

«دیگری» از نظرگاه ابن عربی

حامده راستایی*

علی اصغر مصلح**

(نویسنده مسئول)

چکیده

هر چند موضوع «دیگری»، در بین اندیشمندان مسلمان به عنوان یک مسئله مستقل مطرح نبوده است لکن ظرفیت طرح این بحث بین همه نحله‌های فکری در جهان اسلام به ویژه عرفان وجود دارد. بر این اساس می‌توان برای نمونه پرسش از «دیگری» را به آثار ابن عربی به عنوان نماینده عرفان اسلامی عرضه کرد و مبانی فکری او را در این زمینه جستجو کرد. مبانی ای همچون بحث مظهریت اسماء الهی، گسترده پنداشتن عرصه سعادت و نیز دست-نیافتنی دانستن تمام حقیقت، که می‌تواند موضع این عارف نامور را در قبال «دیگری» روشن سازد. از مهمترین مبانی هستی‌شناسی ابن عربی در رویکردش نسبت به «دیگری»، بحث مظهریت اسماء و «دیگری» را از مظاهر اسماء الهی دانستن است. پرهیز از انحصارگرایی در باب حقانیت و «دیگری» را اهل سعادت و نجات دانستن نیز نگاه مثبت به «دیگری» را به دنبال دارد. تأکید ابن عربی بر ناآشکارگی حقیقت و عدم حضور آن نزد گروه یا فرقه‌ای خاص، جستجوی حقیقت در آیین «دیگری» را به دنبال خواهد داشت.

واژگان کلیدی: «دیگری»، ابن عربی، اسماء الهی، سعادت و شقاوت.

* دانشجوی دکترای فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران؛

hamedehrastaei@gmail.com

** استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران

aamosleh@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۱/۱۴؛ تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۴/۲۰]

مقدمه

مسئله «دیگری» از وجوه مختلفی از جمله وجود شناختی، انسان شناختی، جامعه شناختی و نیز به لحاظ فرهنگی قابل طرح و بررسی است. مطرح شدن «دیگری» در سطح وجود شناختی از این جهت است که هر موجودی غیر دارد و تشخیص او چیزی جز این نیست که دیگر موجودات، غیر از او هستند. در سطح انسان شناختی که گستره محدودتری از غیریت را در بر می‌گیرد، مقصود از «دیگری»، افراد هم‌نوع و انسان‌های دیگرند. وجه جامعه شناختی نیز از دیگر وجوهی است که در آن، مصداق «دیگری» باز هم محدودتر می‌شود. بدین معنا که هر انسانی دارای هویت جمعی و عضو گروه‌های مختلف اجتماعی است، به گونه‌ای که هویت جمعی او به تعداد عضویتی است که در جماعات مختلف دارد. مثلاً عضو جامعه مسلمانان یا مسیحیان، عضو جامعه سفید پوستان یا سیاه پوستان، عضو جامعه اساتید یا کارگران و است. در این حالت، «دیگری» به معنای کسانی است که به لحاظ هویت جمعی با یکدیگر متفاوتند. فرهنگ نیز از دیگر سطوحی است که «دیگری» در آن ظهور برجسته‌ای دارد. از آن جایی که همواره تلاش انسان جهت رفع نیازهایش، پدید آورنده فرهنگ بوده است، بدیهی است که اقوام مختلف با توجه به شرایط زمانی و مکانی خود، تکثر فرهنگها را رقم زده‌اند. از این رو «دیگری» در این عرصه، فرهنگ غیر خودی است.

تلقی از «دیگری» در هر یک از سطوح فوق حائز اهمیت است. در واقع آدمی در هر یک از عرصه‌ها خود را با دیگران مقایسه می‌کند؛ گاه از آن جهت که مسلمان است خود را با صاحبان دیگر ادیان مقایسه می‌کند و گاه از آن حیث که معلم است، سایر اقدار جامعه را با خود می‌سنجد و گاهی نیز در جستجوی سنجش فرهنگ خود با دیگر فرهنگها است. از آن جایی که نتیجه این سنجش و قیاس، تعیین کننده نوع ارتباط انسان با «دیگری» است، معیار قضاوت در این داوری، بسیار حائز اهمیت است. قضاوتی که در آن انسان می‌تواند از خود فراتر رود و با محترم شمردن تکثر موجود، در مرز بین

خود و «دیگری» قرار گیرد و بدین سان زمینه را برای شکل‌گیری گفتگو و مفاهمه فراهم آورد و یا با کوشش‌های افراطی و بیش‌تنگ‌نظرانه، بر اصالت خویش پافشاری نماید که در این صورت حاصل کار چیزی جز منازعه و کینه‌توزی و خشونت، نخواهد بود.

مسئله «دیگری» و انواع مناسبات انسانی و نتایج حاصل از آن، توسط برخی از فیلسوفان معاصر در غرب مورد توجه قرار گرفته است. در این میان می‌توان به فیلسوفانی همچون هایدگر، سارتر، بوبر، و مارسل اشاره کرد که هر یک رویکرد خاصی نسبت به این مسئله دارند و دغدغه آن‌ها نسبت به مسئله «دیگری»، آن‌ها را به تلاش جهت پاسخ به پرسشهایی در این زمینه واداشته است. از جمله اینکه ارتباط اصیل و ارزشمند با «دیگری» چگونه ارتباطی است و پیامدهای حاصل از آن چیست؟ چه نگرشی نسبت به «دیگری» سبب ارتباط اصیل با او می‌شود؟ ارتباط غیر اصیل با «دیگری» در چه صورتی رخ می‌دهد و عواقب آن چیست؟ و در نهایت شاید بتوان این پرسش را به عنوان پرسش مشترک از زبان همه فلاسفه فوق مطرح کرد که آیا می‌توان از تفکر ابژه‌ساز نسبت به «دیگری» رهایی یافت و بدو از منظری دیگر و فراتر از یک شیء نگریست؟

به منظور پاسخ به این پرسش‌ها، هر یک از متفکران مذکور، از زاویه‌ای به مسئله نگریسته‌اند. از دیدگاه هایدگر اگرچه ارتباط با «دیگری» می‌تواند مناسبتی فراتر از رابطه ابزاری بیابد لکن مناسبات انسانی در خطر تبدیل شدن به مناسبات ابزاری قرار دارد که او از آن‌ها با عنوان رابطه غیر اصیل نام می‌برد (احمدی، ۱۳۹۳: ۳۲۵).

مارسل صورت اصیل و ارزشمند ارتباط با «دیگری» را در قالب رابطه من- تو تعریف می‌کند و بر این باور است که تنها چنین ارتباطی که طرفین، در حضور یکدیگر و نسبت به هم، حالت گشودگی و از خود گذشتگی دارند، خلاق، سازنده و مولد است. از دیدگاه او ارتباطی که در قالب رابطه من- تو جلوه‌گر شود، می‌تواند انسان را به آن چه مارسل راز هستی می‌خواند نزدیک کند (کین، ۱۳۹۲: ۵۲-۵۷).

بوبر پس از مطرح کردن رابطه من- آن که طی آن نگاه به «دیگری»، ابزار گرایانه و بر اساس منفعت و کاربرد او صورت می‌گیرد (بوبر، ۱۳۸۰: ۵۲) و نیز پس از اشاره به خطر جدی فراگیری و گسترش این شکل از رابطه در عصر تکنولوژی (همان: ۸۵-۸۸)، رابطه من- تو را شبیه آن چه در فلسفه مارسل وجود دارد، به عنوان شکل مقابل رابطه من- آن معرفی می‌کند و بر این باور است که در رابطه من- تو، «دیگری» یک وجود انسانی مستقل و نه یک وسیله و ابزار است (همان: ۵۲ و ۶۰).

سارتر برخلاف مارسل و بوبر، نگاه «دیگری» را مانع فراروی انسان از وجود لافسه خویش می‌داند و معتقد است این نگاه، انسان را بسان یک شیء، ابژه خود می‌سازد. از دیدگاه او متعلق شناخت «دیگری» واقع شدن، به معنای از دست رفتن هویت مستقل و وحدت درونی و فروکاستن به آن چیزی است که او می‌شناسد (سارتر، بی‌تا: ۳۱۰-۳۱۱).

در بین اندیشمندان مسلمان، اگرچه «دیگری» به عنوان یک مسئله مستقل مطرح نبوده است، لکن به نظر می‌رسد در میان نحله‌های فکری متعدد در جهان اسلام، عرفان، از بیشترین ظرفیت جهت پرداختن به این مسئله برخوردار باشد چرا که در عرفان، هر موجودی مظهر اسمی از اسماء حق است و به واسطه آن اسم، با حق تعالی نسبتی دارد. بنابراین در نزد عارف، «دیگری» از همان مبدهی است که خود او بدان وابسته است و به سوی مقصدی روان است که غایت خود اوست.

این نوشتار به منظور دست یابی به موضع ابن عربی (۱۱۶۵-۱۲۴۰) به عنوان یکی از نمایندگان عرفان اسلامی در قبال این موضوع، به بازخوانی آراء او پرداخته و پرسش از «دیگری» را به آثارش عرضه داشته است تا روشن شود با توجه به مبانی ابن عربی، چنانچه او در این زمانه می‌زیست، چه موضعی در قبال این مسئله اتخاذ می‌کرد.

جایگاه «دیگری» در آثار ابن عربی

اگر «دیگری» هموست که «خود» و «من» نیست و بیرون از «خود» و فراسوی او قرار دارد (قراملکی و کریمی لاسکی، ۱۳۹۶: ۲۳۵)، می‌توان گفت حضور آن در اندیشه ابن عربی ریشه‌ای عمیق دارد و بحث از آن، هم گام با پرسش از چرایی و چگونگی خلقت قابل طرح است. در واقع در نظام هستی‌شناسی ابن عربی، «دیگری» اول بار در مرز وحدت و کثرت خود را نشان می‌دهد و ظهورش با ظهور نظام آفرینش گره می‌خورد. از نظرگاه ابن عربی، وجود مطلق و هویت غیبیه، در نهایت کمون و خفا و فارغ از هر اسم و رسمی است؛ هویتی که نه به اسمی موسوم می‌شود و نه به وصفی متصف می‌گردد، اطلاق محض است و از هر قیدی حتی قید اطلاق و از هر آن چه که به هر صورتی قابل تصور، تعقل و یا فرض باشد به دور است (قونوی، ۱۳۸۱: ۱۱۶) و به گفته فناری در حجاب عزّ خود پنهان است و هیچ تعیین و تکثیری در آن راه ندارد (فناری، ۲۰۱۰: ۲۸۳).

«همانا حق، وجود مطلق است که هیچ اختلاف و تکثیری در آن نیست بلکه وجود محض است به گونه‌ای که چیزی غیر او با او ترکیب و اختلاط نیابد و او به این اعتبار هیچ ترکیب و کثرتی ندارد بلکه هیچ اسمی از اسماء حقیقی و هیچ رسمی و نعتی برایش نیست» (ابن ترکه، ۱۳۸۱: ۲۶۵).

با توجه به اینکه حرکت، امری نسبی است و در بستر اضافه و نسبت واقع می‌شود، در چنین وجود نامتناهی و فارغ از هر قید و نسبتی، حرکت راهی ندارد و به تبع آن، خالقیت از این مرتبه منتفی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۷۱). ابن عربی معتقد است حرکت ایجاد و خالقیت، در پی توجه آن ذات بی نام و نشان به خود، شکل می‌گیرد. بر این اساس حق تعالی به ذات خویش، از آن جهت که واجد کمالات ذاتی و اسمائی است، توجه می‌کند و همه اسماء و اعیان و اقتضانات و لوازمشان را در آن، رویت می‌نماید که

این خودآگاهی و علم حضوری خداوند به خودش، اولین تعیین پس از مرتبه ذات است. مشاهده کمالات، میل به ظهور آن‌ها را در بردارد و این میل، منشأ و آغازگر حرکت است لکن اگرچه این مشاهده، منشأ حرکت حبی است اما به گفته فناری این حرکت غیبی که از آن به «احببت أن أعرف» تعبیر شده است، در مقابل خود قابل نمی‌یابد چرا که در آن مقام، غیری نیست که پذیرا باشد. از این رو آن میل عشقی با قوت به اصل خود باز می‌گردد اما به واسطه همان قوت عشقی، حکم ظهور بر لا ظهور غلبه می‌یابد و به منظور تحقق خواسته‌اش که همان بروز کمالات است، باز می‌گردد در حالیکه متعین است به تعیین قابلی که خواسته‌اش را که همان بروز کمالات اسمائی است، تحقق بخشد (فناری، ۲۰۱۰: ۲۴۳).

نکته‌ای که در حرکت حبی وجود دارد اینکه آن ذات خودآگاه، پس از آن که به سبب فقدان قابل، باز می‌گردد، در نهایت ترجیح می‌دهد غیری باشد تا بپذیرد و قبول کند تا نباشد و نپذیرد و چنین است که ظهور و پیدایی او بر خفا و بطونش پیشی می‌گیرد و حرکت را، دیگر بار با توجه ایجاد و به منظور خلق قابل مقابلی از سر گرفته و تعیین ثانی را می‌آفریند. بنابراین منشأ حرکت حبی، نوعی خودآگاهی و علم به کمالات و در نهایت میل به مشاهده آن‌ها در غیر است. در این زمینه پاسخ ابن عربی به کسانی که قائلند حق تعالی در ازل نسبت به خود و غیر خود عالم بود و نیازی به غیر نبود تا خود را در آن مشاهده کند، قابل تأمل است. از دیدگاه او بین دیدن یک شیء خودش را به واسطه خودش، با دیدن خودش به واسطه امری دیگر فرق است. همچنان که فرق است بین اینکه شخص خودش را بدون واسطه ببیند با این که چهره خود را در آینه مشاهده کند. رؤیت خداوند خودش را در محل و بدون واسطه، رؤیت عینی به اضافه رؤیت علمی است در حالیکه مشاهده حق خود را در غیر، فقط رؤیت علمی است (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۲). در واقع ابن عربی با بیان این عبارت، بین معرفتی که بی‌واسطه ایجاد شود با معرفتی که به واسطه غیر حاصل شود، تفاوت قائل می‌شود و بر نقش «دیگری» در معرفت‌شناسی و در آن چه مشهود واقع می‌شود، تأکید می‌کند.

ابن عربی پس از عنوان کردن تعیین ثانی، بحث تضاد و تقابل بین اسماء را در این تعیین مطرح می‌کند. طرح این مسئله در ابن عربی از دو حیث با مسئله «دیگری» در ارتباط است؛ اول به لحاظ امکان طرح مسئله و دوم به لحاظ نحوه رویارویی و مواجهه با آن.

در ارتباط با مورد اول، از آن جایی که وحدت وجود، محور جهان بینی عرفانی و جدی‌ترین مبنای عرفا و به تبع آن‌ها ابن عربی است و نیز با توجه به اینکه بحث از «دیگری» تنها در سایه کثرت امکان پذیر خواهد بود، چنانچه وحدت وجود، نافی هر گونه کثرتی باشد، مسئله «دیگری» در نظام عرفانی ابن عربی قابلیت طرح نمی‌یابد. عبارات ابن عربی در برخی از مواضع ناظر به وحدت وجود است از جمله او هر چیزی را جز خداوند باطل می‌داند و معتقد است که در دار هستی جز خدا چیزی نیست و ممکنات اگرچه موجودند اما وجودشان به سبب اوست و کسی که وجودش به سبب غیر خودش باشد در حکم عدم است. بر این اساس، در عالم تنها یک وجود و موجود حقیقی و واقعی وجود دارد که آن وجود حقیقی، منحصر در خداوند است. این همان نظریه وحدت شخصی وجود و مبنای اصل وحدت وجود است. وحدتی که ابن عربی از آن سخن می‌گوید وحدت محض و حقیقی است که مقابل ندارد و در مقابل کثرت به کار نمی‌رود زیرا مقابل داشتن، فرع بر آن است که به جز واحد شخصی، موجودات دیگری نیز در عالم باشند در حالیکه او موجودیت را جز برای حق تعالی قائل نیست (ابن عربی، بی‌تا: ۷۱۶ و ۲۷۹؛ همان، ج ۲: ۵۴). این دیدگاه مبتنی بر وحدت ممکن است در بدو امر نافی کثرت به نظر برسد لکن توجه به برخی دیگر از عبارات ابن عربی حاکی از آن است که او علیرغم تبیین نگاه‌های مبتنی بر وحدت یا کثرت صرف، شهود وحدت در کثرت و مشاهده کثرت در وحدت را به عنوان نگاه جامع و منتخب بر می‌گزیند.

«وقوف و آگاهی نسبت به احدیت ذاتی، شأن موحدینی است که محجوب از خلق‌اند در حالیکه خلق، مظاهر حق‌اند که در او مستهلکند. همچنان که توجه و آگاهی به عالم، شأن محجوبین از حق است که جز

خلق را مشاهده نمی‌کنند اما بالاترین مقام، مقام کمالین است که حق را در همه مظاهر حتی پست‌ترین اشیاء مشاهده می‌کنند و حق را با خلق می‌بینند و وحدت را در کثرت و کثرت را در وحدت» (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۵).

اگرچه عبارات ناظر بر جمع وحدت و کثرت در آثار ابن عربی بسیارند (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۲۴، ۷۹، ۹۳، ۸۸، ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۵۹ و همان، ج ۳: ۲۹۰)، لکن مطرح کردن تضاد و تقابل بین اسماء در تعیین ثانی نیز دلیل دیگری بر عدم نفی کثرت از سوی اوست چرا که تقابل و تضاد تنها در صورت وجود کثرت، محقق خواهد شد و ابن عربی با پذیرفتن آن در عالم اسماء، در واقع کثرت را پذیرفته است و در نتیجه بحث «دیگری» در ابن عربی (علیرغم رویکرد وحدت وجودی او) مجال طرح می‌یابد.

در ارتباط با مورد دوم نیز ابن عربی سرّ اختلاف موجودات و پدید آمدن کثرات را به کثرت موجود در اسماء و صفات گره می‌زند و بر این باور است که تقابل و تضاد در عالم ماده، مرآت‌ی است که حکایت از تقابل در ملاً اعلی دارد. او نه تنها صدور کثرت از وحدت را ناشی از تقابل اسماء و صفات می‌داند، بلکه استمرار فیض هستی را نیز به این تقابل نسبت می‌دهد و معتقد است که دوام فیض از جانب حق تعالی و استمرار وجودی همه تعیین‌های خلقی (تعیین عالم عقل، مثال و ماده)، تنها بر اساس تضاد و تقابل اسماء و صفاتی که در مظاهر خلقی بروز و ظهور می‌یابند، قابل توجیه است.

«تعیّنات اسمائیه در حضرت الهیّه و علمیّه اقتضا می‌کند تقابل را، چه اگر تقابل ایشان در باطن نبودی در ظاهر هم نبودی، از آنکه ظاهر صورت باطن است و وجود خارجی اخراج می‌کند چیزی را که در باطن است به ظاهر از برای همین معنی که اسماء بعضی مر بعضی را متقابل بود عالم نیز بر نهجی ظاهر شد که بعضی را با بعضی تقابل است» (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۷۲۳ و ۷۲۵).

به عبارت دیگر؛ ابن عربی برخلاف حکمای اسلامی که تقابل و تزاخم را منحصر به عالم ماده می دانند، دامنه تقابل و تضاد را تا عالم اسماء می کشاند و معتقد است از تقابل اسماء جلال و جمال، اسماء نامتناهی متولد می شود که هر یک، مظهری در عالم اعیان دارند و عالم طبیعت متأثر از تقابل آنها، ایجاد و اداره می شود.

«عالم به تقابل اسماء اداره می شود؛ تقابل یعنی تضاد و اینکه گفته می شود که تکامل بر اساس تضاد است بر این مبنا استوار است که لطف و قهر و جمال و جلال متقابلند و نظام هستی مطلقاً در هر عالم و در هر صنف و نوع بر این اساس است که جلال جمال می آورد و جمال جلال و از این دو مقدمه نتیجه های کلمات تکوینی حاصل می گردد» (حسن زاده، ۱۳۷۸: ۳۶۶).

از دیدگاه ابن عربی، طبیعت مقتضی تقابل است و بنابر قاعده مناسبت بین علت و معلول، مؤثر بر آن نیز که همان اسماء الهی هستند باید متقابل باشند. بر همین اساس، خداوند فرموده است که با دو دست خویش گل آدم را سرشته است که این دو دست کنایه از دو دسته از اسماء متقابل اوست که اسماء جلالی و جمالی اند. اگرچه اسماء جلال و جمال در قوت تأثیر یکسانند اما با یکدیگر تفاوت دارند و اقل این تفاوت اثینیت و دوگانگی است. عالم طبیعت نیز متأثر از این دو دسته اسماء متقابل، ایجاد و اداره می شود و تمامی تضادهای موجود در عالم طبیعت ناشی از تضاد و تقابل در عالم اسماء است (کاشانی، ۱۳۷۰: ۲۲۳؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۸۸۵). بنابراین نه تنها تقابل و تضاد اسماء با یکدیگر ممدوح است، بلکه اوج تقابل اسماء جلال و جمال، به آفرینش برترین نمونه خلقت می انجامد که اشرف مخلوقات و مسجود فرشتگان و جامع حقایق عالم است و رتبه ملائکه از این جهت از رتبه او پایین تر است که در آنها تضاد و تقابل، به نهایت نرسیده است (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۴۵).

چنین رهیافتی می تواند یکی از مهمترین مبانی ابن عربی در دیدگاهش نسبت به

«دیگری» باشد چرا که چنین تلقی‌ای از «دیگری» که او را مظهر اسماء الهی بداند و اختلاف او را با خود، ناشی از اختلافات موجود در عالم اسماء بداند، راه را برای دستیابی به نگاه اصیلی که دغدغه فیلسوفانی همچون هایدگر، مارسل و بوبر است، به شکلی مبنایی (و نه صرفاً در قالب باید و نباید اخلاقی) هموار می‌نماید. بر اساس مبنای هستی-شناسی ابن عربی، دلمشغولی این متفکران؛ یعنی نگاه ابزاری به «دیگری» و او را تا حدّ شیء فروکاستن، محلی از اعراب نخواهد داشت چرا که «دیگری» همچون «من»، مظهري از مظاهر حق تعالی است. در این صورت رابطه «من» با «دیگری» نه تنها رابطه «من- او نخواهد بود بلکه از رابطه «من- تو نیز فراتر خواهد رفت. در رابطه «من- تو حداکثر اتفاقی که رخ می‌دهد آن است که انسان، به چشم وسیله به «دیگری» نمی‌نگرد و او را یک وجود مستقل انسانی می‌بیند لکن در ابن عربی، هیچ کس را وجودی مستقل نیست بلکه همگان نشان از او دارند و هر یک در اندازه خود، او را می‌نمایند و به سوی او در حرکتند؛ حرکتی که در آن، مقصد همه یکی است و «دیگری» را به رسمیت شناختن، طی طریق و رسیدن به غایت را آسانتر می‌کند.

به عبارت دیگر در ابن عربی، اختلاف با «دیگری» به لحاظ هستی‌شناسی، ناشی از اختلاف در مظهریت اسماء است. از این رو در این نظام عرفانی، مشروط نمودن پذیرش «دیگری» به حذف تمایزاتش، فاقد معناست و ترس متفکرانی همچون هایدگر مبنی بر حاکمیت و سلطه دیگران جایگاهی نخواهد داشت. به همین سبب است که ابن عربی برخلاف برخی عرفا که به خلوت و عزلت نشینی تأکید می‌کنند، به اصل همزیستی و هم‌گرایی توجه دارد و به همراهی با جماعت توصیه می‌کند بدون اینکه در توصیه به زندگی جمعی همانند هایدگر و مارسل، دغدغه تبدیل شدن مناسبات انسانی به مناسبات ابزاری را داشته باشد و همچون بوبر، نگران فروکاسته شدن روابط انسانها به رابطه «من- آن باشد و یا بسان سارتر، دلوپس آن باشد که در این جماعت، یکی با نگاهش دیگری را برده خود سازد چرا که مبنای او با مبنای این متفکران متفاوت است.

او با اشاره به حدیث نبوی «ید الله مع الجماعة»، انسانهایی که جماعت را همراهی نمی‌کنند، محکوم به هلاکت می‌داند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۴۴۵ و ج ۳: ۲۹۵). او همچنین با استناد به آیه شریفه «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا» می‌گوید خداوند در چنگ زدن به ریسمان الهی، امر به جماعت کرده تا کار بر مردم آسان شود. اعتصام به حبل الله همان عهد خداوند است که افراد به صورت جداگانه و انفرادی نمی‌توانند بدان وفا کنند اما در صورتی که با یکدیگر جمع شوند، از آن جایی که احوال مخاطبان مختلف است، مقصود حاصل می‌شود و حتی اگر به سبب سختی امر الهی، ضعفی در آن‌ها باشد، خداوند با قدرت خود جماعت را یاری می‌کند (همان، ج ۱: ۷۴۴).

رویکرد ابن عربی در حوزه معرفت‌شناسی نیز می‌تواند از دیگر مبانی او در مواجهه با «دیگری» به شمار آید. ابن عربی اختلاف آراء و عقاید را ناشی از اختلاف تجلیات حق می‌داند و بر این باور است که حق در هر صورتی، ظهوری دارد و برای هر کس به اندازه فهمش ظهور می‌کند و شناخته می‌شود. بر اساس این مبنا، انسان‌ها، از آن جهت که حق در محدوده ادراکشان بر آن‌ها تجلی کرده است، به خدا علم دارند و از آن جهت که حق تعالی فوق فهم ایشان است، نسبت به او ناآگاهند. بدیهی است هر اندازه موجودی از استعداد و ظرفیت وجودی بیشتری برخوردار باشد، درک کاملتری از حق خواهد داشت. البته ابن عربی با مستثنی کردن عارفان حقیقی از این قاعده، بر این باور است که آن‌ها حق را هویت و حقیقت عالم می‌دانند و ظرف ادراکشان اقتضای خاصی ندارد بلکه به تناسب هر تجلی‌ای که خداوند بر ایشان بکند، فهم ایشان نیز تغییر می‌یابد (کاشانی، ۱۳۷۰: ۵۶ و ۵۷). از دیدگاه ابن عربی تفاوت این دو گروه، آن جا آشکار می‌شود که عرفا همه تجلیات را حق می‌دانند و آن‌ها را پذیرا هستند، حق را در هر صورتی می‌شناسند و او را سجده می‌کنند اما غیر عرفا حق را تنها در همان صورتی که بدان اعتقاد دارند می‌شناسند و چنانچه در غیر آن صورت، تجلی کند او را انکار می‌کنند و از او براءت می‌جویند (همان: ۱۷۶).^۱

بر اساس این دیدگاه هیچ عقیده‌ای باطل محض نیست^۲ و هر انسانی از این جهت که به اندازه استعداد خود حق را درک کرده، عقیده‌اش حق است اما باور او نسبت به کسی که از استعداد بیشتری برخوردار است و خداوند به صورت کاملتری بر او تجلی کرده، ناقص خواهد بود. در واقع می‌توان گفت ابن عربی با گره زدن اختلاف آراء و عقاید به اختلاف استعدادها و تجلیات، ایده دست نیافتنی بودن تمام حقیقت را پذیرفته است و این ایده می‌تواند از دیگر مبانی او در نوع مواجهه‌اش با «دیگری»، باشد چرا که در حوزه معرفت‌شناسی، اعتقاد به امکان فرا چنگ آوردن تمام حقیقت یکی از مهمترین عوامل دیگرستیزی است. بر اساس این دیدگاه، حقیقت می‌تواند به نحو تام و تمام در اختیار یک فرد و یا یک گروه باشد. لازمه چنین باوری آن است که «دیگری»، بهره‌ای از حقیقت ندارد و هر آن چه نزد اوست، باطل است. اما رهیافت ابن عربی که هر عقیده‌ای را نشان‌دهنده وجهی از واقعیت، هر چند جنبه‌ای بسیار محدود و دارای اعوجاج از آن می‌داند، می‌تواند در مواجهه با «دیگری»، علیرغم وجود اختلاف‌های معرفت‌شناختی، رویکردی مسالمت‌آمیز داشته باشد. بر اساس چنین رهیافتی نه تنها «دیگری»، به واسطه اعتقاداتش محکوم نیست بلکه اعتقاداتش بخشی از حقیقت است و هر فرد انسانی برای دست یافتن هر چه تمام‌تر به حقیقت، به «دیگری» نیازمند است. به واسطه چنین مبانی است که ابن عربی تقید به عقیده خاص را سبب فوت خیر کثیر می‌داند و می‌تواند قلب خویش را قابل هر صورت ادراکی و اعتقادی سازد؛ گاهی چراگاه آهوان و زمانی، دیر راهبان (ابن عربی، ۱۳۷۸: ۵۷).

در ابن عربی حضور «دیگری»، در معرفت به حق تعالی نیز کاملاً برجسته است. او شناخت بدون واسطه حق را ناممکن می‌داند و با نفی امکان شناخت حق تعالی در مقام هویت و احدیت، چنین معرفتی را تنها در مقام واحدیت و به واسطه اسماء و صفات و مظاهر آن‌ها ممکن می‌داند (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۹۷). او در این زمینه به آیه شریفه «سُرِّبِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ» (فصلت / ۵۳) نیز استشهد می‌نماید و معرفت

به حق تعالی را به واسطه آفاق و یا نفوس امکان پذیر می‌داند.

«هر کس بخواهد نفس الهی را بشناسد، باید عالم را بشناسد چرا که عالم، همان ظهور اسماء است. در واقع از آن جایی که اسماء، مظاهر خویش را طلب می‌کردند در ذات حق کربی حاصل شد پس حق تعالی به منظور ازاله کرب، تنفس کرد و اعیان بوجود آمدند. از این رو هر کس بخواهد حق و نفس او را بشناسد، ناگزیر باید عالم را بشناسد؛ مقصود از عالم، گاه عالم صغیر (انسان) است و گاه عالم کبیر (اعیان خارجی)» (کاشانی، ۱۳۷۰: ۲۲۴).

از این رو ابن عربی از حکمایی که شناخت حق را بی‌واسطه ممکن دانسته‌اند، انتقاد می‌کند و می‌گوید برخی از حکما از جمله غزالی به اشتباه معتقدند که معرفت به خداوند بدون لحاظ عالم و اعیان، ممکن است در حالیکه نهایت شناخت حق، بدون در نظر گرفتن عالم آن است که او را ذات قدیم ازلی بدانیم لکن شناخت حق به اسماء و صفاتی نظیر الوهیت و ربوبیت متوقف بر لحاظ عالم و اعیان است و اعیان، دلیل بر این اسماء و صفاتند (کاشانی، ۱۳۷۰: ۹۰).

بنابراین بر اساس آیه شریفه، یکی از راههای شناخت حق، آفاق است و معرفت حق از این جهت که اله است، متصور نیست جز به واسطه نظر در عالم و استدلال از عبودیت بر معبودیت و از ربوبیت به ربوبیت (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۸۲). هر موجودی، مظهری از مظاهر حق تعالی است و اسمی از اسماء را آشکار می‌کند و شناخت او زمینه را جهت شناخت وجهی از وجوه حق فراهم می‌نماید. بدیهی است هر اندازه موجودی، محل ظهور اسماء بیشتری باشد، شناخت آن به شناخت وجوه بیشتری از حق تعالی منتهی خواهد شد.

با توجه به اینکه نشانه‌های خداوند همچنان که در آفاق (که همان عالم کبیر است) ظاهر گشته، در انسان (که عالم صغیر است) نیز آشکار است، معرفت نفس نیز از دیگر

راه‌های معرفت به حق است. ابن عربی با اشاره به حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۶۹، ۸۱، ۱۴۵ و ۲۱۵)، بر این باور است که اگر انسان به واسطه شناخت نفس خود، به معرفت ربّ دست یابد، به فقر و نقص و عجز خود و کمالات و محامد ربّ، علم پیدا می‌کند آن گاه پس از معرفت ربّ، دوباره به نفس خود رجوع می‌کند و معرفت کاملتری نسبت به نفس برای او حاصل می‌شود. بدین معنا که نفس را مظهر ربّ می‌بیند و دوگانگی بین او و ربّ متلاشی می‌شود. در این صورت چنین انسانی صاحب دو معرفت می‌شود؛ ابتدا نفس خود را می‌شناسد و به واسطه آن به شناخت ربّ نائل می‌گردد و سپس به واسطه شناخت ربّ، به شناختی اکمل و اتمّ نسبت به نفس دست می‌یابد. همچنان که از رسول الله (ص) سؤال شد «به چه چیزی پروردگارت را شناختی؟ فرمود به واسطه پروردگرم اشیاء را شناختم» (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۵۰).

بنابراین بر اساس دیدگاه ابن عربی نه تنها معرفت حق به واسطه آفاق و یا انفس تحقق پیدا می‌کند، بلکه معرفت اتمّ و اکمل نیز در سایه حضور «دیگری» برای انسان حاصل می‌شود. بدین صورت که صاحب معرفتی که از طریق نفس، به معرفت حق نائل آید، پس از معرفت ربّ و رجوع دوباره به نفس خود، نفس را مظهر ربّ می‌بیند و معرفت کاملتری نسبت به آن، برای او حاصل می‌شود. از عبارات ابن عربی چنین بر می‌آید که نه تنها شناخت کامل نفس، بلکه شناخت کامل همه اشیاء متوقف بر چنین حرکت رفت و برگشتی است. در واقع انسانی که ربّ خود را به واسطه نفسش می‌شناسد، صاحب دو معرفت می‌شود؛ ابتدا نفس، در مقام «دیگری» حق را به او می‌شناساند و سپس ربّ، به منزله «دیگری» واسطه در شناخت اکمل و اتمّ دیگر اشیاء می‌گردد (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۵۰).

دیدگاه ویژه ابن عربی در باب سعادت و شقاوت را نیز می‌توان یکی از مبانی او در تلقی‌اش نسبت به «دیگری» به شمار آورد چرا که انحصار رستگاری در قوم و گروهی خاص و دیگران را اهل شقاوت پنداشتن، می‌تواند اسباب تقابل و موضع‌گیری در

مناسبات انسانی شود.

ابن عربی ضمن آوردن دلایل متعدد، خلود در عذاب را رد می‌کند^۳ و همهٔ انسانها را در نهایت، نجات یافته می‌داند (ابن عربی، بی‌تا، ۲: ۵۶۵؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۲۵۳). این نگرش مرهون تبیین ویژه‌ای است که او از مقولهٔ طاعت و معصیت و سعادت و شقاوت دست می‌دهد. ابن عربی تلاش می‌کند دایره شقاوت را گام به گام به گونه‌ای محدود کند که دیگرپذیری حداکثری را رقم بزند. او قائل است از آن جایی که حقیقت انسان، همان حق است که در این قالب ظهور کرده است، نمی‌تواند به شقاوت متصف شود. پس هیچ انسانی به جهت حقیقتش، شقی نیست و دشمنی با او از این حیث وجهی ندارد (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۵۵). ابن عربی پس از سلب شقاوت از حقیقت انسان، ناگزیر آن را به فعل انسان نسبت می‌دهد اما دربارهٔ افعال نیز به طور یکسان حکم نمی‌کند بلکه پس از تقسیم افعال به دو دسته تکوینی و تشریحی، حیث وجودی تمامی افعال را مطابق امر تکوینی می‌داند. بر این اساس از آن جایی که تمامی افعال انسان از جهت وجودشان متعلق و مطابق امر تکوینی حق‌اند، همهٔ انسانها متعبد هستند و امر الهی را پیاده می‌کنند (کاشانی، ۱۳۷۰: ۲۵۱). بدین سان ابن عربی در گام اول، شقاوت را از حقیقت انسان طرد می‌کند و پس از آن که شقاوت متوجه فعل انسان شد، حیث وجودی فعل را متعلق شقاوت نمی‌داند و معتقد است فعل، تنها از جهت عدم مطابقت با امر شرعی می‌تواند متصف به ذم و به تبع آن متعلق شقاوت واقع گردد. اما در این زمینه نیز ضمن مذموم دانستن ظن و گمان بد نسبت به «دیگری» و نهی از تجسس و تفتیش باطن او، قضاوت درباره افراد انسانی را بر احوال ظاهری آنها مبتنی می‌سازد. او دوستی با دیگران را صرفاً به سبب مطابقت حال ظاهری آنها با حق، لازم می‌داند و عمل کردن برخلاف این قاعده را مخاصمه با اسم ظاهر حق تعالی می‌داند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۴۴۹).

از دیگر مبانی ابن عربی در ارتباط میان انسانها، سلب حق دخیل و تصرف در نشئه انسانی از انسان است. از آن جایی که خداوند نشئه انسانی را به طور کامل بر صورت

خویش آفریده است، پس تنها خود او به حل نظام این نشئه می‌پردازد و چنان چه کسی بدون اذن حق به حل نظام نشئه انسانی مباشرت کند، از حدود الهی تجاوز کرده و ستمکار است و در خراب کردن چیزی سعی کرده که خداوند به عمارت و برپا داشتن آن امر فرموده است. بر اساس این مبنا مداخله در امر «دیگری» و تخریب و قتل او، تجاوز از حدود الهی است چرا که خداوند این نشئه را اقامه و مراعات نموده، پس انسان به مراعات آن سزاوارتر است (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۶۷).

نتیجه‌گیری

دیدگاه ابن عربی نسبت به مسئله «دیگری»، ریشه در هستی‌شناسی او دارد و بحث اسماء الهی از مهمترین مبانی او در موضعی است که نسبت به «دیگری» اتخاذ می‌کند. او نه تنها اختلاف را امری ناپسند نمی‌داند، بلکه بنای هستی‌شناسی خود را بر تمایز و اختلاف استوار می‌سازد و نه تنها تقابل و تضاد را شر نمی‌انگارد بلکه ریشه آن را در عالم اسماء جستجو می‌کند و بر این باور است که عالم، به واسطه تقابل اسماء اداره می‌شود. از دیگر مبانی ابن عربی در مواجهه با «دیگری»، پذیرش اختلاف آراء و عقاید و مدلل ساختن آن به تفاوت استعدادها و اختلاف تجلیات است که اذعان به ناآشکارگی حقیقت و جستجوی هر چه تمام‌تر آن را در اندیشه‌های دیگر، به دنبال دارد. دیدگاه ابن عربی در باب سعادت و شقاوت نیز از دیگر مبانی تعیین‌کننده موضع او در قبال «دیگری» است. گستردگی دایره سعادت در ابن عربی و اهل نجات دانستن همه انسانها، نگاه خوش‌بینانه به آنها را به دنبال دارد و از تنش و نزاع در مرادوات بین انسانی می‌کاهد.

پی‌نوشت‌ها

۱. از دیدگاه ابن عربی از آن جایی که انسان کامل مظهر همه اسماء و صفات است، از بیشترین ظرفیت در کسب تجلیات حق برخوردار است.
۲. ابن عربی معتقد است اگر اعتقادی با واقعیت به هیچ نحوی انطباق نداشته باشد، وجود نخواهد داشت چرا که چیزی که موجود است، به مقتضای حق که همان وجود است، موجود است و از آن جایی که خداوند، حکیم مطلق است همه امور را در مواضع خود وضع کرده و به هرچیزی، آفرینش آن را بخشیده است و در آفرینش و نظم و ترتیب آن، خطایی نیست (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۲۶۷). او ادراک این مطلب را مقتضای کشف اتمّ می داند (همان: ۸۵).
۳. ابن عربی به منظور اثبات دیدگاه خویش مبنی بر عدم خلود در عذاب، دلایل متعددی را مطرح می کند. در این راستا او برخی از آیات قرآن را به گونه ای تفسیری می کند که برخلاف نظر برخی مفسران از جمله صاحب المیزان است (طباطبایی، بی تا: ۲۴). این نوشتار در مقام بیان نقدها و اشکالات احتمالی وارد بر دلایل ابن عربی مبنی بر عدم خلود در عذاب، نیست و تنها نقش این ایده را در مواجهه با «دیگری» مورد بررسی قرار می دهد.

فهرست منابع

- قرآن کریم
- ابن ترکه، صائن الدین. (۱۳۸۱). تمهید القواعد، قم: بوستان کتاب.
- ابن عربی. (بی تا). فتوحات مکیه، ج ۱، ۲ و ۴، بیروت: دار الصادر.
- ابن عربی. (۱۹۴۶ م). فصوص الحکم، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
- ابن عربی. (۱۳۷۸). ترجمان الاشواق، تهران: انتشارات روزنه.
- احمدی، بابک. (۱۳۹۳). هایدگر و پرسش بنیادین، تهران: نشر مرکز.
- بوهر، مارتین. (۱۳۸۰). من و تو، ترجمه ابو تراب سهراب و الهام عطاردی، تهران: انتشارات فرا اندیشه.

- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۸). *ممدالهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- خوارزمی، تاج الدین حسین. (۱۳۷۹). *شرح فصوص*، قم: بوستان کتاب.
- سارتر، ژان پل. (بی تا). *هستی و نیستی*، ترجمه عنایت الله شکیبا پور، تهران: انتشارات شهریار
- طباطبایی، سید محمد حسین؛ ۱۴۱۷، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت- لبنان: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- فناری، شمس الدین محمد. (۲۰۱۰). *مصباح الانس*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۸۱). *اعجاز البیان فی تفسیر امّ القرآن*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- قراملکی، احد؛ کریمی لاسکی، محمد. (۱۳۹۶). «تحلیل مفهومی و گزاره‌ای قاعده زرین اخلاق»، *ذهن*، شماره ۶۹.
- قیصری، داود. (۱۳۷۵). *شرح فصوص*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰). *شرح فصوص*، قم: انتشارات بیدار.
- کین، سم. (۱۳۹۲). *گابریل مارسل*، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران: هرمس.