که جندی و پیروانش از قلب در عرفان داشتند. باتوجه به حقیقت جمعی بودن قلب یا نفس انسانی و با نظر به اینکه حقیقت انسان در نهایت به دو بعد ادراکی و اقدامی تحلیل می‌شود باید قلب انسان را مرکز و سرچشمه تمام ادراکات و منشأ تمام اقدامات انسانی دانست؛ هرچند در مقام ظهور و بروز هر ادراک و اقدام خاصی به ساحتی خاص از آن حقیقت تعلق دارد. از این‌رو ادراکات قلبی انسان نه صرفاً مختص نوع شهودی که شامل نوع حصولی نیز است، همان‌طور که شامل کلیات و جزئیات نیز است.

پاسخ به برخی شبهات

در مقاله‌ای که تحت عنوان «ارزیابی انتقادی تفسیر قلب به عقل در شارحان ابن عربی» منتشر شده است شبهاتی پیرامون یگانه‌نگاری قلب و نفس مطرح شده که نقد آن در این مجال مطلوب است. در این مقاله یکسان‌نگاری قلب در عرفان با نفس‌ناطقه هرچند توسط عارفان پیش از ابن عربی پذیرفته شده است؛ اما انتقاد نگارنده مقاله بر پذیرش این یکسان‌نگاری توسط شارحان ابن عربی است (کیابندرسی و دیگران، ۱۳۹۶: ۲۴۴) چراکه وی معتقد است ابن‌عربی با ایده‌ای نو به تبیین حقیقت قلب انسان پرداخته و قلب از منظر وی نباید با نفس‌ناطقه فیلسوف یکی دانسته شود (همان: ۲۴۷-۲۴۸).

نویسنده در مقاله فوق با نقل قول‌های متعددی از ابن‌عربی از جمله «دستیابی به معرفت حق به وساطت عقلانیت نظری و دانشی که تحت سیطره فکر و نظر قرار دارد محال است» (ابن‌عربی، بی‌تا: ج ۳: ۴۸۹) و «علم مبتنی بر فکر و نظر که به چارچوب قواعد منطقی و عقلانیت نظری محدود است، بزرگ‌ترین حجابی است که میان خدا به‌مثابه حقیقت هستی و فردی که در صدد شناخت آن است قرار می‌گیرد» (همان: ۱۴۰) و همچنین «علم اهل الله که در بالاترین درجات معرفت قرار دارد اساساً در سیطره فصل‌بندی‌ها و تبویب‌های محدودی که در آثار حکما موجود است نمی‌گنجد و میزان قوانین منطقی بر آن سلطه ندارد» (همان: ۲۰۰-۲۰۱) ضمن نکوهش عقل و عقلانیت در ادراک واقع معتقد است ابن‌عربی ابدأً به این یکسان‌نگاری راضی نبوده بلکه بر این

باور است که هر که خواهان ورود به حضرت حقیقت و معرفت به خداست باید عقلانیت نظری را ترک کند (کیابندرسی و دیگران، ۱۳۹۶: ۲۴۹).

نویسنده در مقاله فوق، مضافاً بر اینکه در نقل قول‌های خود از ابن عربی دخل و تصرف کرده و از طریق ترجمه تحلیلی، قرائت و برداشت خود را به متن تحمیل کرده است، با خلط بین معنای عقل فلسفی به مثابه موجودی مجرد که حامل کمالات و معانی کلی است با عقل به معنای قوه فکر و اندیشه و عقلانیت نظری، دچار خبط بزرگی شده است و فارغ از چگونگی ارتباط عقل با نفس ناطقه، در مورد یکسان‌انگاری قلب با نفس ناطقه به قضاوت نشسته و انتقاد خود را سرو سامان داده است.

در مورد انتقاد مذکور توجه به این مطلب ضروری است که وقتی از مساوات و این‌همانی قلب با نفس ناطقه یا عقل مستفاد صحبت می‌شود فارغ از تفاوت بین نفس ناطقه با عقل مستفاد، در این یکسان‌انگاری، ابدأً مراد از عقل، صرف قوه فکر و نظر و درک مفاهیم و تصورات و تصدیقات ذهنی و مانند آن نیست! بلکه در این یکسان‌انگاری که عارفان بر آن تأکید دارند، مراد از عقل انسانی، اتحاد نفس انسانی با عالم عقول و جوهر یا جواهر نورانی مجرد بسیطی است که هیچ تعلقی به ماده ندارد، نه ذاتاً و نه فعلاً (طباطبایی، ۱۳۸۶: ج ۲: ۳۵۴) بعضی از معاصرین اشتراک عقل به معنای مذکور با عقل به معنای قوه مدرک مفاهیم کلی را صرفاً یک اشتراک لفظی دانسته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۰، ج ۲: ۱۶۴؛ شیروانی، ۱۳۷۳: ۹۷).

در واقع نگارنده مقاله انتقادی مذکور بین معنای تعقل و اندیشیدن که فرایند ادراک حصولی اشیاء است با تعقل به معنای مواجهه نفس انسان با عقل به‌عنوان جوهر نورانی که از تجرد تام برخوردار است و واجد کمالات اشیاء و مرکز و مظهر تجلیات الهی است خلط کرده است.

توضیح بیشتر اینکه فلاسفه اسلامی برای آفرینش یا صدور کمالات و کثرات از مبدأ اعلی مبتنی بر قاعده الواحد، معتقد به وجود واسطه‌هایی شدند که صدور کثرت از وحدت را توجیه و تبیین کند. این واسطه‌ها که دارای سلسله‌مراتب طولی و عرضی هستند، تحت عناوینی چون واسطه فیض الهی (ابن‌سینا، ۲۰۰۷: ۱۹۸)، ارباب الاصنام یا رب‌النوع (شهرزوری، ۱۳۸۳: ۵۰۴)، مفارقات عقلی (همان: ۴۷۳)، انوار قاهره (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۹۴)، قواهر اعلون و قواهر ادنون (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۴۴)، مثل افلاطونی (سهروردی، ۱۳۷۳: ج ۲: ۹۳) و ... مورد بحث و تبیین قرار گرفته است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۱۴؛ خواجه‌نصیر طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۱۰).

در رأس سلسلهٔ عقول، عقل اول قرار دارد که بسیط‌ترین و کامل‌ترین موجودات امکانی است. سوی دیگر این سلسله، عقل فعال قرار دارد که افاضه‌کنندهٔ صور عقلی به انسان و خزانهٔ معقولات وی، دانسته شده و برای اثبات آن نیز وجوه مختلفی ذکر شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۵۷؛ خواجه‌نصیر طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۱۰-۲۱۱). عقل فعال، واجد جمیع کمالات الهی به نحو اجمالی در عین کشف تفصیلی بوده و بالاتر از عالم خلق، عالم امر را شکل می‌دهد (رک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ۱۲۰؛ همو، ۱۳۶۳: ۸۰).

عقل در اصطلاح خاص فلاسفه از چنان منزلتی برخوردار است که شیخ اشراق در توصیف حقیقت وحی، از تعبیر «اتصالی عقلی» بهره برده و در اشاره به راز استطاعت و توانمندی اولیاء و انبیای عظام، در تدوین حکمت نوشته است: «بقوة الوحی و الاتصال العقلی قدروا علی تدوین الحکمة و اظهار الفلسفة» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۰).

بر اساس حکمت متعالیه در پی عالم عقل یا عقول، عالم مثال و در پی آن عالم ماده قرار دارد و هر عالم، ویژگی‌های خاص خود را دارد (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۱۲۰۸). ادراک انسانی بر اساس قاعدهٔ «اتحاد عالم و معلوم» (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۹۳۵) در واقع، مواجهه انسان با همین عوالم سه‌گانه است. بر این پایه، احساس، مواجهه نفس انسانی با عالم ماده، تخیل، مواجهه نفس انسانی با عالم مثال و تعقل، مواجهه نفس انسانی با عالم عقول است (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۹۲۶-۹۳۲) پس نفس انسانی جامع عوالم سه‌گانه بوده و در تمام مراتب (عقلی، خیالی و مادی) حضور دارد و عاقله یا ناطقه نامیدن آن صرفاً جهت تمییز با نفوس دیگر است نه اینکه نفس ناطقه واجد بعد عقلانی و فاقد بعد خیال و حس است. از منظر فلسفی، در اثر مواجهه نفس انسانی با عالم عقول، حسب مراتب و مراحل ظهور و پیدایش، چهار مرتبه حاصل می‌شود که اولین مرتبه را عقل هیولانی یا عقل بالقوه و بعدی‌ها را به ترتیب عقل بالملکه، عقل بالفعل و در نهایت عقل مستفاد نام‌گذاری و تبیین کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۹۶۹).

عقل مستفاد بالاترین مرتبه از ادراک انسان است که در اثر مواجهه و اتصال به عقل فعال حاصل می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۳: ۴۶۲)، هرچه این مواجهه و اتصال شدیدتر باشد، ادراک انسان کامل‌تر و روشن‌تر خواهد بود؛ این اتصال تا آنجا ادامه دارد که انسان با آن حقیقت متحد

شده و تبدیل به عالم عقلی مطابق با عالم عینی شده بلکه واجد کمالات اسمایی و صفاتی حق تعالی می‌گردد. فیلسوف و عارف معاصر جناب علامه حسن‌زاده در این باره می‌فرماید:

ثم ان العبد يبلغ في السير الى الله تعالى و في الله مرتبة يقدر فيها على افعال و آثار فوق العادة البشرية و ليس هو إلا محلّ مشيئة الله و إرادة الله و يصير عقلاً بالفعل بل عقلاً مستفاداً مشابهاً للعقل الفعّال متصفاً بأسماء الله العظمى و صفاته العلية بل يصير أسماؤه العظمى و عقلاً بسيطاً و متحداً بالعقل الفعّال، و له حينئذ سلطنة كبرى و سطوة علياء بإذن الله تعالى (حسن‌زاده آملی، ۱۴۰۴: ۱۲۶).

بر اساس گفته علامه حسن‌زاده، عقل مستفاد حاصل مواجهه تشابهی نفس انسانی با عقل فعال است و بالاتر از آن مواجهه اتحادی با عقل فعال است که ایشان حاصل آن مواجهه، را عقل بسیط دانسته و تصریح کرده است انسان در این مقام یعنی نازل شدن به عقل بسیط با عقل فعال متحد شده و از این رو با اسمای الهی و کمالات اسمایی عینیت پیدا می‌کند.

وقتی عارف یا فیلسوفی، قلب انسان که مرکز ادراک و مبدأ اعمال اوست را با عقل مستفاد یا نفس ناطقه یکسان می‌داند چنین عقلی با توصیفات که گذشت را در نظر گرفته، نه عقل به معنای قوه مدرک مفاهیم کلی، هرچند این هم از مراتب بسیار ضعیف همان حقیقت است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ج ۴: ۹۳۲) که تبیین آن مقالی مستقل می‌طلبد. از این رو قیصری در یگانه‌انگاری قلب با نفس ناطقه شهود عینی و نه درک مفهومی و حصولی را بیان کرده می‌نویسد: «و ما یسمى بالنفس المجردة الناطقة عندهم یسمى بالقلب، إذا كانت الكلبات فيها مفصلة، و هی شاهدة إياها شهوداً عیانیا» (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۶۴).

سؤالی که در این بین به ذهن می‌رسد، این است که چرا ایشان به‌طور مستقل به تبیین چیستی قلب نپرداخته و بیش از آن، برای معرفی قلب، از یکسان‌انگاری آن با نفس ناطقه مدد جسته‌اند؟ پاسخ این است که علم عرفان نظری تا قبل از ابن عربی بلکه دقیق‌تر تا قبل از شارحان ابن عربی، همچون کاشانی، به‌ویژه قیصری و قونوی، سروسامان نگرفته و از انسجام لازم برخوردار نبوده است؛ این در حالی است که حکمت و فلسفه اسلامی به‌سرعت دوران ترقی و شکوفایی خود را طی کرده بود و تنها یک گام تا رسیدن به دوران تکامل و اقتدار خود فاصله داشت که آن هم بعدها توسط صدرالمتألهین پیموده شد. از سوی دیگر عرفان نظری که در اصطلاحات و واژگان خود به‌شدت تحت تأثیر قرآن و شریعت بود، برای ارائه گفتمان خود باید از ظرفیت و غنای

موجود در گفتمان اهل حکمت استفاده می‌کرد تا از این طریق هم مقاصد خود را بیان کند و هم زمینه تبادل اندیشه با سایر اندیشمندان را فراهم سازد.

از این رو اهل عرفان نظری هنگام تبیین حقایق عرفانی، ضمن استفاده از اصطلاحات و ادبیات مخصوص خود که برگرفته از قرآن و زبان دینی بود، از مباحث و گفتمان فلسفی موجود نیز کمال بهره را می‌برد و آنجا که حقایق عرفانی مورد نظر خود را متناظر با حقایق فلسفی می‌دانست، برای تبیین مقاصد خود از شیوه این‌همانی استفاده می‌کرد. این روش، بهترین شیوه برای تولید و ارائه یک دانش نوپا با ادبیات بومی بود؛ چراکه ضمن استفاده از واژگان و اصطلاحات اختصاصی خود که برگرفته از زبان دینی بود، در تبیین آنها از غنای دانش موجود و میراث گران‌بهای آن سود می‌برد.

از این رو اهل عرفان وقتی می‌خواستند مرکز و کانون حیات انسان را توضیح دهند، از اصطلاح قرآنی قلب بهره‌جسته و آنگاه که می‌خواستند مراتب هستی‌شناختی و حقیقت‌معناشناختی آن را تبیین کنند به حقیقت نفس‌ناطقه در میراث فلاسفه اشاره کرده و از طریق آن به تبیین مراد خود می‌پرداختند.

باید خاطر نشان کرد که مراد این نیست که گفته شود عرفان نظری چیزی بر حقایق خداشناختی، انسان‌شناختی و جهان‌شناختی نیفزوده و تنها به تغییر واژگان و اصطلاحات پرداخته، هرگز چنین نیست! بلکه مقصود این است که بگوییم عرفان اسلامی به‌مثابه یک دانش نظری در مرحله اثبات و عرضه و نه در مرحله ثبوت، از موجودیت و تطورات و رشد و بالندگی دانش‌های مرتبط موجود، به‌ویژه حکمت و فلسفه اسلامی کمال بهره را برده و به‌نگام تبیین حقایق عرفانی از شیوه این‌همانی مدد جسته است.

بر اساس شیوه فوق، وقتی عارف با حقیقتی که مرکز ادراک و مبدأ افعال در انسان است مواجه می‌شود درمی‌یابد که این حقیقت انسانی همان است که در قاموس دینی با واژه قلب مطرح شده است و از طرفی درمی‌یابد که این حقیقت متناظر با آن چیزی است که در حکمت و فلسفه با عنوان نفس‌ناطقه تشریح شده است؛ البته ممکن است عارفی به دلیل دریافت متفاوت فلسفی خود، حقیقت فلسفی دیگری را متناظر قلب بداند و مثلاً قلب را همان عقل مستفاد بداند؛ اما مهم این است که عارف برای پوشش مقصد نهایی خود به‌نگام نظریابی، ممکن است از قیود و

شروطی نیز استفاده کند. برای نمونه گذشت که وقتی قیصری می‌خواست قلب را همان عقل مستفاد در فلسفه معرفی کند از شرط «اذا كانت مشاهدۀ للمعانی الكلية و الجزئية» استفاده کرد. براین اساس اگر کسی به قیصری اشکال کند که عقل مستفاد در فلسفه، محل ادراک صور کلی است و یکسان‌انگاری آن با قلب که محل ادراک معانی کلی و جزئی است، خطاست؛ پاسخ این است که قیصری عقل مستفاد را مشروط بر اینکه حامل معانی جزئی نیز باشد، متناظر با قلب دانسته، حال اگر از منظر فلسفی، عقل مستفاد ذاتاً واجد چنین ویژگی باشد، فهو المطلوب. اما اگر از منظر فلسفی، عقل مستفاد واقعاً حامل چنین امتیازی نباشد و صرفاً محل ادراک معانی کلی باشد، در این صورت قیصری موفق شده است با بهره‌گیری از مفهوم عقل مستفاد از منظر فلسفی و اشراب یک ویژگی به آن، به مقصود خود در تبیین یک حقیقت انسانی اما از منظری عرفانی بپردازد.

پس از روش شدن روش اهل معرفت در تبیین مقاصد عرفانی خود در ضمن استفاده از میراث اهل حکمت و فلسفه، تذکر این نکته لازم است که اتخاذ چنین روشی از سمت اهل عرفان ابدأ به معنای وابستگی و عدم استقلال علم عرفان نیست بلکه به معنای استفاده اهل معرفت از ظرفیت موجود و پیشرفت فعلی علوم، برای تبیین مقاصد خود است.

نتیجه‌گیری:

قلب انسان در عرفان اسلامی مرکز ادراک عینی و شهودی و ظرف تحقق تمام کمالات انسانی یا حیثیت جمعی جسم و روح است و برزخیت و وسطیت قلب در گفتمان عارفان به معنای حقیقت میانی بودن نیست بلکه قلب، حقیقتی جامع و شامل است که مرکز ادراکی و اقدامی انسان یا سیستم یکپارچه تحقق اراده انسانی از آغاز تا انجام است. نفس ناطقه نیز گرچه در قرائت مشایی صرفاً بعد عقلانی انسان را پوشش داده و جامعیت قلب را ندارد اما در حکمت متعالیه، جامع عوالم سه‌گانه (عقل، خیال و ماده) و قابل انطباق بر قلب است. این حقیقت انسانی هر چند در علم عرفان با اصطلاح قلب شناخته اما در فلسفه و کلام اسلامی با اصطلاح نفس ناطقه مطرح شده است. واژه عاقله یا ناطقه در اصطلاح نفس عاقله یا نفس ناطقه در اشاره به عقلانیت انسان و مراتب عقل او، صرفاً به معنای مدرک مفاهیم کلی از طریق تعقل و طی کردن فرایند درک حصولی صور و قضایا نیست، بلکه اشاره به استعداد بالای انسان در اتحاد با عالم عقول و مفارقات، بعد از داشتن استعداد

اتحاد با عوالم خیال و حس را دارد. از طرفی در مطالعه صورت‌گرفته امری برای انتساب به قلب عرفانی یافت نشد که نتوان به نفس‌ناطقه نسبت داد. از این‌رو یگانه‌انگاری قلب در عرفان با نفس‌ناطقه در حکمت اسلامی امری موجه است. اندماج تمام قوای ادراکی و اقدامی انسان در یک سیستم یکپارچه بنام قلب زمینه‌ساز پرسش مهم دیگری در علوم‌شناختی است: کنترل سیستم قلب به‌مثابه مرکز تحقق اراده از آغاز تا انجام چگونه ممکن است؟

منابع

- قرآن کریم.
- ابن‌سینا (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- _____ (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبيهات*، قم: نشر البلاغة.
- _____ (۱۴۰۰)، *رسائل ابن‌سینا*، قم: بیدار.
- _____ (۲۰۰۷)، *رسالة احوال الانفس*، تحقیق: فواد الأهوانی، پاریس: دار بیبلیون.
- ابن‌ترکه، علی (۱۳۷۸)، *شرح فصوص‌الحکم*، قم: بیدار.
- ابن‌عربی، *الفتوحات‌المکبیه*، بیروت: دارالصادر.
- جامی، عبدالرحمن (۱۴۲۵)، *شرح فصوص‌الحکم*، محقق: عاصم ابراهیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- جندی (۱۴۲۳)، *شرح فصوص‌الحکم*، تصحیح: آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۶۲)، *تفحة الروح و تحفة الفتوح*، تصحیح و تعلیق: نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- حسن‌زاده‌آملی، حسن (۱۴۰۴)، *اتحاد عاقل به معقول*، قم: انتشارات حکمت.
- حقی، اسماعیل بن مصطفی (۱۴۰۵)، *تفسیر روح‌البیان*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲)، *مفردات‌الفاظ‌القرآن*، بیروت: دارالقلم.
- رحیمیان، سعید (۱۳۸۱)، *فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمتألهین*، قم: بوستان کتاب.
- رمضان، حسن؛ پارسناژاد، محسن؛ *حقیقت قلب در عرفان اسلامی*، شماره ۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۱.
- سهروردی (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تحقیق: هانری کربن و دیگران، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهروردی (۱۳۷۳)، *حکمة الاشراق*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- سبزواری، ملاهادی (۱۹۸۱)، *تعلیقہ علی الحکمۃ المتعالیۃ فی الاسفار العقلیۃ الاربعۃ*، بیروت: دار احیاء التراث.
- _____ (۱۳۷۲)، *شرح الأسماء الحسنی، تحقیق: حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.*
- سید حیدر آملی (۱۳۸۲)، *أنوار الحقیقۃ و أطوار الطریقۃ و أسرار الشریعۃ*، تحقیق: موسوی تبریزی، قم: نور علی نور.
- _____ (۱۴۲۲)، *تفسیر المحيط الاعظم، تحقیق: موسوی تبریزی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.*
- شیروانی، علی (۱۳۷۳)، *شرح مصطلحات فلسفی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.*
- شهرزوری (۱۳۸۳)، *رسائل الشجرۃ الالهیۃ فی علوم الحقایق الربانیۃ*، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- شهرزوری (۱۳۷۲)، *شرح حکمۃ الاشراف*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۳)، *من لایحضره الفقیه*، قم: انتشارات اسلامی.
- صدر المتألهین، محمد (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تحقیق: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۹۸۱)، *الحکمۃ المتعالیۃ فی الاسفار العقلیۃ الاربعۃ*، بیروت: دار احیاء التراث.
- _____ (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیۃ فی المناهج السلوکیۃ*، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۶)، *نهایۃ الحکمۃ*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____ (۱۳۷۱)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: اسماعیلیان.
- طوسی، خواجه نصیر (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات و التنبیہات مع المحاکمات*، قم: نشر البلاغۃ.
- _____ (۱۳۸۳)، *أجوبۃ المسائل النصیریۃ* (۲۰ رساله)، تحقیق: عبدالله نورانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۵)، *شرح منازل السائرین*، قم: تحقیق و انتشارات بیدار.
- _____ (۱۴۲۶)، *اصطلاحات الصوفیۃ*، تحقیق: عاصم ابراهیم، بیروت: دارالکتب العلمیۃ.
- غزالی، ابوحامد (۱۴۱۶)، *مجموعۃ رسائل الإمام الغزالی*، بیروت: دارالفکر.
- فارابی (۱۴۰۵)، *الجمع بین رأی الحکیمین*، تهران: الزهراء، چاپ دوم.
- _____ (۱۴۱۳)، *الاعمال الفلسفیۃ*، بیروت: دارالمناهل.
- _____ (۲۰۱۰)، *مصباح الأئس بین المعقول و المشهود*، بیروت: دارالکتب العلمیۃ.
- فخر رازی (۱۴۰۶)، *کتاب النفس و الروح و شرح قواهما*، تحقیق: معصومی، تهران: بی‌نا.

-
- قیصری، داود (۱۳۷۵)، شرح *فصوص‌الحکم*، تحقیق: آشتیانی، تهران: بی‌نا.
 - — (۱۳۸۱)، *رسائل قیصری*، با حواشی قمش‌های و تحقیق: آشتیانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
 - — (۱۴۲۵)، شرح *القیصری علی تائیه ابن الفارض الکبری*، تحقیق: احمد فرید المزیدی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
 - کیابندرسی، علی؛ حکمت، نصرالله؛ *ارزیابی انتقادی تفسیر قلب به عقل در شارحان ابن‌عربی*، شناخت: شماره ۷۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۶.
 - مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۰)، *آموزش فلسفه*، قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
 - مصطفوی، حسن (۱۴۳۰)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
 - موسوی خلخالی، صالح (۱۳۲۲)، شرح *مناقب محیی‌الدین عربی*، تهران: کتابخانه خورشید.
 - یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۹۲)، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.