



Research Paper

Mystical-Ontological Analysis of the Concept of Piety from the Perspective of Muhyiddin Ibn Arabi

Mahmood Khonamri^{*1} , Abdolhosein Khosropanahdezfuli² , Mohammadtaghi Faali³ 

¹ Assistant Professor of Islamic studies and theology, University of Mazandaran.

² Member of the faculty of the Institute of Wisdom and Religious Studies

³ Faculty Member, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran



[10.22080/jepr.2025.30195.1301](https://doi.org/10.22080/jepr.2025.30195.1301)

Received:

October 11, 2025

Accepted:

November 3, 2025

Available online:

December 11, 2025

Keywords:

Taqwā, Wiqāyah, Waḥdat al-Wujūd (Unity of Being), Paradox of Agency, Ibn 'Arabi

Abstract

The significance of taqwā (piety, God-consciousness) in mystical and ethical studies is well-established. Employing a descriptive-analytical method, this article demonstrates how Ibn Arabi redefines the concept of taqwā through a paradoxical, multi-stage process, beginning with a radical return to its etymological root, wiqāyah (shielding). In the primary sense, the pious individual (muttaqī) makes their self a shield for God against blame while making God their shield against praise. At a deeper level, however, this "shielding" evolves from a moral attribute into an ontological stance where the servant is the "outward" (ẓāhir) and God is the "inward" (bāṭin). This process culminates in the dissolution of the pious agent within the unitive vision (shuhūd), wherein the ultimate aim of taqwā becomes "refraining from seeing oneself as the agent." This "abandonment of taqwā" signifies not antinomianism but its very perfection, achieved through the annihilation (fanā') of the "pious self" in the True Agent. By resolving the linguistic paradox of agency, this analysis redefines the role of ethics in Ibn Arabi's mysticism, transforming it from a static "law" into a dynamic progression from "obligation" to "spiritual courtesy" (adab), and from "courtesy" to "theophany" (tajalli).

***Corresponding Author:** Mahmood Khonamri

Address: University of Mazandaran.

Email: m.khonamri@umz.ac.ir



Extended Abstract

1. Introduction and Problem Statement

Taqwa (piety/God-fearingness), appearing over 220 times in the Holy Quran, is one of the central concepts in Islamic discourse, historically occupying the minds of exegetes and ethicists. In the common reading, *Taqwa* is often defined as abstinence, fear of Divine punishment, and "self-preservation" against prohibitions. This traditional definition rests on a fundamental presupposition: the acceptance of "independent human agency" as a free agent who must decide in the face of commands and prohibitions issued by an external Commander (God).

However, this dualistic understanding encounters a formidable challenge when confronted with the ontological system of Muhyiddin Ibn Arabi. Ibn Arabi's ontology is built upon the principles of the "Unity of Being" (*Wahdat al-Wujud*) and the "Unity of Acts" (*Tawhid al-Af'ali*). In a world where true existence and absolute agency belong solely to the Truth (*al-Haqq*), and everything other than God is merely His modes and manifestations, concepts such as *Itteqa* (fearing/shielding) and *Muttaqi* (the pious) face a conceptual paradox. If there is no agent but God, who practices *Taqwa*? And from whom do they abstain?

Recognizing this theoretical tension, this research seeks to answer how the *Shaykh al-Akbar* transforms the concept of *Taqwa* from a "moral obligation" to a "metaphysical necessity"—without negating the exterior of the Sharia—and resolves the paradox of human agency within the shadow of the Unity of Acts.

2. Methodology

This research utilizes a qualitative approach with a descriptive-analytical

method. Data was collected through library research, focusing on the content analysis of Ibn Arabi's works, particularly *Fusus al-Hikam* and *al-Futuhat al-Makkiyya*. To elucidate concepts more precisely, commentaries by prominent figures of the Akbarian school, such as Qaysari, Jandi, and Jami, have also been utilized. The analysis begins with the etymology of the root word "*Waqaya*" and traces its semantic metamorphosis across different levels of spiritual wayfaring (*Suluk*).

3. Findings and Discussion

An analysis of Ibn Arabi's texts reveals that he does not negate the concept of *Taqwa*, but rather reconstructs it through an ascending process involving three stages:

A) Stage One: Return to the Root "*Waqaya*" and Spiritual Etiquette (*Adab*)

Ibn Arabi initially sets aside the common mystical meaning of "fear" and returns to the linguistic root of *Taqwa*, meaning "*Waqaya*" (shielding/protection). At this level (the level of *Adab*), he defines *Taqwa* as a reciprocal relationship between the Servant (*Abd*) and the Lord (*Rabb*):

1. **The Servant shields the Truth:**
By attributing defects, evils, and deficiencies to their own non-existent nature and contingent essence, the wayfarer makes themselves a shield for the Truth, keeping the Divine sanctity free from blameworthy attributes.
2. **The Truth shields the Servant:**
By returning all perfections, goodness, and existence to their original Source, the wayfarer makes the Truth a shield for themselves to remain safe from



the peril of egoism (*Ananiyya*) and claims of independent existence. While this stage retains traces of duality, it is a necessary condition for the purification of the self and the observance of servitude.

B) Stage Two: Transition from Ethics to Ontology (Ontological *Taqwa*)

In a deeper layer, Ibn Arabi creates an epistemological rupture. Here, "shielding" is no longer a "voluntary act" performed by the servant, but an "existential reality" that must be witnessed. Based on the Unity of Being, the cosmos is the form of the Truth, and the Truth is the spirit and governor of the cosmos. In this horizon, the servant realizes that their existence and their perceptive and motive powers are, in reality, the locus of the Truth's manifestation (alluding to the *Hadith of Supererogatory Acts*). Therefore, the servant witnesses that they are intrinsically a "*Waqaya*" (shield/veil) in the order of being, within which God has appeared. In this station, the servant is the "Manifest" (*Zahir*) and the Truth is the "Hidden" (*Batin*). *Taqwa* at this level means witnessing the truth that the Real Agent behind the veil of the creation's form is God.

C) Stage Three: Dissolution of the Agent and the Paradox of "Abandoning *Taqwa*"

The pinnacle of Ibn Arabi's theory regarding the agency paradox appears in this stage. If the only True Agent is God, then the ultimate goal of *Taqwa* must be "abstaining from seeing oneself as an agent." Striving to practice *Taqwa* from the standpoint of an independent "I" is itself a form of subtle polytheism (*Shirk*) and a veil. Thus, Ibn Arabi and his commentators

speak of the paradoxical term "Abandoning *Taqwa*" (*Tark al-Taqwa*). This does not imply antinomianism or licentiousness, but rather the perfection of *Taqwa* through the annihilation (*Fana*) of the "pious ego." In this station, the gnostic no longer sees with "their own eyes" to attribute actions to themselves, but looks with the "Eye of the Truth," finding that the act of *Taqwa* itself is the act of the Truth within the locus of the servant. The distinction between the ignorant, the pious, and the gnostic becomes clear here: the pious strives to act *for* God, whereas the gnostic sees that it is God who acts.

D) Analytical Implications and Scope of the Concept

This radical redefinition has significant implications in other cognitive domains:

1. **Epistemic *Taqwa*:** At the highest level, *Taqwa* means avoiding confinement to a specific belief system that limits God to a particular form. The heart of the gnostic must be "matter for all forms" (*Hayula al-Suwar*), accepting the manifestation of the Truth in all beliefs and phenomena.
2. **Continuity of *Taqwa* in the Afterlife:** Contrary to the common view, Ibn Arabi believes *Taqwa* does not end in Paradise. There, it is not abstinence from sin, but "abstinence from stagnation" and satisfaction with one's current station. The wayfarer must pass through veils of light even in Paradise, remaining in a state of constant ascension.
3. **The Relation between *Sharia* and *Haqiqah*:** This view does not lead to the negation of the



Sharia's outward forms. Ibn Arabi considers Sharia as the "Exterior of the Truth" and practical rulings as the "Garment of *Taqwa*." For the gnostic, adherence to Sharia is not an imposed duty, but the effortless manifestation of the Divine Will through the human existential channel which has been emptied of egoism.

4. Conclusion

This research demonstrates that by interpreting *Taqwa* ontologically, Ibn Arabi elevates it from a dry moral virtue based on fear to a dynamic, loving journey.

He resolves the paradox of agency as follows: Human agency is not negated but is used as a necessary ladder to negate "egoism," ultimately dissolving into the Absolute Agency of the Truth. Ultimately, the perfect *Muttaqi* in Ibn Arabi's view is not merely one who fears sin, but one who has reached the witnessing that "He is worthy of *Taqwa*" (*Huwa Ahl al-Taqwa*); meaning, He is the One to be feared, and He is the One who practices *Taqwa* within the manifestation of the servant. This interpretation, while preserving the Sharia, opens an infinite horizon before the wayfarer, where ethics becomes the manifestation of Divine Beauty and Majesty in the mirror of the Perfect Man.



علمی

تحلیل عرفانی- هستی شناختی مفهوم تقوا از دیدگاه محی الدین ابن عربی

محمود خونمری^{۱*} ID، عبدالحسین خسروپناه دزفولی^۲ ID، محمد تقی فعالی^۳ ID^۱ هیئت علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه مازندران^۲ عضو هیئت علمی پژوهشکده حکمت و دین پژوهی^۳ عضو هیئت علمی واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران[10.22080/jep.2025.30195.1301](https://doi.org/10.22080/jep.2025.30195.1301)

چکیده

اهمیت مفهوم تقوا در مطالعات عرفانی و اخلاقی آشکار است. این مقاله با روشی توصیفی-تحلیلی و با استناد به آثار ابن عربی، نشان می‌دهد که چگونه شیخ اکبر با بازگشت به ریشه‌ی لغوی «وقایه»، مفهوم تقوا را در یک فرآیند چندمرحله‌ای و پارادوکسیکال بازتعریف می‌کند. در معنای نخست، متقی نفس خود را وقایه‌ی حق در برابر مذمومات قرار می‌دهد و حق را وقایه‌ی خود در برابر محامد می‌سازد. اما در معنای عمیق‌تر، این وقایه شدن از یک ویژگی اخلاقی به یک موضع هستی‌شناختی بدل می‌شود که در آن عبد «ظاهر» و حق «باطن» است. این فرآیند، در نهایت به انحلال فاعل متقی در شهود توحیدی می‌انجامد، که در آن «پرهیز از دیدن خود به عنوان فاعل» غایت تقوا می‌گردد. این «ترک تقوا»، نه به معنای اباحی‌گری، بلکه کمال آن از طریق فنای «من متقی» در فاعل حقیقی است. این تحلیل ضمن حل پارادوکس زبانی عاملیت، جایگاه اخلاق را در عرفان ابن عربی نه به عنوان یک «قانون» ثابت، بلکه به مثابه یک مسیر پویا از «الزام» به «ادب» و از «ادب» به «تجلی» بازتعریف می‌کند.

تاریخ دریافت:

۱۹ مهر ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۱۲ آبان ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۲۰ آذر ۱۴۰۴

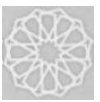
کلیدواژه‌ها:

تقوا، وقایه، وحدت وجود، پارادوکس عاملیت، ابن عربی

* نویسنده مسئول: محمود خونمری

آدرس: دانشگاه مازندران

ایمیل: m.khonamri@umz.ac.ir



۱ مقدمه و طرح مسئله

کاربرد وسیع ماده تقوا و مشتقات اسمی و فعلی آن که غالباً به صورت امر «إِتَّقُوا اللَّهَ» یا «إِتَّقُوا رَبَّكُمْ» و مانند آن می‌آید، بیانگر اهمیت فراوان و ارزش والای تقوا در قرآن است. از این رو خدای سبحان در آیات خود و گاه از زبان انبیای الهی، عموم انسان‌ها و نیز اهل ایمان را دعوت به تقوا نموده است. کلمه‌ی تقوا با مشتقاتش بالغ بر ۲۲۰ بار در قرآن کریم استعمال شده‌است. بی‌گمان فهم درست معانی آیاتی که مشتمل بر این واژه است منوط به درک و فهم درست از معنای آن است. «تقوا مفهومی است عام که بر بسیاری از افعال خوب و یا حتی بر همه کارهای خوب از جهت مصداقی، اطلاق می‌شود و از جمله مفاهیم انتزاعی است» (مصباح، ۱۳۷۷ش، ۷۳). تقوا در قرآن هم در معنی لغوی و ساده آن بکار رفته و هم در معنای اصطلاحی و دینی‌اش که البته آن هم می‌تواند دارای مراتب مختلفی باشد.

اهل عرفان در زمینه‌ی مراتب تقوا سخن‌ها گفته و هر يك مناسب ذوق و فهم خویش نکاتی را مطرح نموده‌اند. تعداد مراتب تقوا از منظری بی‌شمار است، چنان که بعضی تقوا را هزار درجه دانسته‌اند و گفته‌اند آسان‌ترین آن ترك امور بی‌فایده است و برترینش ترك التفات به غیر خداست (همدانی، ۱۳۸۷ش، ۹۵). با این وجود بعضی هم مراتب محدودتری را ذکر کرده‌اند که می‌تواند ناظر به مراتب کلی آن باشد. امام خمینی در آثار اخلاقی و عرفانی خود برای تقوا و متقیان، هشت مرتبه ذکر کرده‌اند. این تقسیم که از لطف و دقت بسیاری برخوردار است، مراتب تقوا را بر اساس مدارج کمال و درجات تکاملی سالکان تنظیم نموده است: «بباید دانست که «تقوی» گرچه از مدارج کمال و مقامات نیست ولی بی آن نیز حصول مقامی امکان ندارد، زیرا که مادامی که نفس ملوث به لوث محرمات است، داخل در باب انسانیت و سالک طریق آن نیست، و مادامی که تابع مشتهیات و لذایذ نفسانیه است و حلاوت لذایذ در کام اوست، اوّل مقام کمالات انسانیه برای او رخ ندهد، و تا حبّ و علاقه

به دنیا در قلب او باقی است، به مقام متوسطین و زاهدین نرسد، و تا حب نفس در کامن ذات اوست، به مقام مخلصین و محبین نایل نگردد، و تا کثرات ملك و ملکوت در قلب او ظاهر است، به مقام مجذوبین نرسد، و تا کثرات اسماء در باطن ذات او متجلی است، به فنای کلی نایل نگردد، و تا قلب التفات به مقامات دارد، به مقام کمال فنا نرسد، و تا تلوین در کار است، به مقام تمکین نرسد و ذات به مقام اسم ذاتی در سرّ او تجلی ازلی و ابدی نکند. پس، تقوای عامه از محرمات است، و خاصه از مشتهیات، و زاهدان از علاقه به دنیا، و مخلصان از حب نفس، و مجذوبان از ظهور کثرات افعالی، و فانیان از کثرات اسمائی، و واصلان از توجه به فنا، و متمکنان از تلوینات، فاستقم کما أمرت» (امام خمینی، ۱۳۷۱ش، ۲۰۷-۲۰۹).

با وجود این مراتب غنی و تو در تو، فهم رایج از تقوا در تمام این سطوح، همواره بر محوریت یک فاعل انسانی مختار استوار است؛ نفسی که باید کنترل شود و عاملی که باید دست به انتخاب بزند. این پیش‌فرض بنیادین، در مواجهه با نظام هستی‌شناختی محی‌الدین ابن عربی که بر اصل «لا فاعل فی الوجود الا الله» بنا شده، با یک تنش نظری عمیق روبرو می‌شود. اگر فاعل حقیقی یکی است، پس «اتقاء» به چه معناست و «متقی» کیست؟ آیا تقوا، به عنوان یک کنش ارادی، در یک نظام وحدت‌محور اساساً امکان‌پذیر است؟ این مقاله در صدد است نشان دهد که ابن عربی این تنش را نه با حذف عاملیت انسانی، بلکه با بازتعریف رادیکال و چندلایه‌ی مفهوم تقوا در یک فرآیند پارادوکسیکال حل می‌کند؛ فرآیندی که از التزام اخلاقی آغاز و به انحلال هستی‌شناختی فاعل ختم می‌شود.

ابن عربی همانند دیگر عارفان مسلمان وقوف کامل به مفهوم دینی تقوا داشته‌است. تقوایی که قرآن دعوت به آن می‌کند با تقوایی که اهل معرفت دم از آن می‌زنند دو امر جدا و متعارض نیست. اما با توجه به دو مراتب بودن حقیقت تقوا، اهل معرفت متناسب با ذوق، حال و مرتبه عرفانی



طرح دیدگاه خاص او در این زمینه به نحو مبسوط
بپردازد و این خلأ پژوهشی را پر کند.

۲ تقوا در قرآن و عرف شریعت: مبنایی برای مقایسه

برای درک عمق و رادیکال بودن بازسازی مفهومی ابن
عربی، ضروری است ابتدا ابعاد مختلف تقوا را در
بستر لغت و شریعت، آن گونه که در سنت اسلامی
فهمیده شده است، به تفصیل بررسی کنیم. این
معنای رایج، که خود دارای لایه ها و مراتب متعددی
است، نقطه ی عزیمت ابن عربی و در عین حال،
مفهومی است که او آن را از بنیان دچار دگردیسی
خواهد کرد.

۲/۱/۱ تقوا در لغت

تقوا اسم مصدر از ماده « وَ قَى » است و در اصل
«وقیا» بوده، واو آن به تاء و یاء آن به واو قلب شده
و تقوا شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۴۰۲). در لغت
به معنی حفظ، صیانت و نگهداری است. ولی همان
گونه که مرحوم شهید مطهری بیان داشته اند تاکنون
دیده نشده که در ترجمه های فارسی، این کلمه را به
صورت حفظ و نگهداری ترجمه کنند. در ترجمه های
فارسی اگر به صورت اسمی استعمال شود به
پرهیزکاری ترجمه می شود و بنابر این متقین یعنی
پرهیزکاران. و اگر به صورت فعلی استعمال شود،
خصوصاً اگر فعل امر باشد و متعلقش ذکر شود، به
معنای خوف و ترس ترجمه می شود. مثلاً در ترجمه
«اتَّقُوا اللَّهَ» یا «اتَّقُوا النَّارَ» گفته می شود: از خدا
بترسید، یا از آتش بترسید. البته معنای مطابقی
تقوا، ترس و اجتناب نیست، بلکه چون دیده شده
لازمه ی صیانت خود از چیزی ترك و پرهیز است و
همچنین غالباً صیانت و حفظ نفس از اموری ملازم
است با ترس از آن امور، چنین تصور شده که این
ماده مجازاً در بعضی موارد به معنای پرهیز و در
بعضی موارد دیگر به معنای خوف و ترس استعمال
شده است. البته هیچ مانعی هم در کار نیست که
این کلمه مجازاً به معنای پرهیز و یا به معنای خوف
استعمال بشود. اما از طرف دیگر موجب و دلیلی هم

خویش به مدالیل و معانی عالی تری از تقوا اشاره
می کنند که کمالات مراتب نازل را در درون خود دارد.
شیخ اکبر در بیان معنای تقوا، از سویی به معنای
لغوی آن توجه دارد و از دیگر سو، معنای شرعی تقوا
را نیز از نظر دور نمی دارد، اما در تفسیر معنای تقوا
در منظر عرفانی اش به نکات لطیفی اشاره می کند
که برخاسته از نوع خدانشناسی و هستی شناسی
توحیدی و انسان شناسی عرفانی او است.

۱/۱ پرسش های پژوهش:

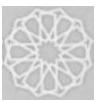
۱. چگونه هستی شناسی وحدت وجودی ابن
عربی، بازتعریف مفهوم تقوا را از یک الزام
اخلاقی به یک ضرورت متافیزیکی ایجاب
می کند؟

۲. مراحل این دگردیسی مفهومی از «پرهیز
ارادی» به «وقایه هستی شناختی» و نهایتاً
«فنا ی فاعل» کدامند؟

۳. این بازسازی رادیکال چه پیامدهایی برای
مسئله ی عاملیت انسانی و رابطه ی
شریعت و حقیقت در اندیشه ی شیخ اکبر
دارد؟

۱/۲ روش شناسی و پیشینه ی پژوهش

این مقاله به اقتضای موضوع و ابزار تحقیق که
مفاهیم قرآنی، عرفانی و احیاناً فلسفی می باشد
ناگزیر به بهره گیری از روش کیفی، توصیفی و
تحلیلی است. در این مقاله، با مراجعه به قرآن و
تفاسیر و نیز بررسی آثار عرفانی ابن عربی و شارحان
مکتب او به زبان های عربی و فارسی به گردآوری
اطلاعات پرداخته شده است. در این موضوع به
مفهوم خاص آن، پژوهشی مستقل صورت
نگرفته است. اگرچه در آثار عمومی مربوط به عرفان
و اخلاق اسلامی به مفهوم تقوا و گاه دیدگاه ابن
عربی اشاراتی گذرا شده است، اما پژوهشی مستقل
که به صورت متمرکز به تحلیل ابعاد هستی شناختی
و پارادوکس عاملیت در بازتعریف تقوا در نظام
فکری شیخ اکبر بپردازد، یافت نشد. بنابر این مقاله
حاضر کوشیده است با تمرکز در آراء ابن عربی به



ارزشی است. هم‌چنین با توجه به کاربرد مادّه‌ی تقوا در غیر انسان- چنان که عرب به اسبی که هنگام راه رفتن بر روی زمین خشن احتیاط کند و محتاطانه گام بر دارد «فرس واق» اطلاق کنند(ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۴۰۵)- معلوم می‌شود که این واژه در معنای لغوی اختصاصی به انسان یا خصوص مؤمنان ندارد و خلاصه آن چه بطور کلی از فرهنگ لغات در باره‌ی استعمال این لغت نزد عرب، پیش از نزول قرآن، استنباط می‌شود این است که تقوا در معنای مطلق حفظ و نگهداری در برابر يك نیروی مخرب خارجی کاربرد داشته است(فتاحی زاده، ۱۳۸۹ش، ۱۲۶).

۲/۱/۲ تقوا در اصطلاح قرآن و شریعت

کلمه‌ی تقوا در فرهنگ قرآن بی‌ارتباط با معنای لغوی آن نیست، چنان که خدای متعال در آیه ای از قرآن فرمود: «قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ نَارًا»(تحریم/ ۶) یعنی: خود و کسانتان را از آتش جهنم حفظ کنید. و فعل امر «قُوا» که دستور به حفظ و صیانت می‌دهد، مانند اسم «تقوی» از همین ماده‌ی «وَقِي يَقِي» مأخوذ است که مراد از آن، همان معنای لغوی و حفظ شیء است از هر آن چه که بدان ضرر و زیان رساند. اما تقوا با قیودی که در معنای آن لحاظ می‌شود از کیفیت و خصوصیتی برخوردار می‌گردد که از آن يك مفهوم ارزشی و حیاتی می‌سازد تا همان تقوای به مفهوم قرآنی آن شود، چنان که در بعضی از آیات وقتی ذکر از متقیان به میان می‌آید به تشریح عقاید، اوصاف و اعمال آنان می‌پردازد مانند توصیفات که در اوایل سوره‌ی بقره در مورد اهل تقوا آمده: «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ»(بقره/ ۳و۲). تقوا در این لایه‌ی معنایی با مفاهیم و ارزش های دیگری پیوند می‌خورد و تا جایی اوج می‌گیرد که به تنهایی جامع همه یا اکثر ارزش های اخلاقی تواند بود. به هر حال، «تقوا به این مفهوم که هر کسی از هر چه ترسید، برای حفظ خویش از خطر، کاری انجام دهد يك مفهوم اخلاقی نیست، بلکه در مفهوم اخلاقی آن از منظر دینی ویژگی‌های دیگری لازم است». مطهری می نویسد: «لازمه خط مشی

نیست که تأیید کند که از این کلمه يك معنای مجازی، مثلاً ترس یا پرهیز قصد شده‌است. بنابراین لزومی ندارد «اتَّقُوا اللَّهَ» و «اتَّقُوا النَّارَ» را از خدا بترسید و از آتش بترسید معنا کنیم، بلکه معنای این گونه جمله‌ها این است که خود را از گزند آتش یا از گزند کیفر الهی محفوظ بدارید. بنابراین ترجمه‌ی صحیح کلمه‌ی تقوا «خود نگهداری» است که همان ضبط نفس است و متقین یعنی خود نگهداران. راغب در کتاب مفردات القرآن می‌گوید: «الْوَقَايَه جَفْظُ الشَّيْءِ مِمَّا يُؤْذِيهِ، وَ التَّقْوَى جَعْلُ النَّفْسِ فِي وَقَايَه مِمَّا يُخَافُ. هَذَا تَحْقِيقُهُ، ثُمَّ يُسَمَّى الْخَوْفُ تَارَه تَقْوَى وَ التَّقْوَى خَوْفًا حَسَبَ تَسْمِيَه مُفْتَضًى الشَّيْءِ بِمُفْتَضًى وَ الْمُفْتَضًى بِمُفْتَضًاهُ»(راغب، ۱۴۰۴ق، ۸۸). یعنی وقایه عبارت است از محافظت يك چیزی از هرچه به او زیان می‌رساند، و تقوا یعنی نفس را در وقایه قرار دادن از آنچه بیم می‌رود. تحقیق مطلب این است؛ اما گاهی به قاعده استعمال لفظ مسبب در مورد سبب و استعمال لفظ سبب در مورد مسبب، خوف به جای تقوا و تقوا به جای خوف استعمال می‌گردد. راغب صریحاً می‌گوید تقوا یعنی خود را محفوظ نگاه داشتن، و می‌گوید استعمال کلمه تقوا به معنای خوف، مجاز است و البته تصریح نمی‌کند که در مثل اتَّقُوا اللَّهَ معنای مجازی قصد شده، و چنانکه گفتیم دلیلی نیست که تأیید کند در مثل آن جمله‌ها مجازی به کار رفته است. چنان که پیدا است راغب از استعمال این کلمه به معنای خوف سخن می‌گوید ولی از استعمال آن به معنای پرهیز چیزی نمی‌گوید. معلوم نیست از کجا و چه وقت و به چه جهت در ترجمه‌های فارسی، این کلمه به معنای پرهیزکاری ترجمه شده‌است؟ البته بی‌شک در عمل، لازمه‌ی تقوا و صیانت نفس از چیزی، ترك و اجتناب از آن است اما چنین نیست که معنای تقوا همان ترك و پرهیز و اجتناب باشد(مطهری، ۱۳۷۳ش، ۶۹۰-۶۸۸).

در هر صورت تقوا در اصل معنای لغوی فاقد بار ارزشی و اخلاقی است هر چند در معنای اصطلاحی چنان که این مقاله بدان خواهد پرداخت دارای بار



شده است (همدانی، ۱۳۸۷ش، ۷۱-۶۸). باید دانست که مقام عنایت نزد خدا که دورترین غایات و بلندترین درجات و بالاترین مقامات است، به متقیان اختصاص دارد: «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ نَهَرٍ فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ» (قمر/۵۴ و ۵۵) و علوم باطنی را در مقام عنایت از ام الکتاب مطالبه باید کرد: «وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد/۳۹). در تعریف دیگر، تقوا یعنی ترك کردن چیزی (مباح) که گرفتن و انجام آن اشکال ندارد به خاطر پرهیز از چیزی (حرام) یا شبهه ناک) که گرفتن و انجام آن اشکال دارد. همچنین در تقوا نوعی حسابرسی شدید نسبت به خود وجود دارد و انسان از پرهیزکاران به شمار نیاید مگر این که سخت تر از رسیدگی شریک به حساب شریکش، به حساب خود رسیدگی کند. و خلاصه پرهیزکاران کسانی اند که در مورد چیزهای غیر حرام از خدا پروا می کنند از بیم این که مبادا در شبهه افتند (همان، ۹۷-۹۲).

۲،۱،۳ تقوای با دو کاربرد موسع و مضیق

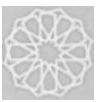
توجه به کاربردهای این واژه در قرآن کریم، بیانگر آن است که تقوا بردو گونه است: اولین آن، مفهومی وسیع است که شامل هر نوع فعل و ترکی که مورد رضای خداوند باشد خواهد بود؛ و دومین کاربردش، مفهومی محدودتر است که صرفاً به جنبه منفی و پرهیزی توجه دارد: به استقبال خطر نرفتن و از آن پرهیز کردن. این که معمولاً تقوا را به پرهیزکاری ترجمه می کنند به لحاظ همین مفهوم دوم است. در مفهوم نخست، جهت مثبت و منفی آن به طور مطلق مورد نظر است و مفهومی مساوی با مفهوم «بر» (نیکی) دارد ولی در مفهوم دوم، جنبه منفی و سلبی آن بیشتر مورد توجه قرار می گیرد.

بنابراین، مفهوم «تقوا» در ارتباط با مفهوم «بر» نظیر مفاهیمی هستند که هر گاه با هم بیایند دو معنای متفاوت دارند و اگر جدا جدا به کار روند مفهومشان یکی است؛ «إِذَا اجْتَمَعَا إِفْتَرَقَا وَ إِذَا افْتَرَقَا اجْتَمَعَا». آری «تقوا» اگر خود به تنهایی به کار رود شامل همه موارد «بر» می شود و تمام جنبه های ایجابی دینداری را نیز در بر می گیرد. اما هر گاه کنار

معین داشتن و اهل مسلک و مرام و عقیده بودن این است که به سوی یک هدف و یک جهت حرکت کند و از اموری که با هوا و هوس های آنی او موافق است اما با هدف او و اصولی که اتخاذ کرده منافات دارد خود را «نگهداری» کند. بنابراین، تقوا به معنای عام کلمه لازمه زندگی هر فردی است که می خواهد انسان باشد و تحت فرمان عقل زندگی کند و از اصول معینی پیروی نماید. تقوای دینی و الهی یعنی اینکه انسان خود را از آنچه از نظر دین و اصولی که دین در زندگی معین کرده، خطا و گناه و پلیدی و زشتی شناخته شده، حفظ و صیانت کند و مرتکب آنها نشود» (مطهری، ۱۳۷۳ش، ۶۹۲-۶۹۱).

راغب در معنای تقوا به اصطلاح شرع گوید: «التَّقْوَى فِي تَعَارُفِ الشَّرْعِ حِفْظُ النَّفْسِ مِمَّا يُؤْتَمُّ وَ ذَلِكَ بِتَرْكِ الْمَحْظُورِ» (راغب، ۱۴۰۴ق، ۸۸۱)، تقوا در عرف شرع یعنی نگهداری نفس از آن چه انسان را به گناه می کشاند به این که ممنوعات و محرمات را ترك کند. راغب در ادامه بیانش تمامیت حفظ نفس را علاوه بر ترك محرمات، در ترك بعضی از مباحات نیز دانسته است که البته این مقدار از تقوا در واقع ناظر به درجات عالی تر تقوا است.

ملا عبدالصمد همدانی به طور مبسوط در مورد تقوا بر اساس نصوص دینی تحقیق کرده است. وی در بحرالمعارف، بر اساس بعضی از روایات، ایمان را فوق اسلام، و تقوا را فوق ایمان، و یقین را فوق تقوا معرفی کرده است. بنابراین، تقوا در حد فاصل بین ایمان و یقین جای می گیرد. بر اساس بعضی از نصوص موجود در منبع یاد شده، تقوا به عملی تفسیر شده است که اگر نزد خلائق آشکار شود، موجب شرم عامل آن نخواهد شد. نیز تقوا به حالت مراقبه و توجه و احتیاط شدیدی از ناحیه شخص تفسیر شده آن هنگام که بخواهد از مسیری پر از خار عبور کند. روشن است که در چنان وضعی وی خواهد کوشید تا مبادا به خاری مبتلا آید. برای نیل به درجه متقیان نیز باید نسبت به دین و رعایت احکام آن چنین حالی داشت. هم چنین تقوا به دست شستن از گناهان کوچک و بزرگ تفسیر



جامعه، بتواند در مقابل عوامل انحراف و آلودگی، خود را حفظ کند و نیز از قبیل عباد الرحمن و انسان‌های دلسوزی باشد که دغدغه نجات دیگران را هم در دل دارند. این که بر اساس بعضی از ادعیه قرآنی از خداوند درخواست می‌کنیم که ما را مقتدا و سرمشق متقیان قرار دهد «وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا» (فرقان/۷۴)، خود گواهی روشن بر امکان رسیدن به چنین مقامی است.

۲/۱/۵ عناصر و ویژگی‌های تقوا در عرف شرع

تقوا در عرف شرع دارای عناصر و ویژگی‌هایی است که با لحاظ مجموعه‌ی آن‌ها می‌توان به معنای دقیق و کامل آن دست یافت. این ویژگی‌ها را که استاد مصباح یزدی به خوبی تبیین نموده‌اند به تفصیل می‌توان چنین بیان داشت: اولاً آن خطری که متقی را تهدید می‌کند و او باید از آن احتراز کند، باید خطری از ناحیه فاعل مختار باشد نه خطر و تهدیدی که از ناحیه آسمان یا دیگر عوامل طبیعی است. ثانیاً خطر نام برده متوجه سعادت ابدی انسان و کمال لایق وی باشد. ثالثاً شخص تقوا پیشه در حقیقت در برابر خداوند تقوا را پیشه خود ساخته و از او می‌ترسد؛ زیرا بینش توحیدی اقتضا می‌کند که انسان هر نفع و ضرری را از خدا بداند. با توجه به این ویژگی‌ها و بینش فوق، تقوا از دیدگاه اسلام به این معناست که انسان از خطری بترسد که از فعل اختیاری خود یا ترک آن متوجه سعادت ابدی او می‌شود، و بینش توحیدی می‌گوید: این خطر در نهایت به دست خداوند به او خواهد رسید، و در برابر این خطر، کاری کند که چنین خطری متوجه او نشود. کسی را که در برابر چنین خطری دست به چنین کاری می‌زند «متقی» و این رفتار ویژه او را «تقوا» گویند.

بنابراین، همیشه در مورد تقوا یک خوف قبلی وجود دارد که انسان را وادار به تحفظ می‌کند و چون مؤثر حقیقی، خداوند است هنگامی که آن را در قالب اسلامی اش بریزیم می‌شود خوف از خدا. هر کار بدی که از ما سر می‌زند ممکن است منشأ خطری برای ما شود و بخاطر آن کار، خداوند ما را

کلمه «بَرّ» قرار گیرد، مانند آیه‌ی شریفه‌ی «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى» (مائده/۲)، «بَرّ» به جنبه‌ی ایجابی (انجام نیکی‌ها) و «تقوا» بر جنبه‌ی سلبی (پرهیز از بدی‌ها) دلالت می‌کنند. به هر حال، بَرّ و تقوا مصداقاً یکی هستند و در عین حال تقوا با توجه به دارا بودن هر دو جنبه‌ی ایجابی و سلبی و مبادی نفسانی معرفتی که در آن نهفته است یگانه معیاری است که قرآن از آن برای ارزیابی افراد و ارزش افعال اختیاری آنان برگزیده است (مصباح، ۱۳۷۷ش، ۸۱ و ۸۲) چنان که می‌فرماید: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىكُمْ» (حجرات/۱۳).

۲/۱/۴ تقوای ضعف و تقوای قوّت

این که انسان برای حفظ خود از آلودگی‌های معاصی، از موجبات آنها فرار کند و خود را همیشه از محیط گناه دور نگه دارد، هرچند در مراحل ابتدایی سلوک امری ضروری است، اما کمال مطلوب نیست و می‌توان آن را تقوای ضعف یا تقوای گریز نامید. اگر کمال هم محسوب شود از جنبه‌ی مقدماتی است که در مراحل اولیه برای پیدا شدن ملکه تقوا ممکن است داشته باشد، زیرا پیدایش ملکه تقوا بعد از یک سلسله ممارست و تمرین‌های منفی است که صورت می‌گیرد.

اما حقیقت تقوا، که می‌توان آن را تقوای قوت نامید، غیر از این کارهاست. حقیقت تقوا همان روحیه قوی و مقدس‌عالی است که در نفس انسان ایجاد شده و خود به مثابه یک سیستم ایمنی معنوی، حافظ و نگهدارنده انسان است. باید مجاهدت کرد تا آن معنا پیدا شود (مطهری، ۱۳۷۳ش: ۶۹۴-۶۹۲). مؤمن متقی، بیش از آن که متأثر واقع شود، مؤثر است. اما در عین حال این به معنی تهور و خود را به مهلکه انداختن هم نیست. عاقلان پا از گلیم توان و استعداد خود درازتر نکنند. پارسایان واقعی، در عین تقوا، شجاعند و در شجاعتشان، به فتوای حکمت گام می‌نهند. وجود تقوا که مشروط به سالم بودن محیط زندگانی نیست این امکان را به دارنده‌ی آن می‌دهد که علیرغم آلودگی‌ها و انحرافات اخلاقی موجود در



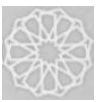
تقوای شرعی یا اکتسابی، ارتباط ناگسستنی با عقاید ایمانی داشته و جانب فعل و ترك را با انگیزه‌های توحیدی در بر می‌گیرد. امام خمینی(ره) در بیان مفهوم تقوای شرعی گویند: «بدان که «تقوی»... در عرف و لسان اخبار، عبارت است از حفظ نفس از مخالفت اوامر و نواهی حق و متابعت رضای او، و کثیراً استعمال شود در حفظ بلیغ و نگاهداری کامل نفس از وقوع در محظورات به ترك مشتهات، وَ مَنْ أَحَذَ بِالشُّبُهَاتِ، وَقَعَ فِي الْمَحْرَمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ، وَ مَنْ رَتَعَ حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَقَعَ فِيهِ» (امام خمینی، ۱۳۷۱ش، ۲۰۶). (و کسی که مرتکب امور مشتهه شود، داخل در امور حرام خواهد شد و از جایی که نمی‌داند هلاک می‌گردد، و هر که پیرامون قرقگاه بچرد، نزدیک است که در آن واقع شود).

ایشان معتقدند که: «تقوی گرچه از مدارج کمال و مقامات نیست ولی بی آن نیز حصول مقامی امکان ندارد» (همان: ۲۰۷). در واقع مابین مقامات و مدارج قرب و کمال الهی و در خلال آن‌ها مراحل است که آمیزه‌ای از اقبال و ادبار و فعل و ترك‌ها را تشکیل می‌دهد، و تقوا بیشتر ناظر به همین ادبارها و ترك محرمات و مانند آن است. با رعایت تقوا، نفس از کدورات و آلودگی‌ها صاف و پاک شود و با ترك شرك با مراتب جلی و خفی اش، اعمال صالح اثر مثبت خود را با نیت خالص در نفس سالک نهاده و زمینه برای نیل به مقامات فراهم می‌گردد (همان، ۳۲۵). بیان جامع امام صادق علیه السلام در تفسیر معنای تقوا، اوج همین فهم اخلاقی و مبتنی بر عاملیت مختار در برابر تکلیف الهی است: «أَنْ لَا يَقِفَكَ اللَّهُ حَيْثُ أَمَرَكَ وَ لَا يَرَاكَ حَيْثُ نَهَاكَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۷، ۲۸۵). (اینکه خداوند تو را در جایی که امر کرده غایب نبیند و در جایی که نهی کرده حاضر نبیند). این معنای غنی و چندلایه‌ی شرعی، نقطه‌ی عزیمت ابن عربی و در عین حال، مفهومی است که او آن را از بنیان دچار دگرپرسی عمیقی خواهد کرد تا با مبانی هستی‌شناختی خود سازگار سازد.

عقاب کند یا به معنای لطیفتری که در نظر اولیای خداوند است موجب محروم شدن از رضوان و دوری از لقاء الله شود که این خود برای اولیا منشأ خوف است و لازم نیست همیشه ترس انسان از عذاب جهنم باشد. حتی در روحیه دوستداران و اولیاء خداوند این گونه عوامل تأثیر عمیقتری دارند و منشأ خوف بیشتری می‌شوند. در این صورت تقوا به این معناست که انسان دقت کند دست به کارهایی نزند که باعث این محرومیت‌ها یا آن عذاب‌ها شود و طوری رفتار کند و کارهایی را انجام دهد یا ترك کند که از اینگونه خطرهای مصون و در امان باشد. لازم به یادآوری است که دلالت تقوا بر خوف، يك دلالت التزامی است، چون اصل تقوا به معنی خود را نگهداشتن است ولی این بدیهی است که تا انسان از چیزی نترسد تقوا و حفظ نفس، مفهومی پیدا نمی‌کند (مصباح، ۱۳۷۷ش، ۷۸-۷۴).

۲/۱/۶ تقوای فطری و شرعی

تأکید بر جنبه‌ی اختیاری بودن در مفهوم ارزشی تقوا و ترتب آثار گوناگون دنیوی و اخروی به دنبال امتثال دستور الهی مبنی بر رعایت تقوا، مستلزم آن است که تقوای شرعی را امری پس از ایمان بدانیم نه قبل از ایمان. بر اساس آیات قرآن، انسان طبق اصل فطرت، ملهم به تقوا است: «وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس/۷-۸) و تقوا در این مرحله، تقوای فطری و قبل از ایمان تلقی می‌شود که زمینه ساز گرایش به خوبی و ایمان به خداوند است. تقوای فطری یعنی بهره‌گیری از سلامت فطرت و هدایت تکوینی ابتدائی الهی که بر اساس آن زمینه‌ی پذیرش هدایت تشریعی ابتدائی قرآن فراهم می‌شود. آنگاه با عمل به این هدایت تشریعی ابتدائی، نوبت به هدایت تکوینی پاداشی قرآن می‌رسد. حاصل این‌که، هدایت تکوینی و پاداشی قرآن که هدایتی ثانوی است، بهره‌پارسایانی است که سرمایه هدایت فطری خود را نگهداری و نگهداری کرده باشند. آنان که بر اثر همین نگهداری بالفعل موصوف به وصف تقوایند (جوادی آملی، ۱۳۷۸ش، ۱۴۲ و ۱۴۳).



۳ دگرپرسی مفهوم تقوا در عرفان ابن عربی: از التزام تا انحلال

ابن عربی، ضمن وقوف کامل به مفهوم دینی و شرعی تقوا که در بخش قبل به تفصیل بیان شد، این مفهوم را از سطح یک فضیلت اخلاقی فراتر برده و در یک فرآیند معرفتی و وجودی بازتعریف می‌کند. او با بازگشت به ریشه‌ی لغوی «وقایه» (سپر)، پرسش را از «از چه چیز باید پرهیز کرد؟» به «چه چیزی باید سپر چه چیزی باشد؟» تغییر می‌دهد. این تغییر بنیادین در نقطه‌ی عزیمت، راه را برای یک تحلیل چندمرحله‌ای باز می‌کند که از یک بازآرایی اخلاقی آغاز و به انحلال کامل فاعل اخلاقی در شهود توحیدی ختم می‌شود.

۳/۱ مرحله اول: تقوا به مثابه «ادب سلوکی» و بازآرایی اخلاقی

ابن عربی در نخستین گام، معنای لغوی وقایه را حفظ می‌کند، اما جهت و کارکرد آن را به شکلی خلاقانه و دوسویه دگرگون می‌سازد. در این سطح که می‌توان آن را سطح ادب سلوکی نامید، تقوا دیگر صرفاً پرهیز یک‌سویه‌ی بنده از عذاب الهی نیست، بلکه به یک رابطه‌ی دوسویه‌ی پویا و مبتنی بر ادب میان عبد و رب تبدیل می‌شود. او در فص آدمی از کتاب *فصوص الحکم* این معنای بدیع را چنین تبیین می‌کند:

«فَقَوْلُهُ إِنَّقُوا رَبَّكُمْ إِيَّاعَلُوا مَا ظَهَرَ مِنْكُمْ وَقَايَهُ لِرَبِّكُمْ، وَ إِيَّاعَلُوا مَا بَطُنَ مِنْكُمْ، وَ هُوَ رَبُّكُمْ، وَقَايَهُ لَكُمْ: فَإِنَّ الْأَمْرَ دَمٌ وَ حَمْدٌ: فَكُونُوا وَقَايَتَهُ فِي الدَّمِ وَ إِيَّاعَلُوا وَقَايَتَكُمْ فِي الْحَمْدِ تَكُونُوا أَدَبَاءَ عَالَمِينَ» (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ۵۶).

(پس کلام او که «از پروردگارتان تقوا کنید»، یعنی آنچه از شما ظاهر است [افعال و صفات شما] را سپری برای پروردگارتان قرار دهید، و آنچه از شما باطن است، و او پروردگار شماست، را سپری برای خودتان سازید. چرا که امور یا مذموم‌اند یا محمود.

پس شما در امور مذموم، سپر او باشید و او را در امور محمود، سپر خود سازید تا از ادیبان و عالمان باشید).

در این نگاه، متقی دو وظیفه‌ی متقابل دارد: از یک سو، با پذیرش مسئولیت نقایص و شرور، نفسی محدود و ماهیت امکانی خود را سپری برای ساحت قدسی حق قرار می‌دهد تا هیچ مذمتی به منبع خیر محض منتسب نشود. این همان ادب در برابر آیه‌ی «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكُمْ» است. از سوی دیگر، هر کمال و محمده‌ای را به صاحب حقیقی آن بازمی‌گرداند و حق را سپر و حجاب خود قرار می‌دهد تا کمالات به «خود» کاذب او نسبت داده نشوند. این نیز ادب در برابر آیه‌ی «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنْ اللَّهِ» است.

چنانکه شارحان نیز توضیح داده‌اند، عارف موحد خود و مخلوقات را وقایه‌ی حق قرار می‌دهد و مرزوق به توحید اهل تحقیق است (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸ش، ۵۴۴). این مرحله از تقوا را می‌توان نوعی تقوای نظری نیز دانست. همانطور که آیت الله جوادی آملی اشاره می‌کنند، تقوای عملی، سپر داشتن در برابر هجوم هوی و هوس است، اما تقوای نظری اهل معرفت، توجه به ماهیت به عنوان سپر بلاست. ماهیت امکانی، به دلیل جنبه‌ی عدمی خود، همه‌ی نقص‌ها و شرور را به خود جذب می‌کند و مانع از آن می‌شود که شر و نقص به حقیقت وجود (خداوند) اسناد داده شود. در مقابل، همین سپر مانع از آن می‌شود که خیر و کمال، که از آن وجود است، به غیر خداوند (ماهیت) نسبت داده شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ۲۰۵).

جامی نیز این دو حالت را بیانگر رویکردی خاص می‌داند که مبتنی بر شناخت اوصاف ذاتی بنده (فقر و امکان) و خدا (غنا و وجوب) است. متقی با درک این معنا گاهی با توجه به جنبه‌ی عدمی خود که لازمه‌ی هویت امکانی اوست در حالت سپر قرار دادن خود برای خداست تا مبدا مدام و نقایص و شرور که ریشه در نیستی و امکان دارند متوجه خدا شود و گاهی خداوند سپر اوست تا محامد و کمالات



چنین نگاهی در مورد تقوا ریشه‌های عمیقی در سنت عرفانی پیش از ابن عربی نیز دارد. عارفان بزرگی چون جنید بغدادی، بر این نکته تأکید داشتند که بزرگترین حجاب در مسیر توحید، خود «نفس» و آگاهی از آن است. او این تجربه‌ی دردناک اما ضروری را در کتاب فنا چنین توصیف می‌کند: «و هبنیه ثم استتر بی عنی فأنا أضر الأشياء علی الویل لی منی أکادنی و عنه بی خدعنی کان حضوری سبب فقدي و کانت متعتی بمشاهدتی کمال جهدي...» (و (حق) مرا به من بخشید، سپس به واسطه‌ی من، خود را از من پنهان کرد. پس من زیان‌بارترین چیز برای خودم هستم...)(جنید، ۱۴۲۵ق، ۱۴۰). بنابراین، تقوای ادبی که ابن عربی مطرح می‌کند، در واقع فرآیندی برای کنار زدن همین «خود» زیان‌بار و حجاب‌گونه است.

این تعریف دوسویه از وقایه که بدان اشاره شد، در واقع نخستین مرحله از بازسازی مفهوم تقوا است. ابن عربی در اینجا تقوا را از یک عمل مبتنی بر ترس و معطوف به خود، به یک «ادب سلوکی» معطوف به حق ارتقا می‌دهد. در این مرحله، هنوز یک «فاعل» و «عاملیت انسانی» حضور دارد و فرد با اراده‌ی خود این ادب را رعایت می‌کند. این مرحله، که در آن اخلاق و شریعت به عنوان «قانون» برای مهار نفس عمل می‌کنند، شرط لازم و مطلق ورود به مراتب بالاتر و زمینه‌ساز گذار از اخلاق به هستی‌شناسی است.

۳/۲ مرحله دوم: از ادب سلوکی تا

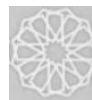
تحقق هستی‌شناختی و فنای فاعل

در مرحله‌ی بعد، یک گسست معرفتی رخ می‌دهد و «وقایه شدن» از یک فعل اختیاری به یک واقعیت وجودی و یک موضع هستی‌شناختی تبدیل می‌شود. در اینجا، عبد دیگر «خود را سپر قرار نمی‌دهد»، بلکه «شهود می‌کند» که ذاتاً سپر و حجاب حق است. حق، «باطن» است و عبد، «ظاهر» او. این معنای عمیق‌تر و هستی‌شناختی در فص هودی به زیبایی تبیین شده است، جایی که ابن عربی وقایه شدن

و خیرات که برآمده از وجود واجب تعالی است به عبد مستند نگردد؛ زیرا محامد و کمالات و خیرات اموری وجودی هستند و وجود در اصل از آن خداست، بلکه وجود به تمامی و حقیقتاً همان حق متعال است (جامی، ۱۳۷۰ش، ۱۹۲، نیز ر.ک: جندی، ۱۴۲۳ق، ۴۵۸).

این تقوا، در اصل، اتقاء از اسائه‌ی ادب به ساحت الهی است، چنانکه ابن عربی در رساله‌ی لا یعول علیه که در آن به آسیب‌شناسی مسائل عرفانی می‌پردازد، تأکید می‌کند: «متقی اگر وقایه‌ی حق نباشد و حق نیز در تقوایش وقایه‌ی او نباشد به چنین تقوایی تکیه نباید کرد» (ابن عربی، ۱۳۶۷ق، ج ۱، ۱۹). این نشان می‌دهد که از دید او، تقوایی که صرفاً معطوف به نجات خود و بدون این ملاحظه‌ی ادبی دوسویه باشد، در مراتب عالی عرفانی اعتباری ندارد. البته این اسناد شرور به خود و خیرات به خدا، خود یک ادب سلوکی است، اما مبتنی بر یک تحلیل دقیق هستی‌شناختی از وجود (که منشأ کمال است و از آن حق) و امکان یا عدم (که منشأ نقص است و لازمه‌ی ماهیت عبد) نه یک قرار داد صرف اخلاقی، وگرنه در نگاه توحیدی عمیق‌تر، چنانکه جامی اشاره می‌کند، تمام خیر و شر مستند به خداوند است. اما اسناد هر دو به خداوند، پیش از طهارت کامل نفس، سالک را به ورطه‌ی خطرناک اباحه‌گری می‌کشاند و پس از طهارت نفس نیز، بدون رعایت این ادب، به اسائه‌ی ادب به ساحت ربوبی متهم می‌شود (جامی، ۱۳۷۰ش، ۳۹۲-۳۹۳).

جندی در ادامه بیانات ابن عربی و شرح آن، عالم (عارف) را کسی تعریف می‌کند که حقایق را به ریشه هایشان بازمیگرداند. برای ادیب و عالم بودن باید آن چه اصالتاً از آن توسست (نقص و امکان) برگیری و آن چه از آن اوست (کمال و وجود) به او بازگردانی (جندی، همان، ۴۵۸). در واقع این هم سطحی از دانایی است که با مقابلش غیر قابل قیاس است و به تعبیر قرآن باید گفت: آیا آنان که می‌دانند و آنان که نمیدانند با هم برابرند؟



عبد برای حق را نه یک ویژگی اخلاقی، بلکه یک حالت وجودی معرفی می‌کند:

«وَقَدْ يَكُونُ الْمُتَّقِي مَنْ جَعَلَ نَفْسَهُ وَقَايَةً لِلْحَقِّ بِصُورَتِهِ إِذْ هُوَ الْهَيْئَةُ الْحَقُّ قُوَى الْعَبْدُ. فَجَعَلَ مُسَمِّي الْعَبْدِ وَقَايَةً لِمُسَمِّي الْحَقِّ» (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ۱۱۲).
(و گاهی متقی کسی است که نفس خود را با صورتش، سپری برای حق قرار داده است، زیرا هویت حق، همان قوای بنده است. پس مسمای عبد را سپر مسمای حق قرار داده است.)

در این افق، تقوا یعنی عارف به این جایگاه وجودی خود آگاه شود. او «کاری» نمی‌کند، بلکه «هست» آنچه باید باشد: صورتی که هویت باطنی حق را در قالب قوای سمع، بصر، ید و رجل به ظهور می‌رساند (اشاره‌ی مستقیم به حدیث قرب نوافل: «كُنْتُ سَمْعَهُ وَ بَصَرَهُ وَ يَدَهُ وَ رِجْلَهُ» (حر عاملی، ۱۳۸۰ش، ۲۴۴)). این گذار از ادب سلوکی به شهود هستی‌شناختی، همان تجربه‌ای است که جنید بغدادی در کتاب فنا به تفصیل آن را شرح می‌دهد. او پس از توصیف حالتی که در آن تمام صفات بشری‌اش محو شده («رسم و نشان من با صفت او و در آزمون او محو شده است»)، برای تبیین این مقام به حدیث قرب نوافل استناد می‌کند و پس از نقل عبارت «...گوش او می‌شوم که با آن می‌شنود...»، تحلیل می‌کند: «این فعل خداوند در اوست و موهبتی است که به خدا منسوب است، نه به بنده‌ای که آن را یافته است» (جنید، همان، ۱۴۲). این تحلیل جنید، به صراحت بیان می‌کند که در مقام قرب، فاعل حقیقی خداست. بنابراین، «وقایه» شدن هستی‌شناختی در نگاه ابن عربی، چیزی جز صورت‌بندی نظری همین تجربه‌ی «فعل خداوند در بنده» نیست. در این مقام، دیگر یک «من» در برابر یک «او» قرار ندارد؛ بلکه هویت حق، عین قوای عبد شده است. این وقایه شدن، جلوه‌ای از اثبات حقیقت «هُوَ الظَّاهِر» است. عبد متقی با وقایه کردن خود برای حق، خود را پنهان ساخته، تا ظهور حق را در مجاری ادراکی و تحریکی خود به نمایش بگذارد. پس اگر به عبد بنگریم، جز حق را ندیده‌ایم.

این موضع هستی‌شناختی، در نهایت به «افنای در حق ذاتاً، صفتاً و فعلاً» می‌انجامد. در این مقام، متقی کسی است که «حق را سبحانه و تعالی وقایه خود گرفته باشد، در ذات و صفات و افعال: افعال او در افعال حق فانی شده باشد، و صفات او در صفات حق مستهلک، و ذات او در ذات حق مستتر» (جامی، ۱۳۷۰ش، ۱۹۳). چنین کسی فانی فی الله است که ظاهر، حق است و باطن، متقی. این همان مقامی است که در آن، حق ظاهر او و عین صورت او می‌شود. این فنا، بازگشت به انتساب حقیقی است، چنانکه حق تعالی در حدیث قدسی از زبان رسولش حکایت می‌کند که در قیامت می‌فرماید: «امروز نسب شما را فرو می‌نهم و نسب خودم را بالا می‌برم»؛ یعنی انتساب شما به خودتان را برمی‌دارم و شما را به انتساب اصلی‌تان به خودم بازمی‌گردانم تا ذات، صفات و افعال شما، ذات، صفات و افعال من باشد (قیصری، ۱۴۱۶ق، ۳۹-۳۷). اینجاست که معنای «أَيُّنَ الْمُتَّقُونَ؟ أَيُّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا اللَّهَ وَقَايَةً فَكَانَ الْحَقُّ ظَاهِرَهُمْ أَيُّ عَيْنِ صَوْرِهِمُ الظَّاهِرَةِ» محقق می‌گردد. از نظر ابن عربی، چنین متقی‌ای که حق را وقایه‌ی خود ساخته و خود را در او پنهان کرده، بزرگترین و قوی‌ترین خلق نزد خداوند است و سزاوارترین به مغفرت؛ چرا که از هستی خود به کلی رها شده است (خوارزمی، ۱۳۷۹ش، ۵۵۳).

این نگاه کاملاً منطبق با مبانی هستی‌شناختی اوست که عالم را صورت حق می‌داند و حق را روح مدبر عالم: «فَالْعَالَمُ صُورَتُهُ وَ هُوَ رُوحُ الْعَالَمِ الْمُدَبِّرُ لَهُ فَهُوَ الْإِنْسَانُ الْكَبِيرُ» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ۱۱۱). در چنین نظامی، پارادوکس عاملیت با انتقال مسئله از حوزه‌ی اختیار (چه کاری باید بکنم؟) به حوزه‌ی شهود و معرفت (من کیستم؟) رنگ می‌بازد.

۳،۳ مرحله سوم: کمال تقوا در انحلال فاعل و پارادوکس «ترک تقوا»

این مرحله، اوج و نتیجه‌ی منطقی مسیر توحیدی است که ابن عربی ترسیم می‌کند. اگر در مرحله‌ی دوم، تقوا به شهود جایگاه هستی‌شناختی عبد به عنوان «وقایه» و «ظاهر» حق تبدیل شد، در مرحله‌ی



«خود پرهیزکننده» است، خود عامل «فقدان» حق و نوعی حجاب است. جنید توضیح می‌دهد که چرا بازگشت به «خودآگاهی» پس از تجربه‌ی فنا، برای عارف دردناک است: «پس وقتی خداوند آنان را به «حضور» (و آگاهی از خود) باز می‌گرداند... در این حالت، آنها از آن حالتی که در آن بودند، در حجاب می‌روند... بنابراین، حسرت در جانشان نهفته...» (همان، ۱۴۳). بنابراین، «ترک تقوا» در عرفان نظری، به معنای تلاش برای فراتر رفتن از همین «حضور» حجاب‌گونه و استقرار در مقام «غیبت از خود» و حضور دائمی در حق است. در این مقام، تمایز میان «عارف»، «غیر عارف» و «جاهل» که ابن عربی مطرح می‌کند، معنا می‌یابد. جندی در شرح این تمایز می‌گوید:

«فمن رأى الحق منه و فيه بعينه، فذلك العارف» (پس کسی که حق را از حق در حق به چشم حق دید، او عارف است). «و من رأى الحق منه فيه بعين نفسه، فذلك غير العارف» (و کسی که حق را از حق در حق به چشم نفس خود دید، او غیر عارف است). «و من لم ير الحق منه و لا فيه و انتظر أن يراه بعين نفسه، فذلك الجاهل» (و کسی که حق را از او و در او نبیند و توقع دیدن او با چشم خویش داشته باشد، او جاهل است) (جندی، همان، ۴۶۰). تقوای نهایی، رسیدن به مقامی است که انسان «به چشم حق» ببیند، نه «به چشم خود».

روشن است که این «ترک»، نه به معنای رها کردن پرهیزکاری و تحقق یک عمل غیراخلاقی (بی‌تقوایی)، بلکه کمال آن مفهوم از طریق انحلال «من متقی» است. همانطور که ترک زهد (نفی «من زاهد») کمال زهد است، ترک تقوا نیز کمال آن است. در اینجا، تمایز میان متقی (که هنوز «صاحب دعوا» است و مدعی عملی برای خداست) و عارف (که «صاحب تجرید» است و فعلی به خود نسبت نمی‌دهد) آشکار می‌شود. ابن عربی می‌گوید عارف در حالی که محل جریان اعمال است، از آن اعمال برکنار است و نسبتی با آنها ندارد و چنین عملی دیگر قابل توصیف به قبول یا رد نیست، چرا که فاعلی برای آن

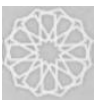
سوم، این شهود به تحقق کامل و انحلال فاعل می‌انجامد. اگر فاعل حقیقی یکی است و عبد صرفاً مجلای ظهور اوست، پس غایت تقوا و نهایت پرهیزکاری باید «پرهیز از دیدن خود به عنوان فاعل» باشد.

این گزاره، یک پارادوکس زبانی و مفهومی عمیق را در خود نهفته دارد، زیرا «پرهیز کردن» خود یک فعل است که نیازمند فاعل است. این پارادوکس، کلید فهم تمایز میان دو سطح است که عرفا از آن آگاه بوده‌اند:

الف. در سطح زبان سلوکی و مجاهده: این عبارت یک دستورالعمل برای سالک است تا با «منیت» و شرک خفی مبارزه کند. او با عاملیت خود تلاش می‌کند تا عاملیت خود را نفی کند. این زبان، زبان مرحله‌ی گذار و مجاهده است، نردبانی که باید پس از بالا رفتن از آن، به دور انداخته شود.

ب. در سطح شهود و تحقق: این عبارت، دیگر یک دستور نیست، بلکه توصیف یک حالت وجودی است. عارف دیگر «سعی» نمی‌کند فاعل نباشد؛ او «می‌بیند» و شهود می‌کند که فاعلی جز حق نیست. چنانکه ابن عربی می‌گوید: «فَمَنْ رَأَى الْحَقَّ مِنْهُ فِيهِ بَعَيْنُهُ فَذَلِكَ الْعَارِفُ وَ مَنْ رَأَى الْحَقَّ مِنْهُ فِيهِ بَعَيْنٌ نَفْسِهِ فَذَلِكَ غَيْرُ الْعَارِفِ» (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ۱۱۳). (پس کسی که حق را از خود در خود به چشم حق ببیند، عارف است و آن که حق را از خود در خود به چشم خود ببیند، غیر عارف است). این «دیدن به چشم حق» دیگر فعل بنده نیست، بلکه تجلی علم حق در اوست.

در این مقام، عارف به «ترک تقوا» می‌رسد. این «ترک»، ریشه در تجربه‌ی عمیق عارف از «رنج بازگشت به خود» دارد. جنید بغدادی این تناقض‌نما را به زیباترین شکل بیان کرده است: «حضور من (آگاهی از خود)، دلیل فقدان و از دست دادنم بود و لذت بردنم از مشاهده‌ی خودم، نهایت رنج و سختی‌ام بود» (جنید، همان، ۱۴۰). از این منظر، «تقوا ورزیدن» به معنای رایج، که مستلزم آگاهی از یک



اسماء او پرهیز نمی‌شود و از اسماء او جز به وسیله‌ی اسماء دیگرش پرهیز نمی‌شود و اسمی که جامع همه‌ی آنهاست «الله» است.

بنابراین، تقوای معتبر در افق عرفانی آن است که «إِسْمُ إِلَهِي فِيهِ وَقَايَهُ مِنْ إِسْمِ إِلَهِي لِيَشْهَدَهُ الْمُتَّقِي» (اسمی الهی، سپر از اسم الهی دیگری باشد تا متقی آن را شهود کند) (ابن عربی، ۳۶۷ق، ج ۱، ۱۶). این نگاه، تقوا را از یک رابطه‌ی ساده عبد-رب به یک زیستن پویا و آگاهانه در میان تجلیات متقابل الهی تبدیل می‌کند. متقی از اسم «المضل» به اسم «الهادی» و از اسم «القابض» به اسم «الباسط» پناه می‌برد و در این میان، معنای حقیقی توحید و ربوبیت الهی را می‌چشد. چنانکه در کتاب *ترجم* می‌گوید، متقیان در دنیا همنشین اسم «الظاهر» و در آخرت همنشین اسم «الرحمن» هستند، زیرا از اسماء قهر به اسم رحمت پناه برده‌اند (ابن عربی، همان، ج ۲، ۱۹-۲۰). این زیستن در میان اسماء متقابل، قلب عارف را در تقلب و دگرگونی دائمی قرار می‌دهد، چنانکه در حدیث آمده است: «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ يُقَلِّبُهُ كَيْفَ يَشَاءُ» (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ۳۶) (قلب مؤمن میان دو انگشت از انگشتان رحمان است و هرگونه که بخواهد آن را می‌گرداند). عارف در این مقام، ادب الهی را می‌آموزد، همان ادبی که رسول خدا (ص) به آن اشاره فرمود: «أَدَّبَنِي رَبِّي فَأَحْسَنَ تَأْدِيبِي» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۶، ۲۱۰).

۴/۲ تقوای استطاعت در برابر حق تقوا:

بازخوانی تکلیف

این هم یک پیامد مهم در حوزه فهم شریعت و توانایی مکلف است. ابن عربی با توجه به آیات قرآن، دو نوع از تقوا را شناسایی می‌کند که تفسیر او از آنها کاملاً برخلاف فهم رایج و بسیار رادیکال است. او بر خلاف اکثر مفسران، امر دشوارتر را آیه «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» (تغابن/۱۶) می‌داند، نه «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ» (آل عمران/۱۰۲). او استدلال می‌کند که در تقوای «حَقَّ تُقَاتِهِ»، انسان باید تقوا را از خدا بداند و خود را از آن برکنار ببیند،

متصور نیست تا عملش پذیرفته یا رد شود (ابن عربی، ۲۰۰۳م، ۱۴۹). این مقام، مقام حیرتی است که در آن، التزام به شریعت و اخلاق، نه از سر اراده‌ی یک فاعل مستقل، بلکه به عنوان تجلی قهری و ذاتی اسماء الهی در یک مظهر پاک صورت می‌گیرد.

۴ پیامدهای تحلیلی: بازخوانی مفاهیم مرتبط با تقوا

این دگردیسی مفهومی، پیامدهای گسترده‌ای در فهم سایر آموزه‌های مرتبط با تقوا دارد که در آثار ابن عربی به تفصیل به آنها پرداخته شده است. در ادامه، برخی از این پیامدها را با عمق بیشتری بررسی می‌کنیم.

۴/۱ اتِّقَاءُ از او و التجاء به او: تقوا در

بستر توحید اسماء

با نفی هر مؤثری جز خدا، پرسش این است که عارف دقیقاً از چه چیزی می‌ترسد و به چه چیزی پناه می‌برد؟ پاسخ ابن عربی این است که تقوا در این مقام، رابطه‌ای پویا با اسماء متقابل الهی است. عارف تنها از حق به اعتبار اسماء جلال و قهر او (مانند المُمِيت، القابض، المَذِلّ) می‌ترسد و به او به اعتبار اسماء جمال و لطفش (مانند المُحِی، الباسط، المُعِزّ) پناه می‌برد. تقوا در اینجا، پناه بردن «از او به او» است، چنان که در دعای نبوی آمده: «أَعُوذُ بِكَ مِنْكَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳۲۴). این یک پیامد مهم در حوزه خدانشناسی عرفانی است. ابن عربی این معنا را چنین تشریح می‌کند: «مَا مِنْ إِسْمٍ مِنَ الْأَسْمَاءِ إِلَهِيهِ لِلْكَوْنِ بِهِ تَعَلُّقٌ إِلَّا وَ يُمْكِنُ أَنْ يَتَّقِيَ مِنْهُ وَ بِهِ أَمَّا خَوْفًا مِنْ فِرَاقِهِ إِنْ كَانَ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّطْفِ أَوْ خَوْفًا مِنْ نُزُولِهِ إِنْ كَانَ مِنْ أَسْمَاءِ الْقَهْرِ فَمَا يَتَّقِيَ إِلَّا حُكْمَ أَسْمَائِهِ وَ مَا تَتَّقِي أَسْمَاؤُهُ إِلَّا بِأَسْمَائِهِ الْإِسْمُ الَّذِي يَجْمَعُهَا هُوَ اللَّهُ» (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ۱۵۷). (هیچ اسمی از اسماء الهی که عالم به آن تعلق دارد نیست، مگر اینکه می‌توان از آن و به وسیله‌ی آن تقوا ورزید؛ یا از ترس فراقش اگر از اسماء لطف باشد، یا از ترس نزولش اگر از اسماء قهر باشد. پس جز از حکم



می‌نگرد، اما ابن عربی از منظر هستی‌شناختی-شهودی؛ از دید او، دشواری در «اثبات خود» است و آسانی در «نفی خود».

۴،۳ تقوای معرفتی: پرهیز از تقیّد و دعوت به اطلاق

این نیز یک پیامد مهم در حوزه معرفت‌شناسی و اخلاق معرفتی محسوب می‌شود. اوج نگاه هستی‌شناختی ابن عربی به تقوا، در بعدی متجلی می‌شود که می‌توان آن را «تقوای معرفتی» نامید. اگر حق در تمام صور عالم متجلی است، پس بزرگترین بی‌تقوایی معرفتی، محصور کردن او در یک صورت و یک عقیده‌ی خاص و کفر ورزیدن به تجلی او در صور دیگر است. تقوا در این بالاترین سطح، پرهیز از تقیّد و تعصب به یک عقیده‌ی مخصوص است. ابن عربی در فصوص، پس از بحث از وحدت شهود، این نتیجه‌گیری مهم را بیان می‌کند:

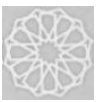
«فَإِيَّاكَ أَنْ تَتَّقِيَْدَ بَعْدَ مَخْصُوصٍ، وَ تَكْفُرَ بِمَا سِوَاهُ، فَيَفُوتَكَ خَيْرٌ كَثِيرٌ. بَلْ يَفُوتُكَ الْعِلْمُ بِالْأَمْرِ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ، فَكُنْ فِي نَفْسِكَ هَيُولَى لَصُورِ الْمَعْتَقَدَاتِ كُلِّهَا، فَإِنَّ الْإِلَهَ- تَعَالَى- أَوْسَعُ وَأَعْظَمُ مِنْ أَنْ يَحْصِرَهُ عَقْدٌ دُونَ عَقْدٍ.» (جندی، همان، ۴۶۱). (پس پرهیز از اینکه به عقیده‌ای خاص مقید شوی و به غیر آن کفر ورزی، که در این صورت خیر کثیری را از دست خواهی داد. بلکه علم به امر آن‌گونه که هست را از دست خواهی داد. پس در نفس خود، هیولایی برای تمام صورت‌های اعتقادات باش، چرا که خداوند متعال وسیع‌تر و عظیم‌تر از آن است که عقیده‌ای او را محصور کند).

جندی در شرح این عبارت می‌گوید که کفر و جهل، نه متوجه خود تجلی، بلکه متوجه «تعیّن و تقیّد و حصر» است. متقی حقیقی کسی است که قلبش آنقدر وسعت یافته که می‌تواند تجلی حق را در تمام عقاید و صورت‌ها ببیند، بدون اینکه خود را به یکی از آنها محدود کند. این همان مقامی است که ابن عربی در شعر معروفش بیان می‌کند:

جز از جهت نسبت تکلیفی. حال چنین متقی‌ای، مانند حال شاکر خداست که حق شکر را در اظهار عجز از شکر ادا می‌کند. این کار دشواری چندانی ندارد، زیرا مستلزم تسلیم و نفی «خود» است. اما در تقوای «مَا اسْتَطَعْتُمْ»، خداوند با فرض وجود استطاعت برای بنده، او را «اثبات» کرده و به توانایی خودش ارجاع داده است. تلاش برای تقوا ورزیدن از موضع یک «خود» مستقل و با تکیه بر استطاعت محدود بشری، در نظام ابن عربی، مبارزه با یک توهم و امری بی‌نهایت دشوار است (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ۱۵۸).

ابن عربی از منظری دیگر و با توجه به مفاهیم جلال و جمال نیز به این دو آیه می‌نگرد. او آیه «مَا اسْتَطَعْتُمْ» را به دلیل حواله کردن مکلف به استطاعت محدود خویش، دارای «جلال» و موجب هیبت و دوری می‌داند و آیه «حَقِّ ثِقَاتِهِ» را به دلیل نسبت دادن تقوا به حق و فراخواندن بنده به وفای به آن، دارای «جمال» و موجب انس و انبساط می‌شمارد. او معتقد است که آیه‌ی جمال (حق تقاته) نازل شد تا شدت جلال آیه‌ی اول (ما استطعتم) را تعدیل کند و سالکان را از یأس برهاند (ابن عربی، همان، ج ۱، ۴-۳). این تفسیر رادیکال، پیامد مستقیم نگاه هستی‌شناختی اوست. او تکلیف را نه بر اساس توانایی عملی بنده، بلکه بر اساس درک متافیزیکی او از فاعلیت بازخوانی می‌کند.

این نگاه با تفسیر رایج که حق تقوا را امری دشوار و شامل اطاعت بی‌معصیت، ذکر بی‌نسیان و شکر بی‌کفران می‌داند (چنانکه در روایت امام صادق (ع) آمده: «يُطَاعُ وَ لَا يُعْصَى، وَ يُذَكَّرُ فَلَا يُنْسَى، وَ يُشْكَّرُ فَلَا يُكْفَرُ» (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ۶۶۷))، تفاوت بنیادین دارد. علامه طباطبایی نیز حق تقوا را عالی‌ترین درجه‌ی تقوا و غایتی می‌داند که رسیدن به آن بسیار دشوار است و تقوای استطاعت را راهی برای پیمودن این مسیر متناسب با توانایی هر فرد می‌بیند (طباطبایی، ج ۳، ۱۳۷۴ش، ۹۹-۹۸). تفاوت در این است که علامه از منظر اخلاقی-تربیتی



نگرش مبتنی بر آیاتی است که تمام خیر را در ید قدرت الهی می‌داند «يَبْدِكَ الْخَيْرُ» (آل عمران/۲۶) و او را برای بنده‌اش کافی می‌شمارد «أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ» (زمر/۳۶). از آنجا که خزاین همه چیز نزد اوست «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ» (حجر/۲۱) و همگان در آسمان‌ها و زمین نیازمند اویند «يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ» (رحمن/۲۹)، پس سؤال از غیر او، خروج از ادب توحیدی و نقص در تقواست. ابن عربی در کتاب الکتب از مجموعه رسائل خود می‌گوید: «سعادت‌مند کسی است که از پروردگارش بپرهیزد و گناه خود بشناسد و مولایش را بر غیر او ترجیح دهد» (ابن عربی، ۱۳۶۷ق، ج ۲، ۱۴).

۴،۴،۲ لزوم مصاحبت تقوا در آخرت: پرهیز از توقف

ابن عربی معتقد است تقوا مقامی عرفانی است که در دنیا و آخرت ملازم شخص متقی است و در هر موطنی انسان را از ضرری متناسب با آن موطن حفظ می‌کند. تقوا در دنیا او را از گناه و غفلت حفظ می‌کند، اما در بهشت، که دار امان است، به چه معناست؟ در آنجا از چه چیزی باید اتقا ورزید؟ پاسخ او در فتوحات مکیه به این پرسش، عمق نگاه کمال‌جویانه و بی‌پایان عرفان را نشان می‌دهد:

چگونگی ملازمت تقوا در آخرت به این نحو است که انسان بهشتی به حکم آن که بر صورت الهیه آفریده شده‌است دارای مقام «کن» ایجاد می‌شود و ای بسا این مقام او را از مقامی برتر (کُتیب = محل مشاهده حق در بهشت) محبوب کند؛ در آن هنگام اسم مذکر الهی به مددش آید و متذکر شرف مرتبه‌ی برتر شود. با این تذکر، از آن اسمی که او را از مرتبه‌ی بالاتر محبوب کرده بود اتقا می‌ورزد (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ۱۵۷).

در این نگاه، بزرگترین خطر برای سالک، حتی در بهشت، توقف و رضایت به مقامی مادون ذات حق است. هر نعمتی، هرچند بزرگ، می‌تواند حجاب نعمتی برتر باشد. تقوا در آخرت، همان پرهیز از حجاب نورانی و اتقاء از توقف در هر منزلی از منازل قرب است. این نشان می‌دهد که تقوا برای او یک

«عقد الخلائق فی الإله عقائدا / و أنا اعتقدت جميع ما اعتقدوا» (همان). (مخلوقات در مورد خدا عقایدی بسته‌اند / و من به تمام آنچه آنها معتقدند، معتقد شدم). این «تقوای معرفتی»، نتیجه‌ی منطقی فنای فاعل و دیدن «به چشم حق» است. کسی که از زندان «چشم نفس» خود رها شده، دیگر حق را در عقیده‌ی خود محبوس نمی‌کند، بلکه تجلی او را در همه‌جا شهود می‌کند. این یک رواداری و وسعت نظر معرفتی است که اوج اخلاق توحیدی محسوب می‌شود.

۴،۴ گستره تقوا: از توحید در استعانت تا پرهیز از توقف

نگاه هستی‌شناختی ابن عربی به تقوا، نه تنها معنای آن را دگرگون می‌کند، بلکه دامنه‌ی آن را نیز به تمام شئون زندگی و حتی پس از مرگ گسترش می‌دهد. تقوا از مجموعه‌ای از اعمال جزئی به یک اصل کلی حاکم بر وجود عارف تبدیل می‌شود.

۴،۴،۱ حد تقوای مشروع در دنیا: توحید در استعانت

از دیدگاه ابن عربی، تقوا در عمل روزمره، خود را در تحقق توحید افعالی و به ویژه توحید در استعانت نشان می‌دهد. از آنجا که عارف به این معرفت رسیده است که «لا مؤثر فی الوجود الا الله»، پس طبیعی است که در تمام نیازهای خود تنها به او رجوع کند و برای غیر او تأثیر مستقلاً قائل نباشد. این اصل، حد و مرز تقوای مشروع را از دید او تعیین می‌کند. ابن عربی در فتوحات می‌گوید:

حد تقوای مشروع آن است که انسان در همه مسائل و نیازهایش چه در مسائل علمی چه در مطالب دنیوی فقط به خدا رجوع کند و از او بخواهد و اگر به دیگران و امثال خود رجوعی کرد، صرفاً به این منظور باشد که از آنها بیاموزد که چگونه از خدا درخواست کند (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ج ۱، ۵۸۲).

این نگاه، تقوا را از مجموعه‌ای از پرهیزهای جزئی به یک اصل کلی حاکم بر تمام زندگی تبدیل می‌کند: پرهیز از شرک در مقام سؤال و حاجت‌طلبی. این



و دست و پا و شکم و شرمگاه و قلب را از حرام باز داشتن... و با مراقبه‌ی قلبش معتکف درگاه پروردگارش می‌ماند، باشد که خداوند باب رحمت و فیوضات خویش را به سویش بگشاید و او آنچه را که نمی‌دانست بداند...» (ابن عربی، همان، ج ۱، ۲۷۱).

او در عبارتی صریح‌تر، تقوای شرعی را عین سلوک الی الله می‌داند:

«...عَلِمْتُ أَنَّ التَّقْوَى هِيَ السُّلُوكُ فِي ذَلِكَ السَّبِيلِ وَ التَّقَرُّبُ إِلَيْهِ عَزَّ وَ جَلَّ بِإِثْنَانِ الْأَوَّامِرِ وَ أَذَاءِ الْوَاجِبَاتِ وَ الْمَنْدُوبَاتِ... وَ بِالْإِنْتِهَاءِ عَنِ النَّوَاهِي وَ تَرْكِ الْمُحَرَّمَاتِ وَ الشُّبُهَاتِ...» (الغراب، ۱۳۸۸ش، ج ۱، ۵۳-۵۴). (درمی‌یابی که تقوا همان سلوک در این راه (قرب) و تقرب به سوی اوست با انجام اوامر و ادای واجبات و مستحبات... و بازایستادن از نواهی و ترک محرّمات و شبهات...).

اما تفاوت در مبنای این التزام است. عارف واصل، در التزام به شریعت، نه فعل «خود» به عنوان یک فاعل مستقل، بلکه ظهور فعل «حق» را در مظهر خویش مشاهده می‌کند. او از شریعت عبور نمی‌کند، بلکه به باطن و حقیقت آن نفوذ می‌کند.

۴/۵/۲ لباس تقوا: تجسم باطنی اخلاق

این پیوند میان ظاهر و باطن، در تفسیر ابن عربی از «لباس تقوا» به زیبایی متجلی می‌شود. قرآن می‌فرماید: «يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَ رِيشًا وَ لِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ» (اعراف/۲۶). علامه طباطبایی در تفسیر این آیه، لباس تقوا را امری باطنی می‌داند که سیئات باطنی را می‌پوشاند و تأکید می‌کنند که تأثیر رسوایی ناشی از بروز معایب باطنی، بسیار شدیدتر از رسوایی ظاهری است، و به همین دلیل لباس تقوا از لباس ظاهر بهتر است (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۸، ۸۶-۸۷). ابن عربی نیز با همین رویکرد، لباس تقوای باطنی را همان مکارم اخلاق می‌داند. او می‌گوید همانطور که لباس ظاهری، زشتی‌های بدن را می‌پوشاند، لباس تقوای باطنی، زشتی‌های نفس را می‌پوشاند. او این لباس باطنی را همان ستر

فرآیند بی‌پایان از عروج و پرهیز از رضایت به غیر معبود حقیقی است و تا زمانی که عبد، عبد است و رب، رب، این مسیر ادامه دارد.

۴/۵ انطباق یا شالوده‌شکنی؟ مسئله

شریعت، حقیقت و لباس تقوا

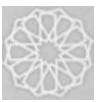
یکی از مهم‌ترین پرسش‌هایی که در برابر این بازتعریف رادیکال از تقوا قرار می‌گیرد، نسبت آن با شریعت و احکام ظاهری است. آیا این نگاه هستی‌شناختی و تأکید بر فنای فاعل، به معنای نفی تقوای شرعی و التزام به اوامر و نواهی است؟ پاسخ قاطع ابن عربی و دیگر عرفای اصیل، منفی است. اما رابطه‌ای که آنها میان این دو برقرار می‌کنند، یک انطباق ساده نیست، بلکه یک تصعید (sublimation) و بازمعنابخشی است.

۴/۵/۱ ضرورت التزام به شریعت به عنوان

صورت حقیقت

عرفای حقیقی، از جمله ابن عربی، همواره بر این نکته پای فشرده‌اند که شریعت، طریقت و حقیقت سه مرحله‌ی طولی و به هم پیوسته هستند و انفکاک آنها از یکدیگر محال است. شریعت، پوست و صورت دین است که بدون آن، رسیدن به مغز و باطن (حقیقت) ممکن نیست (سید حیدر آملی، ۱۳۶۸ش، ۳۵۱-۳۴۳). از این رو، هرگونه مسامحه در احکام شرعی، از دیدگاه آنان، نشانه‌ی خامی، جهل و خروج از دایره‌ی دین است. خود رسول اکرم (ص) که کامل‌ترین عارفان بود، ملتزم‌ترین فرد به ظواهر شریعت بود. ابن عربی نیز در جای‌جای آثارش بر این التزام تأکید می‌کند. او سالک را به اموری چون صیقل زدن دل‌ها به وسیله‌ی ذکر و تلاوت قرآن، خالی کردن محل (دل) از نظر در ممکنات، و حضور و مراقبه همراه با طهارت و پاک‌ی ظاهراً فرا می‌خواند و اینها را در رعایت حدود شرعی خلاصه می‌کند:

«... از فروهشتن چشم از اموری که از نظر به آنها نهی شده‌است - مانند نگرستن به نامحرم و غیر این‌ها - و چشم را در اشیائی گشودن که وی را عبرت و بینش می‌افزاید، و همین طور گوش و زبان



به یک «ادب سلوکی» دوسویه میان عبد و رب ارتقا می‌دهد. در این مقام، متقی با وقایه قرار دادن خود برای حق در برابر مذمومات، و وقایه قرار دادن حق برای خود در برابر محامد، از اسائهی ادب به ساحت ربوبی و شرک در اسناد افعال پرهیز می‌کند. در این مرحله، عاملیت انسانی حضوری پررنگ و ضروری دارد و التزام به اخلاق و شریعت، به مثابه «قانون»، ابزار اصلی برای مهار نفس و تحقق این ادب است.

دوم، در سطح معرفت: این ادب سلوکی زمینه‌ساز یک گسست معرفتی می‌شود که در آن، تقوا از یک «کنش ارادی» به یک «موضع هستی‌شناختی» بدل می‌گردد. عارف در این مقام، دیگر «خود را سپر نمی‌کند»، بلکه «شهود می‌کند» که ذاتاً سپر، حجاب و صورت «ظاهر» حقی است که «باطن» اوست. این شهود، که در مقام قرب نوافل با اتحاد هویت حق و قوای عبد به اوج می‌رسد، پارادوکس عاملیت را با انتقال مسئله از حوزه «اختیار» به حوزه «معرفت» حل می‌کند. در اینجا، اخلاق از «قانون» به «ادب حضور» تبدیل می‌شود؛ یعنی هماهنگی عاشقانه با اراده‌ی محبوبی که حضورش شهود می‌شود.

سوم، در سطح تحقق: این شهود هستی‌شناختی به تحقق کامل و فنای فاعل می‌انجامد. غایت نهایی تقوا، «پرهیز از دیدن خود به عنوان فاعل مستقل» است. این «ترک تقوا» که اوج پارادوکسیکال این مسیر است، نه به معنای اباحی‌گری، بلکه کمال تقوا از طریق انحلال «من متقی» در فاعل حقیقی است. در این مقام، عارف واصل دیگر فاعل اخلاق نیست، بلکه خود، «تجلی» قهری و ذاتی اخلاق الهی است. التزام او به شریعت، نه از سر تکلیف، که به عنوان ظهور بی‌تکلف صورت اراده‌ی الهی در وجود اوست.

زشتی‌های باطنی با فضایل (مانند پوشاندن دروغ با صدق و ریا با اخلاص) می‌داند و آن را به خرقه‌ی صوفیه پیوند می‌زند. او می‌گوید خرقه در اصل، نماد ظاهری همین لباس باطنی است. پوشیدن خرقه، تعهدی است به پوشاندن هر رذیلت با فضیلت متقابل آن:

«... زشتی دروغ را باید با لباس صدق و راستی بیوشانی، و زشتی خیانت را با لباس امانت بیوشانی... و زشتی ریا را به خرقه‌ی اخلاص بیوشانی، و زشتی اخلاق پست و بد را به خرقه‌ی مکارم اخلاق بیوشانی... این‌ها همان لباس‌های اهل تقوا می‌باشند که بهترین لباس است. بکوش تا همه یا اکثر این‌ها لباس تو باشند که جماعت اهل عرفان و تصوف به این لباس‌ها آراسته بوده‌اند» (ابن عربی، ۱۴۱۴ق، ۱۷۰-۱۶۶).

این تحلیل نشان می‌دهد که برای او، تمام اعمال ظاهری شریعت و طریقت، باید به حقایق باطنی و تحقق توحیدی بازگردند. تقوای ظاهری (رعایت احکام) بدون تقوای باطنی (تخلق به اخلاق الله) ارزشی ندارد و تقوای باطنی بدون صورت ظاهری، ادعایی بیش نیست.

۵ نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان داد که محی‌الدین ابن عربی، مفهوم قرآنی و شرعی تقوا را نه تنها نفی یا نادیده نمی‌گیرد، بلکه آن را از طریق یک فرآیند پیچیده‌ی هرمنوتیکی و وجودی، به عمیق‌ترین لایه‌های هستی‌شناختی خود پیوند می‌زند. او تقوا را از یک فضیلت اخلاقی ایستا و یک‌سویه، به یک سفر پارادوکسیکال و پویا تبدیل می‌کند؛ سفری که با التزام به شریعت و تلاش ارادی «خود» آغاز می‌شود، اما غایت آن، انحلال کامل همان «خود» در شهود توحید است. این دگردیسی مفهومی را می‌توان در سه مرحله‌ی طولی و به هم پیوسته خلاصه کرد:

نخست، در سطح سلوک: ابن عربی با بازگشت رادیکال به ریشه‌ی لغوی «وقایه» (سپر)، تقوا را از یک عمل مبتنی بر ترس و معطوف به نجات نفس،

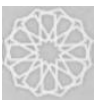


حق وجود ندارد؛ «هُوَ أَهْلُ التَّقْوَى وَأَهْلُ الْمَعْرِفَةِ» (مذثر/۵۶). او هم متقی است (کسی که سپر می‌شود) و هم آن‌که از او اتقا می‌شود (کسی که از اسم جلالش به اسم جمالش پناه برده می‌شود). این اوج اخلاق توحیدی است که در آن، هرگونه دوگانگی میان فاعل اخلاق و متعلق اخلاق در نور وحدت محو می‌گردد و التزام به شریعت، به تجلی حقیقت بدل می‌شود.

بنابراین، ابن عربی با این بازتعریف رادیکال^۱، تنش میان عاملیت انسانی و فاعلیت الهی را با نشان دادن اینکه عاملیت انسانی ابزاری ضروری برای پیمودن مسیری است که در نهایت به شهود^۲ فاعلیت مطلق الهی ختم می‌شود، حل می‌کند. در نهایت، متقی کامل در نگاه ابن عربی، نه کسی است که بیشترین پرهیز را می‌کند، بلکه کسی است که به این شهود رسیده که «پرهیزکننده» ای جز خود

۳- غایت‌شناسی (Teleology): تغییر هدف نهایی. یعنی پرداختن به ریشه هدف، و غایت آن را از نجات «خود» به انحلال «خود» تغییر دادن. این رویکرد، صرفاً افزودن یک لایه‌ی عرفانی به معنای رایج نیست؛ بلکه یک شالوده‌شکنی و بازسازی بنیادین است که تمام پیش‌فرض‌های معمول درباره‌ی تقوا را به چالش می‌کشد. به همین دلیل، صفت «رادیکال» برای توصیف آن کاملاً دقیق و مناسب است.

۱ - وقتی می‌گویم تفسیر ابن عربی از تقوا «رادیکال» است، مسلماً مقصودمان از رادیکال معنای عرفی آن که تندرو و افراطی باشد نیست؛ بلکه مرادمان معنای آکادمیک این واژه است. یعنی او به ریشه و بنیادهای مفهومی تقوا بازمی‌گردد و آن را از اساس دگرگون می‌کند. تفسیر رادیکال ابن عربی در سه سطح قابل بررسی است: ۱- معناشناسی (Semantics): بازگشت به ریشه لغوی و از نو ساختن معنا که چگونگی آن در متن مقاله توضیح داده شد. ۲- هستی‌شناسی (Ontology): تغییر جایگاه مفهوم. یعنی پرداختن به ریشه وجودی مفهوم و تبدیل کردن آن از یک امر اخلاقی به یک حقیقت هستی‌شناختی.



منابع

- قرآن کریم.
- جامی، عبدالرحمن، **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰ش.
- جندی، مؤید الدین، **شرح فصوص الحکم**، محقق / مصحح: سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب: ۱۴۲۳ق.
- جوادی آملی، عبدالله، **تسنیم (تفسیر قرآن کریم)**، ج ۲، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸ش.
- جوادی آملی، عبدالله، **رحیق مختوم شرح حکمت**، ج ۱۰، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹ش.
- حسن زاده آملی، حسن، **مدد الهمم در شرح فصوص الحکم**، ناشر، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸ش.
- خمینی، روح الله، **شرح چهل حدیث**، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۱ش.
- خوارزمی، تاج الدین حسین، **شرح فصوص الحکم**، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۹ش.
- طباطبایی، سید محمد حسین، **المیزان**، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، ج ۳ و ۸، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ش.
- مصباح یزدی، محمد تقی، **اخلاق در قرآن**، تحقیق و نگارش محمد حسین اسکندری، ج ۱، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۷ش.
- مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار**، ج ۲۳، تهران، صدرا، ۱۳۷۳ش.
- مکارم شیرازی، ناصر، **برگزیده تفسیر نمونه**، ج ۱، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۲ش.
- همدانی، مولی عبد الصمد، **بحر المعارف**، ۳جلدی، ج ۲، تحقیق و ترجمه حسین استاد ولی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۷ش.
- ابن عربی، محی الدین، **الطریق الی الله، الشیخ و المرید من کلام الشیخ الاکبر، رساله نسب الخرقه و الباسها (الطریق الی الله)**، تصحیح محمود محمود الغراب، دار الکاتب العربی، ۱۴۱۴ق.
- ابن عربی، محی الدین، **الفتوحات المکیه**، ۴جلدی، جلد ۱ و ۲، بیروت، داراحیاء التراث العربی-دارصادر، بی تا.
- ابن عربی، محی الدین، **فصوص الحکم**، ج ۱، قاهره، داراحیاء الکتب العربیه، ۱۹۴۶م.
- ابن عربی، محی الدین، **کتاب المعرفه**، دمشق، دار التکوین للطباعه و النشر، ۲۰۰۳م.
- ابن عربی، محی الدین، **مجموعه رسائل ابن عربی**، دو جلدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۷ق.
- ابن منظور، محمد ابن مکرم، **لسان العرب**، ج ۱۵، بیروت، دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع-دارصادر، ۱۴۱۴ق.
- آملی، سید حیدر، **جامع الاسرار و منبع الانوار**، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ش.
- بحرانی، سید هاشم، **البرهان فی تفسیر القرآن**، ج ۱، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.
- جنید بغدادی، ابوالقاسم، **رسائل الجنید**، کتاب الفناء، محقق / مصحح: جمال رجب سیدی، دمشق، دار اقرأ للطباعه و النشر و التوزیع، ۱۴۲۵ق.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن، **الجواهر السنیه فی الأحادیث القدسیه (کلیات حدیث قدسی)**، تهران، انتشارات دهقان، ۱۳۸۰ش.
- راغب اصفهانی، حسین ابن محمد، **مفردات الفاظ القرآن**، بیروت، دار الشامیه، ۱۴۱۲ق.



مجلسی، محمد باقر، **بحارالانوار**، ج ۱۶ و ۶۷، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

محمود الغراب، محمود، **رحمه من الرحمن في تفسير و اشارات القرآن من كلام محي الدين ابن العربي**، ج ۱، قم، انتشارات آیت اشراق (و ذوی القربی)، ۱۳۸۸ش.

فتاحی زاده، فتحیه و فاطمه نظری، «سیر تطور الفاظ در قرآن»، **کاوشهای دینی (دانشگاه مازندران)**، سال دوم، شماره چهارم، ۱۳۸۹ش.

فیض کاشانی، محسن، **المحجۃ البیضاء فی تهذیب الاحیاء**، ج ۵، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.

قیصری رومی، داود، **شرح فصوص الحکم (ابن عربی)**، دو جلدی، منشورات انوار الهدی، ۱۴۱۶ق.

کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، **الکافی**، ج ۳، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.