

چکیده

ارتباط ساحت‌های عاطفی و شناختی انسان، همواره یکی از پرسش‌های مهم در حوزه‌ی انسان‌شناسی بوده است. در بخش اول این مقاله، دو مفهوم عقل و قلب-به‌مثابه دو مفهوم محوری در انسان‌شناسی تحولی اسلامی- به ترتیب، بر اساس انگاره‌ی «ربط» و «وحدت» توضیح داده‌شده‌اند. در بخش دوم مقاله، سه نسبت «ظرفیت» «برابری» و «فعالیت» در رابطه‌ی میان عقل و قلب تحلیل شده است. در پایان، با بررسی حالات قلب، یک رابطه‌ی چرخشی- صعودی در محور حیات قلب و یک رابطه‌ی چرخشی-نزولی در محور ممت قلب، بر اساس نقش عقل و جهل تبیین شده است که بر اساس آن روشن می‌شود که چگونه درجات متعالی‌تر در حالات قلب، متضمن ظهور سطح بالاتری از عقلانیت هستند و بالعکس؛ بنابراین، شدت تعقل به‌مثابه برقرارکننده‌ی «ربط» شدیدتر میان باورهای و واقعیت، از سویی و انقیاد عواطف و عمل در شناخت‌ها، از سوی دیگر، منجر به ارتقاء مرتبه‌ی قلب خواهد شد. علاوه بر این، به‌هم‌پیوستگی میان حالات قلبی و مراتب عقلانیت در انگاره‌ی اسلامی بیانگر آن است که شناخت و عمل به شناخت، در انقیاد حالات عاطفی انسان قرار دارند.

واژگان کلیدی:

عقل، قلب، انسان‌شناسی تحولی، مبادی عاطفی و شناختی.

نظریه‌های رشد که عموماً ابعاد زیستی، شناختی، عاطفی انسان را شامل می‌شوند (میلر، ۱۳۹۱)، از فرض طرح‌واره‌ی انسان‌شناختی منسجمی ناگزیر هستند (باقری، ۱۳۷۵ و ۱۳۸۳)؛ اما همواره، یک مسئله‌ی مهم نظریات مختلف را به چالش کشیده است: آیا ارتباط معناداری میان بعد عاطفی و بعد شناختی انسان وجود دارد؟ و اگر آری، نحوه‌ی این ارتباط چگونه است؟ در این باره، پندار سنتی رایج آن است که ساحت عقل و عاطفه، دو ساحت مجزا از یکدیگر هستند، به طوری که برای شکوفایی یکی، باید دیگری را به بند کشید؛ اما پژوهش‌های جدیدتر نشان می‌دهد که درهم‌تنیدگی قابل توجهی میان این دو ساحت وجودی انسان برقرار است (شیفر، ۲۰۰۹، به نقل از وجدانی، ۱۳۹۱ ص ۱۵۳-۱۵۴). یافته‌های عصب پژوهی نیز، بیانگر مداخله‌ی هیجان در شناخت، از راه تأثیر بر فرایندهای ادراک، توجه، حافظه و تصمیم‌گیری است (دولان، ۱۳۸۱ ص ۸۴-۹۱). بررسی نسبت ساحت عاطفی و عقلانی انسان، البته محدود به روانشناسی و علوم شناختی نیست و جدال‌های معرفت‌شناختی و الهیاتی مهمی نیز در این باره وجود دارد که البته دیرینه‌ترند. پرسش اصلی در این حوزه‌ها آن است که آیا اگر ما عاطفه‌ی خود را فروبنشانیم، احتمال دسترسی ما به حقیقت (حقایق دینی به طور خاص) افزون می‌شود؟ به عنوان مثال، برخلاف پوزیتویست‌هایی که بر ضبط احساسات و ترجیحات شخصی برای نیل به عینیت علمی تأکید می‌کردند، پراگماتسیت مشهور آمریکایی، ویلیام جیمز، بر «نفوذ علایق در ادراکات» تأکید داشت و بر آن بود که از یک سو، درک شواهد علمی نیز تحت تأثیر علایق است (جیمز، ۱۹۷۵، ص ۹۲-۹۳) و از سوی دیگر، مفاهیم علم (تجربی) با انتزاع جنبه‌های انتخاب‌شده از عالم واقع شکل می‌گیرد که علایق، این انتخاب را تعیین می‌کنند (جیمز، ۱۹۴۷ ص ۳۳۵). بررسی لوازم معرفت‌شناختی اعتقاد به هر یک از رویکردهای یادشده، پژوهش جداگانه‌ای طلب می‌کند؛ اما این نکته در همه‌ی جدال‌های بالا پنهان است که چه نوع ارتباطی میان ساحت عاطفی و ساحت عقلانی انسان وجود دارد؟ بنابراین، پژوهش حاضر ضمن بررسی پرسش پیشین، بر این مسئله متمرکز است که آیا رشد ساحت عاطفی انسان، در تناظر نظام‌مندی با ساحت شناختی او قرار دارد یا خیر و اگر آری، نحوه‌ی این تناظر چگونه است؟

از آنجاکه هدف این پژوهش، دستیابی به مدلی مبتنی بر تعالیم اسلام است، باید به مفاهیم انسان‌شناختی قرآن رجوع نماید. شایان توجه است که تعالیم دینی درصدد ارائه‌ی الگوی علمی درباره‌ی انسان نبوده‌اند؛ اما بررسی مفاهیم انسان‌شناختی دینی می‌تواند منبع الهام‌بخشی برای دستیابی به الگویی نظری به همراه داشته باشد (باقری، ۱۳۸۷ ص ۲۵۰-۲۵۸). از سوی دیگر، از مفروض گرفتن انگاره‌ای ایستا از انسان (تحلیل "مرد بالغ") و بی‌توجهی به فرآیندها و تغییرات، در مطالعات انسان‌شناسی اسلامی انتقاد شده است (علم‌الهدی، ۱۳۹۸ ص ۱۱۷-۱۱۹)؛ از این رو به نظر می‌رسد مطالعه‌ی چگونگی نسبت ساحت عاطفی و عقلانی در انگاره‌ی انسان‌شناسی تحولی (همان) می‌تواند رهیافت مناسبی را برای نیل به الگوی اسلامی رشد انسان فراهم کند.

در این پژوهش، از روش تحلیل مفهومی استفاده شده است. در این روش، «کاربرد کلمات» اهمیت فراوانی دارد. «بررسی بافت یا سیاق مفهوم»، «بررسی ترادف کلمات و عبارات»، «تحلیل بر حسب مفهوم متضاد» و «تحلیل بر حسب شبکه معنایی» مراحل است که در روش تحلیل مفهوم

موردتوجه قرار می‌گیرند (باقری، ۱۳۸۹، ص ۱۷۲-۱۸۵). بررسی‌های اولیه نشان می‌دهد مفاهیم متعددی ناظر بر ساحت عاطفی و ساحت شناختی انسان در قرآن وجود دارد؛ اما به‌طورمعمول، واژه‌ی قلب و واژگان جانشین آن مانند فؤاد، صدر و غیره، به‌مثابه مبادی حالت‌های عاطفی انسان مطرح می‌شوند و واژه‌ی عقل و واژگان جانشین آن همچون لب، حجر، نهی، به‌مثابه مبادی ساحت‌های شناختی بیان می‌گردند. ما در این پژوهش، ابتدا گستره‌ی معنایی این دو مفهوم (عقل و قلب) و مفاهیم مرتبط را باز خواهیم شناخت و سپس به بررسی نسبت میان ساحت عقل و ساحت قلب در انسان خواهیم پرداخت؛ بنابراین، در بخش اول این مقاله تلاش می‌کنیم ضمن بررسی این پرسش که آیا قلب و عقل، هر یک به ترتیب، به بعد عاطفی و شناختی انسان اختصاص دارند، شبکه‌ی معنایی هر یک از این دو واژه و بستر مفاهیم جانشین آنها در قرآن کریم را بکاویم؛ و در بخش دوم، با بررسی نسبت میان مفهوم عقل و قلب سعی خواهیم کرد برای پرسش‌های پژوهش پاسخ‌های مناسبی مهیا کنیم.

بخش اول: مفهوم‌شناسی مبادی عاطفی و شناختی در انسان

در این بخش چنانکه گفته شد، به بررسی مفهوم قلب و عقل در قرآن خواهیم پرداخت. در ابتدا مفهوم قلب در نسبت با مفاهیم جانشین و هم‌بسته اش تحلیل خواهد شد، و ادامه مفهوم عقل طور مشابه مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

الف. بررسی مفهوم قلب

از نظر لغت‌شناسی، معنای قلب در دو دسته‌ی معنایی قابل‌بیان است: ۱. قلب به معنای دگرگون ساختن^۱ (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۸۱)؛ ۲. قلب به معنای وجه خالص یک شیء^۲ (فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۵۸). بررسی معناشناسی قلب در آیات نیز قرآن نشان می‌دهد که همه‌ی معنای قلب در قرآن را می‌توان در چهار دسته خلاصه کرد: ۱. جایگاه تغییر و تحول‌های روحی و احساسات و عواطف، مانند ترس، آرامش، الفت و غیره^۳؛ ۲. محل درک معرفت‌های ویژه

۱- بر اساس نظر راغب اصفهانی، یکی از معنای قلب دگرگون ساختن و چیزی را از یک رو به روی دیگر کردن است؛ مثلاً قلب لباس به معنای آن است که لباس را از یک رو به روی دیگر کنیم (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۸۱). «رَجُلٌ قَلْبٌ» به معنای مردمی است که تغییر رأی و دگرگونی نظر فراوانی دارد؛ بنابراین، به قلب انسان از این جهت قلب گفته می‌شود که دگرگونی و تحول در آن بسیار اتفاق می‌افتد (همان).

۲- از سوی دیگر، «تقلیب الامور» به معنای تدبیر و تأمل در عاقبت آن است (همان)؛ قلب هم به معنای چاه است (همان). بدین ترتیب، کاربرد قلب از نوعی مرکزیت و عمق یک چیز نیز حکایت دارد، چنانکه می‌گوییم: فلانی به قلب لشکر دشمن زد. تأمل در عاقبت امر نیز به نوعی پی بردن به وجه خالص و اصل آن است.

۳- سَنَلْفِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ (آل عمران، ۱۵۱)؛ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ (حج، ۳۵) و به طور مشابه (مومنون، ۶۰). وَ لِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ (حج، ۵۴)؛ مَنْ حَشَى الرَّحْمَانََ الْغَيْبَ وَ جَاءَ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ (ق، ۳۳)؛ وَ لَوْ كُنْتَ فَطْرًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ (آل عمران، ۱۵۹)؛ وَ أَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ (انفال، ۶۳)؛ قُلُوبُهُمْ سَتَى (حشر، ۱۴)؛ أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ (رعد، ۲۸) و نیز (نحل، ۱۰۶) و (مائده، ۱۱۳) و (انفال، ۱۰) و (آل عمران، ۱۲۶) و (بقره، ۲۶۰)؛ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ (فتح، ۴)؛ وَ لِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ (انفال، ۱۱) و (كهف، ۱۴).

و حیانی؛^۳ محل تعقل و تدبر، تفقه؛^۴ جایگاه ایمان، کفر و نفاق^۵ (از آنجاکه ایمان، کفر و نفاق مفاهیمی هستند که سه حوزه‌ی شناخت و عاطفه و عمل را درگیر می‌کنند، به‌عنوان یک بخش مستقل محسوب شده‌اند). بررسی‌های بیشتر در باب نسبت این مفهوم با مفاهیم هم‌ردیف آن مانند صدر^۶ و فؤاد^۷ (فعالی، ۱۳۹۴ ص ۷۰) نشان می‌دهد که مفهوم قلب، از سویی، یک وجه عاطفی دارد که بیانگر صفت پذیرندگی و حفظ برای قلب است و از سوی دیگر، یک وجه شناختی دارد که بیانگر ویژگی اکتساب و کشف و شهود قلب است. به نظر می‌رسد می‌توان وجه اول را در ذیل مفهوم صدر و وجه دوم را ذیل مفهوم فؤاد صورت‌بندی کرد. روشن است که این دو



۱- قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ (بقره، ۹۷): نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ (شعرا، ۱۹۳-۱۹۴).

۲- أَلَمْ نَقُلْ لِلنَّاسِ يَا قُلُوبِ افْقَأْهَا (محمد، ۲۴): وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْإِطْعَامِ بَلٍ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ (اعراف، ۱۷۹): أَقَلَّمْ يَسْبِرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَ لَا كِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ (حج، ۴۶): وَ جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ (اسرا، ۴۶) و نیز (کهف؛ ۵۷). در آیات شریفه‌ی (ق، ۳۷)، (انعام، ۴۶)، (فصلت، ۵) نیز هم‌نشینی قلب با سَمْع و بَصَر و سیاق آیه بر حیثیت ادراکی قلب دلالت می‌کند.

۳- قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ نُؤْمِنُوا وَ لَكِن قُوْلُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ (حجرات، ۱۴): فَأَعْقَبَهُمْ نِقَافًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْتَهُ (توبه، ۷۷).

۴- برای نمونه امام صادق^(ع) می‌فرماید: «الایمان هو الاقرار بالسان و عقد فی القلب و عمل الارکان» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۵، ص ۲۵۶).

۵- صدر در اصل، به‌معنای سینه بوده است؛ سپس به آغاز و قسمت مقدم و اعلا‌ی هر شیء اطلاق می‌شود؛ از آن جهت که قلب مهم‌ترین بعد وجودی آدمی است، گاه در عرف لغت و قرآن، صدر بر قلب نیز اطلاق می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۴۷۷). علامه طباطبایی به خاصیت پذیرندگی و حفظ برای صدر اشاره کرده است؛ از جمله ویژگی‌های مهم که به صدر به معنی سینه نسبت داده شده، تنگی و فراخی و ظرفیت داشتن آن است؛ به‌عنوان مثال، قرآن در آیه‌ی ۱۲۵ سوره‌ی انعام می‌فرماید: «و من یردالله ان یردیه یشرح صدره للاسلام» (و نیز نحل، ۱۰۶؛ طه، ۲۵؛ زمر، ۲۲؛ الشرح، ۱). مفهوم ظرفیت و گنجایش، دلالت بر همان حیثیت پذیرش و مخزن بودن دارد. در این آیات، گشادگی و ظرفیت داشتن صدر با پذیرش اسلام و تنگی و محدودیت آن با کفر و انحراف همراه است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۲۰۱-۲۰۲). در مجموع، به هیچ موردی در قرآن بر نخوردیم که به حیثیتی ادراکی برای صدر اشاره کرده باشد؛ بنابراین، صدر مخزن نیات و مقاصد و عواطف انسان است و بیشتر حالت انفعالی و پذیرش دارد.

۶- فؤاد: این واژه از ماده‌ی «فأد» آمده و در اصل به‌معنای گذاردن نان بر خاکستر یا ریگ داغ است (فعالی، ۱۳۸۰، ص ۶۹). در قاموس قرآن (قرشی بنایی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۱۴۲) «فأد» به معنی بریان کردن و در اصل به معنی حرکت و تحریک آمده است. واژه‌ی فؤاد در قرآن، به‌معنای قلب آمده است و علامه طباطبایی در تفسیر سوره (الهمزه، ۷) بر آن است که فؤاد مبدئ است که شعور و فکر بشر از آن ناشی می‌شود (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۶۱۷). به نظر می‌رسد شباهت فؤاد و قلب از آن جهت باشد که هر دو، معنایی از حرکت و تحرک به همراه دارند؛ همچنین در آیات ۱۱۰ انعام، ۷۸ مومنون، ۷۸ نحل، ۲۶ احقاف، ۳۶ اسراء، ۹ سجده، ۱۱ نجم و ۲۳ ملک به کارکرد ادراکی فؤاد اشاره شده است. اگرچه بیشتر کاربردهای واژه‌ی فؤاد در قرآن، به کارکرد ادراکی آن اشاره دارد، این حیث ادراکی، سیاق فعلی پیدا نکرده است؛ به عبارت دیگر، هیچ کدام از کاربردهای واژه‌ی فؤاد در قرآن، با واژه‌ی تعقل هم‌نشین نشده و آنگونه که مثلاً برای «قلب» از افعال «بعقلون بها» و «یفقهون بها» استفاده شده است، برای فؤاد چنین فعالی در زبان قرآن وجود ندارد.

وجه، ارتباط تنگاتنگی باهم دارند که در مفهوم قلب این ارتباط لحاظ می‌شود؛ بنابراین، مفهوم قلب جامع دو مفهوم صدر و فؤاد است و درعین حال، قابل فروکاستن به هیچ‌یک از آن دو نیست. مطالب پیش‌گفته تا حد بسیاری، دایره‌ی معنایی مفهوم قلب در قرآن را روشن می‌کند؛ ازجمله اینکه مفهوم قلب را نمی‌توان صرفاً به یک مبدء عاطفی محدود کرد.

ارتباط میان ایمان و شناخت، در شناسایی دال مرکزی مفهوم قلب شایان توجه است. خداوند در آیه‌ی ۱۴ سوره‌ی حجرات^۱، درباره‌ی اعرابی که نزد پیامبر آمده و ادعای ایمان کرده‌اند، با لحنی عتاب‌آلود می‌فرماید: «بگو شما ایمان نیاورده‌اید، بلکه بگویید اسلام آورده‌ایم؛ اما ایمان در قلب‌های شما وارد نشده است.» پرسش آن است که چه چیزی سبب تفکیک امر قلبی و غیرقلبی در زبان قرآن شده است؟ خداوند در آیه‌ی بعد^۲، به دو نکته به‌عنوان نشانه‌های استقرار ایمان در قلب اشاره می‌کند: نخست، اطاعت از خدا و رسول و دوم، شک و تردید نداشتن پس از ایمان (و درنتیجه، جهاد در راه خدا با جان و مال خویش). روشن است که اطاعت نکردن از خدا، در «عمل انسان» ظهور دارد و تردید در ایمان «یک امر عاطفی» است؛ بنابراین، منظور آیه‌ی شریفه، از غیر قلبی بودن سخن اعراب، آن است که این سخن، استلزام‌های عاطفی و عملی خود را به همراه ندارد؛ ازاین‌رو، ایمان در قلب آنان وارد نشده است؛ بنابراین -و با در نظر گرفتن شمولیت مفهوم قلب بر دو مفهوم صدر و فؤاد- می‌توان مدعی شد که باور قلبی، باوری است که با عواطف درآمیزد و گرایش‌ها را همسو کند و به عمل بیانجامد. بدین ترتیب، می‌توان نتیجه گرفت که قلب در قرآن، مقام هماهنگی و وحدت میان ادراکات، عواطف و عمل است. رجوع به روایات معصومین نیز این معنا از قلب را تأیید می‌کنند؛ به‌عنوان نمونه، حدیثی از رسول خدا نقل شده است^۳ که در آن، مفهوم قلب، مفاهیم متعددی مانند علم، ایمان، شوق، محبت، خواطر، عقل، رحمت، اطاعت و حکمت را در برمی‌گیرد^۴.

۱- قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَنذَكِبْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

۲- إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ.

۳- رسول خدا روایتی از گفت‌وگوی حضرت داوود با پروردگار ارائه می‌کنند که موضوع آن قلب است. بر اساس این روایت، حضرت داوود، در مناجات با پروردگار عرض می‌کند: خدای من! برای هر شاهی خزینه‌ای است. خزینه‌ی تو کجاست؟ خداوند بزرگ گفت: من گنجینه‌ای دارم که از عرش بزرگ‌تر است و از کرسی گسترده‌تر و از بهشت پاکیزه‌تر و از (عالم) ملکوت زیباتر است: ارضای معرفه و سماواها الایمان و شمسه‌ها، الشوق و قمرها المحبه و نجومها الخواطر و سبحانها العقل و مطرها الرحمه و آثارها الطاعه (میوه) و فمرها الحکمه، ولها اربعه ابواب: العلم و الحلم و الصبر و الرضا، الا و هی القلب! (مجلسی، ۱۴۰۳ ج ۶۸، ص ۵۹).

۴- آخرین نکته شایان ذکر آن است که برخی قلب را معادل نفس در نظر گرفته‌اند (علامه طباطبایی ۱۴۱۷، ج ۲، ۲۳۳)، اما بنا بر آنچه گفته شد، در بررسی این سخن می‌توان تفاوت ظریفی میان مفهوم نفس و قلب قائل شد. بر این اساس، به نظر می‌رسد گاهی می‌توان فعالیت‌های نفس را از جنبه کارکردهای قوا و ابعاد مختلف آن مدنظر قرار داد و گاه می‌توان این مجموعه فعالیت‌ها را به نظر واحد نگریست و به وحدت و هماهنگی میان آنها توجه کرد. به نظر می‌رسد آنگاه که نفس در مقام وحدت میان قوا و ابعاد گوناگون خود مدنظر قرار گیرد، برای تأکید بر این هماهنگی و وحدت، از تعبیر قلب استفاده می‌شود.

ب. بررسی مفهوم عقل

از دید لغت‌شناسی، مراد از عقل ظاهراً همان نیروی فهم و درک انسانی است (قرشی بنابی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۲۸). به نظر راغب، به نیرویی که آماده‌ی پذیرش علم است، عقل گویند؛ همچنین به علمی که به‌وسیله‌ی آن نیرو به دست آید [نیز عقل می‌گویند] (همان). عقل را به این سبب، عقل می‌گویند که صاحبش را از انحراف بازمی‌دارد؛ همچنین زنی را که به علت حیا، در خانه می‌ماند و از بیرون رفتن امساک می‌کند، «عقیله» می‌نامند (احمد ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۷۲ و ۷۳) و طنابی که برای «بستن» پای شتر استفاده می‌شود، «عقال» نام دارد (فراهیدی، ۱۴۰۹، ص ۱۶۰). بررسی لغوی اولیه‌ی عقل نشان می‌دهد که این مفهوم، دو مؤلفه‌ی «منع» و «ربط» را با هم دارد (کرمانی، ۱۳۹۱، ص ۱۵). در یک نگاه اجمالی، درباره‌ی کاربرد مفهوم عقل در قرآن می‌توان گفت که به عقل، تنها به‌صورت فعلی و در دو معنای مختلف ۱. تمیز خیر از شر و صلاح و فساد در مسائل عملی^۱، ۲. تمیز حق از باطل در مسائل فکری و نظری^۲ به کار رفته است. بررسی حوزه‌ی معنایی مفهوم عقلانیت در قرآن نشان می‌دهد که این مفهوم، جامع مفاهیم نهیه^۳، حجر^۴، حلم^۵، لب^۶ است (همان). علاوه بر این، باید اذعان داشت که تعقل، همان‌طور

۱- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْتُونَكُمْ خَبْرًا وَدُونًا مَا عَنْتُمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَ مَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ (آل عمران، ۱۱۸)؛ لَا تَقَاتِلُوا نَفْسَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِي قَرْيٍ مُحَصَّنَةٍ أَوْ مِنْ وَرَاءِ جُدُرٍ بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقَلُوبُهُمْ شَتَّى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ (حشر، ۱۴).

۲- إِنْ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْمُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ مِمَّا يُنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْبَا بِهِ الْأَرْضَ تَغَدًّا مَوْتِيهَا وَتَنْتُحِيهِ الرِّيحُ وَالسَّحَابُ الْمُسَخَّرُ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (بقره، ۱۶۴). به‌طور مشابه (جاثیه، ۵؛ بقره، ۲۴۲؛ حج، ۴۶؛ یونس، ۴۲)؛ وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دَعْوًا وَ يَدَاءُ صُمٌّ بِكُمْ غَمٌّ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ (بقره، ۱۷۱؛ به‌طور مشابه، فرقان، ۴۴)، وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَلَّا تَنْتَ تُسْمِعُ الصَّمَّ وَ لَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ (یونس، ۴۲).

۳- قاموس قرآن (قرشی بنابی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۱۱۸)، کاربردهای نهیه را با معنای‌ای چون دفع شهوت نفس از فعل حرام (نازعات، ۴۰)، انزجار از آنچه نهی شده (بقره، ۲۷۵)، نهی کردن همدیگر (مائده، ۷۹) و عقل (طه، ۱۲۸ و ۵۴) بیان کرده است. علامه طباطبایی نیز در تفسیر سوره‌ی طه (۵۴ و ۱۲۸) معتقد است که اگر عقل را نهیه نامیده‌اند، برای این است که عقل، آدمی را از پیروی هوای نفس نهی می‌کند (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۲۳۹)؛ بنابراین، «اولی‌التهی» کسانی هستند که به‌واسطه‌ی تعقل، از پیروی هوای نفس دوری می‌کنند و قادرند در مقام نظر، به تشخیص حق از باطل دست یابند و در مقام عمل، به انجام عمل صحیح اقدام نمایند.

۴- بنا بر آنچه در قاموس آمده، حجر بر وزن فلس است و تحجیر به این معنی است که بر اطراف محلی سنگ بچینند و محل تحجیرشده را حجر گویند. عقل به سبب این، حجر گفته‌اند که شخص را از خواسته‌های نفس منع می‌کند (فجر، ۵)؛ همچنین حرام را به سبب ممنوع بودن، حجر گفته‌اند (انعام، ۱۲۸) (قرشی بنابی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۱۱)؛ علامه طباطبایی نیز در تفسیر آیه‌ی ۵ سوره‌ی فجر بر این عقیده است که صاحب حجر، همان صاحب عقل است که معنای سخن را می‌فهمد و حق را از باطل تمیز می‌دهد (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۴۶۹).

۵- حلم در قاموس (قرشی بنابی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۶۹)، به معنای بردباری و عقل آمده است. برخی آن را عقل گفته‌اند، اما گروهی معتقدند که عقل از آثار حلم است. برخی دیگر معتقدند که حلم از آثار عقل‌ورزی است. هر سه نظر بر رابطه‌ی تنگاتنگ عقل و حلم دلالت دارند. علامه نیز در تأیید ارتباط نزدیک میان عقل و حلم، ذیل آیه‌ی ۴۴ سوره‌ی یوسف معتقد است که احلام -جمع حلم- عبارت است از آنچه شخص ناام در خواب خود می‌بیند و بعید نیست که معنای آن تصورات باشد که انسان از داخل نفس خود، بدون واسطه‌ی حواس ظاهری دارد و به همین مناسبت است که عقل را هم «حلم» می‌نامند و نیز از آن باب است که حد بلوغ و رشد را «حلم» می‌نامند؛ یعنی زمان بلوغ و حد بلوغ عقل! ایشان بر آن است که «حلم» به معنای حوصله و ضد کم‌تحملی است؛ چون حوصله عبارت از ضبط نفس و کنترل طبع است از اینکه دچار هیجان غضب شود و در عقوبت طرف عجله کند و این خود، ناشی از استقامت فکر است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۲۵۴-۲۵۵).

۶- یکی از معنای لب، مغز یک چیز است و در قرآن، همواره به‌صورت جمع آمده و مقصود از آن عقل است؛ همچنین راغب بر آن است که لب به معنای عقل خالص و نالوده است (قرشی، بنابی، ج ۶، ص ۱۷۶). علامه بر آن است که عقل در آدمی، مانند مغز گردو است نسبت به پوست آن و لذا در قرآن، «لب» به همین معنا به‌کار رفته است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۰۸-۶۰۷). ایشان لب را به معنای عقل صاف و خالص از شوائب می‌دانند. به لب، ویژگی‌هایی در حوزه‌ی عاطفه مثل ترس و خشیت و در حوزه‌ی اخلاق مثل صبر و صله ارحام و وفای به عهد نسبت داده‌شده

که از سیاق فعلی آن برمی آید، ماهیتی اشتدادی دارد و از کیفیات متفاوتی برخوردار است؛ از این رو، مثلاً صاحب لب بودن، بالاترین درجه‌ی تعقل است که در آن، همه‌ی آثار آن، از جمله تضرع و خشوع، بر انسان عارض می‌شود که نتیجه‌ی ادراک همه‌ی حقیقت است؛ همچنین روشن است که ایجاد و حفظ ربط و انقیاد شناخت با حقیقت نیازمند مراقبت و بازداری از خطاست (باقری، ۱۳۷۸ ص ۲۴). این حفظ و بازداری، حیثیتی از عقل است که در مفهوم حلم، نهی و حجر بیشتر نمایان می‌شود؛ بنابراین، در جمع‌بندی مفهوم تعقل در قرآن و نسبت آن با واژه‌های جان‌شینش می‌توان گفت که تعقل یک مفهوم چندبعدی و با مراتب گوناگون است که مرکزیت آن را ایجاد ربط و انقیاد با حقیقت تشکیل می‌دهد؛ اما این مفهوم، با توجه به حیثیات مختلفی که پیدا می‌کند، در واژه‌های متفاوتی ظهور می‌کند که حجر و حلم و نهی از آن جمله‌اند.

بررسی واژه‌های متضاد عقل نیز مؤید معانی بالا برای آن است. مفهوم جهل که جامع مفاهیم سفاهت^۱، حماقت^۲ و جنون^۳ است، مقابله‌ی مستقیمی با مفهوم عقل دارد. جهل از آن جهت مقابل عقل قرار می‌گیرد که یا شناخت‌ها ربط متقنی با واقعیت برقرار نکرده‌اند و در انقیاد واقعیت قرار نگرفته‌اند و یا اعمال فرد در انقیاد شناخت‌هایش قرار نگرفته‌اند؛ از این رو است که گاهی جهل، در برابر علم (که یکی از محصولات عقل است) استعمال می‌شود و به معنای نادانی است و گاهی در برابر عقلی بازدارنده به کار می‌رود^۴ که معنای آن عمل نسنجیده است^۵ (طباطبایی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۸۰؛ مهدی‌زاده، ۱۳۸۲، ص ۳۱)؛ بنابراین، با توجه

است (همان، ص ۴۶۷)؛ بنابراین، «لب» مرتبه و مرحله‌ای است که صرفاً آثار و لوازم شناختی در آن اتفاق نمی‌افتد، بلکه دایره‌ی کارکردها و آثار آن سه حوزه‌ی شناخت، گرایش و عمل را در برمی‌گیرد.

۱- «سفه» در لغت، به معنای حماقت، جهالت و سبکی در بدن و سبکی نفس در اثر نقصان عقل به کاررفته است. برخی سفاهت را مقابل حلم هم دانسته‌اند (قشری بنابی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۲۷۷). علامه در تفسیر آیه‌ی ۱۴۲ از سوره‌ی بقره معتقد است که واژه‌ی سفاهت به این معنا است که عقل آدمی، درست کار نکند و رأی ثابتی نداشته باشد (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۸۰). ایشان در تفسیر آیه‌ی ۱۳۰ از سوره‌ی بقره اشاره می‌کند که اعراض از ملت و کیش ابراهیم، از حماقت نفس و ناشی از تشخیص ندادن امور نافع به حال نفس، از اموری است که مضر به حال آن است (همان، ج ۱، ص ۴۵۲).

۲- در کتاب‌های لغت، «حُمَق» به عنوان ضد عقل و به معنای نقصان و فساد عقل آمده است. این واژه در روایات فراوانی، برابر عقل به کاررفته است، اما در قرآن چنین کلیدواژه‌ای یافت نشد.

۳- واژه‌ی جنون از ماده‌ی جن به معنای پوشیدن و مستور کردن است و مجنون کسی است که عقلش پوشانده شده باشد (قشری بنابی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۲۲۶). علامه در تفسیر آیه‌ی ۲۵ از سوره‌ی مؤمنون معتقد است که معنای «جنّة» این است که فردی جن در او حلول می‌کند و این مرد با زبان آن جن حرف می‌زند؛ برای اینکه چیزهایی می‌گوید که عقل سلیم آن را قبول ندارد و نیز چیزهایی می‌گوید که جز دیوانگان آن را نمی‌گویند (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۳۸)؛ و نیز در تفسیر سوره‌ی شعراء ۲۷ معتقد است که مجنون دانستن پیامبر از سوی کفار به این معناست که می‌خواستند بگویند این مرد دیوانه است؛ زیرا سخنانش آشفته است و حکایت می‌کند از اینکه نیروی تعقلش پریشان و آشفته شده است (همان، ص ۳۷۹)؛ بنابراین، دو معنا نیز برای جنون قابل‌تصور است: نخست، پوشانده شدن عقل و دوم، پریشانی عقل که هر دو معنا، بیانگر صفتی است که بر عقل انسان عارض می‌شود و قدرت شناخت و عمل صحیح را از او سلب می‌کند.

۴- «کفی بالعالم جهلاً ان ینافی علمه، عمله» (امیرالمومنین علیه اسلام، غررالحکم، ص ۷۳)؛ بنابراین روایت جهل با علم قابل جمع است و لذا به معنی عدم انقیاد عمل در شناخت هاست؛ بنابراین با مقابله مفهوم عقل با جهل وجه تازه‌ای از مفهوم عقلانیت که همان انقیاد عمل در شناخت هاست روشن می‌شود.

۵- بنابراین برای جهل دو معنای می‌توان تصور کرد، نخست عدم انکشاف تام واقع و دوم عمل نسنجیده یا به عبارت دیگر عدم انقیاد عمل به شناخت‌ها؛ در هر دو معنا روشن است که خللی در «ربط» میان دو مسئله وجود دارد. در حالت نخست «ربط میان امرواوع و ذهن انسان» و در حالت دوم «ربط میان شناخت انسان و عملش» دچار مشکل شده است. بدین ترتیب می‌توان گفت سفاهت، حماقت و جنون، هر کدام شؤنی از مفهوم جهل هستند که با توجه به معنایی اخیر که برای جهل بدست آمد قابل توضیح‌اند. بر این اساس جنون حالتی است که شخص بکلی

به مقابله‌ی مفهوم عقل و جهل و همچنین شمولیت مفهوم عقل بر مفاهیم نیهی و حجر و حلم و لب می‌توان به دو ویژگی محوری برای مفهوم در قرآن اشاره کرد: نخست، «تلاش برای انکشاف تام واقع» و دوم، «تلاش برای انقیاد عمل در شناخت‌های انسان». برای آنکه بتوانیم این دو وجه ظاهراً متمایز از مفهوم عقلانیت را ذیل یک مفهوم واحد دسته‌بندی کنیم، باید بر مفهوم پیشینی ضروری و پنهان در هر یک تأکید کنیم که عبارت است از «ربط». بدین ترتیب، دو عبارت یادشده را می‌توان «تلاش برای ایجاد ربط و انقیاد ادراکات انسان در نسبت با واقعیت» و «تلاش برای ایجاد ربط و انقیاد رفتار انسان در نسبت با شناخت‌هایش» صورت‌بندی کرد. بر این اساس، تعقل برابر است با «ربط و انقیاد ادراک» و «عمل انسان با واقعیت».

با توجه به این مفهوم‌شناسی، پرسش محوری پژوهش این است که آیا عقل و قلب، دو حقیقت متمایز هستند؟ بر این اساس، پرسش‌های فرعی دیگری نیز مطرح خواهد شد؛ از جمله رابطه‌ی قلب و عقل چه‌الگویی می‌تواند داشته باشد؛ آیا آنها دو فعل یا دو ساختار مجزا هستند؟ آیا می‌توان از ویژگی‌های مشترک و متفاوت یا مراحل مشترک و متفاوت عقل و قلب سخن گفت؟ آیا می‌توان از عوامل مشترک و متفاوت بر آنها سخن گفت؛ یعنی آیا عوامل مؤثر بر یکی از آنها (مثلاً عقل بر قلب) بر دیگری نیز تأثیری دارد؟ یعنی آیا رشد یا اختلال رشد عقل، بر رشد یا اختلال رشد قلب تأثیری دارد؟ بخش دوم مقاله، به یافتن پاسخ این پرسش‌ها اختصاص دارد.

بخش دوم: بررسی نسبت عقل و قلب در قرآن

در این قسمت به در ابتدا به تبیین «نسبت قلب و عقل در قرآن» خواهیم پرداخت و در ادامه «حالات قلب در ارتباط با سطوح عقلانیت» را تحلیل خواهیم نمود

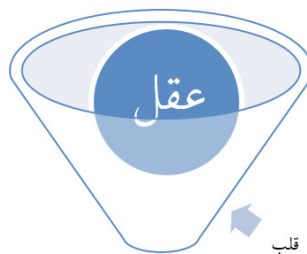
الف. مفهوم‌شناسی نسبت قلب و عقل در قرآن

با بررسی آیات قرآن می‌توان رابطه‌ی عقل و قلب را در سه دسته صورت‌بندی کرد که با عناوین «طرفیت»، «برابری» و «فعالیت» توضیح داده می‌شوند.

۱. **طرفیت (تناظر عقل-صدر):** رابطه‌ی ظرف و مظلوفی، اولین رابطه‌ای است که برای عقل و قلب می‌توان برشمرد. بر اساس این دیدگاه، قلب ظرف و عقل (و محصولات عقل) مظلوف این ظرف هستند. رابطه‌ی ظرف و مظلوف، در بعضی از روایات، به رابطه‌ی لوح و قلم نیز تعبیر شده است که در این حالت، قلب لوحی پنداشته شده که قلم عقل، اعتقادات را بر آن می‌نویسد. نسبت طرفیت میان عقل و قلب را دو دسته از آیات و روایات پشتیبانی می‌کنند: آیاتی و

از درک واقعیت عاجز باشد یعنی «ربط» بین واقعیت و شناخت‌هایش مختل شده باشد. حماقت حالتی است که شخص در عمل به شناخت‌هایش موفق نباشد، یعنی نتواند عملش را در انقیاد شناخت‌هایش قرار دهد؛ و بالاخره سفاقت حالتی است در اثر جهالت، توان نفس کم می‌شود و بر اثر ضعف نفس، رای و عمل فرد ثبات نداشته باشد، یعنی ربط بین شناخت و واقعیت‌ها و نیز انقیاد شناخت‌ها در عمل گاهی برقرار می‌شوند اما پایداری و استقامتی در آن وجود ندارد.

روایاتی که مستقیماً به ظرف بودن قلب اشاره دارند و آیات و روایاتی که دلالتی قوی بر این رابطه دارند. برای دسته‌ی نخست می‌توان این حدیث را به‌عنوان نمونه از حضرت رسول بیان کرد که فرمودند: «برای خداوند در زمین، ظرف و جایگاهی وجود دارد که خدا پاک‌ترین آنها را بیشتر دوست می‌دارد و این ظرف، همان قلب است»^۱ و همچنین از امیرالمؤمنین منقول است که فرمودند:



«ان هذه القلوب اوعيه فخيرها اوعاها» (نهج البلاغه، حکمت ۱۳۹).

اما آیاتی که بر ظرف بودن قلب دلالت دارند نیز بسیارند. به‌طورکلی می‌توان گفت آیات و روایاتی که قلب را با ترکیب اضافه «فی» به‌کار برده‌اند، بر این مسئله دلالتی ضمنی دارند. آیات شریفه‌ی ۱۵۱ آل‌عمران^۲، ۷۰ انفال^۳، ۵۱ احزاب^۴، ۴ فتح^۵، ۷ و ۱۴ حجرات^۶، از این جمله‌اند. در آیات بالا، ترس، سکینه و آرامش و ایمان به‌عنوان مظهر ظرف قلب برشمرده شده‌اند^۷. روشن است که رابطه‌ی یادشده، طیف گسترده‌ای از آیات و روایات را می‌تواند توجیه کند؛ اما این معنا با یک چالش مواجه است و آن اینکه هرچند حیثیت ظرفیت و پذیرش قلب را که در واژه‌ی صدر بیان می‌شود، به‌خوبی توجیه می‌کند؛ اما از توجیه ظرفیت شناختی و ادراکی قلب بازمی‌ماند که در واژه‌ی فؤاد به آن اشاره شد.

۲. برابری (تناظر عقل- فؤاد): نسبت برابری، یعنی مساویت عقل و قلب، دومین نسبتی است که میان مفهوم عقل و قلب در آیات و روایات می‌توان یافت. در بعضی از کتاب‌های لغت، «قلب» به‌عنوان یکی از مترادف‌های عقل به‌کار رفته است (ابن فارس، ۱۴۰۴ ج ۴ ص ۶۹). برخی بر این عقیده‌اند که چون عقل، همانند قلب، شریف‌ترین و باارزش‌ترین بخش آدمی است که شکل‌دهنده‌ی هویت انسان است، گاهی از عقل به قلب تعبیر می‌شود (مهدی‌زاده، ۱۳۸۲، ص ۳۰). آیات و روایاتی گوناگونی

۱- ان لله آتیه فی الارض فاجبها الی الله ما صفا منها و هی القلوب (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۷، ص ۶۰).

۲- سنلقی فی قلوب الذین کفرو الرعب.

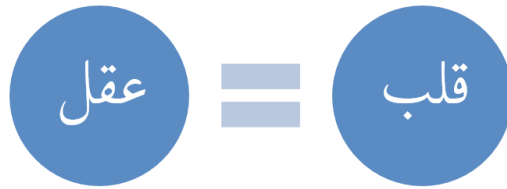
۳- ان یعلم الله ما فی قلوبکم خیرا یوتکم خیرا مما اخذ منکم.

۴- و لله یعلم فی قلوبکم و کان الله علیها حلیمًا.

۵- هو الذی انزل السکینه فی قلوب المؤمنین لیزادوا ایمانا.

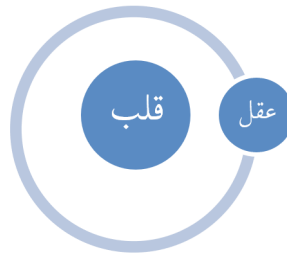
۶- قالت الاعراب آمانا... ولما یدخل الایمان فی قلوبکم (۷)؛ ولکن الله حبیب الیکم الایمان و زینة فی قلوبکم (۱۴).

۷- برای موارد بیشتر در روایت نک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۱، ص ۵۵؛ همان، ج ۱، ص ۹۹؛ همان، ص ۹۸ / همان، ج ۳، ص ۱۶۱.



نیز از این نسبت می‌توانند پشتیبانی کنند. مهم‌ترین و صریح‌ترین این روایات، حدیث مشهور امام کاظم علیه‌السلام است که فرمودند: «یا هشام! ان الله تعالى يقول في كتابه "ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب" یعنی: عقل» (کلینی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۶). کتاب اقرب الموارد نیز، این تساوی را با همین استناد بیان کرده است (شرتونی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۰۲۸)؛ اما این نسبت نیز با دو چالش نیز مواجه است: نخست آنکه می‌تواند حیثیات عاطفی را توجیه کند که برای قلب برشمردیم؛ زیرا برای عقل، در آیات و روایات، مؤلفه‌ی عاطفی بیان نشده است. دوم اینکه شواهدی نیز بر تفاوت میان این دو مفهوم، در آیات و روایات وجود دارد؛ از جمله روایتی از امام علی^(ع) که در نامه‌ی ۶۴ نهج البلاغه، خطاب به معاویه می‌فرمایند: «ای معاویه! سوگند به خدا! آن‌طور که دانسته‌ام قلبی بسته و عقلی ناتوان داری»^۱. صاحب کتاب العقل و القلب فی القرآن و سنه نیز، در همین راستا اذعان می‌کند که اعتقاد به برابری عقل و قلب نابسنده است (جوزو، ۱۹۸۳ ص ۲۷۵).

۳. عقال یا فعالیت (تناظر عقل-قلب): برای نسبت سوم، دو تعبیر می‌توان داشت که هرکدام از وجهی روشن‌تر این نسبت است. تعبیر اول، عبارت «عقال» است؛ به این معنا که قلب، حقیقتی فرض می‌شود که عقل، عقال آن است. عقال از انسجام نداشتن و تشتت قلب بازداری می‌کند. خواجه عبدالله انصاری در تعبیری موافق با معنای یادشده می‌گوید: «عقل، عقال دل است؛ یعنی



که دل را از غیر محبوب به بند آورد و از هوس‌های ناسزا باز دارد. فایده‌ی عقل آن است که دل به وی زنده گردد و هر که را عقل نیست، در شمار زندگان نیست» (به نقل از کرمانی، ۱۳۹۱، ص ۱۸). آیه‌ی شریفه‌ی ۱۴ سوره‌ی حشر ۲ که تعقل نداشتن را علت تشدد و پراکندگی دل‌های کفار و منافقان بیان کرده است، بر این تلقی از عقل و قلب دلالتی ضمنی دارد.

۱- وَ إِنَّكَ وَ اللَّهُ مَا عَلِمْتُ الْأَعْتَلُ الْقَلْبُ الْمُقَارِبُ الْحَقْلُ.
 ۲- قَلُوبُهُمْ شَتَّىٰ ذَلِكِ يَأْتِيهِمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ.

تعبیر دیگر برای بیان نسبت سوم میان عقل و قلب که مناسب‌تر به نظر می‌رسد، این است که بگوییم: تعقل، فعل قلب است. آیات و روایات فراوانی مؤید بر این بیان است؛ از جمله آیه‌ی شریفه‌ی ۴۶ سوره‌ی حج^۱ و همچنین روایتی از معصوم که می‌فرماید: «فمنها (الجوارح) قلبه الذی به یعقل و یفقه و یتفهم و هو امیر بدنه...» (کلینی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۸۲)



علاوه بر این، از باهم‌نگری آیه‌ی شریفه‌ی ۱۷۹ سوره‌ی اعراف که می‌فرماید: «... لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا...» و آیه‌ی شریفه‌ی ۴۶ سوره‌ی حج که می‌فرماید: «... لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا...» میتوان استنتاج کرد که «سمع» فعل «آذان»، «ابصار» فعل «اعین» و «تعقل» فعل «قلب» است. از سوی دیگر، از آیاتی که واژه‌ی طبع و ختم را برای سمع و بصر به کار برده‌اند^۲، برمی‌آید همان‌طور که «الذی یختم/یطبع علی بصره» برابر است با کسی که «اعمی، عمی» است و «الذی یختم/یطبع اللہ علی سمعه» برابر است با کسی که «اصم، صم» است، «الذی یختم/یطبع اللہ علی قلبه» نیز برابر است با کسی که «لایعقل» است (کرمانی، ۱۳۹۱، ص ۴۶-۵۰).

از امتیازات این نسبت آن است که همه‌ی ویژگی‌هایی را در برمی‌گیرد که برای عقل و قلب در آیات و روایات ذکر شده است. علاوه بر این، تعبیر فعالیت قلب، با کاربرد فعلی ریشه‌ی عقل در قرآن قرابت بیشتری دارد. البته باید گفت: نمی‌توان یکی از نسبت‌های فوق را درست و سایرین را نادرست دانست؛ زیرا هر یک از نسبت‌های یاد شده در شأن خود می‌تواند صحیح باشد. توضیح آنکه مثلاً هنگامیکه از نسبت ظرفیت سخن گفته می‌شود، منظور از قلب، بیشتر حیثیت مخزن بودن و پذیرش است که در آن مفهوم صدر برجسته می‌شود و مفهوم فؤاد کنار گذاشته می‌شود؛ همچنین هنگامیکه از برابری عقل و قلب سخن گفته می‌شود، از قلب، بیشتر حیثیت شناختی و ادراکی آن مدنظر است و به آنچه در مفهوم صدر بیان کردیم، توجه نشده است؛ بدین ترتیب، همان‌طور که بیان شد، خوانش سوم از نسبت عقل و قلب، جامعیت بیشتری دارد؛ یعنی تعقل به صورت توأمان، با صدر و فؤاد در ارتباط است.

۱- اقلم یسیروا فی الارض فتکون لهم قلوب یعقلون بها او اذان یسمعون بها و فانها لا تعمی الابصار و لكن تعمی القلوب التی فی الصدور.
 ۲- آیه‌ی شریفه‌ی «و مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَتَّبِعُهَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَ نِدَاءً صُمُّ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَ عَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (همان، ۶ و ۷)» است. از آنجاکه هر دو آیه، ویژگی کافران را بیان می‌کند می‌توان میان آنها تساوی زیر را برقرار کرد: «صُمُّ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ لَا يَعْقِلُونَ» برابر است با «[الذین] خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَ عَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَ عَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً». به عبارت دقیق‌تر، با توجه به تساوی بالا به دست می‌آید که ۱. صُمُّ بَعْضُهُمْ [ختم] علی سَمْعِهِمْ ۲. عُمٌ = غِشَاوَةٌ علی أَبْصَارِهِمْ وَ ۳. لَا يَعْقِلُونَ = خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ (کرمانی، ۱۳۹۱، ص ۴۶-۵۰).

با توجه به مباحث گذشته تا اینجا روشن شد که مفاهیم محوری در توضیح مفهوم عقل و قلب، عبارت از مفهوم «ربط» و «وحدت» است؛ همچنین ارتباط صوری میان این دو مفهوم نیز در سه شکل ظرفیت، برابری و فعالیت قابل توضیح است که البته شکل سوم، یعنی فعالیت، جامعیت بیشتری دارد؛ بنابراین، به پرسش ابتدایی این پژوهش درباره‌ی نسبت میان این دو مفهوم پاسخ داده شد؛ اما هنوز یک گام در این بحث باقی است که بدون برداشتن آن، هدف این نوشتار به صورت کامل برآورده نمی‌شود و آن اینکه نشان دهیم این ارتباط میان عقل و قلب چگونه محقق می‌شود. برای این منظور نیاز است نشان دهیم که مراتب گوناگون عقلانیت چگونه با حالات مختلف قلب در تناظر و رابطه است.

ب. مفهوم‌شناسی تحولی حالات قلب در ارتباط با سطوح عقلانیت

«حیات» و «ممات» دو مورد از صفات کلی هستند که برای قلب به کار می‌روند. ترکیب حیات و ممات با قلب، در قرآن، مستقیماً استفاده نشده، اما یکی از پرکاربردترین صفات قلب در روایات معصومین و البته پایه‌ای اساسی برای فهم سایر صفات قلب است. حیات و ممات قلب، دو مفهوم مشکک و مدرج‌اند که دو سر یک طیف را تشکیل می‌دهند. میان این طیف را می‌توان درجاتی از سلامت و بیماری دانست؛ لذا برای دستیابی به تصویر روشن‌تری از مفهوم حیات-ممات نیاز است که به دو مفهوم سلامت و بیماری قلب توجه کنیم که مراحل اندارجی حیات و ممات را در بردارند.

بیماری قلب هر چیزی است که حیات آن را تضعیف کند و زمینه‌ی ممات آن را مهیا سازد. سلامت قلب نیز وضعیتی است که در آن حیات تحقق دارد و زمینه‌ی ممات قلب تضعیف یا برچیده شده است؛ بنابراین، قلب سلیم، قلبی است که بهره‌ی بیشتری از حیات دارد و قلب بیمار، قلبی آغشته به عناصر ممات است. بدین ترتیب به نظر می‌رسد می‌توان صفات گوناگون دیگری را که برای قلب به کار رفته است، ذیل دوگانه‌ی سلیم-مريض دسته‌بندی کرد؛ از این رو، صفات فتح، رقت و وجلت اخبات، خشیت، مطمئن، مهتدی، منیب، رابط و غیره، از مصادیق قلب سلیم هستند و در محور حیات قرار دارند و صفات قسی، مزیح، مطبوع و منکوس، شتی، آثم، اعمی، غافل، غلیظ و غیره، از مصادیق قلب بیمار هستند و در محور ممات جای دارند. از آنجا که بررسی همه‌ی مصادیق سلامت و بیماری قلب در حوصله‌ی این مقاله نمی‌گنجد، در ادامه، به بررسی مهم‌ترین مصادیق بیماری و سلامت قلب در قرآن می‌پردازیم؛ اما پیش از آن لازم است که به کاربرد خود مفاهیم سلامت و مرض برای قلب در قرآن، توجه کنیم. بر این اساس واژه‌ی «قلب سلیم» تنها دو مورد در قرآن به کار رفته است (صافات، ۸۳-۸۶) و (شعرا، ۸۹-۶۹) که هر دو مورد آن، در وصف

۱- وَ إِنْ مِنْ شِيعَتِهِ لَإِبْرَاهِيمَ إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ إِذْ قَالَ لِلَّهِ رَبِّيهِ وَ قَوْمِهِ مَاذَا تَعْبُدُونَ أَلْأَكْبَادَ آلِهَةٍ دُونَ اللَّهِ تُرِيدُونَ.

۲- و اتل علیهم نبأ ابراهیم (۶۹) اذ قال لایبه و قومه ما تعبدون (۷۰) قالوا نعبد اصناما فنظل لها عاکفین (۷۱) ... و لا تخزنی یوم یبعثون (۸۷) یوم لا ینفع مال و لا بنون (۸۸) الا من اتى الله بقلب سلیم (۸۹).

حضرت ابراهیم^(ع) آمده که در آن مسئله‌ی توحید مطرح شده است. در مقابل، در دوازده موردی که به مرض قلب اشاره شده، مسئله‌ی نفاق مطرح شده است؛ بنابراین به نظر می‌رسد دوگانه‌ی سلامت-مرض قلب، با مرکزیت دوگانه‌ی توحید-نفاق^۲ قابل فهم باشد. اکنون باید به بررسی جزئی‌تر برخی از حالات قلب بپردازیم.

۱. «زیغ» در برابر «اطمینان»: مراد از زیغ قلب، در آیات قرآن، تمایل و انحراف پیدا کردن از حق است (قرشی بنایی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۱۹۴). در سوره‌ی توبه (آیه‌ی ۱۱۷)^۳، خداوند با اشاره به مفهوم زیغ قلب، گروهی از مهاجران و انصار را که در جنگ تبوک، نزدیک بود در اطاعت از رسول خدا تزلزل نشان دهند، به توبه دعوت می‌کند تا ایشان را مورد رأفت و رحمت خود قرار دهد. در سوره‌ی آل عمران (آیات ۷ و ۸)^۴، خطاب آیه در عبارت «فاما الذین فی قلوبهم زیغ»، کسانی است که آیات محکم قرآن را رها می‌کنند و از آیات متشابه قرآن، برای فتنه‌انگیزی و تأویل مراد خود بهره می‌برند. در سوره‌ی مبارکه‌ی صف (آیه‌ی ۵)^۵ نیز اشاره‌ی قرآن به کسانی است که باینکه می‌دانند موسی فرستاده‌ی خداست، او را اذیت می‌کنند و خود را از هدایت خدا محروم می‌نمایند که قرآن صفت فاسقین را برای آنان به کار می‌برد؛ بنابراین، زیغ قلب بیانگر حالت تردید و تزلزل نسبت به حق است، در صورتی که آگاهی و دانایی لازم برای درک و التزام به حق وجود دارد. با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان گفت مفهوم زیغ یک حالت اولیه از انحراف و تردید در شخص است که شخص مؤمن در معرض آن است؛ اما می‌تواند با توبه یا مراجعه به راسخون در علم، آن

۱- به عنوان مثال، آیه‌ی شریفه‌ی ۱۲ سوره‌ی مبارکه‌ی احزاب، «منافقین» را در کنار «الذین فی قلوبهم مرض» قرار داده و به واقعه‌ی جنگ احزاب اشاره می‌کند که شرایط مسلمانان، در لحظاتی از آن واقعه، بسیار سخت شد. در این وضعیت، منافقین و بیمارلان گفتند: «خدا و رسولش جز فریب به ما ندادند.» به تعبیر قرآن، این‌ها همان کسانی هستند که برای پیامبر، برای ترک جنگ پنهان می‌آوردند و از پیامبر اجازه‌ی ترک جهاد طلب می‌کردند. آیه‌ی شریفه‌ی ۴۹ سوره‌ی مبارکه‌ی انفال نیز به مسئله‌ی جهاد-این بار به جنگ بدر- اشاره می‌کند. این آیه نیز ضمن هم‌نشینی «منافقین» و «الذین فی قلوبهم مرض»، به کارشکنی این گروه اشاره دارد. همچنین آیات شریفه‌ی ۲۰ و ۲۹ سوره‌ی مبارک محمد^(ص)، ضمن اشاره به مسئله‌ی جهاد، به توصیف حالات صاحبان قلب بیمار (منافقان) می‌پردازد و می‌فرماید: هنگامی که سوره‌ای صریح که در آن نام کارزار آمده است، نازل می‌شود، آنانی را می‌بینی که در دلشان بیماری است که مانند کسی که به حال بیهوشی مرگ افتاده، به تو خیره می‌شوند؛ و در ادامه در وصف آنان اشاره می‌کند که هنگامی که خدا اموالشان را طلب کند، نیز بخل می‌ورزند و از انفاق در راه خدا اجتناب می‌کنند. آیات یادشده و موارد دیگری از معانی‌ای که در نسبت با مرضی قلب مطرح شده‌اند؛ همچون، دوستی با دشمنان اسلام (مائده، ۵۲)، ادعای دروغین ایمان (بقره، ۸)، چون و چرای لجاجت در مواجهه با آیات الهی (مدثر، ۳۱)، همگی در برابر مفهوم توحیدند و بر نبود راستی و هماهنگی شناخت و عاطفه و عمل، به مقتضای شناخت‌ها و آنچه بر زبان آنان جاری می‌شود، دلالت دارند.

۲- تکرار مسئله‌ی جهاد در مسئله‌ی بیماری قلب و نفاق، به انحای مختلف، شاید به این علت باشد که مسئله‌ی جهاد و تبعیت از رسول خدا، یکی از مظاهر اتم توحید و مقام وحدت در شناخت و عاطفه و عمل است. علاوه بر این، «ذکر خدا» در انگاره‌ی توحید و «حب دنیا» در انگاره‌ی نفاق، دو مفهوم برجسته‌اند، چنانکه امام صادق^(ع) و در تفسیر قلب سلیم می‌فرماید: «هو القلب الذی سلم من حب الدنيا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۱۵۲) که ناظر به مرکزیت مفهوم حب دنیا در سوبه‌ی مقابل سلامت قلب است و همچنین ایشان در فرمایش دیگری به مسئله‌ی توحید و ذکر خدا در نسبت با قلب سلیم اشاره کرده و فرموده‌اند: «القلب السليم الذی یلقى ربه و لیس فیہ احد سواه» (همان، ج ۶۷، ص ۲۳۹).

۳- لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ قَوْمٍ مِنْهُمْ لَمَّا تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَءُوفٌ رَحِيمٌ.

۴- هُوَ الَّذِي أُنزِلَ عَلَيْهِ الْكِتَابُ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ رَبَّنَا لَا تَزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ.

۵- إِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ لِمَ تَقُولُونَ وَقَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ.

را جبران کند و قلب مطمئن را در خود تثبیت کند، در غیر این صورت، زیغ قلب شدت می‌یابد و عوارض شدیدتری مانند طبع و ختم و قساوت را شامل خواهد شد.

در مقابل مفهوم زیغ، مفهوم اطمینان و ثبات قلب قرار دارد. به اطمینان قلب، در آیات گوناگونی اشاره شده است که همگی آنها ناظر بر استواری در ایمان و عقیده‌اند. آیه‌ی ۱۲۶ سوره‌ی آل‌عمران و ۱۰ انفال به جنگ بدر اشاره دارند و به مؤمنان یادآوری می‌کنند که در جنگ بدر، وعده‌ای که درباره‌ی پیروزی سپاه اسلام توسط فرشتگان به مؤمنین داده شد، به سبب ایجاد اطمینان قلبی در ایشان بود. بر این اساس، در اینجا حالتی کاملاً متضاد با حالت پیشین، یعنی تردید برخی از مسلمین در جنگ تبوک، به چشم می‌خورد. در موارد دیگر، در آیه‌ی ۱۱۳ سوره‌ی مائده^۱ و آیه‌ی ۲۶۰ سوره‌ی بقره^۲، خداوند به ترتیب، به درخواست مائده‌ی آسمانی از سوی حواریون و درخواست مشاهده‌ی نحوه‌ی حشر مردگان از سوی حضرت ابراهیم اشاره می‌کند و در هر دو مورد، انگیزه‌ی درخواست را اطمینان و آرامش قلبی پس از ایمان و تسلیم به حق عنوان می‌کند؛ بنابراین چنان‌که گفته شد، مفهوم اطمینان ناظر بر حالت نبود تردید و ثبات در اعتقاد، عمل به اقتضای شناخت و مفهوم زیغ قلب ناظر بر نبود اطمینان و تردید و تزلزل در ایمان و باور، یا عمل به مقتضی آن است. این مسئله ناظر بر کارکرد عقلانیت، در نسبت اول با قلب (صدر)، یعنی ظرفیت است که به مقتضی آن، «ربط» میان باور با عواطف چنان محکم است که تردید و تزلزلی در عمل به شناخت‌ها از انسان سر نمی‌زند و صفت زیغ برای قلب پدیدار نمی‌شود.

۲. «طبع» در برابر «فتح»: بنا بر آنچه از بیان قرآن برمی‌آید، حالت طبع برای قلب، ناظر بر سلب توانایی درک حقیقت از انسان است. قرآن صفت طبع را عمدتاً درباره‌ی قوم بنی‌اسرائیل و منافقین صدر اسلام به‌کار می‌برد. وجه اشتراک این دو گروه، به تعبیر قرآن، کفر پس از ایمان و لجاجت در پذیرش حق، در عین آگاهی است. قرآن از تعابیر مختلفی با این مضمون استفاده می‌کند که دلایل روشنی به این دسته از مردمان ارائه شده؛ اما آنان بدون داشتن حجت معتبری و از روی لجاجت و پیروی از هوای نفس، آیات الهی را تکذیب کردند و خداوند به سبب این عمل، قلب آنان را مطبوع یا مختوم کرده و توانایی درک حقیقت و بهره‌مندی از هدایت را از آنان سلب کرده است. آیه‌ی ۱۵۵ سوره‌ی مبارکه‌ی نساء^۳ و آیات پیرامونی آن، به روشنی این مسئله را بیان نموده که طبع قلوب بنی‌اسرائیل، بر اثر کفر آنان و در نتیجه‌ی تکذیب مکرر آیات روشن الهی و پیمان‌شکنی آشکار از سوی آنان رخ داده است. آیات ۸۷^۴ و ۹۳^۵ سوره‌ی توبه نیز به این مسئله اشاره می‌کند که منافقین پس آنکه به ایمان به خدا و جهاد در راه او دعوت می‌شوند و از پذیرش سر

۱- قَالُوا ثَرِيدٌ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَنْ قَدْ صَدَقْتَنَا وَتَكُونُ عَلَيْنَا مِنَ الشَّاهِدِينَ.

۲- وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُخْبِئُ الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَتْ بَلَىٰ وَكَيْنَ لِيَطْمَئِنُّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِنَّكَ تَمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِيَنَّكَ سَعْيًا وَاعْلَمِ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.

۳- قَبِمَا نَقْضُوهُمْ مِيثَاقَهُمْ وَكُفْرِهِمْ بِآيَاتِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بَعِيرِ حَقِّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا

۴- رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطَبَعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ.

۵- إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ وَهُمْ أَغْنِيَاءُ رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ.

باز می‌زنند؛ اما برای طلب بخشش از رسول خدا، او را به خدا سوگند می‌دهند. این آیات نشان روشنی بر علم آگاهی این گروه بر وجود خدا است؛ اما به تعبیر قرآن، آنان از سوگند به خدا، برای رسیدن به منافع خودشان استفاده می‌کنند.^۱

بنابراین، قلب مطبوع، قلبی است که با آیات روشن الهی مواجه شده و به آنها ایمان آورده و سپس کفر ورزیده و آن‌ها را انکار کرده است و با پیروی از هوا و دنیاطلبی، فطرت قلبی‌اش را -که بر طریقه‌ی انسانیت قرار داشت و سرشته به انوار الهی بود- خراب کرده است (تهرانی، ۱۳۹۲، ص ۹۶). آنچه درباره‌ی قلب مطبوع و مختوم گفته شد، معنای قلب مفتوح را نیز روشن می‌کند. این لفظ در قرآن به کار برده نشده؛ اما در روایات معصومین کاربرد دارد. بر این اساس، مفتوح بودن قلب یعنی هنگامی که معارف حقه، از مقامات و معنویات گرفته تا هر آنچه مربوط به حقایق ایمانی است، به او القا شود، قلب او نیز آنها را بپذیرد (تهرانی، ۱۳۹۲، ص ۷۸)؛ بر این اساس، مقام فتح در نتیجه‌ی تعقل، در نسبت دوم برشمرده شده با قلب (فؤاد) -یعنی برابری- اتفاق می‌افتد که مقتضای آن، عواطف مثبت زمین‌هی درک معارف برتر را مهیا می‌کنند و در سوی مقابل، یعنی در فرآیند جهل، عواطف منفی منجر به بسته شدن قلب بر روی معارف حق می‌شوند.

۳. «قسی» در برابر «لین/مخبت»: قساوت به معنای سختی دل و سنگدلی است. قرآن کریم در پنج مورد، به مسئله‌ی قساوت دل اشاره می‌کند. در آیه‌ی ۱۳ سوره‌ی مائده^۲، مسئله‌ی پیمان‌شکنی بنی‌اسرائیل مطرح می‌شود که موجب دوری آنان از رحمت خدا و قساوت قلب ایشان می‌گردد. این قساوت قلب، مقدمه‌ی تحریف آیات الهی و تفسیر وارونه‌ی آن و همچنین فراموشی بعضی از اصول و رئوس دین می‌شود. آیه‌ی ۷۴ سوره‌ی مبارکه‌ی بقره^۳ نیز به قوم بنی‌اسرائیل اشاره می‌کند که پس از چون‌وچرای بسیار بر سر گاوی که دستور ذبح او از سوی خدا به آنان داده شده بود، دچار قساوت قلب می‌شوند. خداوند در این آیات اشاره می‌کند که فرمان یادشده برای این بود که زمینه‌ی عقل‌ورزی آنان را فراهم کند؛ اما این قوم از توجه به عقلانیت سرباز می‌زنند و گرفتار قساوت قلب می‌گردند که همانند مورد پیشین، تحریف سخن خدا و همچنین فروش آنچه خود با دست‌هایشان نوشته‌اند به‌عنوان سخن خدا، از آثار این قساوت قلب است. با توجه به عبارات علامه طباطبایی ذیل تفسیر المیزان می‌توان چون‌وچرا و پرسش‌های بنی‌اسرائیل را حمل بر نبود مواجهه‌ی همدلانه با رسول خدا و کراهت از سازگاری و اطاعت از سخن حق دانست. اشاره به خشیت‌الله در ادامه‌ی آیه نیز، مؤید این رابطه‌ی میان پرسش‌های بنی‌اسرائیلی و تواضع نداشتن در برابر حق است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰۷). علاوه بر این، چنانکه از داستان‌های متعدد قرآن

۱- تکبر (غافر، ۳۵)، پیروی از هوای نفس (محمد، ۱۶)؛ دوستی دنیا (منافقون، ۳؛ نحل، ۱۰۸)، گناه و پیمان‌شکنی (اعراف، ۱۰۰)، لجابت (همان، ۱۰۰ و یونس، ۷۴) و استهزاء (محمد، ۱۶) مواردی است که قرآن به عنوان عوامل مؤثر بر فرآیند طبع قلب بیان کرده است.
۲- فَبِمَا نَفْسِهِمْ مَبْتَاعِهِمْ مِبْتَاعِهِمْ لَعَنَاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا دُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ.
۳- ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لِمَا يَتَّقَجِرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لِمَا يَشَقُّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لِمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ.

درباره‌ی احتجاج‌های بی‌مورد بنی‌اسرائیل برمی‌آید، می‌توان گفت «این قوم در پذیرفتن توحید، لجوج‌ترین امت‌ها بودند و بیشتر از هر امتی دیگر، با آن دشمنی کردند» (همان، ص ۳۱۵ و ۳۱۶).^۱ با توجه به آنچه در معنای قساوت قلب گفته شد، معنای لین و اخبات قلب نیز روشن می‌گردد. بر این اساس، قلب لین و مخبط قلبی است که هنگامی که یاد خدا بر او عارض می‌شود، حالت خشوع به او دست می‌دهد و هنگام مواجهه با حقیقت و فرمان خدا، همدلانه به آن گوش فرا می‌دهد و بیشترین سازگاری را در پذیرش حق دارد (صفایی حائری، ۱۳۸۱ ص ۴۸). همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، این مرحله، عالی‌ترین مقام نسبت میان عقل و قلب است. در این مرحله، مراتب تعقل چنان شدت پیدا می‌کند که همه‌ی آثار شناختی، عاطفی و عملی آن آشکار می‌شود. این مرحله، از نسبت سوم میان عقل و قلب -یعنی فعالیت- حکایت می‌کند که در پی آن، شناخت انسان منجر به خشوع و خضوع در برابر حق می‌گردد. البته همان‌طور که پیش‌تر هم بیان شد، رابطه‌ی سوم میان عقل و قلب، اعم از دو رابطه‌ی پیشین است.

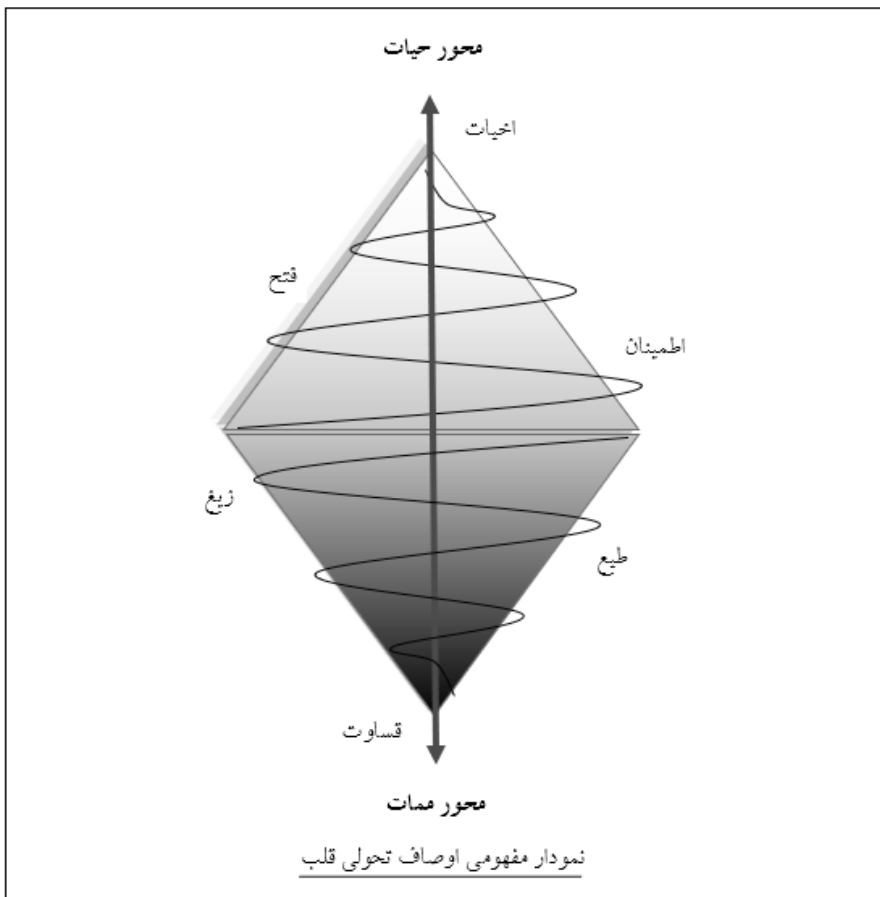
در جمع‌بندی نکات پیشین می‌توان گفت که زیغ و طبع/ختم و قساوت، حالات مختلفی هستند که در نتیجه‌ی حالت پیشین و شدت یافتن بیماری قلب بر آن عارض می‌شوند. بر اساس این، زیغ که انحراف از حق است، در صورت توبه نکردن، به تکذیب آیات الهی می‌انجامد که مستوجب طبع قلب یعنی سلب توانایی درک حقیقت است. طبع قلب که سبب محبوب ماندن انسان از درک معارف الهی می‌شود، اندک‌اندک سبب می‌گردد که قلب سخت شود و حیث عاطفی خودش را که خشوع و تأثر از ذکر خدا است، از دست بدهد. نتیجه‌ی قساوت قلب، گناهان بزرگ‌تری مانند تحریف آیات خدا و دروغ بستن بر خداست که تنها در صورتی که خشوع و رقت قلب از انسان گرفته‌شده باشد، دست به آن خواهد زد.

این سیر به نحو دوری-صعودی، در نمودار حیات قلب نیز متقابلاً قابل تبیین است. بر اساس این، حالت اطمینان و تردید نداشتن در عمل به شناخت‌ها، بیانگر مرحله‌ای از سلامت قلب در وجه عاطفی آن (صدر) است. این اطمینان، زمینه‌ساز به وجود آمدن حالت فتح برای قلب در وجه شناختی‌اش (فؤاد) می‌شود که از آن به توانایی درک و فهم حقایق تعبیر شده است. ادامه‌ی این روند به نحو شدیدتری، دوباره وجه عاطفی قلب را تحت تأثیر قرار می‌دهد که حاصل آن، به وجود آمدن حالت اخبات در قلب است. چنانکه از روایات برمی‌آید، اخبات عالی‌ترین درجه و مقام در نسبت با حق مطلق، یعنی خداوند متعال است.

در جمع‌بندی این قسمت می‌توان گفت که هماهنگ بودن اعمال ظاهری با اعتقادات و باورهای ذهنی، نشان‌دهنده‌ی قلبی بودن این باورهاست؛ اما نکته‌ی بسیار مهم اینکه تعقل،

۱- هم‌نشینی قساوت قلب با ذکر خدا و خشیت در برابر او، در این آیه و آیات دیگر، مسئله‌ی شایان توجهی است؛ به‌عنوان نمونه، در آیه‌ی شریفه‌ی ۴۳ سوره‌ی مبارکه‌ی انعام، اشاره خداوند به اثر طبیعی تضرع و خشوع امت‌ها پس از مواجه شدن با شداوند و گرفتاری‌هاست؛ اما این پرسش که چگونه ممکن است عده‌ای در چنین موقعیتی، حال تضرع پیدا نکنند، با این پاسخ همراه است که قلب آنان قساوت پیدا کرده است. در آیات شریف ۲۲ و ۲۳ سوره‌ی زمر و ۵۳ سوره‌ی مبارکه‌ی حج نیز، علاوه بر هم‌نشینی مسئله‌ی قساوت قلب با ذکر خدا، به مسئله‌ی نرمی دل به‌عنوان سویی متضاد قساوت قلب، تحت عنوان «تَلین... قلوبهم الی ذکر الله» و «تخت له قلوبهم» اشاره می‌کند.

عامل وحدت‌دهنده‌ی عواطف و شناخت‌ها و اعمال است؛ به عبارت دیگر، تحت تأثیر فرآیند تعقل، قلب انسان در دایره‌ی چرخشی صعودی، مراتب رشد را بالا خواهد رفت و به وحدت قلبی دست پیدا خواهد کرد و همچنین تحت تأثیر فرآیند جهل، انسان وضعیت اولیه - که تعبیر به فطرت شده - را از دست خواهد داد و در مسیر عکس، روند چرخشی نزولی را طی خواهد کرد و به تشتت و تکثر غیرتوحیدی دست می‌یابد؛ زیرا همان‌طور که در بخش تحلیل مفهوم عقل روشن شد، این مفهوم دال بر ایجاد و حفظ «ربط» میان عواطف، شناخت‌ها و عمل است. بر این اساس، به نظر می‌رسد هر یک از مراتب ممت و حیات قلب، از نازل‌ترین آن یعنی قساوت، طبع و زیغ تا مرتبه‌ی اطمینان و فتح و اخبات، محصول سطوح متفاوتی از عقلانیت است؛ به بیان دیگر، می‌توان تناظری اساسی میان مراتب حیات قلب با مراتب عقلانیت و مراتب ممت قلب با مراتب جهل در نظر گرفت که در نمودار ذیل نشان داده شده است.



نتیجه

انسان رشدیافته بر اساس تعالیم قرآنی، کسی است که بهره‌ی بیشتری از حیات و عوامل هستی‌بخش دارد و از عوامل هستیزدا و عناصر ممات دور باشد. این بهره‌ی بیشتر، متضمن قرب به مبدأ هستی و حی قیوم است که از آن، به مقام توحید یاد می‌شود. مفهوم قلب و عقل، به‌عنوان دو مورد از اصلی‌ترین مفاهیم انسان‌شناختی قرآن بررسی شد. بر این اساس، حالات قلبی نشان‌دهنده‌ی مقام و جایگاه انسان در سیر رشد یا بغی او از منظر قرآن تلقی می‌شوند. چنانکه بیان شد، حلقه‌ی ماریچی حیات و ممات قلب می‌تواند با توجه به بهره‌ای که انسان از عوامل هستی‌بخش (سلامت) و عوامل هستی‌زدا (بیماری) دارد، موقعیت‌های بسیار فراوانی را برای انسان رقم بزند. در این نوشتار با توجه به وسع، به برخی از این موقعیت‌های قلب تحت عنوان زیغ، اطمینان، طبع، فتح، قساوت و اخبات اشاره شد. نکته‌ی مهم در سیر حلقوی نزولی-صعودی قلب، نقش محوری عقلانیت در هر یک از مراحل است. بر اساس این، در پاسخ به نسبت‌شناسی مفهوم عقل و قلب در قرآن کریم، سه نظریه بیان و بررسی شد. این نسبت‌ها با توجه به مرکزیت «ربط» در مفهوم‌شناسی عقل و مرکزیت «وحدت» در مفهوم‌شناسی قلب، نشان‌دهنده‌ی آن است درجات متعالی‌تر در حالات، بیانگر وحدت شدیدتری میان باورها، عواطف و عمل انسان است که متضمن ظهور سطح بالاتری از عقلانیت است؛ به‌عبارت‌دیگر، شدت تعقل به‌مثابه برقرارکننده‌ی «ربط» شدیدتر میان باورهای و واقعیت از سویی و انقیاد عواطف و عمل در شناخت‌ها از سوی دیگر، منجر به ارتقاء مرتبه‌ی قلب خواهد شد. علاوه بر این، به‌هم‌پیوستگی میان حالات قلبی و مراتب عقلانیت در انگاره‌ی اسلامی، حاکی از آن است که شناخت و عمل به شناخت، در انقیاد حالات عاطفی انسان قرار دارد.

منابع

- آذربایجانى، مسعود؛ شجاعى، محمدصادق؛ روانشناسى در نهج البلاغه (مفاهيم و آموزه‌ها)؛ قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۳ ش.
- آمدى؛ غررالکلم و دررالکلم، قم، مؤسسه انصاریان ۱۴۷۴ ق.
- ابن فارس، احمد؛ معجم مقاییس اللغه؛ قم، مکتب الاعلام الاسلامى، ۱۴۰۴ ق.
- باقرى، خسرو؛ «انسان به منزلت عامل، بحثى تطبیقى درباره‌ى نقش پیش‌فرض‌ها در روانشناسى»؛ روش‌شناسى علوم انسانی، شماره‌ى ۹، ۱۳۷۵ ش.
- -----؛ «نگاهى دوباره به تربیت اسلامى؛ تهران، مدرسه، ۱۳۷۸ ش.
- -----؛ «مبانى متافیزیکی اندیشه اسلامى بنیانی برای تکوین نظریه‌های روان‌شناختى»؛ دانشور رفتار، سال یازدهم، شماره‌ى ۷، ۱۳۸۳ ش.
- -----؛ «هویت علم دینی: نگاهى معرفت‌شناختى به نسبت دین با علوم انسانی»؛ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، تهران، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۷ ش.
- -----؛ و همکاران؛ رویکردهای و روش‌های پژوهش در فلسفه تعلیم و تربیت؛ تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگى و اجتماعى، ۱۳۸۹ ش.
- ترمذى، محمدعلى؛ بیان الفرق بین الصدر و القلب و الفؤاد و اللب؛ بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۸ ق.
- تهرانى، مجتبى؛ رسائل بندگی (رساله اول: دفتر دل)/برگرفته از درس‌های آیت‌الله العظمى حاج آقا مجتبى تهرانى؛ تهران، موسسه پژوهشى فرهنگى مصابیح الهدى، ۱۳۹۲ ش.
- جوزو، محمدعلى؛ مفهوم العقل و القلب فى القرآن و سنه؛ بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۳ م.
- جیلانى؛ الفتح الربانى و الفیض الرحمانى؛ تحقیق احمد سایح و توفیق وهبه؛ قاهره، مکتبه الثقافه الدینیة، ۱۴۲۶ ق.
- دولان، آرجى؛ «هیجان، شناخت، رفتار»؛ ترجمه‌ى سید وحید شریعت؛ تازه‌های علوم شناختى؛ شماره‌ى ۱۳، ۱۳۸۱ ش.
- راغب اصفهانى، حسین‌بن‌محمد؛ المفردات فى غریب الفاظ القرآن؛ بیروت، الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
- سیدرضى؛ نهج البلاغه؛ ترجمه‌ى سید جعفر شهیدى، تهران، علمى و فرهنگى، ۱۳۷۷ ش.
- شرتونى، سعید؛ اقرب الموارد فى فصیح العربیه و الشوارد؛ قم، مکتب آیت‌الله مرعشى نجفى، ۱۴۰۳ ق.
- صفایى حائرى؛ اخبات؛ قم، لیله القدر، ۱۳۸۱ ش.
- طباطبایى، سید محمدحسین؛ تفسیر المیزان؛ ترجمه‌ى محمدباقر موسوى همدانى؛ قم، نرماقزاز جامعه‌التفاسیر نور، بی‌تا.
- طبرسى، علی‌بن‌حسن؛ مشکات الانوار فى غرر الاخبار؛ نجف الاشرف، المکتب الحیدریه، بی‌تا.
- علم‌الهدى، جمیله؛ نظریه‌ى اسلامى رشد انسان؛ تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتى، ۱۳۹۸ ش.
- فراهیدى، خلیل‌بن‌احمد؛ کتاب العین؛ تحقیق مهدى مخزومى و ابراهیم سامرى؛ قم، موسسه دارالهجره، ۱۴۰۹ ق.
- فعالى، محمدتقى؛ «قلب»؛ قیسات، شماره‌ى ۱۹، ۱۳۸۰ ش.
- فعالى، محمدتقى؛ معرفت شناسى در قرآن؛ قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۴ ش.

- فیروزآبادی، مجدالدین محمدبنیعقوب؛ القاموس المحيط؛ بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
- قرشی بنابی، علیاکبر؛ قاموس قرآن؛ تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
- کرمانی، سعید؛ «معنی‌شناسی عقل در قرآن کریم (با تأکید بر نظریه حوزه‌های معنایی)»؛ تهران، دانشگاه امام صادق علیه اسلام، ۱۳۹۱ ش.
- کشفی، عبدالرسول؛ اسدی، سیاوش؛ «جایگاه "دل" در معرفت‌شناسی دینی پاسکال»؛ فلسفه دین، شماره ۱۵، ۱۳۸۹ ش.
- کلینی، محمدیعقوب؛ اصول کافی؛ ترجمه‌ی صادق حسنزاده؛ قم، قائم‌المحمد، ۱۳۸۷ ش.
- مجلسی، محمدباقر؛ بحارالانوار؛ بیروت، موسسه الوفا، ۱۴۰۳ ق.
- جوزو، محمدعلی؛ مفهوم العقل و القلب فی القرآن و السنة؛ بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۳ م.
- مهدی‌زاده، حسین؛ «درآمدی بر معناشناسی عقل در تعبیر دینی»؛ معرفت، شماره ۷۴، ۱۳۸۲ ش.
- میلر، پاتریشیا؛ نظریه‌های روانشناسی رشد (از کودکی تا بزرگسالی)؛ ترجمه‌ی پرویز شریفی درآمدی و محمدرضا شاهی؛ تهران، ارسباران، ۱۳۹۱ ش.
- وجدانی، فاطمه؛ «تیین رابطة‌ی درونی میان عقلانیت و عاطفه و دلالت‌های آن برای پرورش تفکر خلاق در آموزش عالی»؛ نامه آموزش عالی، شماره ۱۹، ۱۳۹۱.
- James, William, The meaning of Truth. Cambridge: Harvard University Press, 1975.
- -----principles; A Pluralistic Universe, New York: Longmans, Green, 1947.
- Pascal, Blaise, Penses (Thoughts), in Penses and other Writing, Tans by Honor Levi, New York: Oxford Press, 2008.
- Schipper, F. Excess of Rationality? About Rationality, Emotion and Creativity. A Contribution to the Philosophy of Management and Organization. Tamara journal, vol 7 Iss, March 2009 (161177-).