

## تحلیل مفاهیم «خود» و «دیگری» بر اساس مبانی عرفانی ابن عربی

حسن مهدی پور<sup>۱</sup>

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۱۲/۱۸ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۱۲/۲۳)

### چکیده

به اعتقاد برخی وحدت‌گرایی عرفانی با نفی تمایزات انسانی جایی برای شکل‌گیری مفاهیم «خود» و «دیگری» و رابطه «من - تو»یی که از لوازم تفکر اخلاقی است، باقی نمی‌گذارد. از این رو، موضوع مقاله حاضر چگونگی تکون مفاهیم «خود» و «دیگری» با ابتدای بر هستی‌شناسی وحدت وجودی ابن عربی است و سعی شده تا با روش تحلیلی و بر اساس مبانی عرفانی «وحدت در کثرت»، «مظهریت اسمایی»، «تعدد جهات» و اصل «لاتکرار فی التجلی» نشان داده شود که در نظریه وحدت وجود ابن عربی تمایزات انسانی از بین نمی‌رود و می‌توان از رابطه مبتنی بر «من - تو» در ذیل مفاهیم «خود» و «دیگری» سخن گفت که بدین گونه شرط امکان اخلاق تأمین می‌شود. همچنین، عارف وحدت وجودی هم «خود» را مقدم بر «دیگری» می‌شناسد و هم «دیگری» را در درون خود می‌یابد، بدون آنکه دیگری را به خود تقلیل دهد و اصالت و غیریت او را زیر سؤال برد. در ضمن، استدلال می‌شود که قول به وحدت بنیادین انسان‌ها نه تنها اخلاق را ناممکن نمی‌سازد؛ بلکه از شروط ضروری آن است.

**کلیدواژه‌ها:** ابن عربی، تعدد جهات، خود، دیگری، لاتکرار فی التجلی، مظهریت اسمایی، وحدت در کثرت.

---

۱. استادیار گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی؛

Email: logos\_57@hotmail.com

### ۱. مقدمه و طرح مسئله

چگونگی تکون مفاهیم «خود» و «دیگری» و نحوه ارتباط آن‌ها با یکدیگر موضوع تأمل فلسفی برخی متفکران است. برای نمونه، گابریل مارسل ضمن برشمردن دو نوع مواجهه انسانی مبتنی بر رابطه «من - اویی» و رابطه «من - تویی»، رابطه نوع اول را رابطه‌ای می‌داند که در آن مواجهه با دیگری همچون یک شیء به‌عنوان وسیله‌ای برای حصول یک غایت خواهد بود و در آن طرفین از یکدیگر جدا مانده‌اند و ارتباطی کاملاً تصادفی یا با اهدافی از پیش‌اندیشیده شده پیدا می‌کنند و هیچ‌گونه تبدالی عمیق و خلاق صورت نمی‌گیرد. اما رابطه نوع دوم که رابطه اصیل با «دیگری» است، او به‌مثابه غایت فی‌نفسه نه وسیله‌ای برای حصول یک غایت موردنظر است و تنها در این نوع مواجهه «من» به معنای کامل کلمه «من» می‌شود. همچنین، در این رابطه، طرفین ارتباط با حالتی از گشودگی و از خودگذشتگی در حضور یکدیگر هستند و در افکار و عواطف یکدیگر مشارکت می‌جویند که بدین‌گونه تبدالی عمیق و خلاق شکل می‌گیرد [۱۳، صص ۵۵-۵۶]. مارتین بوبر نیز معتقد است رابطه مبتنی بر «من - آن»، «دیگری» را چیزی از چیزها و به‌صورت یک هدف، یعنی با ماهیت ابزارگرایانه می‌سازد؛ اما استقلال انسانی «دیگری» تنها در رابطه «من - تو»یی حفظ می‌شود، رابطه‌ای که در آن «دیگری» در مقام یک «توی ابدی» مخاطب واقع می‌شود. از طرفی، «من» برای شدن به مواجهه بی‌واسطه و حضوری با «تو» نیاز دارد. رابطه‌ای که در آن هیچ طمع یا توقعی وجود ندارد [۳، صص ۵۱ - ۶۰]. امانوئل لویناس معتقد است «دیگری» مقوم «خود» و مواجهه با او مقدم بر مواجهه «من» با خودش است. وی «دیگری» را در «غیربودگی» غیرتقلیلی به «خود» و خارج از احاطه «آگاهی» خود بازمی‌شناسد که به علت «نامتناهی بودن» «دیگری» و «خارجیت» و «تعالی» اوست، از این‌رو، دیگری نوعی «اصالت» و «استقلال ذاتی» دارد و از این حیث، «دیگری» بر اساس «خود» تعریف یا معنا نمی‌شود. چنین خصوصیتی از «دیگری» از نظر لویناس شرط امکان اخلاق است [نک: ۸، ۹].

بر این اساس، برخی در نقد اخلاقی عرفان وحدانی معتقدند که چون یکی از شرایط لازم تفکر اخلاقی اثبات تمایز واقعی میان انسان‌ها برای امکان برقراری هرگونه رابطه انسانی از جمله رابطه اخلاقی است. وحدت‌گرایی عرفانی با نفی تفردهای انسانی غیریت اصیل میان «خود» و «دیگری» را ناممکن می‌سازد و در نتیجه، زمینه لازم برای سلوک اخلاقی و کاربردپذیری احکام اخلاقی منتفی و در نهایت، اخلاق ناممکن و بی‌معنا

می‌شود. به اعتقاد آن‌ها در وحدت‌گرایی عرفانی همه انسان‌ها با منحل‌شدن در «من الهی واحد» با هم یکی می‌شوند و همه روابط انسانی به رابطه «من - من» تقلیل می‌یابد که به نفی مفهوم «دیگری» می‌انجامد؛ در صورتی که اخلاق مبتنی بر چگونه رفتار کردن با دیگری و به‌ویژه «دیگرگرینی» است. از این‌رو، در عرفان امکان اخلاقی عمل کردن ستانده می‌شود [نک: ۱۴، صص ۳۳۴-۳۴۰].

در عرفان وحدت وجودی ابن عربی نیز از مهم‌ترین اصول انسان‌شناسی خلقت انسان‌ها بر صورت الهی است که بر نوعی یگانگی انسان و خدا دلالت می‌کند، چنانکه می‌گوید: «هرکس خود را با این معرفت بشناسد، پروردگارش را شناخته است؛ زیرا خدا او را به صورت خویش آفریده است، بلکه او عین هویت و حقیقت انسان است» [۲، ص ۱۲۵]. از این‌رو، تأکید می‌کند دلالت انسان بر خدا از طریق نفس همان دلالت خدا بر خودش است [۱، ج ۱، ص ۶۹۵]. آن‌چنان‌که قیصری سخن ابن عربی درباره مشاهده خدا و انسان در یکدیگر را همان عینیت ذات انسان با ذات خدا دانسته است [۱۲، ص ۳۸۹]. علی‌الظاهر لازمه چنین عینیتی تقلیل تمام روابط متصور میان انسان با خدا مانند رابطه عاشقانه، عابدانه و ... به رابطه خدا با خویش است، چنانکه از نظر ابن عربی در حدیث قرب نوافل که گفته می‌شود اگر خدا بنده‌ای را دوست داشته باشد، تمام قوا و محل‌های آن قوا می‌شود؛ یعنی عین آن‌ها می‌شود. در واقع، خدا جز خودش را دوست نمی‌دارد [۱، ج ۲، ص ۳۱]. چون اوست که در هر موجودی «ظاهر» است و این ظاهر است که متصف به وصف عشق می‌شود و از این‌رو، هرگاه عین ممکنی عاشق خدا می‌شود، خداست که عاشق خود است نه غیر خدا [۱، ج ۲، صص ۱۱۲-۱۱۳]. همچنین، «در عابد و معبود جز هویت حق ظاهر نشده است، پس حکمت و سبب و علت او جز خودش نیست و معلول و مسبب آن جز خودش نیست؛ بنابراین، او عبادت می‌کند و عبادت می‌شود» [۱، ج ۴، ص ۱۰۲].

با توجه به خلقت انسان بر صورت الهی که دلالت بر حقیقت الهی واحد و مشترک در انسان‌ها دارد، در نگاه اولیه به نظر می‌رسد، باید از یگانگی بنیادین انسان‌ها با یکدیگر سخن گفت. چون ابن عربی برخلاف نظر رایج فلسفی که فصل مقوم انسان را ناطق‌بودن می‌داند، معتقد است انسان را باید با حد «صورت الهی» تعریف کرد، به‌گونه‌ای که اگر «کسی که این حدش نباشد انسان نیست، بلکه حیوانی است که در صورت، شبیه ظاهر انسان است» [۱، ج ۳، ص ۱۵۴]. وقتی حقیقت نوعیه انسان با حق یکی باشد، ممکن است چنین نتیجه شود که حق با همه انسان‌ها و انسان‌ها با یکدیگر یگانه‌اند، در این

صورت، ظاهراً دیگر جایی برای غیریت باقی نمی‌ماند، چون رابطه میان انسان‌ها همان رابطه خداوند با خویش و مبتنی بر رابطه «من - من» است و نه رابطه «من - تو». ظاهراً از پیامدهای چنین دیدگاهی آن خواهد بود که مفهوم «دیگری» برای شکل‌گیری رابطه «من - تو» در هرگونه روابط انسانی بی‌معناست. برخی عبارات ابن‌عربی نیز چنین مطلبی را به ذهن متبادر می‌کند، مثلاً وقتی می‌گوید هر عشقی که میان انسان‌ها دیده شود؛ درحقیقت، عشق خدا به خویش در پوشش‌های انسانی است چون عاشق و معشوقی جز او نیست [۱، ج ۲، ص ۱۱۳]. همچنان که می‌گوید:

«او در هر محبوبی در چشم هر محبّی ظاهر است و در وجود جز محب نیست ... هیچ‌کس غیرخالقش را دوست نمی‌دارد؛ اما حق تعالی به حب زینب و سعاد و هند و لیلی و دنیا و دینار و درهم و جاه و هر محبوبی که در عالم است، پوشیده شده است» [۱، ج ۲، ص ۳۲۶].

اما نه‌تنها در روابط عاشقانه، بلکه در روابط خصمانه و نزاع‌های میان آدمیان نیز همین حکم جاری است و طرفین خصومت و نزاع، درحقیقت، غیر حق نیستند؛ مثلاً ابن‌عربی می‌گوید در مجاهده با دشمنان دین خدا هم افعال مجاهد و هم افعال دشمنان او همه افعال خداوند است و در حقیقت، در مجاهده، جهاد او در خودش است نه غیر او، بلکه جهاد از او و در خود اوست [۱، ج ۲، ص ۱۴۸].

با توجه به نکات بالا، می‌توان این مسئله را به بحث گذاشت که آیا لازمه وجود خلقت انسان بر صورت الهی عینیت محض همه انسان‌ها با یکدیگر است، به‌گونه‌ای که هیچ جایی برای غیریت که متضمن معتبردانستن معنای «دیگری» در ارتباط با «خود» باشد، باقی نمی‌ماند؟ اما اگر بر اساس مبانی وحدت وجودی امکان حفظ «فردیت» هر انسان وجود دارد، اساساً «خود» به چه معناست؟ مفاهیم «خود» و «دیگری» چگونه شکل می‌گیرند؟ و تقدم با کدامیک است؟ مقاله حاضر به شیوه تحلیلی با ابتدای بر مبانی عرفانی «وحدت در کثرت»، «مظهریت اسمایی»، «تعدد جهات» و «لاتکرار فی التجلی» درصدد پاسخ به مسائل فوق است.

## ۲. پیشینه پژوهش

در تحلیل مفاهیم «خود» و «دیگری» در حوزه مطالعات عرفانی مقالاتی نگاشته شده‌اند که به برخی از آن‌ها که بیشتر با موضوع مقاله حاضر مرتبط‌اند، اشاره می‌شود:

۱- «مفهوم دیگری و دیگربودگی در انسانشناسی باختین و انسانشناسی عرفانی» مریم رامین‌نیا و حسینعلی قبادی (پژوهش‌های ادبی، سال ۱۰، تابستان ۱۳۹۲: صص ۶۳-۸۸): در این مقاله در مطالعه‌ای مقایسه‌ای ضمن رویکرد بیشتر اخلاق‌گرایانه عرفان به «دیگری»، اشاره می‌شود که از لحاظ معرفت‌شناختی در عرفان، «دیگری» یکی از منابع شناخت «من» است و «من» در آینه «دیگری» شناخته می‌شود. برخلاف این دیدگاه نشان خواهیم داد که در آگاهی عارف شناخت «خود» مقدم بر شناخت «دیگری» است و این «خود» است که «دیگری» را در خود می‌یابد نه برعکس؛ ۲- «بررسی مفهوم دیگری در منطق الطیر عطار»؛ نرگس صالحی و محمدرضا حاجی آقابابایی (زبان و ادب فارسی، سال یازدهم، تابستان ۱۳۹۸: صص ۱۲۰-۱۳۸): ادعای نویسندگان این مقاله این است که در عرفان توحیدی سخن گفتن از مفاهیم دوگانه «من» و «دیگری» ممکن نیست. معتقدیم که این ادعا چندان دقیق نیست؛ ۳- «دیگری از نظرگاه ابن عربی»؛ حامده راستایی و علی‌اصغر مصلح (حکمت و فلسفه، سال ۱۵، تابستان ۱۳۹۸: صص ۳۰-۴۶): موضوع این مقاله چگونگی مواجهه با دیگران، به‌ویژه آن‌هایی که از لحاظ عقیدتی متفاوت از ما هستند، با ابتدای بر مبانی عرفانی ابن عربی است و بحث می‌شود که چگونه با توجه به مظهریت اسمایی، تمایزات انسانی برآمده از تقابل‌های اسمایی هستند و از این‌رو، اختلافات انسانی ناپسند تلقی نمی‌شود و نگاه مثبتی به «دیگری» شکل می‌گیرد. همچنین، بر اساس مبانی ابن عربی در خصوص پذیرش اختلاف عقاید که ریشه در تفاوت استعدادها و اختلاف تجلیات دارد، بر ناآشکارگی حقیقت تأکید می‌شود که لازمه آن جست‌وجوی حقیقت در نزد دیگران است. علاوه‌براین، با توجه به رأی ابن عربی در خصوص اجتناب از انحصارگرایی در باب حقانیت و گسترش دایره سعادت، «دیگری» نیز اهل نجات شمرده می‌شود. ضمن هدف متفاوت این مقاله، در بخش‌هایی از آن به تبیین تمایزات انسانی در پرتو مقام مظهریت اسمایی اشاره می‌شود؛ اما در آن از چگونگی شکل‌گیری دو مفهوم «خود» و «دیگری» و تقدم یا تأخر آن‌ها از یکدیگر که موضوع اصلی مقاله حاضر است، سخن نمی‌رود.

### ۳. تبیین «عینیت در غیریت» انسان‌ها بر اساس «وحدت و کثرت» اسمایی

از آنجایی که فهم رابطه انسان‌ها با یکدیگر متوقف بر فهم رابطه انسان‌ها با خداست، در ابتدا باید گفت در اندیشه ابن عربی توصیف صحیح نسبت انسان با خدا، نه یگانی مطلق

بلکه «وحدت در کثرت» یا «عینیت در غیریت» است، چنانکه می‌گوید انسان از جهت حق و از جهت دیگر غیر حق است [۲، ص ۱۰۳]. همچنین، می‌گوید «هرچند خدا عبد را به صورت خویش آفریده است، در حد و حقیقت با او جمع نمی‌شود؛ زیرا خدا فی‌ذاته حدی ندارد و انسان ذاتاً محدود به حد ذاتی است» [۱، ج ۳، ص ۸]؛ یعنی گرچه صورت‌بودن انسان برای خدا دلالت بر نوعی عینیت می‌کند، این عینیت از جهت ذات نامتناهی و مطلق حق نیست؛ چون ممکن نیست ذات متناهی و مقید با ذات نامتناهی و مطلق عینیت یابد که مستلزم تبدیل حقیقت و فرارفتن از حدود ذاتی‌اش است:

«پس تو نزد خودت به آنچه تو هستی، هستی و او نزد خودش به آنچه او هست، هست و حقایق نه انقلاب می‌یابند و نه تبدیل پیدا می‌کنند. بنابراین، هیچ متخلقی به اخلاق غیرخودش تخلّق نمی‌یابد ... و هیچ متحقی به حدود غیرخودش تحقق پیدا نمی‌کند؛ زیرا حد، غیرمحدود را نیست، به‌ویژه حدود ذاتی» [۱، ج ۴، ص ۴۲۲].

مراد ابن‌عربی از جهت یگانگی حق با انسان مقام الوهیت یعنی حق با حیثیت اسمائی‌اش است. چون خلقت انسان بر صورت الهی به معنای آن است که انسان مظهر همه اسمای الهی است «پس تمام اسماء الهی با او ارتباط دارد و چیزی از آن‌ها نیست که بیرون از او باشد، از این‌رو، آدم بر صورت اسم «الله» خارج شد؛ زیرا این اسم همه اسماء الهی را در بر می‌گیرد» [۱، ج ۲، ص ۱۲۴]. اما از آنجایی که اسماء، برخلاف مقام احدیت ذاتی، حیثیت دوگانه دارند؛ عینیت انسان‌ها با حق همراه با غیریت است. چون هر اسم، ذات به همراه صفتی از صفات الهی است و بدین‌گونه اسماء در خود جامع وحدت و کثرت هستند، بدین‌نحو که به‌حسب ذاتی که مسمای آن‌ها است و در همه آن‌ها ظاهر است، هم با حق و هم با یکدیگر وحدت دارند و به‌حسب آن صفات و اینکه هر یک متعین به صفتی از اوصاف حق هستند، متکثرند و هم غیرحق و هم مغایر از یکدیگر هستند [۲، صص ۷۹-۸۰ و ۱۰۴؛ ۱۲، ص ۷۰۲].

همین کثرت اسمایی و دلالت دوگانه‌شان را می‌توان مبدأ اصلی تمایزات در اشخاص نوع انسان دانست [۱، ج ۴، ص ۲۸۸]، اگر چنین تمایزی نبود، همه اسماء با یکدیگر یکی بودند و دیگر سخن گفتن از مظاهر متفاوت آن‌ها ممکن نبود، به تعبیر ابن‌عربی: «در میان بندگان تمایز واقع شد پس میان رب‌ها [یعنی اسماء آن‌ها] هم تمایز واقع شد و اگر تمایز واقع نمی‌شد اسم واحد الهی از تمام وجوهش به‌مانند اسم دیگری تفسیر می‌شد» [۲، ص ۹۳]. بنابراین، مظاهر انسانی اسماء نیز گرچه به‌عنوان مجالی حق واحد و

به حکم اتحاد ظاهر و مظهر با آن یگانه‌اند، از آن جهت که تعینات آن هستند، هم غیر او و هم متمایز از یکدیگرند. درضمن، نباید گمان کرد که لازمه یگانگی خدا با انسان‌ها یگانگی انسان‌ها با خداست؛ چون خداوند مقید به هیچ‌یک از اسمای خود نیست و در همه اسماء و به‌واسطه آن‌ها در مظاهر اسماء حضور دارد؛<sup>۱</sup> اما هریک از این مظاهر مقید به اسم یا اسمایی خاص است و فقط با همان اسم یا اسماء یگانه‌اند نه با همه اسماء. علاوه بر این، لازمه عینیت خداوند با انسان‌ها عینیت انسان‌ها با یکدیگر نیست؛ چون نحوه معیت خدا با هر انسانی غیر از انسان دیگر است. یعنی با آن‌ها نسبت‌ها و اضافات مختلفی دارد. بدین‌گونه هر انسانی مظهر اسمی از اسمای الهی است و هر اسمی مقتضی حقیقتی خاص با احکام و آثار اختصاصی خود است که در مظهر انسانی او نیز ظهور می‌کند و همین امر مبنای تمایز و تغایر میان انسان‌هاست. همان‌گونه که ابن عربی هر انسانی را تحت حکم اسمی از اسمای الهی و تصرفات آن‌ها می‌داند [۱، ج ۱، ص ۴۰۱]. صاحب حکم بودن اسماء بر انسان‌ها هم به این معناست که هر فرد انسانی تحت ربوبیت اسمی خاص است و بر اساس آن باید همان اسم متناسب با خود را بشناسد و خدا را فقط با آن اسم که ربّ مرضی اوست، بخواند نه با اسمای دیگری که ربّ انسان‌های دیگر هستند؛ تنها در این صورت، نیازهای وجودی‌اش رفع می‌شود [۲، ص ۹۱]. این سخن بر رابطه خصوصی هر انسانی با خداوند دلالت دارد و از این جهت، انسان‌ها از یکدیگر متمایزند. بدین ترتیب، دیدگاه ابن عربی درباره انسان‌ها نگرشی مبتنی بر «عینیت در عین غیریت» است، یعنی انسان‌ها از حیث حقیقت انسانیتشان یگانه‌اند و از حیث مرتبه تعین انسانی‌شان مغایرند. همچنان که در قطعه ذیل ضمن تأکید بر وحدت انسان‌ها با ارجاع به حقیقت احدی‌شان، از کثرت آن‌ها نیز سخن می‌گوید:

«شکی نیست که ما از حیث شخص و نوع کثیر هستیم، گرچه حقیقت احدی ما را جمع می‌کند؛ اما به‌طور قطع می‌دانیم که اینجا فارقی است که به‌واسطه آن اشخاص از یکدیگر تمایز می‌یابند و اگر آن فارق نبود کثرت در واحد نبود» [۲، ص ۵۳].

همچنین، ابن عربی در تقریر دیدگاه خود با استناد به رویای حضرت ابراهیم (ع) می‌گوید دستور خداوند این بود که ابراهیم باید خودش را قربانی می‌کرد و او در خواب در صورت فرزندش ظاهر شده است؛ چون «همان که عین پدر بود در رتبه فرزند ظاهر

۱. این مطلب در اندیشه ابن عربی با عنوان اصل «تنزیه در عین تشبیه» مطرح می‌شود که بر جمع هر دو ساحت اطلاق و تقیید حق تأکید دارد [نک: ۲، صص ۶۸-۷۰ و ۱۱۱؛ ۱، ج ۱، صص ۳۵۸ و ج ۲، ص ۴۸۴].

شد». همچنان که دربارهٔ خلقت حوا از نفس آدم می‌گوید آدم با خودش نکاح کرد و همسرش از خود او پدید آمد. ابن عربی این دو داستان را نمونه‌هایی از ظهور حقیقت واحد در مظاهر و صورت‌های مختلف یا همان ظهور امر واحد در عدد می‌داند [۲]، ص ۷۸]. به اعتقاد قیصری، ابن عربی در اینجا از اتحاد حقیقت کلی انسانی سخن می‌گوید که در هنگام متعین شدن به تعین جزئی، به صورت شخصی از اشخاص انسانی درمی‌آید، یعنی دو نوع تعین انسانی وجود دارد؛ تعین کلی نوعی و تعین جزئی فردی و گرچه هر دو نوع تعین از تعینات حقیقت الاهی هستند، انسان‌ها مثلاً در مقام پدر و فرزند و زن و شوهر به اعتبار تعین کلی از حیث وحدت حقیقت نوعی یگانه‌اند و در مقام تعینات جزئی فردی و احکام خاصشان متغیرند [۱۲، صص ۵۶۰-۵۶۱].

#### ۴. تبیین رابطه «من - تو»یی بر اساس اصل «تعدد جهات»

با توجه به توضیحات فوق باید گفت این ادعا که بر اساس نظریهٔ وحدت وجود، هم رابطهٔ انسان‌ها با خدا و هم رابطهٔ انسان‌ها با یکدیگر صرفاً به رابطهٔ خدا با خودش و در نهایت، «من - من» تقلیل می‌یابد، از نظر ابن عربی به دلیل بی‌توجهی به همهٔ ابعاد این نظریه، تفسیری نادرست و ادعایی ناقص و ناتمام است. گرچه از نظر او، در همهٔ روابط و مناسبات طرفین ارتباط غیرحق نیستند. این روابط از جهات مختلف و با اعتبارات متفاوت است، یعنی این‌گونه نیست که حق در هر دو طرف به اعتبار و جهت یکسان و با تمام آنچه هست، با خود نسبت برقرار می‌کند، بلکه شأنی از او با شأنی دیگر مرتبط است و گرچه با همهٔ این شئون عینیت دارد؛ فوق و ورای همهٔ آن‌هاست و هیچ شأنی او را مقید نمی‌سازد. همین امر روابط مختلف انسان با خدا را ممکن و معنادار می‌سازد. مثلاً از نظر ابن عربی گرچه عبادت خالص آن است که بنده خود را جز به هویت حق نداند و عابد و معبودی جز او نشناسد، این ارتباط برحسب دو نسبت مختلف تبیین می‌شود: «تو به انانیت همانی و تو در انانیت من همانی، پس در واقع، جز تو نیست و تو «رب» و «عبد» نامیده می‌شوی... بنابراین، حق، به دو نسبت مختلف، از وجهی عابد است و از وجهی معبود است» [۱، ج ۴، ص ۱۴۱]. همچنان که در رابطهٔ میان دعاکننده و اجابت‌کننده می‌گوید «اگرچه عین دعاکننده عین اجابت‌کننده است، در اختلاف صورتها خلاقی نیست، پس بدون شک آنها دو صورتند» [۱، ص ۱۸۳]؛ چون به تعبیر قیصری، اجابت و استجاب زمانی ممکن است که بین دو عین دعاکننده و اجابت‌کننده از حیث



عین یا صورت تغیری وجود داشته باشد، حال اگر عین آن‌ها به حکم استناد به واحد احد در حقیقت یکی است، به ناگزیر باید میان صورت‌هایشان اختلاف وجود داشته باشد که مستند به کثرت اسمای اعیان در مرتبه امکان است [۱۲، صص ۱۰۶۵-۱۰۶۶].

بدین ترتیب، اولاً برای برقراری ارتباط معنادار اختلاف صورت کفایت می‌کند و اختلاف عین شرط نیست. ثانیاً وقتی گفته می‌شود طرفین هر ارتباطی غیر حق نیست، به اعتبار کثرت اسمایی‌اش است که تبیین‌کننده تعدد جهات او در این روابط است؛ چنانکه ابن عربی این موضوع را برحسب تمایز دو اسم «الظاهر» و «الباطن» تبیین می‌کند، یعنی اعتبار حق واحد در دو مقام ظاهر و باطن او. انسان در مقام ظاهر غیر از خداوند در مقام باطن است و همچنین، انسان در مقام باطن غیر از حق در مقام ظاهر است، گرچه در هر دو مقام ظاهر همان باطن است؛ اما آن‌ها دو اعتباری هستند که دلالت بر غیریت می‌کنند. از این رو، در مناجات از آنجایی که هیچ‌گاه شیء در برابر خودش نمی‌ایستد، انسان از حیث ظاهر در برابر خداوند از حیث باطن و انسان از حیث باطن در برابر خداوند از حیث ظاهر، می‌تواند بایستد و با او مناجات کند [۱، ج ۱، ص ۶۵۷]؛ چون آنچه نافی ارتباط است، همسطح بودن شأن وجودی است که در آن صورت، مواجهه شیء با خودش خواهد بود که ممکن نیست و لحاظ تفاوت سطحها از حیث ظاهر و باطن بودن لازم است.

اساساً ابن عربی هرگونه رابطه تکلیفی میان انسان و خدا را تنها در صورتی محقق‌شدنی می‌داند که میان ظاهر و مظهر به اعتبار نسبتی که میانشان برقرار است، تمایزی وجود داشته باشد، بدین‌گونه مظهر از حیث مظهربودن با ظاهر که همان باطن مظهر است، رابطه تخاطبی «من - تو» بی برقرار می‌کند. در این حالت استعداد وجودی مظهر از آن حیث که مظهر است، مقتضی آن است که ظاهر بر او حکم تکلیفی امر و نهی داشته باشد و حتی خود ظاهر هم تحت حکم امر و ناهی قرار بگیرد چون ظاهر از آن حیث که ظاهر است بر خود امر و ناهی نمی‌تواند باشد [۱، ج ۱، ص ۶۹۴]. همچنین، می‌گوید رابطه تکلیفی در جایی معنادار است که حق در مقام رب تکلیف‌کننده بر خلق در مقام مربوب باشد، هرچند مربوب غیر حق نیست؛ اما حقی است که در صورت مربوبی جلوه کرده است [۱، ج ۲، صص ۶۰۹].

همین حکم اعتبار «تعدد جهات» در تبیین روابط و مناسبات انسان‌ها با یکدیگر نیز جاری است؛ یعنی باید گفت این مناسبات روابط شئون و وجوه مختلف حق با یکدیگر است. مثلاً وقتی گفته می‌شود در رابطه عاشقانه میان انسان‌ها در حقیقت، این خداست

که به خودش عشق می‌ورزد، به این معنا نیست که خداوند از جهت واحدی هم عاشق است و هم معشوق، بلکه این رابطه ناظر به مراتب مختلف حقیقت واحد است، یعنی حق در صورت عاشقی به خود در صورت معشوقی، عشق می‌ورزد. همین اختلاف مراتب رابطه عشق را ممکن می‌سازد که مستلزم وجود نوعی غیریت است، چنانکه فرغانی این دو وجه عاشق و معشوقی را چنین بیان می‌کند:

«و همیشه من حضرت معشوق بودم و او همواره من بود و هیچ تفرقه و جدایی میان ما نبود، بلکه این ذات یگانه من بود که ظاهر خودش را دوست داشت و در مراتب به صورت عاشقی و معشوقی پیدا شد و خود با خود عشقها باخت و غیر و غیریت در میان نه، چه از حیثیت بعضی تعینات نور خود به صورت عاشقی ظاهر بود و از حیثیت بعضی به صورت معشوقی» [۱۰، ص ۳۹۰].

همچنین، در روابط خصمانه به حکم جامعیت حق نسبت به جهات متضاد، در همه اضداد عین واحد است و احکام آنها مختلف‌اند، از این حیث، در حالی که طرفین تضاد غیر حق نیستند، هموست که تحت عناوین متضاد قرار می‌گیرد [۱، ص ۷۷]. جهات متضاد در تنازع اسمائی و احکامشان انعکاس می‌یابد که این تنازع به مظاهر آنها هم سرایت می‌کند، به تعبیر ابن عربی: «عالم بر صورت اسماء الهی پدید آمده است و اسماء اصل عالم هستند و در آنها مقابل و مخالف و موافق و مساعد وجود دارد» [۱، ج ۳، ص ۴۶۶]. تنازع و تخاصم در مظاهر انسانی نیز این‌گونه تبیین می‌شود که هریک از انسان‌ها تحت غلبه حکم اسمی از اسمای الهی هستند که بر انسان صاحب قدرت است و وقتی اسمی دیگر آنها را به سوی خویش می‌خواند، به حکم تنازع میان اسماء، اسم غالب آنها را رها نمی‌کند تا مبادا ندای اسم دیگر را اجابت کنند [۱، ج ۲، ص ۵۹۲-۵۹۳]. بدین‌گونه ابن عربی تخاصم میان دوستان و دشمنان خدا را مبتنی بر تقابل اسمایی می‌داند [۱، ج ۴، ص ۳۶۲] و معتقد است جدایی‌های عالم میان دوست و دشمن نشئت یافته از مفارقت اسم‌های «الهادی» و «المضل» و «الضار» و «النافع» است [۱، ج ۳، ص ۳۰۵].

بنابراین، مبنای «تعدد جهات»، هم در رابطه خدا با انسان‌ها و هم رابطه انسان‌ها با یکدیگر، مصحح تثبیت رابطه «من - تو»ی در ذیل دو مفهوم «خود» و «دیگری» است.

**۵. تکوین مفهوم «خود» به مثابه «فردیت» انسانی در پرتو اصل «لاتکرار فی التجلی»**  
در اندیشه ابن عربی، مفهوم «خود» به معنای «فردیت» تکرارناپذیر و غیرتقلیلی هر انسانی است که به او ویژگی‌های منحصر به فرد می‌بخشد. چنین معنایی با اصل «لاتکرار فی

التجلی» مرتبط است [۱، ج ۱، ص ۲۶۶] که بر اساس آن اصالت تفردهای اشخاص انسانی به رسمیت شناخته می‌شود. به اقتضای این اصل، حق علاوه بر تجلی نوعی واحد، در صورت‌های مختلف شخصی و به گونه تکرارناپذیر متجلی می‌شود و همین صور تجلی مبدأ اختلاف و تنوع افراد نوع انسان از حیث احوال و خصوصیات ظاهری و باطنی گوناگون است:

«دانستیم که خداوند برای نوع از آن حیث که نوع است تجلی کرده است و هیچ‌گاه از نوعیتش تغییر نکرده است ... سپس برای آن نوع در صور مختلفی که ذات حق تعالی اقتضاء می‌کند، ظاهر می‌شود؛ از این رو، در اشخاص نوع اختلاف صور از حیث وزن و مقدارشان ظاهر شد و اگر در استعداد این نوع متغیر به شخص در اشکال و رنگها و مقادیری که آن را از نوعیتش خارج نمی‌سازند، نبود، پذیرای این تغییر نبود و بر صورت واحدی باقی می‌ماند» [۱، ج ۲، ص ۴۵۹].

بنابراین، هیچ دو شخصی در تجلی با یکدیگر مشترک نیستند، ولو آنکه در ظاهر شبیه به یکدیگر باشند؛ اما این شباهت توهمی بیش نیست. به حکم تجلی اختصاصی منحصر به فرد حق که از اقتضات سعه الوهیت اوست، هر شخص واجد احدیتی می‌شود که او را از دیگری متمایز می‌سازد، تمایزاتی که هم عقل و هم کشف بر آن صحه می‌گذارند «پس هیچ‌وقت دو تا در آنچه بدان امتیاز واقع می‌شود با هم جمع نشدند و اگر در آن اشتراک واقع می‌شد، اشیاء از یکدیگر امتیاز پیدا نمی‌کردند» [۱، ج ۱، ص ۱۸۴].

از لوازم تفردهای انسانی اختلاف مقاصد معنوی آدمیان است [۱، ج ۱، ص ۲۶۶] و ابن عربی از آن به نردبان‌های معراج مخصوص به هر فرد انسانی تعبیر می‌کند که به او مرتبه معینی می‌بخشد و حق نیز بر حسب همان بر او تجلی می‌کند. نردبانی که هیچ انسان دیگری جز او از آن بالا نمی‌رود؛ چون در غیر این صورت، لازمه آن تکرار در تجلیات الهی بود [۱، ج ۱، ص ۱۶۷]. بر این اساس، شیوه‌های عبادی انسان‌ها متفاوت خواهد بود و در سنجش اعتبار عبادات افراد نمی‌توان به یکسان حکم کرد، چون کیفیت عبادات هر فردی تابع احوال حاصل از تجلیات خاص الهی بر اوست، در نتیجه، همه عبادات مطابق با احوال خودشان معتبرند [۱، ج ۱، ص ۴۱۱].

فردانیت انسان‌ها از حیث تنوع سلوک معنوی‌شان مبتنی بر تنوع اعیان عین ثابته انسان‌ها تبیین می‌شود. در اندیشه ابن عربی، اعیان ثابته که همان لوازم و صورت‌های علمی اسمای الهی‌اند، تعیین‌بخش اختلاف استعدادهای خاص انسان‌ها از حیث

ویژگی‌های خَلقی و خُلقی و ظرفیت‌های علمی و معنوی‌شان هستند و برحسب آن، انسان‌ها از یکدیگر متمایز می‌شوند [۱، ج ۲، ص ۴۵] و قابلیت‌های متفاوتی را در پذیرش فیض واحد حق نشان می‌دهند و حق متناسب با این صورت قبولشان در آن‌ها ظهور می‌کند [۱، ج ۴، ص ۶۲]. همچنان که می‌گوید: «تجلی از ذات هرگز جز به صورت استعداد تجلی‌شونده نیست و جز این ممکن نیست» [۲، ص ۶۱]. جندی این تجلیات را شامل همهٔ امور می‌داند که عبارت‌اند از «معانی و حقایق و علوم و مشاهدات و تجلیات الهی یا ربانی یا روحی یا عقلی یا نفسی یا طبیعی یا عنصری یا مثالی با اختلاف طبقات و درجاتشان» [۴، ص ۲۳۹].

بدین ترتیب، عین ثابت‌ه هر انسان محدودیت‌ها، قابلیت‌های معنوی و مقصد نهایی و حصول‌شدنی او را مشخص می‌سازد. به همین علت ابن‌عربی از «صراط‌های مستقیم الهی» سخن می‌گوید نه صراط مستقیم واحدی که همگان باید از آن تبعیت کنند. بلکه هرکسی طریقه‌ای دارد که خداوند برای او معین کرده است و باید آن را بیاماید. هر انسانی باید بر سبیل و صراط خودش باشد و در همان مسیری حرکت کند که برای آن خلق شده است تا به مطلوب خود نایل شود و اگر سبیل و صراط دیگری را انتخاب کند، از سبیل‌الله و صراط مستقیم منحرف می‌شود [۱، ج ۲، ص ۲۱۷]. البته از آنجایی که اعیان ثابت‌ه صورت‌ها و تعینات علمی اسمای الهی هستند؛ درنهایت، باید گفت این «صراط مستقیم» همان رجوع به اسمی است که هر انسانی مظهر آن است و آن اسم مبدأ اوست؛ پس صراط مستقیم قرارگرفتن در مسیری است که مقصد نهایی آن اسمی از اسمای الهی است که خداوند در حجاب آن‌ها در عوالم تجلی می‌کند و به حکم اختلاف آن اسماء، صراط‌ها هم مختلف می‌شوند [۷، ص ۷۷]. از این‌رو، انتساب انسان‌ها به اسمای الهی که هریک عبودیتی خاص را هم در مقام عمل و هم در مقام علم می‌طلبند، موجب می‌شود که انسان‌ها از حیث ماهیت مقام تعبد، متعلق آن و التزام‌های علمی و عملی این مقام از یکدیگر تفاوت یابند [۱، ج ۲، ص ۹۲].

بر اساس همین مبانی نیز انسان‌ها از حیث نوع تصور و اعتقادشان دربارهٔ خدا تفرّد و تمایز پیدا می‌کنند. ابن‌عربی این مسئله را با عنوان «خدای معتقد» تبیین می‌کند که برای هر صاحب اعتقادی غیر از خدای معتقد دیگری است [۱، ج ۱، ص ۴۲۷] و خاستگاه اصلی این اختلاف همان کثرت اسمایی است که موجب اختلاف تجلیات حق در صورت اعتقادات می‌شود [۱، ج ۳، ص ۴۶۵]. بر این مبنا، ابن‌عربی اعتقاد همگان دربارهٔ خدا را صادق می‌داند:

«هر ناظری در خدا تحت حکم اسمی از اسماء الهی است و این اسم برایش متجلی است و همان اعطاکننده آن اعتقاد به او به واسطه تجلیش بر اوست به گونه‌ای که آگاهی نیابد و تمام اسماء الهی نسبت‌شان به حق صحیح است، پس رویت او در هر اعتقادی در عین اختلاف صحیح است و در آن رویت هیچ خطایی نیست» [۱، ج ۲، ص ۸۵].

به عبارت دیگر، خدا در مقام اعتقاد و ایمان هر شخص به او همان تجلی وجود بر آن شخص است و از آنجایی که هر تجلی‌ای منحصر به فرد است، هر عقیده‌ای نیز منحصر به فرد است؛ به این معنا که متعلق هر عقیده غیر از متعلق عقیده دیگری است و این گونه هر کسی خدایی را غیر از خدای دیگران می‌پرستد [۵، ص ۱۷۴]. بدین ترتیب، اعتقادات هر شخص وجه یگانه او را نشان می‌دهد، چنانکه چیتیک با توجه به معنای لفظ اعتقاد یعنی گره و بند این مطلب را توضیح می‌دهد:

«او [خداوند] با مقید ساختن خود، به صورت گره‌ای درآمده و با اعتقادات مخلوقات تناسب پیدا می‌کند. تحول خداوند در اعتقادات صورت می‌گیرد. چون عقائد، نام دیگری برای قیود فردی است که بنیاد مخلوقات است. اعتقاد، تصور قابل شناخت مخلوق از تجلی است. هر اعتقاد شخصی، منحصر به فرد است. چون فردیت خاص هر انسان را نشان می‌دهد» [۶، ص ۶۰۴].

پس باید تفرد و غیریت «دیگری» را از حیث تجارب و عقایدش حرمت نهاد؛ هر چند در نتیجه ناآگاهی صاحبان اعتقاد از چگونگی تکوین عقاید دیگران درباره خداوند و مقید شدن به تصور و تجربه شخصی خود از «خدای معتقد» شان، هر کس فقط آن تصور یا تجربه از حق را می‌پذیرد و می‌پرستد که به اقتضای حال او در صورت اعتقادش تجلی کرده است و هر تصور یا تجربه‌ای غیر آن را محال می‌داند و انکار می‌کند، در صورتی که خداوند مقید به آن صورت نیست [۱، ج ۱، ص ۴۲۷؛ ج ۴، ص ۲۶۵].

بنابراین، با توجه به اصل «لاتکرار فی التجلی»، هریک از افراد انسانی صاحب «خودی» منفرد با خصوصیات و قابلیت‌های منحصر به فرد است، به گونه‌ای که نمی‌توان آن‌ها را به یکدیگر تقلیل داد و همه آن‌ها را محدود و مقید به حکم واحدی کرد، تعریف یا توصیف کلی و یکسانی از «کیستی» آن‌ها به دست داد و همه آن‌ها را تحت مقولاتی عام و مشترک از ویژگی‌های شخصیتی گنجاند، به گونه‌ای که گفته شود هر انسانی صرفاً تکراری از انسان‌های دیگر است.<sup>۱</sup> همچنین، نمی‌توان و نباید انتظار داشت همه انسان‌ها

۱. شاید این اعتقاد ابن عربی را بتوان شاهی بر اینکه انسان‌ها تکرار یکدیگر نیستند، دانست که ←

مقاصد و آرمان‌های اخلاقی و معنوی و انگیزه‌های عمل یکسانی داشته باشند، مانند یکدیگر بیندیشند و امور را تجارب کنند یا درباره عقاید و تجارب و اعمالشان با معیارهای یکسانی داوری کرد. در اینجا است که در بحث از رابطه «خود و دیگری» باید گفت که از نگاه عارف، هر فردی «خودی تکرارناپذیر» است و او را باید بر اساس خودش فهم و تعریف کرد نه مبتنی بر دیگری و «دیگری» نیز صرفاً یک «من دیگر» یا «این همان» با آن نیست که هر یک را بتوان در آینه یکدیگر بازخوانی و بازتعریف کرد؛ بلکه باید هم تفرد شخصی «من» و هم فردانیت دیگری که متضمن معنای «تویی» اوست، حفظ شود که بر اصالت و غایی بودن هر یک دلالت دارد. پس یگانگی انسان‌ها که ناظر به حقیقت نوعی مشترک و به تعبیری، «چیستی» آن‌هاست، چنان نیست که غیریت افراد انسانی را از حیث «کیستی‌شان» زیر سؤال ببرد و نادیده بگیرد.

همچنین، اصل «لاتکرار فی التجلی» دلالت بر تجلیات دائماً تجدیدشونده حق بر شخص واحد در احوال مختلف دارد، همچنان که ابن عربی به نقل از ابوطالب مکی در قوت/القلوب می‌گوید: «خداوند سبحان هرگز در یک صورت برای دو شخص تجلی نکرده و در یک صورت هم دوبار تجلی نفرموده است، بدین‌گونه آثار در عالم مختلف‌اند» [۱، ج ۱، ص ۲۶۶]. یعنی نه تنها هر انسانی غیر انسان دیگر است؛ بلکه به سبب تجلی آن به آن حق در هر انسان، هر آن یک انسان غیر آن قبل و بعد اوست و احکام و آثار متفاوتی بر او مترتب می‌شود و برخلاف آنچه در ظاهر مشاهده می‌شود، نمی‌توان او را در تمام آنات وجودی‌اش یکی دانست، چون:

«عین هر شخصی در هر دمی تجدد می‌یابد و ناگزیر از آن است، پس حق تعالی پیوسته در ممکنات وجودی فاعل است و بر آن اختلاف احکام بر اعیان در هر حالی دلالت می‌کند، پس ناگزیر از آن عینی است که این حال خاص برای او باشد و آن عینی نیست که آن را حالی باشد که زوال و گذر از آن مشاهده شده است» [۱، ج ۴، ص ۳۲۰]. بدین ترتیب، از منظر عرفانی، شاهد وسعت امکانات وجودی خاص و شمارش‌نشده هر فرد انسانی هستیم که بر اساس آن نمی‌توان تصور ثابت و ایستایی از هویت هر فرد انسانی داشت و به‌آسانی او را در دسترس آگاهی خود قرار داد؛ بلکه باید هویت پویا و

---

→ می‌گوید هر یک از انسان‌ها مقام و منزلت خاص و معلومی دارد که نه بر آن افزوده می‌شود و نه از آن کاسته می‌شود، هیچ‌کسی به کس دیگر تبدیل نمی‌شود و هیچ‌کسی قدرت کسب آن مقامی را که بر آن خلق نشده، ندارد [۱، ج ۳، ص ۵۳].

ناشناختنی برای او قائل بود که مستلزم کشف دائمی و پیوسته نوشونده آن امکانات وجودی و فعلیت بخشیدن به آن هاست. همان گونه که ابن عربی می گوید خداوند با شخص واحد در اوضاع و احوال مختلف نسبت های مختلف می یابد و آن شخص در هر وضع و حالی که است، تحت حکم اسمی خاص قرار می گیرد که از این حیث، چگونگی تجدیدشوندگی دائمی تجلیات الهی بر شخص واحد تبیین می شود؛ به عنوان مثال، می گوید کسی که در سفر است، با اسمی همراه است و وقتی در خانه است، تحت فرمان اسمی دیگر است یا می گوید انسان ها در هر عبادتی تحت اسمی هستند و وقتی از عبادتی به عبادت دیگر می پردازند با اسمی دیگر مواجه می شوند [نک: ۱، ج ۱، ص ۷۳۶]. این سخن دلالت بر آن دارد که هیچ انسانی به یک خود واحد محدود نیست؛ بلکه متشکل از بی شمار «خود» است، از این رو، احاطه ناپذیر و ناشناختی است.

#### ۶. تقدم مفهوم «خود» بر مفهوم «دیگری» در آگاهی عارف

در بحث تقدم «خود» یا «دیگری» در آگاهی عارف می توان چنین گفت از آنجایی که عارف خود را با علم حضوری مظهر اسمی از اسمای الهی می یابد که با آن در مقام ربّ خود رابطه خصوصی دارد؛ ابتدا بی واسطه با حقیقت خود مواجه می شود، مفهوم «خود» مقدم بر هر مفهومی از جمله مفهوم «دیگری» شکل می گیرد. اساساً از منظر عرفانی شناخت هر چیز دیگری متوقف بر شناخت عارف از خودش است، به خصوص که از حیث معرفت شناختی عرفانی یگانه روش کسب هرگونه معرفتی مبتنی بر درون نگری عرفانی یعنی شهود باطنی است و خودشناسی مقدمه ضروری هر نوع شناختی است. مبنای چنین شناختی به جایگاه هستی شناختی انسان در مقام مظهر تامه اسمای الهی بازمی گردد که بر اساس آن، انسان عالم صغیری است که همه آنچه در عالم کبیر در مقام مجلای اسمای الهی تفصیلاً تحقق دارد؛ در او اجمالاً جمع است و گویی هرآنچه در عالم خارج وجود دارد، نمونه ای از آن در درون انسان نیز وجود دارد و همین امر امکان شناخت امور خارج از انسان را برای او فراهم می سازد. چنانکه ابن عربی می گوید:

«همه چیز از تو و در توست. امری خارج از تو نیست. پس امید نداشته باش که نفست را به غیر خودت بشناسی؛ زیرا چیزی نخواهی یافت. پس تو دلیل بر خودت و بر او هستی و چیزی که دلیل بر تو باشد نیست» [۱، ج ۳، ص ۳۱۹].

از این رو، ابن عربی بر اساس حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» از ضرورت تقدم

خودشناسی بر خدانشناسی سخن می‌گوید [۲، ص ۲۱۵]، یعنی هرکسی خدا را هم از راه شناخت خویش می‌شناسد و درجه شناخت او از خدا متناسب با درجه شناخت او از خود است. حتی تأکید دارد که هرکس خدا را آن‌گونه می‌شناسد که خود هست چون می‌گوید از خدا جز آنچه هستی نمی‌شناسی [۱، ج ۲، صص ۱۷۶ و ۲۹۸؛ ج ۳، ص ۱۸۹]. وقتی شناخت خود مقدم بر شناخت خداست و نحوه شناخت انسان از خودش چگونگی شناخت او از خدا را تعیین می‌کند، به طریق اولی شناخت غیر خدا به‌طور عام و شناخت انسان‌های دیگر به‌طور خاص نیز از طریق شناخت خود حاصل می‌شود.

ممکن است ابتدای شناخت دیگری بر شناخت خود به نفی هویت منحصر به فرد دیگری و اصالت غیریت او بینجامد، به‌گونه‌ای که «دیگری» به «خود» و این‌همان با آن تقلیل یابد و به «دیگری» هر چیزی که به «خود» نسبت داده می‌شود، نسبت داده شود. اما در اینجا می‌توان همان حکمی را که درباره اسمای الهی وجود دارد به انسان‌ها در مقام مظهریت آن‌ها نیز تعمیم داد. چون اسمای الهی در عین غیریت، به حکم وحدت مسمایشان، مشتمل بر یکدیگرند و هر اسمی خود جامع همه اسماء است، از این‌رو، در قوه هر اسمی این نهفته است که آنچه مقتضی حقیقت همه اسماء است، اعطاء کند [۱، ج ۱، ص ۲۱۴]. جندی می‌گوید از جهت همین احدیت ذاتی، هر اسمی را می‌توان به - مانند اسمی غیر آن، ولو آنکه ضد یا مانند آن باشد، تفسیر کرد [۴، ص ۴۰۴]. بنابراین، می‌توان گفت انسان‌ها نیز این قابلیت را دارند که بر اساس حقیقت مشترک با یکدیگر تفسیر و بازشناسی شوند؛ یعنی نه تنها به حکم حقیقت مربوط به اسم خاص خود احکام و آثار اختصاصی آن را مستقیماً در خود به ظهور می‌رسانند، بلکه به واسطه وحدت ذاتی اسم خاص خود با سایر اسماء زمینه ظهور احکام و آثار سایر اسماء را نیز فراهم کنند. حتی با آنکه آن‌ها ممکن است به اقتضای اسمایی که مظهر آن‌ها هستند، اوصاف خاصی داشته باشند و برحسب آن‌ها اوصاف متضادی را در تقابل با یکدیگر نشان دهند، به حکم وحدتشان می‌توانند واجد اوصافی باشند که دیگران در آن اوصاف از آن‌ها متمایزند. یعنی این امکان وجود دارد که آن‌ها اوصاف متقابل با خود یا برتر از خود را در خود انعکاس دهند. چنانکه ابن عربی می‌گوید هر اسم مقدّمی بر اسماء دیگر را می‌توان با اسماء دیگر نامید و با آن‌ها توصیف کرد و از این‌رو، خلق که مظاهر اسماء هستند نیز اهلیت آن چیزی را دارند که خلق دیگری در آن از آن‌ها برتر است، چون هر جزئی از عالم در حکم همه عالم است و قابلیت همه حقایق متفرق در عالم را دارد [۲، ص ۱۵۳].



قیصری این مطلب را بر اساس اشتغال و جامعیت اسماء نسبت به یکدیگر که لازمه اندراج هویت حق در آنهاست، تبیین می‌کند و می‌گوید از این حیث، هریک از مظاهر خلقی اهلیت همه کمالات اسمایی را واجد است [۱۲، ص ۹۲۰].

بدین ترتیب، عارف در عین آگاهی از خود به عنوان مظهری از اسمای الهی در بطن این مظهریت غیر خود را می‌یابد و به او آگاه می‌شود، بدون آنکه غیر خود را به خود تقلیل دهد یا این آگاهی به معنای احاطه و شناخت تام و تمام دیگری باشد. چون او معتقد است که تجلیات الهی بی‌مثال و تکرارناپذیرند و نمی‌توان قائل به این‌همانی میان آنها شد و همچنان در «دیگری» وجوه منحصر به فردی وجود دارد که برای «خود» دسترسی‌ناپذیر است، چون آنچه هم که درباره قابلیت برخوردار «خود» از اوصاف «دیگری» گفته شد، به معنای فعلیت آنها در او نیست، بلکه بالقوگی آنها در اوست؛ چنانکه قیصری در توضیح این عبارت ابن عربی که گفته است «هر جزئی از عالم قابل همه حقایق متفرق در عالم است» می‌گوید که مراد قابلیت آن برای ظهور معانی و خواصی است که در عالم متفرق است تا این توهم را دفع کند که اهلیت هریک از مظاهر خلقی نسبت به همه کمالات اسمایی به صورت بالفعل در هر جزئی از عالم ظاهر است، یعنی هر جزئی از عالم به صورت بالقوه واجد خصوصیات سایر اجزاء عالم است نه به صورت بالفعل [۱۲، ص ۹۲۱]. بنابراین، گرچه خداوند انسان‌ها را به صورت الهی خود و با همه اسماء و صفات خود آفریده است. اولاً این‌گونه نیست که هر انسانی همه آن اسماء و صفات را در خود متجلی سازد؛ بلکه برخی در او ظاهر است و برخی باطن، یعنی احکام و آثار برخی اسماء را در خود به فعلیت می‌رساند و برخی دیگر همچنان بالقوه‌اند؛ ثانیاً اسماء و صفات الهی ذومراتب‌اند و کیفیت ظهور احکام و آثار آنها در انسان‌ها به یک شکل و درجه نیست، همین امر دلالت بر آن دارد که «هر انسانی آنها را به صورت منحصر به فردی فعلیت می‌بخشد که هیچ‌کس به این صورت متجلی نمی‌سازد» [۶، ص ۴۹۸]. از این حیث، باید گفت مسلماً احکام و آثار اوصاف بالفعل «دیگری» خارج از دسترس «خود» است که فقط واجد حالت بالقوه‌ای از آن اوصاف است. پس مراد از آگاهی «خود» از «دیگری» این است که عارف ابتدا آنچه را برای خود ظهور دارد، می‌یابد. یعنی مظهریتش از اسمی خاص؛ اما سپس به حکم آنکه هر اسمی در بطون، مشتمل بر اسمای دیگر از جمله اسمای مقابل خویش است او غیر خود را هم در درون خویش می‌یابد. این‌گونه عارف به دیگری در درون خود آگاه می‌شود؛ اما چون آنچه در اوست

بالقوه و در دیگری بالفعل است، در این آگاهی از «دیگری» اصالت و منحصر به فرد بودن او را هم درک می‌کند. پس بر مبنای انسان‌شناسی عرفانی هر «دیگری‌ای» در «خود» حضور دارد و بر اساس آن، عارف با شناخت خود، دیگری را نیز می‌شناسد.

در ضمن، چنین حضوری است که مبدأ امکان ارتباط با دیگری است و بر اساس آن می‌توان از رابطه خود و دیگری به عنوان دو هویتی که انواعی از روابط را، به ویژه رابطه اخلاقی، به ظهور برسانند، سخن گفت؛ رابطه‌ای که مبتنی بر حقیقت «وحدت در کثرت» یا «عینیت در عین غیریت» است. اهمیت این حضور دیگری در خود در امکان شکل‌گیری روابط اخلاقی که بر وجه اشتراک و عینیتشان دلالت دارد، در این است که بسیاری از اوصاف اخلاقی مانند محبت، شفقت، احسان، ایثار که مبتنی بر خیرخواهی و دیگرخواهی هستند، مستلزم آن است که هر فردی بتواند تا حدی خود را در جای دیگری تصور کند یا قرار دهد و اوضاع و احوال درونی خود را با اوضاع و احوال درونی او تطبیق دهد تا این قابلیت را بیابد که دیگری واجد چه نوع احساسات و عواطفی است و با چنین درکی قدرت همدلی و همدردی با او را پیدا کند، در صورتی که اگر رابطه خود و دیگری مبتنی بر غیریت و بیگانگی کامل باشد و هیچ خودی نتواند دیگری را در خود بیابد، مشخص نیست که چگونه می‌توان از این ظرفیتهای اخلاقی سخن گفت؟

بنابراین، در بیگانگی مطلق امکان هیچ‌گونه ارتباطی تصور نمی‌شود و هرگونه ارتباطی متوقف بر نوعی وحدت و اشتراک است. چنانکه فتاری در باب قواعد اثرگذاری و اثرپذیری می‌گوید شیء فقط از حیث نسبتی که با شیء دیگر دارد و بر اساس این نسبت که نوعی وحدت میان اثرگذار و اثرپذیر پیدا می‌شود در آن تأثیر می‌گذارد و آن همان چیزی است که اقتضای لزوم اثر دارد:

«پس اگر برای اثرگذار در اثرپذیر چیزی نباشد که اثر لازمۀ آن است، آن اثر در اثرپذیر جدای از مقتضای خاص آن است و جدای اثر خاص از مقتضای خاص آن محال است... و شکی نیست که نسبت در هریک از دو طرف نسبت بهره‌ای دارد و به اعتبار آن با یکدیگر متحداند و هریک از آن دو برای دیگری می‌باشد» [۱۱، ص ۱۸۴].

همچنین، وی می‌گوید برای اینکه افراد هریک از انواع موجودات بتوانند در یکدیگر تأثیر بگذارند، باید قدر مشترکی میان آنها وجود داشته باشد که همان صورت اسمایی است که خداوند با آن اسماء انواع موجودات را ایجاد کرده است و حکم هر اسم مشترک ظهور یافته در هر نوعی در همه افراد آن اثر دارد. بر اساس چنین اشتراکی هر فردی از

یک نوع در امثال خودش یعنی افراد دیگر آن نوع اثر می‌گذارد [۱۱، ص ۶۴۶]. موضوع جالب توجه دیگر که فنّاری مطرح می‌کند این است که در واقع، اثرگذاری شیء در شیء دیگر اثرگذاری آن شیء در خودش است، چون در چیزی در آن شیء اثر می‌گذارد که در خود او یا از خود او در آن شیء است. البته چنانکه اشاره شد، از آنجایی که باید در هر گونه ارتباط نحوه‌ای از غیریت اعتبار شود؛ تأثیر شیء در خودش نیز به وجوه یا اعتبارات مختلف از اوست [۱۱، ص ۶۲۲].

### نتیجه‌گیری

در پاسخ به این اشکال که وحدت‌گرایی عرفانی جایی برای تمایزات انسانی و شکل‌گیری مفاهیم خود و دیگری با ابتدای بر رابطه «من - تو» که شرط لازم اخلاق است، باقی نمی‌گذارد؛ نشان داده‌ایم که با توجه به مبانی عرفانی «وحدت در کثرت»، «مظهریت اسمایی»، «تعدد جهات» و «لاتکرار فی التجلی» می‌توان چنین گفت که ابن عربی درباره انسان‌ها قائل به «عینیت در عین غیریت» است و همین غیریت که دلالت بر «تعدد جهات» حقیقت واحد می‌کند، متضمن تشکیل رابطه «من - تو»یی در ذیل دو مفهوم «خود» و «دیگری» است. همچنین، بر اساس اصل «لاتکرار فی التجلی» نشان داده‌ایم که چگونه از تکون مفهوم «خود» به‌عنوان فردیت منحصربه‌فرد و تقلیل‌ناپذیر و اصیل هر انسانی می‌توان سخن گفت، به گونه‌ای که انسان‌ها صرفاً یک «خود مکرر» نیستند. علاوه‌براین، تکرارناپذیری تجلیات الهی بر فرد واحد نیز حکایت از امکانات وجودی دائماً تجدیدشونده او دارد که به او هویت پویایی می‌بخشد. همین امر موجب احاطه‌ناپذیری و ناشناختنی بودن انسان‌ها توسط یکدیگر می‌شود. با توجه به معرفت‌شناسی عرفانی نیز نتیجه گرفته می‌شود که از منظر عارف هم مفهوم «خود» مقدم بر مفهوم «دیگری» شکل می‌گیرد و هم شناخت «دیگری» مبتنی بر شناخت «خود» است و مبدأ این شناخت همان جهت وحدت و یگانگی «خود» با «دیگری» است که بر اساس آن دیگری به‌نوعی به‌صورت بالقوه نه بالفعل حضور دارد. بدین ترتیب، انسان‌شناسی عرفانی ابن عربی وجود تمایزات میان انسان‌ها را در قالب مفاهیم «خود» و «دیگری» معتبر می‌داند، نسبت میان آن‌ها را هم که شرط رابطه اخلاقی است، اثبات می‌کند؛ اما از آنجایی که شرط دیگر این ارتباط وجود نوعی وحدت است، چه آنکه در تمایز و تغایر کامل هیچ ارتباطی ممکن نیست، نظریه وحدت وجود با قول به وحدت حقیقت انسانی میان انسان‌ها تأمین‌کننده این شرط نیز است.

## منابع

- [۱]. ابن عربی، محیی‌الدین (؟). الفتوحات المکیه، ۴ جلد، بیروت، دار الصادر.
- [۲]. — (۱۹۴۶م). فصوص الحکم، تعلیقات: ابوالعلاء عقیفی، قاهره، دار إحياء الكتب العربیه.
- [۳]. بوبر، مارتین (۱۳۹۸). من و تو، ترجمه ابوتراب سهراب و الهام عطاردی، تهران، نشر فروزان روز.
- [۴]. جندی، مویدالدین (۱۴۲۳ق). شرح فصوص الحکم، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- [۵]. جیتیک، ویلیام (۱۳۹۰). طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی، ترجمه: مهدی نجفی - افزا، تهران، انتشارات جامی.
- [۶]. — (۱۳۸۳). عوالم خیال: ابن عربی و مسأله کثرت دینی، ترجمه: سید محمود یوسف‌ثانی، تهران، پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.
- [۷]. خمینی، روح‌الله (۱۳۸۶). تفسیر سوره حمد، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- [۸]. دیویس، کالین (۱۳۸۶). درآمدی بر اندیشه لویناس، ترجمه: مسعود علیا، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- [۹]. علیا، مسعود علیا (۱۳۹۵). کشف دیگری همراه با لویناس، تهران، نشر نی.
- [۱۰]. فرغانی، سعیدالدین سعید (۱۳۹۲). مشارق الدار، مقدمه و تعلیقات: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- [۱۱]. فناری، شمس‌الدین محمد حمزه (۲۰۱۰م). مصباح الأنس بین المعقول و المشهود، محقق / مصحح: عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- [۱۲]. قیصری، داود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۱۳]. کین، سم (۱۳۸۲). گابریل مارسل، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران، نگاه معاصر.
- [۱۴]. مهدی‌پور، حسن (۱۳۹۸). «مسئله امکان اخلاق و وحدت‌گرایی عرفانی»، ادیان و عرفان، تهران، سال پنجاه و دوم، شماره دوم، پاییز و زمستان. صص ۳۲۵-۳۴۷.