

فلسفه دین، دوره ۱۶، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۸
صفحات ۳۷۵-۳۸۸ (مقاله پژوهشی)

وحدت در ابن عربی و ارتباط آن با مسئله «دیگری»

حامده راستایی^{۱*}، محمدرضا اسدی^۲

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۸/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۲۳)

چکیده

هر چند موضوع «دیگری»، در بین اندیشمندان مسلمان به‌عنوان یک مسئله مستقل مطرح نبوده است لکن ظرفیت طرح این بحث بین همه نحل‌های فکری در جهان اسلام، به‌ویژه در عرفان وجود دارد. بر این اساس می‌توان برای نمونه پرسش از «دیگری» را به آثار ابن عربی به‌عنوان نماینده عرفان اسلامی عرضه و مبانی فکری او را در این زمینه جست‌وجو کرد. وحدت وجود به‌عنوان مهم‌ترین مبنای جهان‌بینی ابن عربی در جای‌جای نظام عرفانی او به چشم می‌خورد و از مهم‌ترین اصول تعیین‌کننده راهبرد رفتاری او در قبال «دیگری» است. در مباحث مربوط به هستی‌شناسی، حق و خلق، حقیقتی واحدند که چنانچه جهت وحدت آن لحاظ شود، حق است و اگر به جنبه کثرت آن توجه شود، خلق است؛ لکن جامع‌ترین نگاه به عالم هستی، ملاحظه هر دو جهت وحدت و کثرت است. نگاه جامعی که با وجود پذیرش کثرت، با ملاحظه وحدتی ورای کثرت، زمینه را برای پذیرش «دیگری»، با همه تضادها و اختلاف‌ها فراهم می‌کند. این نگرش با تسری یافتن به حوزه معرفت‌شناسی، رویکرد ویژه ابن عربی در مواجهه با تقابل‌های معرفتی را نیز روشن خواهد کرد.

واژگان کلیدی

ابن عربی، دیگری، کثرت، وحدت.

* نویسنده مسئول Email: hamedehraestaei@gmail.com

مقدمه

مسئله «دیگری» از جمله مباحثی است که برخی از متفکران سده بیستم به آن توجه داشته‌اند و دیدگاه‌های خود را در این زمینه به‌صراحت بیان کرده‌اند. در این میان می‌توان به فیلسوفانی همچون هایدگر، سارتر، بوبر، و مارسل اشاره کرد که هر یک رویکرد خاصی نسبت به این مسئله داشته‌اند. هایدگر رابطه اصیل با «دیگری» را مشروط به پذیرفتن دیگربودگی او می‌داند. از دیدگاه او چشم‌پوشی از تفاوت‌ها و تلاش برای همسان شدن با دیگران، زمینه را برای حاکمیت آنها فراهم می‌کند و رابطه غیراصیل را رقم می‌زند. سارتر با جهنم دانستن «دیگری»، روابط آدمیان را خصمانه و نزاع‌آمیز می‌داند، در حالی که برخلاف او مارسل و بوبر، با نگاه خوشبینانه‌ای به «دیگری»، ارتباطی را ارزشمند و اصیل معرفی می‌کنند که در حضور و مواجهه با «دیگری» و با گشودگی و ازخودگذشتگی نسبت به او صورت پذیرد. از دیدگاه این دو اندیشمند، ارتباط مبتنی بر نگاه ابزارگرایانه و از سر بهره‌مندی و تسلط به «دیگری»، غیراصیل و منشأ کشمکش و نزاع خواهد بود. با توجه به اینکه بحث «دیگری» به‌عنوان مسئله مستقلی برای اندیشمندان اسلامی مطرح نبوده است، بازخوانی آثار ابن عربی به‌عنوان یکی از حکمای مسلمان، دیدگاه و مبنای او را درباره این مسئله روشن می‌کند. با توجه به اینکه وحدت وجود محور جهان‌بینی عرفانی ابن عربی است، این سؤال مطرح می‌شود که رویکرد وحدت وجودی چگونه در باب مسئله «دیگری» حرفی برای گفتن خواهد داشت و آیا امکان ارتباط بین این رویکرد و مسئله وجود دارد؟

مروری بر اندیشه برخی از متفکران سده بیستم درباره «دیگری»

هایدگر از معروف‌ترین فیلسوفان سده بیستم، با اشاره به این مطلب که تاریخ مابعدالطبیعه پس از افلاطون، تاریخ غفلت از هستی و توجه به هستنده است، فلسفه خود را تمهیدی برای توجه مجدد به هستی و شناخت آن می‌داند و به این‌منظور در میان هستنده‌ها، شناخت انسان و به تعبیر او دازاین را معبری برای شناخت هستی قرار می‌دهد. دازاین

هایدگر به گونه‌ای بنیادین در جهان به سر می‌برد و به‌طور مداوم با موقعیت‌ها و دیگر هستنده‌ها درگیر می‌شود و با آنان زندگی می‌کند. دازاین پرتاب‌شده به هستی، با وجود ضرورت‌های زندگی اجتماعی، تاریخی و فرهنگی که خود را پرتاب‌شده به درون آنها می‌یابد، گزینش‌های بی‌شماری پیش روی دارد و همواره خود را در طرح‌اندازی‌هایش می‌یابد و در عرصه امکانات خود طرح می‌افکند (احمدی، ۱۳۹۳: ۲۵۷). در واقع دازاین، امکاناتی است که در عرصه عالم و در نسبت با اشیا به ظهور می‌رسد و عالم او متشکل از همین نسبت‌ها و امکانات ظهوریافته است. مواجهه دازاین در عالم، تنها با اشیا نیست، بلکه او در جهان خود با اشخاص نیز سروکار دارد و «بودن-با-دیگری» نیز همچون با جهان بودن، از ویژگی‌های اساسی و ساختاری اوست. بنابراین دازاین به نحو بنیادی و ساختاری، هم در جهان است و هم با دیگران و به‌عبارت دیگر دازاین، دازاین نیست مگر آنکه در جهان، به معنای مجموعه‌ای از روابط با اشیا و اشخاص و با دیگران باشد (هایدگر، ۱۳۸۹: ۴۵۲).

دازاین در بنیاد خود، هستنده‌ای اجتماعی است؛ از بدو تولد به‌عنوان موجودی در میان دیگران زندگی کرده، با آنها کار کرده و نقش‌های گوناگون خود را بر عهده گرفته است و دیگران حتی در انزوای او نقش دارند، چرا که دوری از دیگران نیز، یکی از شکل‌های رابطه با «دیگری» است. اگرچه شناخت «دیگری» نیز همچون دیگر هستندگان در جریان فعالیت‌ها و کار دازاین حاصل می‌شود، در این رابطه، «دیگری» می‌تواند مناسبتی فراتر از رابطه ابزاری با دازاین بیابد و همراه و همکار و همدل او باشد. در نهایت می‌توان گفت اگر در نسبت دازاین با موجودات، مآل‌اندیشی به معنای نگاه خاصی که مراوده کاربردی را هدایت می‌کند، مطرح است، در نسبت با «دیگری» از گذشت و اغماض و مراعات سخن به میان می‌آید (مصلح، ۱۳۹۵: ۱۹۴). به باور هایدگر نوع این ارتباط، تعیین‌کننده اصالت یا عدم اصالت رابطه است.

از دیدگاه هایدگر فهم دازاین از تفاوتی که با «دیگری» دارد، گاه سبب می‌شود به هر قیمتی این تفاوت را حفظ کند و گاهی بدون در نظر گرفتن تفاوت، می‌کوشد تا با دیگران

همسان شود که این حالت به حاکمیت دیگران منجر می‌شود. از این‌رو همواره مناسبات انسانی در خطر تبدیل شدن به مناسبات ابزاری قرار دارند که هایدگر از آنها به‌عنوان رابطه غیراصیل نام می‌برد (احمدی، ۱۳۹۳: ۳۲۵).

سارتر از دیگر فیلسوفان سده بیستم، «دیگری» را جهنم می‌خواند و نگاهش نسبت به او منفی است. «دیگری» از نگاه سارتر اصولاً کسی است که به «من» می‌نگرد و با نگاهش مرا به یک شیء تبدیل می‌کند و ابژه خود می‌سازد. «دیگری» وحدت درونی را از «من» می‌گیرد و با فرارفتن از او، «من» را برده خویش می‌کند. سارتر معتقد است که وقتی «من»، متعلق آگاهی یا موضوع شناخت «دیگری» قرار گیرد، به یک شیء یا وجودی عاری از آگاهی مبدل می‌شود و هویت مستقل و وحدت درونی و فردیت خود را از دست می‌دهد و به آنچه او می‌شناسد، فروکاسته می‌شود. به عبارت دیگر آن «من» که محور و مرکز خود و جهان خود است، در نظر «دیگری» به حاشیه رانده می‌شود و تنها به ابژه‌ای در میان دیگر ابژه‌ها تبدیل می‌شود (سارتر، بی تا: ۳۱۰).

مارسل از فیلسوفانی است که برخلاف سارتر نسبت به «دیگری» نظری کاملاً مساعد و خوشبینانه دارد. او با تمایز قائل شدن بین بودن و داشتن، بر این باور است که چنانچه انسان به عالم از منظر «داشتن» بنگرد، خود را در سویی و دیگر موجودات را در سوی دیگر می‌بیند و اراده و میل به تصرف در آوردن آنها را در خویش می‌یابد؛ این نگاه شاید گسترش یابد و انسان‌های دیگر را نیز دربرگیرد. به این معنا که انسان‌ها همچون ابزار تلقی شوند و تنها از جهت کارایی خویش مورد توجه قرار گیرند. از دیدگاه مارسل، ارتباط بین انسان‌ها گاه به‌صورت من - او و گاه به‌صورت من - تو خود را نشان می‌دهد. در صورت نخست، ارتباط «او» با «من» عاری از احساس و عمق است و این رابطه تنها به‌واسطه دفع یک نیاز یا مجاورت تصادفی حاصل می‌شود. «او» همانند یک شیء برای «من» ظاهر می‌شود و نگاه «من» به او، نگاه مالکانه‌ای است (مارسل، ۱۳۸۲: ۱۲). گسترش چنین روابطی بین انسان‌ها شاید منشأ کشمکش و نزاع شود، اما صورت اصیل و ارزشمند ارتباط با «دیگری» در قالب رابطه من - تو جلوه‌گر می‌شود. آنجا که طرفین، واقعاً مخاطب ارتباط

هستند و در حضور یکدیگر و نسبت به هم حالت گشودگی و از خودگذشتگی دارند. در فلسفه مارسل صورت اصیل و مفید ارتباط، ارتباط من - تو است و تنها چنین ارتباطی می‌تواند انسان را به آنچه نزدیک کند که مارسل راز هستی می‌خواند (کین، ۱۳۹۲: ۵۷).

مارتین بوبر نیز از فیلسوفانی است که در فلسفه خویش به‌طور گسترده به روابط انسانی پرداخته است. هدف او تلاش برای تحقق فهم انسان‌ها از رابطه با سایر انسان‌ها، خدا و جهان است. بوبر می‌کوشد نگرش خویش را نسبت به رابطه انسان با «دیگری» در قالب رابطه من - تو و من - آن توضیح دهد. چیزی که شبیه به آن در فلسفه مارسل نیز وجود دارد اگرچه هر یک از آنها به‌صورت مستقل به این اندیشه‌ها دست یافتند. بوبر بین دو گونه نسبتی که انسان می‌تواند با جهان داشته باشد، تمایز قائل است. نسبتی که با من - آن به آن اشاره می‌شود و به واسطه آن «من» فعال و متعین، در پی ادراک اشیای منفعل و متعینی است که او را احاطه کرده‌اند. در این رابطه، «من» به‌دنبال شناسایی دیگر اشیا و اشخاص بوده و غایت او، کمک گرفتن از آنهاست؛ بدون آنکه به آنها اجازه دهد که از حیث یگانگی خود و برای خود، وجود داشته باشند. در این رابطه «من» به‌واسطه طرحی که از جهان می‌ریزد، «آن» را متعین می‌کند و سلطه خویش را بر آن اعمال می‌کند. بدیهی است چنین نسبتی که تعین «آن» متوقف بر طرح‌ها و اندیشه‌های «من» است، متضمن نوعی بهره‌مندی و تسلط خواهد بود. برخلاف نسبت من - آن که طرح «من» از جهان، واسطه بین «من» و «آن» است، نسبتی که با من - تو به آن اشاره می‌شود، بدون واسطه و متضمن رویارویی و مواجهه است و «من» بدون آنکه به «دیگری» به چشم وسیله بنگرد، او را وجود انسانی مستقلی می‌داند. در چنین رابطه اصیل و سازنده‌ای که در قالب رابطه من - تویی شکل می‌گیرد و قوام می‌پذیرد، «دیگری» به‌عنوان یک انسان، یک هم‌نوع و یک غایت و نه یک وسیله انگاشته می‌شود و آنچنانکه هست یا آنچنانکه می‌تواند باشد، به رسمیت شناخته می‌شود. از دیدگاه بوبر با وجودی که روابط من - تویی در عین غنا و اندیشمندی، برخلاف روابط من - آنی، ساختاری محکم و مداوم ندارند و خیلی زود درهم می‌شکنند و به روابط من - آن فروکاسته می‌شوند، اگزستانس بشری اصیل، چیزی نیست جز نسبت مستقیم و متقابل با «دیگری» و اگرچه جهان به‌گونه‌ای است که انسان به‌منظور بقای خود

ناچار به شناخت و استفاده از اشیا و اشخاص خواهد بود، کسی که فقط با «آن» زندگی می‌کند، انسان نیست (سیف، ۱۳۷۸: ۴۹ - ۵۱).

مهم‌ترین مبانی ابن عربی در مواجهه با «دیگری»

به‌منظور دستیابی به مبانی ابن عربی در باب «دیگری»، لازم است به تبیین ویژه او از نحوه پیدایش کثرت توجه شود. از دیدگاه ابن عربی ذات اقدس خداوند، دارای صرافت و اطلاق بوده و در هویت غیبیه‌اش هیچ‌گونه ظهور و تجلی ندارد و از هر نوع تعیین مفهومی یا مصداقی، حتی خود اطلاق، منزه است (قونوی، ۱۳۸۱: ۱۱۶؛ ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۲۶۵). خودآگاهی و علم حضوری خداوند به خودش، اولین تعیین پس از مرتبه ذات است که در اصطلاح عرفانی، مرتبه احدیت نامیده می‌شود. علم حق تعالی به ذات بسیط خود و تمام کمالات نهفته در ذات در مرتبه احدیت، حب به کمالات و ظهور و بروز آنها را به‌دنبال دارد. بر این اساس محبت الهی که مقتضی ظهور ذات است، مبدأ تکثر می‌شود و کمالات حق را در قالب اسما و صفات ظاهر می‌کند که این مرتبه را در اصطلاح، مرتبه واحدیت می‌گویند. در واقع کمالات حق تعالی که در مقام احدیت به‌صورت اجمال موجود است، در مرتبه واحدیت به تفصیل اسما ظهور پیدا می‌کند، در حالی که هنوز از مراتب و تعیینات خلقی خبری نیست.

ابن عربی پس از تبیین بحث اسما، به چگونگی خلقت اعیان خارجی می‌پردازد. او معتقد است از آنجایی که ذات حق، مشتمل بر حقایق عالم است، آن حقایق طلب ظهور کردند. تقاضای ممکنات (که به وجود علمی در ذات حق وجود داشتند)، برای ظهور در عالم عین و نیز اقتضای اسمای الهی نسبت به این ممکنات، سبب شد که در ذات حق کربی حادث شود و این کرب، تنفس حق و تجلی و ظهور هر آنچه در باطن بود را سبب شد که از آن، به نفس رحمانی تعبیر می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۳۷؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۷۵). بر این اساس همه عالم، تجلی حق تعالی است که از طریق اسما، از باطن به ظاهر آمده‌اند و اسما، منشأ تحقق موجودات در تعیین‌های خلقی و واسطه در رساندن فیض به ممکناتند،

چرا که هر یک از آنها، مظهر و اثر می‌طلبند و اگر اسمی از اسمای حق بدون اثر و مظهر تصور شود، این اسم و تعین، معطل و بیهوده خواهد بود.

ابن عربی نه تنها اسما را سبب بروز و ظهور اعیان خارجی معرفی می‌کند، بلکه ریشه کثرت موجود در اعیان خارجی را نیز در کثرت اسما جست‌وجو می‌کند و تشکیک در ظهور و تقابل و کثرت موجود در عالم امکان را، ناشی از تقابل و کثرت در عالم اسما می‌داند.

«این استدلال از اثر به مؤثر است، زیرا هر اسمی، عمل خاص به خود دارد. کائنات نامتناهی هستند و به اسمای نامتناهی مستندند» (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۷۲).

با وجودی که ابن عربی پیدایش موجودات و کثرت موجود در نظام عالم را به واسطه اسمای الهی تبیین می‌کند، در مواضعی نیز تأکید دارد که در دار هستی، جز خدا چیزی نیست و ممکنات اگرچه موجودند، وجودشان به سبب اوست و کسی که وجودش به سبب غیرخودش 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 حالی که او موجودیت را جز برای حق تعالی قائل نیست (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۷۱۶ و ۲۷۹).

بنابراین در آثار ابن عربی گاهی عبارات دال بر وحدت به چشم می‌خورد و گاهی عبارات ناظر به کثرت، لکن او در نهایت، نگرش مبتنی بر وحدت یا کثرت صرف را، جامع و کامل نمی‌داند؛ بلکه شهود قیام خلق به حق و رؤیت وحدت در کثرت و کثرت در وحدت را (بدون آنکه یکی حجاب دیگری شود) بالاترین مقام می‌داند.

«مجبوبینی که گفتند همه خلق‌اند، نگاهشان به وجه نواقص است که خصلت خلقی وجود است. موحدینی که گفتند همه حق است، تنها جنبه کمال وجود را مشاهده کردند.

در این میان برخی هر دو جنبه را لحاظ کردند؛ بدین معنا که معتقدند نه تماماً خلق است و نه تماماً حق و اما گروهی نیز از ادراک این مطلب عاجز مانده و متحیر شدند» (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۶۳).

بر این اساس یک حقیقت واحد، به اعتبار ظهورش در صور اعیان و قبول احکام آنها خلق است، اما به اعتبار احدیت ذاتی در حضرت احدیت، حق متعالی از خلق است و با وجودی که در دار هستی جز آن عین واحد، غیری متحقق نیست، اما هم اوست که در عین وحدت، در مظاهر و مجالی تجلی می‌یابد و کثرت می‌پذیرد. پس می‌توان در مقام جمع بود یا در مقام فرق. حکم مقام جمع این است که همه، حق است و جز حق نیست و حکم مقام فرق اینکه خلق، خلق است و حق، حق است اما حکم مقام معیت آن است که خلق، حق است از وجهی و حق، خلق است از وجهی دیگر (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۲۰؛ حسن‌زاده، ۱۳۷۸: ۲۰۶). ابن عربی در این زمینه از تمثیل نور استفاده می‌کند و پس از اشاره به اختلاف رنگی که در اثر تابش نور در شیشه‌های مختلف حاصل می‌شود، می‌گوید اگر شیشه سبز باشد، نور سبز است، اگر کدر باشد، نور کدر و اگر صاف باشد، نور صاف و شفاف است؛ پس همچنانکه شعاع نور به واسطه شیشه‌های رنگین متلون می‌شود، حق تعالی نیز به اختلاف مظاهر، مختلف خواهد شد (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۰۳).

او در جای دیگری پس از تشبیه کثرت موجود در عالم به رنگین‌کمان و اختلاف رنگ‌های آن، تأکید می‌کند که کسی احکام محدثات را نمی‌داند، مگر اینکه به ماجرای اختلاف رنگ‌های رنگین‌کمان علم داشته باشد و بداند رنگ‌های مختلف در رنگین‌کمان، نافی وحدت نیستند؛ چرا که این رنگ‌ها وجود مستقلی از خود ندارند و وجودشان تنها گونه‌ای از وجود نور است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۱۶۷).

بنابراین علی‌رغم وجود عبارات ناظر بر وحدت یا کثرت صرف در ابن عربی، می‌توان نگاه جامع را نگاه منتخب او دانست و همین نگاه جامع، وجه امتیاز او نسبت به فیلسوفان سده بیستم در مسئله «دیگری» است. بر اساس رویکرد ابن عربی مبنی بر شهود وحدت در کثرت و مشاهده کثرت در وحدت، می‌توان گفت که در مشاهده کثرت با همه تمایزات و

اختلافاتشان، وحدتی نهفته است که آنها را با وجود تفاوت‌ها، به یکدیگر نزدیک می‌کند. در این نظام عرفانی، اگر در تعامل با «دیگری» به جنبه وحدت توجه شود، اساساً اختلاف و تضاد و به تبع آن، درگیری و نزاعی وجود نخواهد داشت و چنانچه در مواجهه با «دیگری»، جنبه تفاوت‌ها و تضادها لحاظ شود، می‌توان گفت که تضادها در عالم اسما ریشه دارند و ناشی از آن است که هر موجودی در آینه وجودیش، اسمی متفاوت با اسم دیگر را نمایان می‌کند از این‌رو نزاع و درگیری با «دیگری» به سبب تفاوت‌ها، منتفی خواهد بود. به عبارت دیگر از آنجایی که در ابن عربی، اختلاف با «دیگری» به لحاظ هستی‌شناسی، ناشی از اختلاف در مظهریت اسماست، تفاوت موجودات نیز راجع به تفاوت و اختلاف اسما خواهد بود. از این‌رو مشروط کردن 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 غالب عرفا که به خلوت و عزلت‌نشینی تأکید می‌کنند، به اصل همزیستی و همگرایی توجه دارد و به همراهی با جماعت توصیه می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۷۴۴) بدون اینکه در توصیه به زندگی جمعی (همانند هایدگر و مارسل) دغدغه تبدیل شدن مناسبات انسانی به مناسبات ابزارری داشته باشد و همچون بوبر، نگران فروکاسته شدن روابط انسان‌ها به رابطه من - آن بوده یا بسان سارتر، دلواپس آن باشد که در این جماعت، یکی با نگاهش دیگری را برده خود کند؛ چرا که مبنای او با مبانی این متفکران متفاوت است.

در ابن عربی نه تنها اختلاف‌ها در عرصه هستی‌شناسی بلکه اختلاف‌های معرفتی نیز به وحدت ختم می‌شود. از دیدگاه او خداوند، به موجودات مختلف بر حسب استعداد و درخواستشان عطا می‌کند همچنانکه 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 خواهد شد؛ در حالی که نور، واحد است یا همچنانکه برخی از شنوندگان از آیات قرآن چیزی را می‌فهمند که دیگران درک نمی‌کنند و این به سبب اختلاف استعداد افهام است. امر در

تجلیات الهی نیز چنین است و تجلیات، بر حسب استعداد متجلی، مختلف می‌شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۸۷).

ابن عربی برحق بودن همه اعتقادات را چنین تبیین می‌کند که هر معتقدی، بهره‌ای از معرفت رب دارد و در حد قامت وجودی خود، رب را می‌فهمد. به طور غالب، کسی رب را به نحو مطلق درک نمی‌کند و به همین دلیل است که کلمه «رب» همواره مضاف آمده، چون به اعتبار اعتقاد هر شخص و رب همان شخص است، نه رب مطلق. رب مطلق تنها در کتاب الله بوده و از چنان ظرفیتی برخوردار است که هر عقیده‌ای را دربرگیرد و در صورت هر معتقدی ظاهر شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۱۶۵ و ۱۶۶). او بر این باور است که حق در هر صورتی، ظهوری دارد و برای هر کس به اندازه فهمش ظهور می‌کند و شناخته می‌شود؛ لذا افراد، 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. بنابراین غالب انسان‌ها حق را در محدوده ادراکشان می‌شناسند، جز عارفان حقیقی که ظرف ادراک آنها اقتضای خاصی ندارد، بلکه به تناسب هر تجلی‌ای که خدواند بر ایشان بکند، فهم ایشان نیز تغییر می‌یابد و این گروه همان کسانی هستند که حق را هویت و حقیقت عالم می‌دانند (کاشانی، ۱۳۷۰: ۵۷).

از آنجایی که درک هر موجودی از حق، وابسته به میزان تجلی حق بر اوست، بدیهی خواهد بود که هر اندازه موجودی، استعداد و ظرفیت وجودی بیشتری داشته باشد، از درک کامل‌تری نسبت به حق برخوردار خواهد بود. این مسئله در انسان کامل (که جامع همه اسما و صفات بوده و از بیشترین استعداد برخوردار است) به اوج می‌رسد؛ به گونه‌ای که شناخت او نسبت به حق تعالی، کامل‌ترین شناخت خواهد بود. بنابراین اگرچه عقاید متکثرند، هر کدام از آنها جلوه‌ای از یک حقیقتند و به همین سبب، هیچ عقیده‌ای را نمی‌توان باطل محض خواند.

در باب اختلاف شرایع نیز ابن عربی با وجود پذیرش تکثر ادیان، بر این باور است که ادیان مختلف، واجد بخش ثابتی هستند که وجه اشتراک همه آنهاست و نیز هر کدام،

بخش ناپایدار و متغیری دارند که متناسب با زمان و مکان و استعداد افراد، تغییرپذیر است. از آنجایی که حکمت خداوند متناسب با زمان، مکان، ظرفیت و مزاج آدمیان به ظهور رسیده است، شریعت هر پیامبر، جلوه‌ای از جلوه‌های دین واحد محسوب می‌شود که بر او نازل شده است و هر قدر شرایط، برای ظهور جلوه‌های بیشتری از دین مهیا باشد، آن شریعت کامل‌تر خواهد بود. بنابراین اگرچه همه شرایع برحقند، متناسب با شرایط، برخی کامل‌تر از دیگری هستند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۲۱۹).

بر این اساس می‌توان گفت همچنانکه ابن عربی در مشاهده نظام هستی، سه رویکرد متصور است، در مواجهه با عقاید و شرایع گوناگون نیز سه دیدگاه شایان ملاحظه دارد. در بحث هستی‌شناسی، ابن عربی معتقد است که در مواجهه با نظام هستی، می‌توان وحدت را لحاظ کرد و گفت حق است یا کثرت را در نظر گرفت و گفت خلق است؛ اما نگاه جامع، در مقام جمع محقق می‌شود که از وجهی حق است و از وجه دیگر خلق. در این زمینه نیز شرایع، از جهت وجه ثابت و تغییرناپذیر خود، واحد؛ و از جهت وجه متغیر خود، متکثرند. پس می‌توان جنبه وحدت را لحاظ کرد و گفت تنها یک شریعت است؛ یا جنبه کثرت را مشاهده کرد و گفت شرایع، مختلفند. اما نگاه جامع آن است که جنبه وحدت و کثرت شرایع، هر دو لحاظ شود؛ از جهتی واحدند و از جهتی کثیر. اگر جهت کثرت شرایع ملاحظه شود، هر کدام از آنها جلوه‌ای از دین واحد را نشان می‌دهند و اختلاف آنها، ناشی از شرایط زمان و مکان و استعداد مخاطبان است. اگر جهت وحدت آنها لحاظ شود، حقیقت و گوهر آنها یکی است و اساساً در آنها اختلافی وجود ندارد.

با توجه به آنچه گذشت، آنچه در جای‌جای نظام عرفانی ابن عربی مشاهده می‌شود، وحدتی است که او در طرح کلی عالم قائل است. وقتی از عالم اسما سخن می‌گویید، مابه‌الاشتراک همه اسما را ذات و مابه‌الافتراق آنها را نسبتی معرفی می‌کند که با ذات اعتبار می‌شود. پس اگر وحدت ذات لحاظ شود، اسم عین مسمی و اگر اسما به‌طور مستقل و جدا از ذات مدلولشان لحاظ شوند، هر اسمی غیر از مسمی است. زمانی که به عالم اعیان نظر می‌کند، حق و خلق، حقیقت واحدند که اگر جهت وحدت آن لحاظ شود، حق و اگر

جهت کثرت آن ملاحظه شود، خلق است. چون به وادی آرا و عقاید گام می‌گذارد، با وجود پذیرش تکثر ادیان، هر دین و آیینی را جلوه‌ای از دین واحد می‌داند که کثرت آنها، به زمان و مکان و استعداد و مزاج افراد بازمی‌گردد. بدیهی است وحدتی که در اندیشه ابن عربی و رای هر کثرت و اختلافی موجود است، تنش و نزاع را در مواجهه با «دیگری» به حداقل می‌رساند و گشودگی در برابر او را به دنبال دارد. این وحدت، وجه تمایز و برتری ابن عربی با متفکران پست مدرن در مسئله «دیگری» است. اگر هایدگر، رابطه اصیل با «دیگری» را مشروط به پذیرفتن دیگربودگی او می‌داند و چشم‌پوشی از تفاوت‌ها و تلاش برای همسان شدن را، زمینه‌ساز حاکمیت دیگران معرفی می‌کند، در ابن عربی نه تنها این دیگربودگی به سبب تفاوت‌های موجود در عالم اسما و اختلاف در تجلیات حق، پذیرفته شده است و هیچ تلاشی برای چشم‌پوشی از آن صورت نمی‌گیرد، بلکه پذیرش اختلاف‌ها نیز، به درگیری و نزاع نمی‌انجامد و این نیست مگر به سبب وحدتی که در پس این اختلاف نهفته است. به عبارت دیگر در متفکران سده بیستم، پس از توصیه به عدم چشم‌پوشی از تفاوت‌ها، لازم است راهکاری نیز برای تحمل «دیگری» متفاوت ارائه شود، در حالی که در ابن عربی نه چشم‌پوشی از تفاوت‌ها ممکن است و نه تفاوت‌ها به سبب وحدت درویشان تحمل‌ناپذیر هستند. علاوه بر این در مواجهه با «دیگری»، مبنای ابن عربی به دلیل پذیرش وحدت در کثرت، مبنای محکم‌تری به نظر می‌رسد. پرسش‌هایی از این قبیل که ارتباط ابزاری با «دیگری»، پذیرفتن دیگربودگی او و نزاع و ستیز با او، بر چه اساس و مبنایی پذیرفته نیست؟ و تمایل به رابطه غیراصیل با «دیگری» و رغبت به نزاع و ستیز با او را، با چه ادله‌ای می‌توان کم‌رنگ کرد؟، پرسش‌هایی هستند که در ابن عربی به واسطه بحث اسما و صفات و نیز با در نظر گرفتن وحدت و رای کثرات، از پاسخ‌های مبنایی برخوردارند.

نتیجه‌گیری

علی‌رغم وجود عبارت‌های ناظر بر وحدت یا کثرت در آثار ابن عربی، مشاهده وحدت در

کثرت و کثرت در وحدت، نگاه برگزیده اوست. در مسئله «دیگری»، این نگرش از آن جنبه اهمیت دارد که ارائه‌دهنده راهکار ویژه‌ای در برابر تضادهای هستی‌شناسانه و تقابلهای معرفت‌شناسانه است. نگاهی دو وجهی که وجه وحدت آن، عاری از اختلاف، و وجه کثرت آن، معلول امر دیگری است. در هستی‌شناسی، موجودات، از وجهی حق و از وجه دیگر خلق هستند. اگر وجه وحدت آنها لحاظ شود، اختلاف و تمایزی نیست و اگر وجه کثرت لحاظ شود، اختلاف آنها، راجع به اختلاف در اسماست. در حوزه معرفت‌شناسی نیز عقاید و شرایع از جهتی واحدند و از جهتی کثیر. اگر جهت وحدت آنها لحاظ شود، حقیقت و گوهر آنها یکی است و اساساً در آنها اختلافی وجود ندارد و اگر جهت کثرت آنها ملاحظه شود، اختلاف آنها ناشی از شرایط زمان و مکان و استعداد مخاطبان است.

کتابنامه

۱. ابن ترکه، صائِن الدین (۱۳۸۱). تمهید القواعد، قم: بوستان کتاب.
۲. ابن عربی (بی تا). فتوحات مکیه، جلد ۱، ۲، ۳ و ۴، بیروت: دار الصادر.
۳. _____ (۱۹۴۶). فصوص الحکم، قاهره: دارالاحیاء الکتب العربیه.
۴. احمدی، بابک (۱۳۹۳). هایدگر و پرسش بنیادین، تهران: نشر مرکز.
۵. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۸). ممدالهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶. سارتر، ژان پل (بی تا). هستی و نیستی، ترجمه عنایت الله شکیباپور، تهران: انتشارات شهریار.
۷. سیف، سید مسعود (۱۳۸۵). تأملی در فلسفه همسخنی مارتین بوبر، نامه فلسفی، جلد ۲، شماره ۲.
۸. قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱). اعجاز البیان فی تفسیر اتم القرآن، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۹. قیصری، داوود (۱۳۷۵). شرح فصوص، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۰. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰). شرح فصوص، قم: انتشارات بیدار.
۱۱. کین، سم (۱۳۹۲). گابریل مارسل، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران: هرمس.
۱۲. مارسل، گابریل (۱۳۸۲). فلسفه اگزیستانسیالیسم، ترجمه شهلا اسلامی، تهران: نگاه معاصر.
۱۳. هایدگر، مارتین (۱۳۸۹). هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
۱۴. _____ (۱۳۹۵). پرسش از حقیقت انسان، قم: انتشارات طه.