



عباس بخشنده بالی^۱

محمود خونمیری^۲

بررسی انتقادی دیدگاه شهید مطهری دربارهٔ حصر قلمرو و تأثیر تقوا بر معرفت*

چکیده

معرفت و تقوا رابطه‌ای متقابل یا دوسویه دارند. اختلاف حکما دربارهٔ مسئله تأثیر معرفت بر تقوا، در اصل این اثرگذاری است که بعضی آن را پذیرفته و بعضی منکر آن هستند. اما در مورد عکس این رابطه، یعنی تأثیر تقوا بر معرفت، و به ویژه، در مورد این که تقوا مولد یا زمینه‌ساز چه نوع معرفت‌هایی می‌تواند باشد، میان آنان اختلاف نظر وجود دارد. پرسشی که در این قسمت به ذهن می‌رسد این است که در بحث تأثیر تقوا بر معرفت، کدام یک از معرفت نظری و یا عملی تحت تأثیر تقوا قرار خواهد رفت؟ شهید مطهری به عنوان اندیشمند معاصر مسلمان معتقد است تقوا می‌تواند فقط در عقل عملی مؤثر باشد و تأثیری بر عقل نظری ندارد. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای با استناد به مبانی دینی به نقد دیدگاه شهید مطهری می‌پردازد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد اموری مانند تجربه عرفانی عرفا، حکم وجدان، عمومیت نصوص دینی، فلسفه آفرینش، قوس صعود و عمومیت تجلی بر تأثیر تقوی بر معرفت‌های نظری و عملی دلالت می‌کند.

واژگان کلیدی: استاد مطهری، معرفت‌شناسی، تأثیرات تقوا، معرفت نظری، معرفت عملی.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۲۰

۱. استادیار دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول)

a.bakhshandehbali@umz.ac.ir

m.khonamri@umz.ac.ir

۲. استادیار دانشگاه مازندران



مقدمه

تأثیر تقوا بر معرفت (اعم از نظری و عملی) یکی از مباحث مهم در حوزه معرفت‌شناسی است. پرسش مهم این است که در این تأثیر، کدام یک از معرفت‌نظری یا عملی مقصود هستند؟ آیا این تأثیر هر دو قسم نظری و عملی را دربرمی‌گیرد و یا یکی از آن دو مراد است؟ به بیان دیگر، وقتی خدای تعالی با شرط تقوا، وعده اعطای علم و فرقان و نور معرفت می‌دهد، آیا مرادش هر نوع معرفتی است یا به معرفت خاصی نظر دارد؟

اندیشمندان مختلفی به این سؤالات پاسخ داده‌اند و ضمن توجه به کلیت این بحث، مطلق معرفت را به عنوان تأثیرات تقوا طرح کرده‌اند. شهید مطهری در برخی آثار خود برخلاف آنچه در گذشته مطرح بود، به تفکیک میان معرفت‌نظری و عملی پرداخته و تأثیرات تقوا را به قسم عملی محدود می‌کند. (مطهری، ۱۳۸۴، ۲۲: ۵۰۳) فرض ما در این نوشتار این است که از منظر بسیاری از اندیشمندان اسلامی مانند ابن عربی^۱ معرفت حقیقی، شناختی قلبی، بدون واسطه، غیراکتسابی و وهبی است که با حصول استعداد نفس از طریق رعایت تقوا، مجاهده و سلوک عملی به دست می‌آید. بنابراین، دیدگاه ایشان در حصر تأثیر تقوا بر معرفت نادرست به نظر می‌رسد.

درباره مسئله قلمرو تأثیر تقوا بر معرفت، به‌ویژه با رویکردی انتقادی به دیدگاه شهید مطهری در حصر این تأثیر در عقل عملی، سابقه پژوهشی وجود ندارد؛ از این‌رو این بحث مسئله‌محور بوده و دارای نوآوری می‌باشد. برای نقد دیدگاه حصر، نخست به‌طور خلاصه به رابطه متقابل معرفت و تقوا پرداخته، سپس دیدگاه حصر شهید مطهری را تبیین نموده و نقدهای متعددی بر آن وارد خواهیم کرد.

۱. رابطه متقابل معرفت و تقوا

«معرفت»، «نظر» و یا «شناخت»، نخست در آراء سقراط البته به روایت افلاطون به کار گرفته شد که به «باور صادق موجه» اطلاق گردید. (Everson, 1990: 60) روش‌های مختلفی برای رسیدن به معرفت توسط اندیشمندان ارائه شده است؛ به عنوان نمونه افلاطون رسیدن به مثل را مساوی با شکل‌گیری معرفت می‌داند. (صانعی دره بیدی، ۱۳۷۷: ۷) «تقوا» از ریشه «وقی» به معنای حفظ کردن شیء می‌باشد. (راغب، ۱۴۱۲: ۸۸۱؛ طریحی، ۱۳۷۵، ۱: ۴۵۲) این کلمه به معنای «خود نگهداری» انسان با محوریت اوامر و نواهی الهی می‌باشد، بدین معنا که انسان، خود



را در معرض محرمات خدا قرار نداده و واجبات را مد نظر قرار می‌دهد. (مطهری، ۱۳۸۴، ۲۳: ۶۹۰-۶۸۸)

راغب اصفهانی درباره معنای لغوی تقوا معتقد است تقوا یعنی نفس را در وقایه قرار دادن از آنچه بیم می‌رود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۸۸) تقوا در اصطلاح شرع و قرآن کریم عبارت است از حفظ نفس از اوامر و نواهی حق و متابعت رضای او و بیشتر در معنای حفظ بلیغ و نگهداری کامل نفس از وقوع در محظورات به ترک مشتبهات به کار برده می‌شود. (موسوی خمینی، ۱۳۷۱: ۲۰۶) براساس اصل فطرت، انسان، ملهم به تقوا است. (شمس/۷) این تقوا، تقوای فطری است و پیش از ایمان تلقی می‌شود که با عمل به این نوع تقوا نوبت به هدایت تکوینی پاداشی قرآن کریم می‌رسد. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۲: ۱۴۳-۱۴۲) عقل عملی از مقومات تقوا محسوب می‌شود، با این توضیح که تقوا از ثمرات عقل عملی می‌باشد که در فضای ایمان دینی با مبانی عقل نظری رویداده است.

هر یک از معرفت و تقوا تأثیری متقابل بر یکدیگر دارند. به عنوان پیش زمینه، نخست به تأثیر معرفت بر تقوا اشاره کرده و سپس وارد مسئله اصلی می‌شویم.

۱-۱. تأثیر معرفت بر تقوا

معرفت به دو قسم حصولی و حضوری تقسیم می‌شود. معرفت حضوری یا شهودی اصولاً معرفتی عجین شده با عمل است، هر چند در حد رعایت آداب باطنی در محضر حق متعال باشد. بسیاری از این اعمال در قالب ترک‌ها، جلوه می‌کنند. عرفان از آن لحظه که از عمل به‌طور کلی باز می‌ماند، دیگر عرفان نیست و در منطق عرفان چنین وصفی، نشانه هلاکت فرد و مکر الهی نسبت به دارنده آن است. علومی که هیچ عملی را اقتضا نکنند و زمینه اوج و ترقی بیشتر را فراهم نکنند، هر چند قلبی باشند، در حقیقت، حجاب بوده و شایستگی طلبیدن ندارند. عرفان عاشق با چنین علومی مبعوضانه برخورد می‌کند؛ زیرا علم راستین، طهارت‌بخش دل است و قلب پاک و خالص را به آداب و رعایت‌های جدیدی دعوت می‌کند. این که برخی معرفت‌ها موجب شکل‌گیری معرفتی دیگر می‌شود، قابل‌خداشه نیست مانند شناخت نفس که موجب شناخت حق تعالی می‌گردد. (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۶۴) در این موقعیت، معرفت حق تعالی شکل گرفته و به رفتارهایی تبدیل می‌شود که مصادیق تقوا می‌باشند.



ابن عربی براین اساس با قاطعیت بر ضرورت همراهی علم و عمل تأکید می‌کند و عالم بی‌عمل را اصلاً عالم نمی‌داند. (ابن عربی، [بی‌تا]، ۲: ۱۸) وی معتقد است:

علم (در مفهوم باطنی و لدنی‌اش)، حاکم است. اگر عالم، به علمش عمل نکند، پس عالم نیست. علم نه مهلت می‌دهد نه مهمل رها می‌شود. علم، حکم را ایجاب می‌کند، از این رو حضرت خضر چون علم یافت، حکم کرد، اما حضرت موسی چون علم نداشت بر او اعتراض کرد و آن‌چه را که بدان ملزم شده بود (عدم اعتراض و سؤال) فراموش نمود. (محمود الغراب، ۱۳۸۸، ۱: ۱۲۶)

وی درباره نسبت علم و عمل و مسائل مربوط به آن سخنان قابل توجهی را مطرح نموده که موافق قرآن کریم است. بنابراین، از نظر ابن عربی عمل نکردن به مقتضای علوم عملی، معلول فقدان شرایط پنج‌گانه ذیل خواهد بود و در این ترک عمل و عدم رعایت تقوا، فقدان یکی از شرایط هم کافی است.^۲



ویژگی شهودی بودن در علم عرفانی در نفس عارف به وجود می‌آورد؛ از جمله آن که او را در حوزه علوم ناظر به عمل، وادار به عمل می‌کند، بنابراین چنین معرفتی با عمل، عجین و همراه است. از این‌رو ابن عربی با قاطعیت ابراز می‌دارد که: «از نگاه ما، معرفت، مستلزم عمل است و قطعاً این‌طور است وگرنه علم نیست، حتی اگر به صورت علم ظاهر شود.»^۳ (ابن عربی، [بی‌تا]، ۳: ۳۳۳) در واقع معرفت عرفانی از قبیل علوم حصولی و مفهومی نیست که اگر ناظر به احکام عملی هم باشد، بر عمل تقدم داشته باشد، بلکه معرفت عرفانی مجموعه‌ای از مقامات و احوالات



است که پس از تحصیل علم (رسمی) و به دنبال توفیق صحیح، نصیب عارف می‌گردد. مراد ابن عربی از علم ذوقی یا علم نتایج و معاملات و اسرار، نوری است که خدا در قلب انسان می‌افکند و به واسطه آن بر حقایق معانی وجودی و اسرار حق در بندگانش و حکمت‌هایی که در اشیاء به ودیعت نهاده، واقف می‌شود.

۱-۲. تأثیر تقوا بر معرفت

درباره تأثیر عام تقوا بر معرفت، میان اندیشمندان مسلمان اختلافی وجود ندارد. هر یک از آنها با روش فکری خود به این تأثیر پرداخته و زوایای آن را روشن نموده‌اند. از سویی دیگر، درباره تأثیر محدود و یا غیرمحدود تقوا اختلافاتی میان آنها وجود دارد که پس از طرح مسئله، ادعا و دلیل ایشان تبیین می‌گردد.

۱-۲-۱. دیدگاه مبتنی بر حصر

شهید مطهری یکی از اندیشمندانی است که میان عقل نظری و عملی افتراق قائل است. وی معتقد است «عقل انسان دو بخش است: بخش نظری و بخش عملی، یا احکام عقل انسان دو بخش است: نظری و عملی.» (مطهری، ۱۳۸۴، ۲۲: ۵۰۳) وی در تعریف هر یک معتقد است:

عقل نظری همان است که مبنای علوم طبیعی و ریاضی و فلسفه الهی است. این علوم، همه در این جهت شرکت دارند که کار عقل در آن علوم قضاوت درباره واقعیت‌ها است که فلان شیء این‌طور است و یا آن‌طور؟ فلان اثر و فلان خاصیت را دارد یا ندارد؟ آیا فلان معنا حقیقت دارد یا ندارد؟ و اما عقل عملی آن است که مبنای علوم زندگی است، مبنای اصول اخلاقی است، و به قول قدما مبنای علم اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مُدُن است. در عقل عملی، مورد قضاوت، واقعیتی از واقعیت‌ها نیست که آیا این چنین است یا آن‌چنان؟ مورد قضاوت، وظیفه و تکلیف است: آیا «باید» این کار را بکنم یا آن کار را؟ این‌طور عمل کنم یا آن‌طور؟» (مطهری، ۱۳۸۴، ۲۳: ۷۱۳)

وی در آثارش به تفاوت‌های بیشتری در این‌باره توجه کرده و معتقد است «آن حکمتی که به اصطلاح مولود تقواست و آن روشنی و فرقانی که در اثر تقوا پیدا می‌شود، حکمت عملی است نه حکمت نظری.» (همان: ۷۱۲) همچنین به تفاوتی دیگر اشاره می‌کند که «عقل نظری در همه افراد و اقوام، یگانه است و بنابراین، حق از نظر ظروف و احوال متفاوت نمی‌گردد و اما عقل عملی در همه اشخاص يك جور نیست، به حسب ظروف و احوال و احتیاجات



تفاوت می‌یابد.» (همان، ۷: ۹۶). به عقیده شهید مطهری علم و بصیرتی که زاینده تقوا است، به حوزه عقل عملی مربوط است و به حوزه عقل نظری ارتباطی ندارد. با این وصف ایشان معتقدند که تقوا و پاکی و مجاهدت در معارف ربوبی تأثیر دارد، ولی آنجا دیگر پای عقل نظری و استدلال در میان نیست، بلکه (انسان) از طریق الهام به آن معارف می‌رسد. از نظر ایشان غیر از قوای عقلانی و ادراکی، در انسان يك حس مرموز و نیروی مستقل دیگری وجود دارد به نام حس الهام‌گیری. تقوا و پاکی و مجاهده سبب بیداری و رشد و نمو حس الهام‌گیر انسان شده و از این طریق به حقایق و معارفی دست می‌یابد. (همان، ۲۳: ۷۲۰-۷۱۹)

این عبارات به وضوح دیدگاه حصرگرایانه ایشان در مسئله تأثیر تقوا بر معرفت را نشان می‌دهد. شهید مطهری در آثارش به صراحت بیان می‌کند:

اینکه در آثار دینی وارد شده که تقوا عقل را روشن می‌کند و دریچه حکمت را به روی انسان می‌گشاید- همچنان که لحن خود آنها دلالت دارد- همه مربوط به عقل عملی است، یعنی در اثر تقوا انسان بهتر درد خود و دوی خود و راهی که باید در زندگی پیش بگیرد، می‌شناسد. اینها ربطی به عقل نظری ندارد، یعنی مقصود این نیست که تقوا در عقل نظری تأثیری دارد و آدمی اگر تقوا داشته باشد، بهتر دروس ریاضی و یا طبیعی را می‌فهمد و مشکلات آن علوم را حل می‌کند. حتی در فلسفه الهی نیز تا آنجا که جنبه فلسفه دارد و سر و کارش با منطق و استدلال است و [انسان] می‌خواهد با پای استدلال گام بردارد و مقدمات در فکر خود ترتیب می‌دهد تا به نتیجه برسد، همین طور است. در نوعی دیگر از معارف ربوبی، تقوا و پاکی و مجاهدت تأثیر دارد، ولی آنجا دیگر پای عقل نظری و فلسفه و استدلال و منطق و ترتیب مقدمات و سلوك فکری از نتیجه به مقدمه و از مقدمه به نتیجه در میان نیست.» (مطهری ۱۳۸۴، ۲۳: ۷۱۴-۷۱۳)

وی در ادامه به تفسیر بیشتر دیدگاهش پرداخته، چنین تصریح می‌کند:

مقصود این است که این حقیقت که گفته‌اند تقوا موجب ازدیاد حکمت و ازدیاد بصیرت و روشن بینی می‌شود ناظر به مسائل نظری و عقل نظری نیست و شاید علت اینکه در نظر بعضی‌ها قبول این مطلب این قدر مشکل آمده همین است که این مطلب را به حدود عقل نظری توسعه داده‌اند. و اما نسبت به عقل عملی البته مطلب همین طور است و



می‌توان گفت قبل از هر استدلال و تقریبی، تجربه، گواه این مطلب است. واقعاً تقوا و پاکی و رام کردن نفس امّاره در روشن بینی و اعانت به عقل تأثیر دارد، ولی البته نه به این معنی که عقل فی‌المثل به منزله چراغ است و تقوا به منزله روغن آن چراغ، و یا اینکه دستگاه عقل به منزله يك کارخانه مولّد روشنایی است که فعلاً فلان مقدار کیلووات برق می‌دهد و تقوا که آمد فلان مقدار کیلووات دیگر بر برق این کارخانه می‌افزاید. نه، این طورها نیست، طور دیگر است. (همان: ۷۱۴)

آنچه اندیشمندان سابق درباره تأثیر تقوا در معرفت اذعان نمودند با دیدگاه شهید مطهری متفاوت است. به عنوان نمونه، متکلمینی چون آگوستین قدیس^۴ به بحث کلی تأثیر تقوا بر معرفت پرداخته‌اند. (پورسینا، ۱۳۸۵: ۱۳) اندیشمندان مسلمان نیز به بحث تفصیلی میان دو نوع عقل نپرداخته و کلیت تأثیر را مورد دقت قرار داده‌اند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۵: ۴۱۲-۴۱۰) بنابراین، دیدگاه حصر و یا تفکیک میان عقل نظری و عقل عملی، سابقه نداشته و نخستین بار در اثر تقوا (ده گفتار) بحث شده است.

۱-۲-۲. نقد و بررسی

محدود کردن تأثیر معرفتی تقوا به عقل عملی و تضییق حیطة بصیرت‌زایی تقوا در قوه عقل به درك مصالح و مفاسد عملی و شخصی، سخنی دقیق به نظر نمی‌رسد. مدعای ما آن است که سلوک و ریاضت و مجاهده و تهذیب نفس و به‌طور کلی رفتار و اعمال متقیانه، صرف‌نظر از حال‌آور بودن، گاهی معرفت‌بخش است و در معرفت‌بخشی‌اش، عقل و قلب را برخورداری می‌سازد و عقل نیز هر دو قلمرو حکمت نظری و حکمت عملی را دربرمی‌گیرد و بنابراین، محدود به حوزه حکمت عملی و ادراك مصالح شخصی نیست. برای اثبات این مدعا می‌توان به دلایل نقضی و حلّی ذیل تمسک کرد.

۱-۲-۲-۱. دلیل نقضی

دیدگاه شهید مطهری درباره محدود شدن تأثیر تقوا در حوزه معرفت عملی را می‌توان با دلایل نقضی ناتمام دانست که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.



۱-۱-۲-۱. تجربه مشترک عرفانی

تجربه عرفانی عرفا خلاف این امر را ثابت می‌کند، چنان‌که در مقام نقل و انتقال یافته‌های شهودی خود، محصول معارف سلوکی شان را در دو بخش عرفان نظری و عرفان عملی تنظیم نموده‌اند. با توجه به بخش عرفان نظری کاملاً روشن است که محتوای این بخش از عرفان که ترجمه‌ای است از یافته‌های شهودی آنان - که آن شهود هم محصول سلوک و تقوادماری آنان می‌باشد - به حوزه نظر و هست‌ها مربوط است و دربرگیرنده مسائلی درباره شناخت توحید و اسماء و صفات و افعال الهی و مراتب تعینات و تجلیات او و نیز شناخت مؤحد یا انسان کامل و مانند آن می‌باشد. معرفت حقیقی عارف زمانی به شکوفایی می‌رسد که در عمل جاری گردد. در این صورت است که معرفت به حقیقت خود می‌رسد. جلال‌الدین همایی در این رابطه تصریح می‌کند:

و چون عارف به حد کمال رسید و در جرگه خاصگان الهی درآمد، علوم و معارف اکتسابی نیز در وجود او هضم و مستهلک می‌شود. اینجاست که علم و حکمت و عرفان با یکدیگر آشتی می‌کنند و عالم و حکیم و عارف باهم متحد می‌شوند، چنان‌که معرفت حقیقی با عقل ممدوح یکی است و در خاصیت با یکدیگر یکسانند.» (همایی،

۱۳۸۵، ۱: ۴۵۵)

به‌راستی این همه معارف ناب هستی، خدا و انسان‌شناختی از کجا سر برآورده است؟ این بخش از عرفان اصالتاً بر آمده از تأملات عقلی در مرتبه عقل استدلالی و از طریق مفاهیم حصولی اش نیست - هر چند در بیان و تنظیم آن از عقل مدد بسته می‌شود - بلکه محصول مشاهدات و مکاشفات قلبی، روحی، سرّی، خفی و اخفای اهل آن است. بنابراین، با وجود آن همه معارف هستی‌شناختی، خداشناختی و انسان‌شناختی، چگونه می‌توان معارف حاصل از تقوا را به حوزه عقل عملی محدود نمود؟ خلاصه کلام این که، شواهد تجربه عرفانی عرفا و متون عرفانی آنان به عنوان دلیل، چیزی اعم از مدعای مرحوم مطهری است.

صرف نظر از علوم موهوبی که به عطا و دهش الهی مستند بوده و تابع تلاش و تعمل خاصی از سوی واجد آن نیست - هر چند این قسم نیز بدون داشتن استعداد خاص، محقق نخواهد شد - اما غالب آن است که نور معرفت، زمانی رخ می‌نماید که بنده با اکتساب خود و عمل به تکالیف قلبی و قالبی، مقدمات دریافت این نور را از پیش فراهم



کرده باشد. معرفت‌های ذوقی و کشفی حاصل از هر دو طریق وهب و کسب، در صورتی که ناظر به عمل باشند- اعم از آن که آن عمل، عملی در افق شریعت یا طریقت یا حقیقت باشد- در هر حال، عارف راستین را، تحت حکم خویش در آورده و او را به عملی مناسب آن معرفت وا می‌دارند، اعم از آن که عمل مزبور از نوع فعل یا ترک باشد. از سویی دیگر، به حکم وجدان چه کسی می‌تواند منکر تأثیر مثبت تقوا و رعایت «اخلاق پژوهش و تحقیق» در کشف و فهم درست حقایق علمی و شناخت پدیده‌ها باشد. با دقت در آن‌چه درباره تأثیر تقوا در مقدمات معرفت مطرح نمودیم، می‌توان پی برد که این آثار محدود به حوزه خاصی از معرفت نیستند. بالتبع علمی هم که توسط انسان منتفی تلقی و دریافت می‌شود به مسائل حکمت عملی منحصر نخواهد بود. بنابراین، عمومیت نتایج معرفتی تقوا امری وجدانی است.

۱-۲-۲-۲. دلایل حلی

افزون بر دلایل نقضی، می‌توان به دلایل حلی نیز اشاره نمود که مورد قبول طرفین بوده و به عمومیت تأثیر تقوا بر معرفت توجه دارد که به چند نمونه اشاره می‌شود.

۱-۲-۲-۲-۱. عمومیت نصوص دینی

بر اهل فن پوشیده نیست که قرآن، کتاب هدایت انسان و تربیت او تا مرحله خدائگونگی است. قرآن برای نیل به غرض یاد شده، مجموعه‌ای از معارف اعتقادی، اخلاقی و احکام شرعی را در اختیار انسان قرار داده است. روشن است که ایمان به این کتاب و محتوای آن، محتاج توفیق و داشتن تقوای ابتدایی و سابق بر ایمان است که در فطرت توحیدی و حقیقت جویی و کمال‌طلبی انسان ریشه دارد. پس از ایمان نیز امکان افزایش معرفت به موضوعات اعتقادی اعم از خداشناسی، معادشناسی در پرتو اندیشه و عمل صالح و خالص وجود دارد. اما این افزایش معارف اعتقادی و تحصیل آن مشروط به اتخاذ روش‌های صرفاً عقلی نیست، بلکه قرآن کریم بخشی از معارف مورد نیاز انسان را در حوزه‌های یاد شده، دست‌کم در مراتبی، موکول به تقوای پس از ایمان نموده و پای عمل و بندگی و احسان و تقوا و طهارت و تزکیه و مانند آن را به میان کشیده است.

وقتی ایمان به عنوان يك فعل اختیاری از سوی فردی انتخاب شد و به مفاد آن تن داد، نوبت به عمل و التزام به



لوازم عملی آن می‌رسد. از این پس، اعمال عبادی در پرتو ایمان و اخلاص، کارکردها و نتایج گوناگونی برای صاحبش خواهند داشت. بخشی از این آثار و نتایج در شکل و صورت احساسات و احوالات ایمانی ظهور می‌کنند. پاره‌ای به صورت انفعالات روحی و قلبی اعم از شادی‌بخش یا حزن‌انگیز رخ می‌دهند و در کنار این احوالات، بارقه‌هایی از نور بصیرت و فهم عمیق‌تر حقایق کتاب تکوین و تدوین، در مراتبی برای اهلس هویدا می‌شود. همان‌گونه که در مقابل، بعضی از موانع معرفت، از سنخ اعمال گناه و اوصاف و ملکات رذیله اخلاقی‌اند و وجود آنها هم چون حجاب‌هایی مانع نیل به معرفت‌های صحیح می‌شود. شواهدی که بتواند این ادعا را ثابت کند در قرآن کریم و روایات بسیار است.

از جمله عموم و اطلاقاتی که در قرآن وجود دارد و می‌تواند در این زمینه مورد استناد واقع شود، آیه «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَ يَكْفُرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ» (انفال/ ۲۹) می‌باشد. علامه طباطبایی ذیل آیه فوق می‌فرماید:

در آیه شریفه هم فرقان مقید به یکی از این چند قسم تفرقه نگشته و اطلاقش همه را دربرمی‌گیرد، افزون بر اینکه در آیات قبلی تمامی خیرات و شرور را ذکر کرده بود، پس فرقان در آیه مورد بحث شامل همه انحاء خیر و شر می‌شود، چون همه احتیاج به فرقان دارند.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۹: ۷۰-۷۱)

به تعبیر دیگر قلب آدمی همچون آینه است و وجود هستی پروردگار همچون آفتاب عالم تاب، اگر این آینه را زنگار هوی و هوس تیره و تار کند، نوری در آن منعکس نخواهد شد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۷: ۱۴۲) همچنین آیه «وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ يَعْلَمِكُمُ اللَّهُ وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (بقره/ ۲۸۲) بر عمومیت دلالت دارد. این آیه نیز تعلیم را بدون مشخص کردن موضوعات و مسائلی پس از تقوا و به‌طور کلی و مطلق آورده است و بنابراین، هر علمی را که لازم و مفید باشد به عنوان قدر متیقن دربر خواهد گرفت. البته مرحوم علامه در استناد به ظاهر این آیه در خصوص اصل تأثیر تقوا در معرفت اشکال می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲: ۶۶۸) هر چند، اصل این رابطه و تأثیر را در جای خود به استناد کتاب و سنت می‌پذیرند.

روایات فراوانی نیز وجود دارد که بر عمومیت و اطلاق تأثیر تقوا در معرفت گواه است. تنها به عنوان نمونه می‌توان به این روایت اشاره کرد که می‌فرماید: «هر که به علم خود عمل کند- که جلوه‌ای از تقوا همین عمل بر طبق علم



است - خداوند دانش آن چه نمی دانست را به او عطا خواهد کرد.» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۴۱۶؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۲۷: ۱۶۴) این روایت به اندازه کافی در معنای مورد نظر واضح بوده و نیاز به توضیح بیشتر ندارد.

۱-۲-۲-۲-۲. قوس نزول

بدون تردید اعمال عبادی، در اصل برای این وضع شده‌اند تا انسان را به کمال معرفت برسانند، آن هم معرفتی نسبت به خدا که در موضوعیت داشتن فی نفسه آن تردیدی نتوان داشت. مؤید این ادعا وجود احادیث و آیاتی است که اصالت و محوریت معرفت را در مقایسه با عمل گوشزد می‌کند. خداوند این امر را هم در مسئله خلقت کل جهان هستی و هم خصوص آفرینش انسان ابراز داشته است. در قرآن کریم به صراحت می‌فرماید: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات/ ۵۶) اما در مورد خلقت کل جهان هستی، حدیث معروفی است موسوم به حدیث «کنز مخفی»^۹ که بر اساس آن خداوند فلسفه آفرینش خلق را شناخته شدن خویش معرفی نموده است. خداوند جهان خلقت را آفرید تا شناخته شود و این حب و عشق الهی به معرفت، باعث ایجاد عالم شد.

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

(حافظ، ۱۳۸۵: ۲۹۶)

از این امر معلوم می‌شود که حتی در ساحت ربوبی، حرکت حبی و عمل آفرینش، غایتی معرفتی دارد. همان‌گونه که نجم‌الدین دایه تصریح دارد: «سر آفرینش کائنات برای این معرفت بود.» (رازی دایه، ۱۳۲۲ق: ۶۳) به بیان دیگر، خلقت، بما هو هو و به عنوان یک فعل، مقصود اصلی خداوند نیست، بلکه این شناخت و معرفت است که اساس و غایت فعل آفرینش را تشکیل می‌دهد. به تعبیر دیگر، قوس نزول و ایجاد، تنها مقدمه‌ای برای قوس صعود و معرفت است.

۱-۲-۲-۲-۳. قوس صعود

با توجه به قوس صعود و لوازم هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی آن، اگر بپذیریم که تقوا در معنای عمیق و عرفانی آن سالک را به قرب و فنا نائل می‌سازد و اتحاد با مبادی عالیة هستی و حتی وصول به عین ثابت خویش را به ارمغان می‌آورد، روشن است که رسیدن به چنین مقامی از هستی و معرفت، انسان را با بسیاری از حقایق عالم هستی آشنا



خواهد ساخت؛ زیرا بر اساس دیدگاه عرفا، انسان کامل، کون جامع بوده و از تمام حقایق عالم امکان، بهره و نصیبی دارد و به آن‌ها محیط است. اولین مرحله، اسلام یعنی انقیاد و تسلیم است. آخرین مرتبه، فنا در عروج و بقا در خروج است. مراحل دیگری مانند: ایمان، احسان، معرفت، تقدیس، تنزیه، غنی، فقر، ذلت، عزت، تلوین و تمکین در تلوین میان این دو مرحله وجود دارد. از این رو وقتی فنا می‌آید که شما نردبان را ترک کرده باشید، یا وقتی بقا می‌آید که شما از بالا وارد نردبان شوید. (چیتیک، ۱۳۹۰: ۴۰۸) براین اساس، شناخت انسان به‌طور کامل با شناخت ماسوا و بیش از آن برابری خواهد کرد؛ زیرا انسان دارای مقام لایقنی بوده و مظهر و آینه تمام‌نمای حضرت حق تعالی است، هر چند در شناخت خداوند همواره ناقص است و باید به حکم آیه کریمه «وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (طه/ ۱۱۴) طالب معرفتی بیشتر باشد.

چنان که خود ابن عربی در تفسیر این آیه همواره تذکر داده است که معارف درخواستی رسول خدا در این آیه، ناظر به تجلیات معرفتی حق متعال است که ایشان را به واسطه توالی این تجلیات به حالت حیرت و ابتهاج معرفتی می‌کشاند تا جایی که حضرتش صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ افزایش این حیرت را با این دعا که «رَبِّ زِدْنِي فَيْكَ تَحِيْرًا» از خداوند درخواست می‌نمودند. (آشتیانی، ۱۳۶۲، ۱: ۲۵۷) بنابراین، باید اذعان نمود که ثمرات معرفتی تقوا دربرگیرنده احکام هر دو بخش عقل نظری و عملی خواهد بود

جان شرع و جان تقوی عارف است	معرفت محصول زهد سالف است
زهد اندر کاشتن کوشیدن است	معرفت آن کشت را روییدن است
پس چو تن باشد جهاد و اعتقاد	جان این کشتن نبات است و حصاد

(مولوی، ۱۳۷۳: ۸۹۶)

به این معنی که ذات عارف، جان زهد و جان تقوا است که شرع و تقوا بدان ذات قائم و برپاست. (نعیم، ۱۳۸۷:

ص ۳۵۳؛ سبزواری، ۱۳۷۴، ۳: ۳۷۷)

برای تصدیق این مطلب کافی است به این نکته توجه نماییم که برای مثال هر قدر خود را بهتر بشناسیم، مسلماً بهتر خواهیم توانست مصالح خود را دریابیم. این امر گواه آن است که خودشناسی که مصداقی از احکام عقل نظری است مبنایی نظری برای تدبیر اعمال و اخلاق ما است و بر آن تقدم دارد. بنابراین، تفکیک این دو حوزه اگر چه به



لحاظ منطقی و ذهنی ممکن است، اما در مقام عمل، این دو حوزه قابل تفکیک نیستند، به این معنی که اعمال و اختیارات ما به طور نوعی متأثر از نحوه‌ای خودشناسی، هستی‌شناسی و مانند آن است، اعم از آن که این شناخت‌ها درست باشند یا خیر. با توجه به آن چه گفتیم، باید پذیرفت که تقوا صرف‌نظر از مبانی ایمانی و معرفتی خود، نتایج معرفتی هم خواهد داشت و این معارف هر دو حوزه عقل نظری و عقل عملی را پوشش می‌دهد. البته شاید نتوان در هر مرتبه‌ای از تقوا هر نوع معرفتی را انتظار داشت، اما فی‌الجمله باید پذیرفت که بخشی از معارف ناشی از رعایت تقوا در مراحل عالی‌اش ناظر به علوم مکاشفه و آشنایی با حقایق و اسرار تجلیات الهی است و لزوماً به حوزه احکام عقل عملی ربطی ندارد، هر چند هر معرفت شهودی جدیدی می‌تواند در زندگی و اعمال انسان تأثیر به‌سزا داشته باشد چنان که در بحث آثار معرفت در تقوا بدان خواهیم پرداخت.

۱-۲-۲-۴. عمومیت تجلی

به اعتقاد اهل عرفان مانند ابن‌عربی علوم حاصل از تجلی الهی که خود معلول تقوا و سلوک معنوی یا صرف وهب و عطای الهی است، محدود به نوع خاصی از علم نمی‌باشد، بلکه متناسب با اهمیتی که هر طالب علم و معرفتی به علمی خاص از خود نشان می‌دهد، خداوند نیز در اثر تجلی، همان علوم را به آن شخص عطا خواهد کرد. بنابراین، تفاوت نمی‌کند افزایش مزبور در علم تجربی اتفاق بیفتد یا علوم عقلی یا شهودی، همچنان که تفاوت نمی‌کند علم و حکمت زیاد شده، ناظر به عمل یا مربوط به نظر باشد.

عبارت ذیل یکی از مواردی است که به خوبی گویای نظر ابن‌عربی در این رابطه است. وقتی خداوند در نتیجه منت و احسان یا برای اجابت درخواست، تجلی کند، به ظاهر نفس تجلی می‌کند، و با صورت برزخی تمثلی در حس ادراک می‌شود. از این‌رو اگر شخصی که تجلی را دریافت می‌کند، از افراد واجد علم به شریعت باشد، زیادت در علم نسبت به احکام شریعت پیدا می‌کند و به عبارتی با خدا یگانه می‌شود. اگر او اهل منطق باشد، زیادت در علوم موازین معانی حاصل می‌کند. اگر اهل علم نحو باشد، زیادت در علوم میزان کلام رخ خواهد داد. و همین‌طور برای صاحب هر علمی از علوم اکوان و غیر اکوان این چنین بوده است و زیادت، در نفس فرد نسبت به دانشی که اهتمام آن را دارد، رخ می‌دهد. (ابن‌عربی، ۱۳۸۱: ۵۵) روشن است که ابن‌عربی در عبارت اخیر با آوردن تعبیر علوم اکوان و غیر اکوان، در واقع همه انواع علوم را که بدان‌ها اشاره نمودیم مورد توجه قرار داده و تقریباً چیزی را از قلم نیانداخته است. ضمن



آن که با ملاک قرار دادن نوع اهتمام هر فرد، که طبعاً متنوع و مختلف خواهد بود، باب تنوع تجلیات علمی را گشوده و خود به خود، جایی برای حصر علوم تجلی باقی نگذارده است.

۱-۲-۲-۲-۵. ردی بر یک احتمال

درباره اعتقاد شهید مطهری به حصر تأثیر تقوا یا گناه در عقل عملی، یک احتمال به ذهن تبادر می‌کند. برخی معتقدند شاید ایشان به دلیل عدم تأثیر تقوا بر علمی مانند ریاضیات و یا احکام ضروری به این حصر اذعان نموده‌اند. به بیان دیگر، برخی دانشمندان غیردینی یا ملحد نیز به قواعدی دست می‌یابند که حتی جوایز بین‌المللی مانند جایزه نوبل را برای‌شان به ارمغان می‌آورد، در حالی که به مسائلی مانند تقوا معتقد نیستند. بنابراین، ممکن است شهید مطهری به واسطه در نظر داشتن این چنین اشکالاتی از عمومیت تأثیر تقوی بر معرفت دفاع نکرده و این تأثیر را در عقل عملی محدود نموده باشد. با توجه به اینکه این احتمال به ذهن خطور کرده و ممکن است موجب عدم تمایز میان دیدگاه شهید مطهری و دیگر اندیشمندان گردد، چند نکته به عنوان پاسخ به شبهه احتمالی تبیین می‌گردد:

۱. باید توجه نمود که این شبهه فقط یک احتمال است که به ذهن خطور می‌کند و البته احتمالی ممکن که نیازمند بررسی است. به بیان دیگر، اگر شهید مطهری به این احتمال، توجه خاصی داشت مانند بسیاری از نکات احتمالی در آثارش قابل مشاهده بود. از سویی دیگر، این اشکال اخص از مدعا است و شاید به نحو موجهه جزئی به برخی از موارد عقل نظری را در برگیرد ولی به نحو موجهه کلیه نمی‌تواند همه عقل نظری را پوشش دهد. حوزه‌هایی گوناگون در معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، خداشناسی و غیر این موضوعات وجود دارد که تحت تأثیر تقوا به نحوی کامل تر شکل خواهند گرفت. بنابراین، به نحو کلی خارج کردن عقل نظری نادرست به نظر می‌رسد.

۲. شهید مطهری در برخی از آثارش به تأثیر مطلق تصریح دارد. وی در تأثیر تقوا بر کمال عملی تأکید می‌کند و این تأثیر را مقدمه‌ای برای کمال نظری می‌داند. وی معتقد است:

آن چیزی هم که کمال قوه عملی است یعنی عدالت، از آن جهت، کمال است که بدن و قوای غیرعقلی در حالی از تعادل قرار می‌گیرند که مانع توجه عقل نظری به مافوق خود نمی‌شوند. پس در واقع دو کمال برای نفس نیست، کمال

عملی مقدمه‌ای است برای کمال نظری. (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱: ۳۰۵)

بنابراین، تأثیرات تقوا در انسان عقل نظری و عقل عملی را در بر می‌گیرد.



۳. تقوا موجب می‌شود همه قوای انسان به تعادل برسد. از آن‌جا که انسان موجودی دارای ابعاد گوناگون و ساحت‌های مختلف است که هر یک به حکم عقل و دین، مصالح و مفاسدی دارد، بنابراین، هر یک از این ابعاد و ساحت‌ها می‌تواند به حکمی شرعی و اخلاقی محکوم باشد؛ از این‌رو باید در تمام این ابعاد و ساحت‌ها جایی برای حضور تقوا در نظر گرفت. چنین نیست که تقوا محدود به بُعد و ساحتی خاص باشد. بر این اساس، تقوا قلمرو گسترده‌ای دارد که تمام ظاهر و باطن انسان را فرا گرفته و حد و مرزی نمی‌شناسد. تقوا نه تنها همچون لباسی ظاهری، ظاهر انسان را می‌پوشاند و مانع ظهور و بروز عیوب در ظاهر اعمال و اعضای بدن می‌شود، بلکه از آن مهم‌تر و به عنوان یک ملکه باطنی و لباس معنوی، فکر و دل و عقل و خیال آدمی را محفوظ می‌دارد. به بیان دیگر، تقوا در هر سه موطن پندار و رفتار و گفتار، حضور و تأثیر دارد. همان‌گونه که اعضا و حواس و قوای ظاهری در قید تقوا قرار دارند و باید مطابق ارزش‌های الهی عمل کنند، همچنین حواس و افعال و قوای باطنی و بلکه مراتب تودرتوی نفس نیز که در تعبیرات عرفانی به مراتب سبعة معروف است، باید تحت نفوذ تقوا باشند و خلاصه هیچ نشأه و ساحت و بعدی از انسان نباید از حضور و تأثیر تقوا خالی باشد.

علامه طباطبایی نیز مانند بسیاری دیگر از اندیشمندان دینی، معتقد است تقوا موجب می‌شود قوای نفس انسان به تعادل برسد و از مسیر شرک فاصله بگیرد. این تعدیل قوای نفس موجب می‌شود انسان در معرفت به معنای عامش مسیر درست و منطقی را طی نماید. از منظر وی، انسان‌های متعادل، همه قوای خود را در خدمت خدای تعالی قرار می‌دهند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۱: ۱۵۸ و ۱۵۹) بنابراین، انسان متقی در مقام باور و اعتقاد، موحد و حق‌مدار و اهل یقین است و از شك و شرك و کفر و نفاق و عقاید باطل اجتناب می‌کند و در مقام نیت و انگیزه اعمالش، از جاده صدق و اخلاص خارج نمی‌شود و در مقام عمل، با معیار صلاح و خیر و صواب و عدل رفتار می‌کند و در مقام عواطف و احساسات درونی، حب و بغض و بیم و امید الهی خواهد داشت و از تمایلات و عزم و اراده‌های نفسانی و شیطانی پرهیز خواهد نمود.

۴. نکته دیگر اینکه این تأثیر، در عقل عملی مورد اتفاق است و با توجه به توضیحات قبل، نیازی به تکرار نیست و شهید مطهری نیز آن را تأیید می‌کند، ولی تقوا در عقل نظری از جمله مباحثی مانند ریاضیات نیز تأثیرات مورد توجهی دارد. تقوا موجب کشف حقایق می‌شود. قوای عقلی را که متعلق به همه علوم نظری است، جلای بیشتر



می‌دهد. همچنین تقوا تمرکز را که در علوم مختلف از جمله ریاضیات بسیار نیاز است، تسهیل می‌کند. هوا و حوس که در هر علمی از جمله ریاضیات خسارات متعددی به بار می‌آورد و گاه موجب تحلیل‌های نسبی و سلیقه‌ای می‌شود، با بهره بردن از تقوا نابود شده و اندیشمندان این علم هر چند در حکومت جور باشد باید منصفانه و مستدل به این علم و علوم مشابه بپردازد.

۵. یکی دیگر از نکاتی که در مسئله تأثیر تقوا باید مورد دقت قرار بگیرد، مسئله تقوای رفتاری است. برخی اندیشمندان مانند کارل رانر (۱۹۰۴-۱۹۸۴م) به اصطلاح «مسیحیان گمنام»^۶ به عنوان ملاک در تشخیص انسان با تقوا اشاره نموده‌اند. (Rahner, 1967: 23) شهید مطهری نیز به این مسئله با اصطلاح «مسلمان گمنام» توجه می‌کند. شهید مطهری به جای اسلام جغرافیایی، به اسلام فطری اشاره نموده و تسلیم قلبی انسان را در سعادت و نجات مهم می‌داند. شهید مطهری خود در نقد اسلام جغرافیایی تصریح می‌کند:

باید دانست این جهت ارزش زیادی ندارد، نه در جنبه مسلمان بودن و نه در جنبه نامسلمان بودن و کافر بودن. بسیاری از ما مسلمان تقلیدی و جغرافیایی هستیم، به این دلیل مسلمان هستیم که پدر و مادرمان مسلمان بوده‌اند و در منطقه‌ای به دنیا آمده و بزرگ شده‌ایم که مردم آن مسلمان بوده‌اند. آنچه از نظر واقع با ارزش است، اسلام واقعی است و آن این است که شخص قلباً در مقابل حقیقت تسلیم باشد، در دل را به روی حقیقت گشوده باشد تا آنچه که حق است، بپذیرد و عمل کند و اسلامی که پذیرفته است بر اساس تحقیق و کاوش از یک طرف و تسلیم و بی‌تعصیبی از طرف دیگر باشد. اگر کسی دارای صفت تسلیم باشد و به عللی حقیقت اسلام بر او مکتوم مانده باشد و او در این باره بی‌تقصیر باشد، هرگز خداوند او را معذب نمی‌سازد، او اهل نجات از دوزخ است.» (مطهری، ۱۳۸۴، ۱: ۲۹۳) بنابراین، بسیاری از انسان‌هایی که به محتوای معرفت عمل می‌کنند، در عقل عملی و نظری پیشرفت می‌کنند. به عنوان نمونه در علوم می‌مانند ریاضیات و غیره به مدال‌های جهانی دست می‌یابند. این می‌تواند شاهدی دیگر بر تأثیر مضامین تقوا بر عقل نظری باشد.



نتیجه‌گیری

براساس آنچه بیان کردیم، به نتایجی درباره تأثیر تقوا بر معرفت به معنای اعم دست می‌یابیم که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

۱. یکی از مسائلی که اندیشمندان الهی درباره آن اتفاق نظر دارند، تأثیر معرفت بر تقوا می‌باشد. اگر طبق معرفت حقیقی رفتارهایی شایسته جاری گردد، انسان به تقوای الهی دست می‌یابد که مراحل دارد. برخی اندیشمندان دینی مانند شهید مطهری درباره تأثیر تقوا بر معرفت، به یکی از مصادیق آن یعنی عقل عملی معتقد بوده و عقل نظری را از این تأثیر خارج می‌دانند. در مقابل، اندیشمندانی مانند ابن عربی به تأثیر در دو مصداق معتقد هستند.

۲. تجربه اهل عرفان به خصوص ابن عربی در تأثیر تقوا بر معرفت را می‌توان به عنوان یک دلیل نقضی در نقد رویکرد شهید مطهری تلقی نمود. از سویی دیگر اگر به وجدان مراجعه نماییم، تأثیر عامی از تقوا را می‌توان در معرفت نظری و عملی درک کرد.

۳. نصوص مختلفی از آیات و روایات به تأثیر تقوا بر معرفت توجه نموده‌اند که معنای عامی از هر دو قسم معرفت از آنها فهمیده می‌شود. از این منظر، اعمال عبادی در پرتو ایمان و اخلاص، کارکردها و نتایج گوناگونی برای صاحبش خواهند داشت.

۴. با توجه به مبانی عرفانی، انسان در قوس نزول و صعود به معنای عامی از معرفت دست می‌یابد که خود متأثر از تقوای الهی است. رسیدن انسان به مقام تقوا و فضیلت، او را با بسیاری از حقایق عالم هستی آشنا خواهد ساخت که معنای عام در آن نهفته است.

۵. خداوند متناسب با اهمیتی که سالک الی‌الله از خود نشان می‌دهد و مرتبه‌ای از تقوا که کسب می‌نماید، همان علوم را به او عطا خواهد کرد. اگر مرتبه‌ای قابل توجه در سلوک عرفانی به دست آید، معرفتی که تجلی می‌نماید در بردارنده هر دو بخش معرفت نظری و عملی می‌باشد.



بررسی انتقادی دیدگاه شهید مطهری درباره حصر قلمرو تأثیر تقوا بر معرفت

پی‌نوشت‌ها

۱. ابو عبدالله محیی‌الدین محمد بن علی بن محمد بن احمد بن عبدالله بن حاتم طایی در هفدهم رمضان سال ۵۶۰ قمری در مرسیه اسپانیا (اندلس) متولد شد. وی بسیار پرکار بوده و آثار فراوانی در حوزه عرفان از خود به جا گذاشته است وی چنان سایه عظیمی بر عرفان اسلامی نهاده است که بدون شناخت او، در حقیقت شناختن تصوف اسلامی امکان پذیر نیست (ر.ک: ابوزید، ۱۳۸۵: ۴۳؛ جهانگیری، ۱۳۶۷: ۱۶؛ آسین پالاسیوس، ۱۳۸: ۴۵؛ عداس، ۱۳۸۸: ۳۲؛ چیتک، ۱۳۹۰: ۲۰؛ کربن، ۱۳۸۴: ۱۲۹)

۲. تذکر این نکته لازم است که منظور ما از عمل، ممکن است در مواردی چیزی اعم از تقوا و مصادیق آن باشد؛ زیرا ممکن است گاهی ملازمت عملی میان علم و عمل در کار نباشد و در عین حال خلاف تقوا هم رخ نداده باشد.

۳. «فان العلم عندنا یقتضی العمل و لابد و الا فلیس بعلم و ان ظهر بصورة علم» (ابن عربی، [بی‌تا]، ۳: ۳۳۳).

4 . Saint Augustin

۵. اصطلاح در متن، به این روایت منتسب است: «کنت کنزا مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف» (شهید ثانی،

۱۳۷۷: ۱۰۸)

6. Anonymous Christians





منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. علی ابن ابی طالب (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه امیرالمؤمنین، تصحیح صبحی صالح، قم: نشر هجرت.
۳. آسین پالاسیوس، میگوئل (۱۳۸۵)، زندگی و مکتب ابن عربی، ترجمه حمیدرضا شیخی، چاپ اول، تهران: اساطیر.
۴. آشتیانی، احمد (۱۳۶۲)، طرائف الحکم، ج ۱، تهران، کتابخانه صدوق.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۶. ابن عربی، محیی الدین [بی تا]، الفتوحات المکیه، ج ۱ و ۲ و ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی (دار صادر).
۷. _____، (۱۳۶۷)، حقیقه الحقایق (ده رساله)، تهران: مولی.
۸. _____، (۱۳۸۱)، حجاب هستی، ترجمه گل بابا سعیدی، چاپ دوم، تهران: شفیعی.
۹. _____، (۱۳۶۷ق)، مجموعه رسائل، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۵)، چنین گفت ابن عربی، ترجمه احسان موسوی خلخالی، چاپ اول، تهران: نیلوفر.
۱۱. پورسینا، زهرا (۱۳۸۵)، تأثیر گناه بر معرفت با تأکید بر آرای آگوستین قدیس، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۲. جامی، نورالدین عبدالرحمان (۱۳۴۲)، لوائح، به کوشش محمدحسین تسییحی، تهران: فروغی.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، تفسیر تسنیم (تفسیر قرآن کریم)، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۴. جهانگیری، محسن (۱۳۶۷)، محیی الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، چاپ سوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۵. چیتیک، ویلیام (۱۳۹۰)، طریق عرفانی معرفت، ترجمه مهدی نجفی قرا، چاپ دوم، تهران: جامی.
۱۶. حافظ شیرازی، شمس الدین محمد (۱۳۸۵)، دیوان حافظ، چاپ چهارم، تهران: زوار.
۱۷. حرّ عاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل‌البیت.
۱۸. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۱)، هزار و یک کلمه، چاپ سوم، قم: بوستان کتاب.
۱۹. حسینی، محمد و حسینی، فاطمه سادات (۱۳۹۲)، تأثیر دعا بر معرفت، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. رازی دایه، نجم الدین (۱۳۲۲ق)، مرصاد العباد، تهران، [بی تا].
۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دار القلم.
۲۲. سبزواری، ملا هادی (۱۳۷۴)، شرح مثنوی، ج ۳، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.



بررسی انتقادی دیدگاه شهید مطهری درباره حصر قلمرو تأثیر تقوا بر معرفت

۲۳. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۳۷۷)، شرح مصباح الشریعة، ترجمه عبد الرزاق گیلانی، تهران: پیام حق.
۲۴. صانعی دره بیدی، منوچهر (۱۳۷۷)، فلسفه اخلاق و مبانی رفتار، تهران: سروش.
۲۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۱، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۶. _____، (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۲، ترجمه محمدباقر موسوی، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۷. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵)، مجمع البیان، تهران: مرتضوی.
۲۸. کاشانی، عز الدین محمود بن علی [بی تا]، مصباح الهدایة و مفتاح الکفاية، تهران: نشر هما.
۲۹. عداس، کلود (۱۳۸۸)، سفر بی بازگشت، ترجمه فریدالدین رادمهر، چاپ دوم، تهران: نیلوفر.
۳۰. کربن، هانری (۱۳۸۴)، تحیل خلاق، ترجمه انشاءالله رحمتی، چاپ اول، تهران: جامی.
۳۱. گمپرتس، تئودور (بی تا)، متفکران یونانی، ترجمه محمدحسین لطفی، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۲. محمود الغراب، محمود (۱۳۸۸)، رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن من کلام محیی الدین بن عربی، ج ۱، قم: انتشارات آیت اشراق.
۳۳. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱ و ۷ و ۲۲ و ۲۳، چاپ هفتم، تهران: صدرا.
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، چاپ دهم، تهران: دار الکتب الاسلامی.
۳۵. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۷۱)، شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۳۶. مولوی، جلال الدین محمد بلخی (۱۳۷۳)، مثنوی معنوی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۳۷. نعیم، محمد (۱۳۸۷)، شرح مثنوی، تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
۳۸. همایی، جلال الدین (۱۳۸۵)، مولوی نامه؛ مولوی چه می گوید، چاپ دهم، تهران: نشر هما.
39. Everson, Stephen, (1990), *Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press.
40. Rahner, K. (1967); "Reflections on the Problem of the Gradual Ascent to Christian Perfection", in *Theological Investigation*; Trans. Karl Heinz and Boniface Kruger; v.3, Baltimore: Helicon press.