

پژوهشنامه فلسفه دین، سال هفدهم، شماره دوم (پیاپی ۳۴)، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، صص. ۱۴۳-۱۵۶  
Philosophy of Religion Research, vol. 17, no. 2, (serial 34), fall & winter 2019-  
2020, pp. 143-156

## رویکرد ابن عربی در مواجهه با تقابل‌های معرفتی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۲۳

حامده راستایی<sup>۱</sup>

قاسم کاکایی<sup>۲</sup>

### چکیده

تقابل‌های معرفتی در صورت پافشاری طرفین بر حقانیت خویش و باطل پنداشتن دیگر آراء و عقاید، غالباً به درگیری و نزاع ختم می‌شود و در صورت چشم‌پوشی یکی از آنها از عقیده خویش و پذیرفتن بی‌قید و شرط دیگر عقاید، به حاکمیت و سلطه دیگران می‌انجامد. در این زمینه، ابن عربی راهکار سومی را برمی‌گزیند. او به رغم پایبندی به عقیده خود، به دیگر عقاید همچون فرصتی جهت تعالی و معرفت بیشتر می‌نگرد. در نظام فکری ابن عربی، هر موجودی به لحاظ هستی‌شناخت، مظهر اسم یا اسمائی از حق تعالی است و از حیث معرفت‌شناختی درک او از حق وابسته به میزان استعداد او در دریافت تجلیات الهی است. 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 مهم‌ترین مبانی او در نوع مواجهه با تقابل‌های معرفتی باشد.

### کلیدواژه‌ها

ابن عربی، تقابل‌های معرفتی، «دیگری»، اسماء و صفات، تجلی

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. (نویسنده)

مسئول (hamedehrastaei@gmail.com)

۲. استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. (gkakaie@rose.shirazu.ac.ir)

## ۱. مقدمه

بدون تردید تقابل‌های معرفتی از موارد بسیار مؤثر در نوع ارتباط با دیگران است و رویکرد صاحبان آراء و عقاید گوناگون در مواجهه با یکدیگر متفاوت است. یکی از رویکردها پافشاری بر حقانیت خویش و باطل پنداشتن سایر آراء است. چنین رویکردی ناشی از اعتقاد به آشکارگی حقیقت و ایده دست‌یافتنی بودن تام و تمام آن است. بر اساس این دیدگاه، حقیقت می‌تواند به نحو تام و تمام در اختیار یک فرد یا یک گروه باشد، و لازمه چنین باوری این است که «دیگری» بهره‌ای از حقیقت نبرده باشد و هر آن چه نزد اوست باطل باشد. صاحبان چنین دیدگاهی بر این باورند که حقیقت چیزی نیست جز آنچه آنها فراچنگ آورده‌اند و چون از حیث نظری عقیده خود را حق مطلق و دیگر عقاید را باطل محض می‌پندارند، نمی‌توان از آنها در حوزه عمل انتظار مدارا و مسامحه با آراء مخالف داشت.

در رویارویی با آراء مختلف، چشم‌پوشی از عقیده خود و پذیرفتن بی‌قیدوشرط دیگر آراء نیز می‌تواند از دیگر رویکردهای متصور باشد که به باور برخی از فلاسفه، مانند هایدگر، پیامدهایی چون حاکمیت دیگران و تبدیل شدن روابط انسانی به مناسبات ابزاری را به دنبال دارد. از دیدگاه هایدگر تلاش در جهت همسانی با دیگران، فارغ از در نظر گرفتن تفاوت‌ها، مناسبات انسانی را به سمت وسوی مناسبات ابزاری سوق می‌دهد که او از آنها با عنوان رابطه غیراصیل نام می‌برد (احمدی ۱۳۹۳، ۳۲۵).

این نوشتار در پی دست‌یابی به دیدگاه ابن‌عربی در این زمینه و یافتن پاسخ این پرسش است که ابن‌عربی در مواجهه با تقابل‌های معرفتی یکی از دو راهکار فوق را بر می‌گزیند یا راهکار سومی ارائه می‌دهد؟

لازم به ذکر است در این زمینه پژوهش‌هایی صورت گرفته است، از جمله مقالات «وحدت دین و اختلاف شرایع از دیدگاه ابن‌عربی» (جهانگیری ۱۳۷۸)، «ابن‌عربی و پلورالیزم دینی» (رحیمیان و عباسی ۱۳۸۸)، و «نقد و بررسی پلورالیزم حقانیت با تکیه بر آراء عرفانی ابن‌عربی و مولوی» (کاکایی و آویش ۱۳۹۵) به دیدگاه ابن‌عربی در باب ادیان مختلف پرداخته‌اند. پژوهش‌های فوق به حقانیت کلی همه شرایع از دیدگاه ابن‌عربی اشاره می‌کنند و این که ادیان مختلف، به رغم اختلاف در احکام و اعمال، در اصول با یکدیگر مشترک‌اند و کثرت ظاهری آنها نافی وحدت باطنی آنها نیست. تحقیق حاضر و رای بحث

اختلاف ادیان، در جستجوی موضع و مبنای ابن عربی در مواجهه با عقاید و آراء مختلف است.

## ۲. ابن عربی و ایده دست‌نیافتنی بودن تمام حقیقت

از جمله مبانی ابن عربی در نوع مواجهه‌اش با صاحبان دیگر عقاید ایده دست‌نیافتنی بودن تمام حقیقت است. او بر این باور است که هر عقیده‌ای وجهی از واقعیت هرچند وجهی بسیار محدود و دارای اعوجاج از آن را نشان می‌دهد. این دیدگاه به نگاه ویژه ابن عربی به هستی و اختلافی که او در استعداد و به تبع آن در تجلیات قائل است بازمی‌گردد.

### ۱-۲. اختلاف در استعداد

در نظام هستی‌شناسی ابن عربی، خداوند به حسب اسم ظاهر و باطن دارای دو گونه تجلی است: یکی تجلی غیبی که ذاتی است و به اعتبار ذات و هویت غیبی حق، که با کلمه «هو» بدان اشاره می‌شود، صورت می‌پذیرد و به واسطه آن استعداد خاص هر کسی به او اعطا می‌شود؛ دیگری تجلی شهودی، که تجلی اسم ظاهر است و در عالم شهود محقق می‌شود. این تجلی بر تجلی اول مترتب است و به واسطه آن حق در این عالم، به تناسب استعدادی که هر فرد با تجلی غیبی دریافت کرده است، بر او تجلی می‌کند، و او در محدوده همین تجلی حق را می‌شناسد و به او اقرار می‌کند. بنابراین عقاید مختلف در خصوص حق ناشی از اختلاف تجلی خود حق بر افراد است (کاشانی ۱۳۷۰، ۱۷۷، ۱۰۷؛ قیصری ۱۳۷۵، ۷۷۴). شاهد این مدعا این که برخی حق را توصیف می‌کنند، برخی تنزیه و برخی انکار. این بدان سبب است که خداوند به موجودات مختلف متناسب با استعداد و درخواستشان عطا می‌کند، چنان که انوار خورشید بدون هیچ بخلی بر همه موجودات می‌تابد و هر محلی به اندازه استعداد خود نور دریافت می‌کند؛ شخصی که احساس سرما می‌کند از نور آن لذت می‌برد و کسی که احساس گرما می‌کند از آن نور متألم می‌شود، در حالی که نور واحد است. یا چنان که برخی از شنوندگان آیات قرآن از آن چیزی را می‌فهمند که دیگران درک نمی‌کنند و این به سبب اختلاف استعداد افهام است (ابن عربی بی‌تا، ۱: ۲۸۷).

حق از نگاه کسی اول است و از نگاه فردی دیگر آخر است، از نگاه شخصی ظاهر است و از نگاه شخص دیگر باطن و این اختلاف به اتساع الهی بازمی‌گردد که معانی متنوع و اعیان

مختلف را در بر می‌گیرد اگرچه با وجود اختلاف نسبت‌ها، تمامی آنها در مقام وجود عین واحدند. (ابن عربی بی‌تا، ۱: ۴۶۲).

ابن عربی شیوه‌های امثال امر الهی را نیز غیرقابل شمارش می‌داند و با اشاره به آیات شریفه «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَا جَاءَ» (مائده ۴۸) و «إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شوری ۵۳)، معتقد است هر موجودی طریقه و روشی تکوینی دارد و هر طریقی موصل الی الله است، اما این که فرد از چه منهجی و به واسطه کدامین اسم به خداوند، که غایت طرق است، واصل گردد و مستلزم سعادت یا شقاوت گردد، آثار آن متفاوت خواهد بود (ابن عربی بی‌تا، ۱: ۲۱۷).<sup>۱</sup> از دید او، هر معتقدی متناسب با استعداد خود بهره‌ای از معرفت رب دارد و در حد قامت وجودی خود آن را می‌فهمد. شاهد این مدعا این که کلمه «رب» همواره به صورت مضاف آمده، چون به اعتبار اعتقاد هر شخص و رب همان شخص است، نه رب مطلق. رب مطلق تنها در کتاب الله است و از چنان ظرفیتی برخوردار است که هر عقیده‌ای را در بر می‌گیرد و در صورت هر معتقدی ظاهر می‌شود و به طور غالب کسی آن را درک نمی‌کند. از این رو عارف حقیقی به اعتقاد خاصی مقید نمی‌شود و اعتقاد احدی را در خصوص ربش مورد انتقاد قرار نمی‌دهد، زیرا آگاه است که همه اعتقادات از عین جامعی برخوردارند (ابن عربی بی‌تا، ۴: ۱۶۵، ۱۶۶).

## ۲-۲. اختلاف در تجلی

اختلاف در استعداد اختلاف در تجلی را به دنبال دارد، و اختلاف در تجلی اختلاف در عقاید را رقم می‌زند. بدین ترتیب، اعتقاد هر کسی متناسب با صورت و تجلی‌ای است که حق بر قلب او داشته است، و چون اعتقادات متنوع و مختلف‌اند، پس حق به صورت‌های گوناگون بر افراد تجلی کرده است. به عبارت دیگر، از این که اعتقادات مختلفی در مورد حق وجود دارد می‌توان نتیجه گرفت که حق به تناسب ظرفیت‌های مختلف افراد تجلیات متفاوتی دارد، و اگر کسی حق را فقط در صورت یک اعتقاد خاص محصور کند، ناگزیر دیگر اعتقادات و تجلیات حق را انکار می‌نماید (کاشانی ۱۳۷۰، ۱۷۸؛ قیصری ۱۳۷۵، ۷۷۵). مثلاً عقلاً خداوند را چنانچه در قالب صورت عقلی تجلی کند (که هیچ کیف و اندازه و ویژگی محسوسی ندارد) به برهان عقلی می‌پذیرند، یا عموم مردم اگر خداوند را در موطن خیال و در قالب صور خیالی شهود کنند بدو اقرار می‌کنند، در حالی که شناخت صحیح معرفتی است که در هر مظهری که حق را مشاهده کند به وی اقرار نماید و او را

منحصر در تجلی و موطن خاصی نکند و به نحوی همه شهودات و معرفت‌ها را در حد خودش به رسمیت بشناسد (کاشانی ۱۳۷۰، ۱۰۸). ابن عربی معتقد است در صورتی که شخص حق را مطلق بداند و در هیچ صورت اعتقادی‌ای محصور نکند، به دیگر عقاید کافر نخواهد شد و اله هیچ کس را انکار نخواهد کرد، بلکه از نظر او هر اعتقادی در مورد حق برگرفته از یک تجلی او خواهد بود. بنابراین همواره طلب زیادت علم می‌کند و حق را در هر تجلی‌ای که می‌نماید پذیرا است، و البته این تجلیات بی‌نهایت و طلب علم نیز بی‌نهایت است (کاشانی ۱۳۷۰، ۱۷۸؛ قیصری ۱۳۷۵، ۷۷۵).

ملاصدرا نیز بر این باور است که اختلاف مذاهب مردم به اختلاف ایشان در گونه‌های شهودشان نسبت به تجلیات حق و رد و انکار ایشان به غلبه احکام برخی از موطن بر برخی دیگر از موطن و نیز حجاب واقع شدن برخی از تجلیات نسبت به برخی دیگر بازمی‌گردد.

آنگاه که حق با صفات سلبی بر عقول فادسه تجلی نماید، این عقول پذیرایش می‌شوند و او را از تشبیه و نقص منزّه دانسته و از جسمانیت و تکثر پیراسته می‌دانند. برخی از حکما از این دسته‌اند، اما (اگر حق این گونه تجلی کند) بر عده‌ای که از وهم و خیال نرسته‌اند و نفوسی که منطبق در جسم‌اند، ایشان او را انکار می‌کنند و این گونه است حال هر کسی که در مرتبه همین قوای ادراکی مانده است. مانند اغلب ظاهرگرایان و مشبهه که حق را فقط در مقام تشبیه و تجسیم می‌توانند درک نمایند. و آنگاه که حق در قالب صفات ثبوتیه تجلی کند، نفوس ناطقه وی را می‌پذیرند چرا که ایشان از جهت تعلق به اجسام مشبهه و از جهت مجرد ذاتشان منزّه هستند، در حالی که (چنانچه حق این گونه تجلی کند) عقول مجرد صرف او را انکار می‌کنند، چرا که مرتبه ایشان فقط دوری از عالم جسمانیت و تجسیم را داراست. (صدرالمآلهین ۱۹۸۱، ۲: ۳۴۶).

ملاصدرا معتقد است که هر یک از نشئات عقلی و نفسی و وهمی فقط تجلیاتی را قبول می‌کنند که متناسب حال و مقام و جایگاه ایشان است، چرا که هر فردی حق را فقط از دریچه وجود خاص خویش مشاهده می‌کند و فقط از رهگذار هویت خاص خود او را می‌شناسد و از حق تنها اموری بر او آشکار می‌گردد که در آینه ذات خاص او تجلی کرده باشد. پس هر قوه‌ای از قوا به واسطه خودش از حق محجوب است و برتر از خود را نمی‌بیند، مانند ملائکه‌ای که در مورد آدم منازعه کردند و نیز مانند عقل و وهم که هر یک مدعی سلطنت و غلبه بر دیگری است و در مقابل دیگری تسلیم نمی‌شود. پس عقل مدعی

است که بر همه حقایق به واسطه نیروی نظری‌اش احاطه دارد، در حالی که این گونه نیست، چون عقل با نیروی نظری‌اش صرفاً مفهومات ذهنی و لوازم حقایق وجودی را درک می‌کند، نه خود حقایق را، و نهایت شناخت عقل مادامی است که در حال فکر و اندیشه باشد. به همین گونه وهم نیز مدعی سلطنت و غلبه است و عقل را در هر آنچه خارج از موطن اوست انکار می‌کند، چون وهم فقط معانی متعلق به جزئیات را درک می‌نماید. پس هر یک از قوا بهره‌ای از سلطنت (شیطنت) دارد و همین گونه‌اند همه افراد انسانی (به جز انسان کامل) که هر یک به میزانی از شرک خفی یا شرک جلی برخوردارند، چرا که هر یک اسمی از اسماء حق را عبادت می‌کنند، نه حق را با جمیع اسمائش. اما انسان کامل کسی است که حق را در جمیع تجلیاتش می‌پذیرد و او را به حسب همه اسمائش عبادت می‌کند. پس او بنده حقیقی خداست و به این خاطر است که کامل‌ترین فرد در نوع انسان «عبدالله» نامیده شده است، زیرا وی حق را در تمام مظاهر امری و خلقی‌اش مشاهده کرده است، بدون این که مستلزم کثرتی در ذات یا تجلی حق باشد (صدرالمتألهین ۱۹۸۱، ۲: ۳۴۶-۳۶۶).

بر اساس این رهیافت، عقاید متنوع ناشی از اختلاف تجلی حق و متناسب با ظرفیت‌های متفاوت است، و لازمه این سخن آن است که اگر کسی حق را فقط در صورت یک اعتقاد خاص محصور کند، ناگزیر دیگر تجلیات حق را انکار کرده است. به دیگر سخن، حق تعالی را تجلی واحدی است که هر کسی متناسب با استعداد خود وجهی از آن را نشان می‌دهد و از آنجایی که هر اعتقاد بیانگر جلوه‌ای از حق است، انکار هر عقیده محرومیت از معرفت به وجهی از آن تجلی واحد را به دنبال دارد. علاوه بر این، با توجه به این که تجلیات حق تعالی نهایت ندارد، عدم انکار هر تجلی زیادت علم و معرفت را به دنبال خواهد داشت (کاشانی ۱۳۷۰، ۱۷۸؛ قیصری ۱۳۷۵، ۷۷۵).

پس آن کسی که اعتقاد را مقید کرد، حق را در غیر آنچه مقید کرد انکار می‌کند و در آنچه اعتقاد را بدان مقید کرد اقرار می‌نماید، و آن کس که اعتقاد را از تقیید رهایی داد، به حق در هر صورتی که حق تجلی کند اقرار دارد، زیرا صور تجلیات نهایی ندارد که نزد آن بایستد. (ابن عربی ۱۹۴۶، ۱۲۱)

### ۳. ظهور حقیقت در ظرف قلب

دیدگاه ابن عربی، مبنی بر وجود ملازمه بین اختلاف ظرفیت و اختلاف تجلیات، تعیین‌کننده میزان معرفت به حق است و به واسطه آن ارتباطی مستقیم بین اتساع قلب و علم و معرفت حاصل می‌شود، به گونه‌ای که هر اندازه قلب از اتساع بیشتری برخوردار باشد، معرفت به حق فزونی خواهد یافت. ابن عربی این ویژگی را وجه تمایز عرفا از دیگران معرفی می‌کند و بر این باور است که غالب انسان‌ها حق را در محدوده ادراکشان می‌شناسند، جز عارفان حقیقی که ظرف ادراک آنها اقتضای خاصی ندارد و فهم ایشان متناسب با هر تجلی خداوند متغیر است. این گروه همان کسانی‌اند که حق را هویت و حقیقت عالم می‌دانند (ابن عربی ۱۹۴۶، ۵۶، ۵۷)، و حتی تسبیح مخلوقات را نیز در هر مرتبه‌ای و با تمام تنوعش مشاهده می‌کنند. «(العارف) مشاهد تسبیح المخلوقات علی تنوعات اذکارها» (ابن عربی بی‌تا، ۲: ۳۱۷).

بر این اساس، قلب عارف کامل حیثیت معین و کیفیت مقیدی ندارد و با همه تجلیات حق متناسب است و خداوند به هر صورتی در آن تجلی می‌کند. بر خلاف سایر قلوب، که هر یک کیفیت معین و مشخص و استعداد خاصی دارند و به حسب استعدادشان تجلی بر آنها واقع می‌شود، قلب او تابع تجلی حق تعالی است و به تناسب آن سعه یا ضیق پیدا می‌کند. در واقع، عارف کامل برای حق به قدر صورت حق ظاهر می‌شود، در حالی که حق به قدر ظرفیت و استعداد غیرعارف بر او ظاهر می‌گردد (کاشانی ۱۹۴۶، ۱۷۶).<sup>۲</sup> ابن عربی بر این باور است که قلب عارف آیینۀ ذات الهی است و به حسب صورتی که بر آن تجلی می‌کند رنگ می‌گیرد، و از آنجا که صورت بر آن حاکم است، قلب به شکل تجلی درمی‌آید. اما در مورد غیرعارف، تجلی به رنگ قلب درمی‌آید (قیصری ۱۳۷۵، ۷۷۳). تفاوت این دو آنجا 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 غیرعرفا 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 (کاشانی ۱۳۷۰، ۱۷۶). از این رو، عارف حقیقی به اعتقاد خاصی مقید نمی‌شود و اعتقاد احدی را در خصوص ربش مورد انتقاد قرار نمی‌دهد، زیرا آگاه است که همه اعتقادات از عین جامعی برخوردارند (ابن عربی بی‌تا، ۴: ۱۶۵، ۱۶۶).

بر اساس چنین دیدگاهی، در قیامت، که حق تعالی به تجلیات مختلف متجلی می‌شود، عرفا او را به صورت مطلق و غیرمقید به هیچ صورتی می‌پذیرند، در حالی که افراد ناقص در تجلی موافق با اعتقاد خویش به حق اقرار می‌کنند و در تجلی خلاف اعتقاد خود او را انکار می‌نمایند (کاشانی ۱۳۷۰، ۲۸۲). به همین سبب، ابن عربی از باطل محض دانستن سایر عقاید و آراء نهی می‌کند، و از آنجایی که وجود در همه عقاید متجلی است، توصیه می‌کند جامع همه عقاید باش، چرا که تنها در این صورت جمیع وجوه حق را مشاهده خواهی کرد و مقرر به الوهیت و معترف به وحدانیت او خواهی بود، و نیز تنها در این صورت است که حجاب از میان برداشته خواهد شد و رب‌الارباب برای تو تجلی خواهد کرد (قیصری ۱۳۷۵، ۷۴۵).

مبادا به عقیده مخصوصی مقید شوی و به ماسوای آن کفر بورزی و روگردان باشی که خیر کثیری از تو فوت می‌شود، بلکه علم به واقع از دست تو می‌رود، پس همچون هیولا قابل همه صور معتقدات باش، زیرا خداوند وسیع‌تر و عظیم‌تر از آن است که عقیده‌ای او را محصور کند، چنان که خود فرمود: «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ»<sup>۳</sup> و جایی را از جایی جدا نکرد و وجه الله را یادآور شد و وجه شیء حقیقت اوست. (ابن عربی ۱۹۴۶، ۱۱۳)

به واسطه چنین رویکردی، ابن عربی موضع‌گیری و جدال صاحبان عقاید را به محجوب بودن از حق مدلل می‌سازد و بر این باور است که چنین کسانی به حقیقت راه نیافته‌اند و اله حقیقی را عبادت نمی‌کنند، چرا که جمیع اعتقادات و تجلیات من حیث المجموع بیانگر حق هستند و مجموع ایشان دلالت بر حق دارند و مطابق اویند. به عبارت دیگر، حق واقعی مدلولی است که مجموع این اعتقادات بر آن دلالت می‌کنند، و مجموع اعتقادات متعلق نصرت او قرار می‌گیرند (کاشانی ۱۳۷۰، ۱۸۰).

هر گاه دو کس با یکدیگر منازعه کردند از جهت محجوب بودن آنها از حق است یعنی چون حق را ندیدند نزاع کردند و چنانچه یکی از دو فرد (که با یکدیگر اختلاف دارند) نزاع ننمود، نشان از آن دارد که یا صاحب شهود است که حقیقت را می‌بیند و یا صاحب ادب و خلق الهی است. (ابن عربی بی‌تا، ۳: ۹۸).

بنابراین، در نظام عرفانی ابن عربی، هر موجودی به لحاظ هستی‌شناختی مظهر اسم یا اسمائی از حق تعالی است و به سان آینه‌ای اسماء حق را نمایان می‌سازد، و از حیث معرفت‌شناختی درک او از حق وابسته به میزان تجلی حق بر اوست، چرا که حق تعالی متناسب با استعدادش بر او تجلی کرده و او نیز حق را در قالب همین تجلی درمی‌یابد.



بدیهی است هر اندازه موجودی از استعداد و ظرفیت وجودی بیشتری برخوردار باشد، هم به لحاظ هستی‌شناختی اسماء بیشتری از حق تعالی را آشکار می‌سازد و هم به لحاظ معرفت‌شناختی درک کامل‌تری از حق خواهد داشت. این مسئله در انسان کامل که جامع همه اسماء و صفات است و از بیشترین استعداد برخوردار است به اوج می‌رسد. در واقع مظهریت انسان کامل مظهریت اتم و معرفت او نسبت به حق تعالی کامل‌ترین معرفت است.

اگرچه ابن عربی هر عقیده‌ای را بهره‌مند از حقانیت می‌داند، در مواضع متعددی از فتوحات، به بطلان برخی از دیدگاه‌ها حکم می‌کند (ابن عربی بی‌تا، ۱: ۲۰۴؛ ۲: ۳۰۱، ۵۷۹؛ ۳: ۵۴۵). این بدان سبب است که از دیدگاه او، به جز انسان کامل که واجد مظهریت اتم و معرفت اکمل است، عقیده دیگر انسان‌ها، از آن جهت که به اندازه استعداد خود حق را درک کرده‌اند، حق است، اما باور آنها نسبت به کسی که از استعداد بیشتری برخوردار است و خداوند به صورت کامل‌تری بر او تجلی کرده ناقص‌تر است. بنابراین همچنان که هیچ باوری کامل محض نیست، هیچ عقیده‌ای را باطل محض نیز نمی‌توان خواند، چرا که حقانیت عقیده هر فرد به معنای نسبت خاصی است که با حق دارد. او در همین راستا، پس از نام بردن از فرقه باطنیه، از کتاب مستظهري امام ابوحماد که در رد آنها نوشته شده نام می‌برد و می‌گوید اگرچه باطنیه به خطا رفته‌اند و سعادت با اهل ظاهر است، اما سعادت برتر با طائفه‌ای است که بین اهل ظاهر و باطن جمع کند و اگر طائفه‌ای چنین باشند، عالم به خدا و احکام اویند، بدین معنا که به دلیل اتساع قلبشان هر دو فرقه را بهره‌مند از حق می‌دانند (ابن عربی بی‌تا، ۱: ۳۳۴).

با توجه به آنچه گذشت، ابن عربی نه به طور مطلق آراء متقابل را انکار می‌کند و نه بدون قید و شرط آنها را می‌پذیرد، بلکه رویکرد سومی برمی‌گزیند که به واسطه آن، ضمن پایبندی به عقیده خویش، خود را از دیگر تجلیات حق تعالی، که به شکل آراء و عقاید گوناگون ظهور و بروز یافته‌اند، محروم ننماید. بر همین اساس، در مواضع متعددی از آثارش، نه تنها به لحاظ نظری ادله‌ای را بر برتری شریعت خود (ابن عربی بی‌تا، ۳: ۴۱۳؛ ۱: ۲۲۲) و افضل بودن پیامبر اسلام مطرح می‌کند (قیصری ۱۳۷۵، ۱۳۲) و بر برتری کتاب او بر سایر کتب آسمانی تأکید می‌نماید (ابن عربی بی‌تا، ۱: ۶۴۶)، بلکه در بُعد عملی نیز ترک احکام شریعت را سبب هلاکت می‌داند و به عدم مخالفت با آن توصیه

می‌کند (ابن عربی بی تا، ۴: ۹۴)، اما در مقابل نظام هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی او اجازه نمی‌دهد سایر عقاید را به کلی انکار کند و آنها را باطل محض بیندارد و بر آن است، به رغم پایبندی به عقیده‌اش، معرفت خود را نسبت به دیگر تجلیات الهی فزونی ببخشد. این رویکرد در نحوه مواجهه ابن عربی با فقها و اختلاف فتاوی آنها نیز مشهود است. او تلاش صاحبان مذاهب را در استنباط احکام الهی می‌ستاید و اختلاف آنها را ناشی از اختلاف تجلیات می‌داند و قائل است هر طایفه و گروهی در خصوص خداوند اعتقادی دارند، به گونه‌ای که اگر در خلاف آن اعتقاد برای آنها متجلی گردد، آن را انکار می‌کنند، و اگر در صورت معتقد آنها تجلی کند، بدان اقرار می‌نمایند. مثلاً چون بر اشعری در صورت اعتقاد کسی که مخالف عقیده اوست تجلی کند و بر مخالف اشعری در صورت اعتقاد اشعری تجلی کند، هر دو طایفه آن تجلی را انکار می‌کنند (ابن عربی ۱۹۴۶، ۲۶۶). اما از آنجایی که همگان بر شرع الهی‌اند، منازعه و درگیری با فقها و صاحبان دیگر مذاهب روا نیست.

ابن عربی به رغم مخالفت با دیدگاه اشاعره در باب صفات خداوند می‌گوید:

شیوه ما مبتنی بر رد ایشان و منازعه با آنان نیست، بلکه روش ما تبیین مأخذ هر طایفه‌ای است و این که هر کدام در مذهبشان از کجا متأثر شده‌اند و چه چیزی بر ایشان تجلی کرده است و این که آیا چنین اموری بر سعادت آنها تأثیر دارد یا خیر، و این شیوه بهره‌رهوران راه از علم است. بنابراین به رد و مخالفت خلق خداوند نمی‌پردازیم و ای بسا به خاطر وسعت رحمت الهی برای ایشان در مسلکی که پیش گرفته‌اند عذر و توجیه فراهم می‌نماییم، چرا که خداوند برای کسانی که به همراه او اله دیگری را می‌پرستند عذر و توجیه آورده است مبنی بر این که برهان خیالی خود را دلیل پنداشته‌اند. (ابن عربی بی تا، ۱: ۲۰۴).

از نظرگاه ابن عربی، اجتهاد امری است که خداوند به عالمان داده تا حسب مصلحت احکام لازم را بر اساس شریعت استخراج کنند. اما چون توان انسان‌ها متفاوت است، احکامی که استخراج می‌کنند نیز متفاوت خواهد بود. بنابراین ممکن است در موضوعات یکسان اختلاف در آراء مجتهدان وجود داشته باشد، و بدیهی است که در چنین مواردی هرچند تنها یک رأی حق باشد و دیگران در تشخیص خود به خطا رفته باشند، همو که در حکم خویش به خطا رفته نیز از آن روی که تلاش کرده و کوتاهی ننموده است مأجور باشد، زیرا خداوند بندگان را به اموری که از طاقت و توان آنها خارج است مکلف نکرده است. بنابراین چنانچه حکم وی خطا باشد و مطابق با واقع نباشد، یک پاداش جهت

تلاش و اجتهادش برای او منظور می‌گردد، و اگر حکم او مطابق با واقع باشد، دو پاداش دریافت می‌کند و در هر صورت از جانب خداوند مأجور است (ابن عربی بی‌تا، ۲: ۴۷۷، ۱۶۵: ۱: ۲۸۷).

بنابراین ابن عربی، در مواجهه با آراء گوناگون صاحبان مذاهب، نه تنها به دنبال رد مخالفان و منازعه با آنها نیست، بلکه در پی آن است که خداوند چگونه بر ایشان تجلی کرده و در طلب آن است که از طریق نظرات مخالف به تجلیات گوناگون الهی علم پیدا کند. او معتقد است از آنجایی که دست‌یابی به حقیقت در علم شریعت بسیار دشوار است، هیچ مجتهدی به عین واقع دست نمی‌یابد، بلکه صرفاً پس از تلاش و اجتهاد در طلب دلیل بر اساس ظن خود عمل می‌کند و به همین سبب در آنچه فتوا می‌دهند اختلاف دارند. مثلاً مذهب شافعی همان چیزی را که مذهب حنفی حرام کرده حلال می‌داند، یا ابوحنیفه چیزی را که احمد بن حنبل جایز دانسته ممنوع کرده است (ابن عربی بی‌تا، ۲: ۲۵۲، ۲۵۳). نکته‌ی حائز اهمیت این است که همگی آنان در جهت دست‌یابی به حق تلاش می‌کنند، و چنانچه خطا کنند، نه تنها خداوند از ایشان درمی‌گذرد، بلکه بدانها به سبب تلاششان اجر می‌دهد.

بر اساس این دیدگاه، هیچ رأی و عقیده‌ای باطل محض نیست.<sup>۴</sup> 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 استعدادهای و تجلیات، ایده دست‌نیافتنی بودن تمام حقیقت را پذیرفته است،<sup>۵</sup> و این ایده می‌تواند از مهم‌ترین مبانی او در نوع مواجهه با تقابل‌های معرفتی باشد، چرا که در حوزه معرفت‌شناسی، اعتقاد به امکان فراچنگ آوردن تمام حقیقت و آن را به نحو تام و تمام در اختیار یک فرد یا یک گروه پنداشتن از مهم‌ترین عوامل دیگرستیزی است، چرا که لازمه چنین باوری باطل پنداشتن هر آن چیزی است که نزد دیگری است. این دیدگاه بر خلاف رهیافت ابن عربی است که هر عقیده‌ای را نشان‌دهنده وجهی از واقعیت (هرچند جنبه‌ای بسیار محدود و دارای اعوجاج از آن) می‌داند و می‌تواند در مواجهه با دیگران، به رغم 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، زیرا عقیده او جلوه‌ای از حق است و روگردانی از آن محرومیت از بخشی از حقیقت را به دنبال دارد. به واسطه چنین مبنایی 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 دیو راهبان (ابن عربی ۱۳۷۸، ۵۷).

#### ۴. نتیجه‌گیری

نظرگاه معرفت‌شناختی از بیشترین ظرفیت جهت خشونت ورزیدن و نزاع با دیگران برخوردار است، زیرا از مهم‌ترین رویکردها در مواجهه با تقابل‌های معرفتی اعتقاد به آشکارگی حقیقت و حقیقت را به نحو تام و تمام نزد خود پنداشتن است. صاحبان چنین گرایشی نمی‌توانند در برابر کسانی که در مقابل حقیقتی آشکار مقاومت می‌کنند رویکردی مسالمت‌آمیز داشته باشند. از این رو از کسانی که به ظن آنان آگاهانه در مقابل حقیقتی واضح و مبرهن ایستادگی می‌کنند به دشمن تعبیر می‌نمایند.

مبانی ابن عربی در حوزه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی فاصله گرفتن او از نظریه آشکارگی حقیقت را رقم می‌زند. در نظام فکری او، هر موجودی به لحاظ هستی‌شناختی مظهر اسم یا اسمائی از حق تعالی است، و از حیث معرفت‌شناختی درک او از حق وابسته به میزان استعداد او در دریافت تجلیات الهی است. بنابراین اختلاف آراء و عقاید راجع به اختلاف تجلیات است. بدین ترتیب، ابن عربی، با گره زدن اختلاف آراء و عقاید به اختلاف استعدادها و تجلیات، ایده ناآشکارگی حقیقت و دست‌نیافتنی بودن تمام آن را می‌پذیرد. چنین ایده‌ای به رغم پایبندی به عقیده خویش، دیگر آراء و عقاید را باطل محض نمی‌پندارد و راه را بر ظهور و بروز اندیشه‌های دیگر نمی‌بندد.

در پایان لازم به ذکر است که ایده مطرح‌شده از سوی ابن عربی و رأی و عقیده او در این زمینه نیز، بر اساس مبنای خود او، وجهی از واقع را نشان می‌دهد و نمی‌تواند متضمن تام و تمام حقیقت و بی‌نیاز از سایر آراء و عقاید باشد.

#### کتاب‌نامه

ابن عربی. ۱۳۷۸. ترجمان الاشواق. تهران: روزنه.

ابن عربی. ۱۹۴۶. فصوص الحکم. قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.  
 ابن عربی. بی تا. فتوحات مکیه، ج. ۱، ۲، ۳ و ۴. بیروت: دار الصادر.  
 احمدی، بابک. ۱۳۹۳. هایدگر و پرسش بنیادین. تهران: مرکز.  
 جهانگیری، محسن. ۱۳۷۸. «وحدت دین و اختلاف شرایع از دیدگاه ابن عربی». نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی ۱۶-۱۷.  
 رحیمیان، سعید، و ولی الله عباسی. ۱۳۸۸. «ابن عربی و پلورالیزم دینی». قیاسات ۵۴.  
 صدرالمتألهین. ۱۳۶۳. مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.  
 صدرالمتألهین. ۱۴۲۲ ق. شرح الهدایة الأثریة. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.  
 صدرالمتألهین. ۱۹۸۱. اسفار اربعه، ج. ۱ و ۲. بیروت: دار احیاء التراث.  
 قیصری، داود. ۱۳۷۵. شرح فصوص الحکم. تهران: علمی و فرهنگی.  
 کاشانی، عبدالرزاق. ۱۳۷۰. شرح فصوص الحکم. قم: بیدار.  
 کاکایی، قاسم، و هاجر آویش. ۱۳۹۵. «نقد و بررسی پلورالیزم دینی نجات بخش در دیدگاه عرفانی ابن عربی و مولوی». اندیشه دینی ۵۸.

### یادداشت‌ها

۱. با توجه به آنچه گذشت، ابن عربی ادعا می‌کند که هر عقیده‌ای بر حق، هر صراطی مستقیم، و هر طریقی موصل الی الله است. وی در توجیه این ادعا به ممکن بودن عالم اشاره می‌کند و امکان را صفت ذاتی آن می‌داند و معتقد است امکان مرض است و مرض میل است و مقابل استقامت قرار دارد. از آن جایی که صفت ذاتی زوال‌پذیر نیست، پس عالمیان نمی‌توانند چنان که باید استقامت بورزند و هر کسی به تناسب مزاج خود استقامت می‌ورزد. از همین رو عده‌ای عالم‌اند و عده‌ای عالم‌تر، عده‌ای خداوند را به نعت اطلاق و عده‌ای او را در قید زمان و مکان درک می‌کنند. بنابراین اختلاف صراط‌ها لازم ذاتی موجودات امکانی است، و تفاوت راه‌ها نشان از انحراف ندارد، بلکه از آنجایی که حق مسمی به ظاهر و باطن است، و ظاهر حق همان خلق است، و نیز از آنجایی که باطن اصل و تعیین کننده ظاهر است، و ظاهر تابع باطن است، پس ظاهر عالم، که خلق است، تابع باطن آن است، که همان حق است، و چون حق بر صراط مستقیم است یا، به عبارت بهتر، خود او صراط مستقیم است، و چون زمام اختیار همه جنبندگان در دست اوست، پس موجودی در عالم نیست مگر این که بر صراط مستقیم است (کاشانی ۱۳۷۰، ۲۴۱؛ ابن عربی بی تا، ۲: ۵۶۳).
۲. از دیدگاه ابن عربی، چون انسان کامل مظهر همه اسماء و صفات است، از بیشترین ظرفیت در کسب تجلیات حق برخوردار است.
۳. بقره: ۱۱۵.

۴. ابن عربی معتقد است اگر اعتقادی با واقعیت به هیچ نحوی انطباق نداشته باشد، وجود نخواهد داشت، زیرا چیزی که موجود است به مقتضای حق، که همان وجود است، موجود است و چون خداوند حکیم مطلق است، همه امور را در مواضع خود وضع کرده و به هر چیزی آفرینش آن را بخشیده است و در آفرینش و نظم و ترتیب آن خطایی نیست (ابن عربی بی تا، ۲: ۲۶۷). او ادراک این مطلب را مقتضای کشف اتمّ می داند (ابن عربی بی تا، ۲: ۸۵).

۵. عبارات ملاصدرا در برخی از آثارش حاکی از توجه او به این ایده است: «وجوه و شیوه‌های فهم منحصر در نحوه و شیوه فهم من نیست و معارف حق محدود بدانچه من فهمیدم نمی شود، چرا که حق وسیع تر از آن است که در چنگ یک عقل خاص و یا تعریف و فهم معینی درآید و خداوند به مطلب درست عالم تر و الهام دهنده باخردان است» (صدرالمتألهین ۱۳۶۳، ۶؛ صدرالمتألهین ۱۴۲۲، ۴۶۳). همچنین در این عبارت: «گمان نمی کنم که به نهایت مطلب در آنچه بیان کرده ام رسیده ام، چرا که شیوه‌های فهم در فهم من منحصر نیست و معارف حق در آنچه من ترسیم و تعریف کرده ام محدود نمی شود، چرا که حق وسیع تر از آن است که صرفاً عقل خاصی بدان احاطه یابد یا این که صرفاً یک تعریف خاصی بردارد» (صدرالمتألهین ۱۹۸۱، ۱: ۱۰).