

# ایده نجات در ابن عربی و ارتباط آن با مسئله دیگری

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۱۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۱۱/۰۹

حامده راستایی\*

سید هادی رضائیان مقدم\*\*

۱۵۵

تیس

سال بیست و هشتم / شماره ۱۰۱ / پیاپی ۱۴۰۰

## چکیده

«دیگری» در فلسفه معاصر به عنوان مسئله‌ای مستقل و دارای اهمیت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مطرح گردیده است و برخی اندیشمندان قرن بیستم هر یک با رویکردی خاص بدان پرداخته‌اند. این موضوع نزد ابن عربی به عنوان مسئله‌ای مستقل مطرح نبوده است؛ لکن با بررسی آرای او می‌توان به دیدگاهش در این زمینه دست یافت. ایده نجات و عدم خلود نزد ابن عربی معلول نگرش خاص او به سعادت، شقاوت، طاعت و معصیت است. شقاوت تنها متوجه فعل انسان است و حقیقت او را در بر نمی‌گیرد. نهی از گمان بد و تفتیش باطن دیگران، نوع مراوده بین انسان‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهد و نگاه شمول‌گرایانه به سعادت، تنش‌های حاصل از برتری طلبی‌های فردی-قومی ناشی از اندیشه انحصار نجات را به حداقل می‌رساند.

واژگان کلیدی: ابن عربی، «دیگری»، خلود، نجات، سعادت و شقاوت.

\* استادیار گروه فلسفه موسسه آموزش عالی آل طه تهران. hamedehrastaei@gmail.com

\*\* استادیار گروه زبان عربی دانشگاه امام صادق (ع). s.h.rezaeiyan@gmail.com

## مقدمه

ارتباط و نسبت بین «خود» و «دیگری» بیانگر نگرش و نوع تعامل انسان با دیگران و تعیین کننده شیوه زندگی و کمیت و کیفیت آن است. بررسی این مسئله از آن جهت که پیامدهای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی متعددی به دنبال دارد، حائز اهمیت است. این مسئله از مهم ترین مباحثی است که برخی متفکران قرن بیستم از جمله هیدگر، سارتر، بوهر و مارسل هر یک با رویکردی خاص بدان پرداخته اند. هیدگر بر خلاف اغلب فیلسوفان که معتقدند انسان نخست خود را و پس از آن دیگران را می شناسد، با مطرح کردن بودن-با-دیگری، ایده همزمانی شناخت دازاین نسبت به خود و دیگران را مطرح می کند. بر این اساس دازاین فهمیده نمی شود مگر همچون هستنده ای که مقیم این جهان است. دازاین در بنیاد خود، هستنده ای اجتماعی است و حتی در انزوای او دیگران نقش دارند؛ چراکه دوری از دیگران نیز یکی از شکل های رابطه با دیگری است؛ تا آنجا که هیدگر می گوید: هستومند تنها در و برای یک هستن-با از بین می رود (Heidegger, 1962, pp.156-157).

سارتر معتقد است هنگامی که «من» متعلق آگاهی یا موضوع شناخت یعنی همان ابژه دیگری قرار گیرد، به یک شیء یا وجودی عاری از آگاهی مبدل می گردد و هویت مستقل و وحدت درونی و فردیت خود را از دست می دهد و به آنچه او می شناسد، فروکاسته می شود (سارتر، [بی تا]، ص ۳۱۰-۳۱۱). بنابراین دیگری سارتتری را می توان جهنمی دانست که موجب عذاب ادمی است. مارسل بر خلاف سارتر با نگاهی خوش بینانه انسان را هستی-با-دیگران توصیف می کند. او بر این باور است که میان انسان ها ارتباطی جدایی ناپذیر برقرار است؛ ارتباطی که گاه به صورت من-او و گاه به صورت من-تو خود را نشان می دهد (مارسل، ۱۳۸۲، ص ۱۲). مارتین بوهر نیز می کوشد نگرش خویش را نسبت به رابطه انسان با دیگری را در قالب رابطه من-تو و من-آن توضیح دهد (بوهر، ۱۳۸۰، ص ۵۱).

با توجه به اینکه در بین اندیشمندان مسلمان موضوع دیگری به عنوان یک مسئله مستقل مطرح نبوده است، به منظور دست یابی به دیدگاه آنها می توان این پرسش را به آثارشان عرضه داشت. این نوشتار بر آن است با توجه به ایده ابن عربی درباره نجات و عدم خلود و تبیین ویژه او از سعادت و

شقاوت، تبعات این تلقی را در رویارویی با دیگری بررسی نماید و بدین پرسش پاسخ دهد که متفکری که درباره نجات و سعادت و شقاوت چنین دیدگاهی دارد، در تعامل و رویارویی با دیگری چگونه باید باشد؟

### پیشینه تحقیق

مطالعاتی مرتبط با موضوع این تحقیق صورت گرفته است. از جمله حیدری فرد و فرقانی (۱۳۹۲)، خلود در عذاب را بر اساس دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا تبیین کرده و حسینی فر و امینی (۱۳۹۸) نظر ابن عربی در رهایی مخلدان در جهنم و رهایی آنان از عذاب را به چالش کشیده‌اند. نژادپور (۱۳۹۹) خلود از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا را با خلود در قرآن و روایات و ایزدی (۱۳۹۵) خلود در عذاب را بر اساس نظرات ابن قیم جوزی و علامه طباطبایی با یکدیگر مقایسه کرده‌اند. بهشتی (۱۳۸۴) خلود در عذاب را بر اساس نظر علامه طباطبایی بررسی و تحلیل کرده است. این نوشتار بر خلاف سایر پژوهش‌ها در صدد نفی یا اثبات دیدگاه ابن عربی مبنی بر عدم خلود در عذاب نیست، بلکه تنها تأثیر این دیدگاه را در مواجهه با مسئله دیگری به عنوان مسئله انسان معاصر بررسی می‌کند و از این جهت حائز اهمیت است که با عرضه مسئله‌ای جدید به سنت حکمی - عرفانی به استنطاق آن می‌پردازد و نوع مواجهه صاحب چنین ایده‌ای را با دیگران مورد بررسی قرار می‌دهد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پژوهشگاه علوم انسانی

### الف) ابن عربی و ایده عدم خلود در عذاب

ابن عربی در مواضع متعددی از آثار خود به منظور تبیین رحمت گسترده الهی به نحوه خلقت عالم اشاره می‌کند. او معتقد است پس از آنکه تقاضای ممکنات (که به وجود علمی در ذات حق وجود داشتند)، جهت ظهور در عالم عین و نیز اقتضای اسمای الهی نسبت به این ممکنات سبب شد در ذات حق، کربی حادث شود. اولین تنفیس و راحتی حق از این کرب، به واسطه نفس رحمانی صورت گرفت. وجه تسمیه آن به رحمانی از آن جهت است که حق به واسطه اسم رحمان

بر اعیان رحم نمود و آنچه را که اسما و صفات طلب کردند، بدانها اعطا کرد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۳۷/ کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۷۵) و نفس نامیدن آن بدان سبب است که نفس در متفلس، مستلزم ازاله کرب و ظهور کمالات و کلمات نطقیه است. بنابراین نفس رحمانی به منزله جوهر هیولانی است که صور جمیع عوالم را پذیرفته است (حسن‌زاده، ۱۳۷۸، ص ۳۶۳).

ابن عربی پس از آنکه آفرینش عالم را مبتنی بر رحمت معرفی می‌کند، شمول رحمت الهی و نیز سبقت گرفتن رحمت بر غضب را لازمه این اصل می‌داند و معتقد است از آنجایی که نفس رحمان، واسطه ایجاد عالم است، رحمت حق همه ممکنات را در بر گرفته است. بنابراین هر چیزی در عالم به واسطه رحمت موجود می‌شود و غضب نیز از این حکم مستثنا نیست (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۲۵۳). او با اشاره به قول حضرت ابراهیم در آیه شریفه «أَتَىٰ أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ»، معتقد است رنج‌ها و بلاها نیز به واسطه رحمت الهی حادث می‌شوند و در ایجادشان مشمول رحمت حق‌اند (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۱۵). بنابراین اگر ایجاد خشم و غضب الهی به واسطه رحمت حق تعالی باشد، پرواضح است که رحمت الهی از غضب الهی پیشی گرفته و به موجب همین سبقت، در نهایت، همگان از رنج‌هایی می‌یابند.

از دیدگاه ابن عربی حکمت زوال دنیا رفع عذاب است؛ از این‌رو پس از زوال دنیا و بعد از مدتی، درد و رنج پایان می‌پذیرد و همگان مشمول رحمت الهی واقع می‌شوند. بر این اساس اگرچه خداوند ابوابی را برای خیر و ابوابی را برای شر و رنج قرار داده است، ابواب رنج و شر در باطن خود مستوجب رحمت‌اند و در نهایت به لذت عافیت تبدیل می‌شوند (همان، ج ۲، ص ۲۰۶). او در این زمینه به حدیثی از پیامبر اکرم ﷺ اشاره می‌کند که می‌فرماید خداوند در روز قیامت جهت اصلاح میان بندگان ظالم و مظلوم خود، با عطا کردن فراوان به شخص مظلوم، او را راضی می‌کند تا از ظالم درگذرد (همان، ج ۳، ص ۳۸۳)\*. بر این اساس خداوندی که به منظور رهایی ظالم و برای گذشتن

\* به نظر می‌رسد یکی از مبانی مؤثر بر دیدگاه ابن عربی مبنی بر عدم خلود در عذاب، نگاه او به مسئله قضا و قدر است. او در تعریف قضا و قدر می‌گوید: خداوند بر احوال همه اعیان و اقتضانات و قابلیت‌های آنها علم دارد. قضا حکم خداوند است در اشیا به اقتضای علم او به احوال قوایل در غیب (علم خدا به عین ثابت اشیا) و اما قدر بیان‌کننده آن است که چه حالی در چه زمانی و به چه سببی برای موجود حادث شود. مجازات نیز از مقتضیات اعمال انسان است و در هر حال آنچه از احوال بر موجودات عارض می‌شود، ناگزیر است؛ چراکه همه اینها مقتضیات ذاتی ایشان است (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۹۶). درواقع از نظرگاه ابن عربی خداوند به هر یک از

بنده مظلوم از حقش، این گونه عمل می‌کند، از حق خود نیز در می‌گذرد؛ چراکه او به بخشیدن بندگان و ترک مؤاخذه آنها اولی است. ابن عربی به منظور اثبات دیدگاه خویش مبنی بر عدم خلود در عذاب، دلایل متعددی را مطرح می‌کند که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود:

### ۱. ذاتی بودن رحمت حق

از جمله دلایل ابن عربی در نفی خلود، ذاتی بودن رحمت حق تعالی است. او قایل است وجود، نخستین فیض از رحمت عام حق تعالی است که همه اشیا را در بر گرفته است؛ در حالی که غضب برای حق، ذاتی نیست بلکه حکمی عدمی و ناشی از عدم قابلیت برخی اشیاست (خوارزمی، ۱۳۷۹، ص ۸۸۸). بدین معنا اموری که به آنها اطلاق شر، غضب و شقاوت می‌شود، در واقع فاقد قابلیت ظهور آثار و احکام وجود در حد کمال اند و این عدم قابلیت، سبب عدم ظهور حکم رحمت در آنها می‌گردد. بنابراین غضب چیزی نیست جز عدم قابلیت محل برای رحمت. پیامبر اکرم ﷺ نیز بر همین اساس و به سبب شهود کامل این حقیقت فرمود: «الْخَيْرُ فِي يَدِيكَ وَالشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ: همه نیکی‌ها در دست توست و بدی از تو نیست» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۶، ص ۱۴۰). در توضیح این روایت شریف به طور خلاصه باید گفت شر امر عدمی است و به فاعل محتاج نیست و سببش همان عدم قابلیت محل برای قبول خیر است. بر این اساس در حالی که رحمت حق تعالی ذاتی و ماناست، شقاوت و غضب الهی عرضی بوده و زوال پذیر است:

فكلهم في رحمة الله خالد  
موحده او ذو الشريك و جاحد

همگی در رحمت خدا جاودان اند چه موحد و چه مشرک و چه کافر (همان، ج ۲، ص ۴۳۹).

موجودات استعداد و قابلیت‌هایی را عطا کرده سپس مطابق با آن قابلیت‌ها بدانها فیض می‌رساند. پس احوال موجودات مطابق الگوی عین ثابتشان است که آن هم خدا بدانها داده است؛ از این رو همه اعمال چه بد و چه خوب، ملک الهی‌اند. این اعمال بنا بر قضا و قدر خود او انجام می‌شوند و بندگان در اختیار خود مجبورند (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۲۵). چنین نگرشی در باب قضا و قدر، خلود در عذاب را بر نمی‌تابد و فرجام همگان را نعمت و آسایش می‌داند و تا حدودی جبرگرایانه به نظر می‌رسد.

## ۲. ذاتی بودن حکم بندگی

از دیدگاه ابن عربی بنده بودن حکم اصلی و تکوینی و همیشگی افراد است و معصیت صرفاً امری عارضی و زودگذر است. با توجه به اینکه هر امر عارضی زایل می شود و با زایل شدن آن، حکمش نیز زایل می گردد، معصیت و مجرم بودن که یک عنوان عارضی است، زایل خواهد شد و به تبع آن، حکم آن نیز که عذاب است، محکوم به زوال خواهد بود (همان، ص ۲۱۳). بنابراین مجرم پس از از بین رفتن مجرمیتش به اصل خویش که عبارت است از بندگی باز می گردد و مشمول رحمتی واقع می شود که بر عنوان عبودیت حمل می شود؛ چراکه رحمت به مقتضای بنده بودن شامل حال همه افراد می گردد و بنده بودن نیز امری ذاتی، ابدی و غیر قابل زوال است.

## ۳. فطری بودن ایمان به خدا

با عنایت به اینکه عذاب و خلود در عذاب، ثمره شرک نسبت به حق تعالی است. ابن عربی با اعتقاد به فطری بودن ایمان، شرک و در نتیجه خلود در عذاب را منتفی می داند. او با تمسک به آیه شریفه «فَاقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ» بدین نکته اشاره می کند که خداوند فطرت انسان را بر اقرار به ربوبیتش بنا نهاده است و این اقرار به ربوبیت با اظهار شرکی که بعد از آن در برخی از مردم اتفاق می افتد، تبدیل نمی شود؛ چراکه بر اساس آیات قرآن انسان ها کلمات خدا هستند و کلمات خدا تغییرناپذیرند؛ پس اصل خداپرستی که خداوند فطرت مردم را بر آن بنا نهاده ذاتی وجود انسان و تغییرناپذیر است؛ از این رو نه تنها هر انسانی از بدو تولد فطرتاً به خداوند ایمان دارد، بلکه هیچ انسانی نمی میرد و محشور نمی شود، مگر اینکه مؤمن است؛ بنابراین مشرکان و کافران نیز در قیامت به فطرت اصلی خویش باز می گردند و مشمول رحمت الهی واقع می شوند: «خداوندی که به واسطه شمول رحمتش در دنیا کفار را روزی می دهد و عافیت می بخشد، در قیامت که زمان کشف حقیقت است و ایمان ذاتی همه انسان ها آشکار می گردد، چگونه آنان را مورد رحمت خویش قرار نمی دهد؟» (همان، ص ۳۶۳).

#### ۴. احترام به جایگاه پیامبر

ابن عربی عدم خلود را لازمه احترام به جایگاه پیامبر بر می‌شمارد و در تبیین دیدگاه خود می‌گوید با توجه به اینکه امت هر پیامبر، کسانی هستند که پیامبر به سوی آنان فرستاده شده و نیز از آنجایی که تمامی شرایع منشعب از شریعت محمد ﷺ هستند، تمامی افراد، از ادم تا آخرین نفر، امت پیامبرند و اهل بیت او به شمار می‌روند و از آنجایی که خداوند می‌فرماید «و ما ارسلناک الا رحمة للعالمین»، رحمت پیامبر اکرم ﷺ همه آنها را در بر می‌گیرد. حتی با توجه به اینکه همه انسان‌ها به نوعی امت پیامبر به شمار می‌آیند، در آخرت به اعتبار نسبتشان با ایشان مورد رحمت و نجات از آتش قرار خواهند گرفت؛ چراکه در غیر این صورت به جایگاه ایشان قدحی وارد می‌شود (همان، ج ۲، ص ۱۲۶-۱۲۷).

۱۶۱

تیسب

ایده نجات در اینعربی و ارتباط آن با مسئله دیگری

#### ۵. دلیل عقلی بر عدم خلود

ابن عربی در فتوحات و در تأیید دیدگاه خود مبنی بر عدم خلود، به نکته‌ای تحت عنوان دلیل عقلی اشاره می‌کند و می‌گوید تمامی موجودات بنا به طبعشان از رنج گریزان و طالب لذت‌اند (هرچند بدان علم نداشته باشند) و از خداوند طلب رحمت می‌کنند؛ از سوی دیگر هیچ کدام از طاعت و معصیت، خدا را فایده یا ضرر نمی‌رسانند. پس از آنجایی که همگان طالب بخشش و رحمت‌اند و نیز از آنجایی که نه معصیت مجرمان حق را متضرر می‌کند و نه خلودشان در آتش منفعت او را تضمین می‌نماید، خلود آنها در عذاب، عقلا وجهی نخواهد داشت (همان، ج ۳، ص ۲۵). بنابراین نه تنها نصوص متواتر و کشف و شهود - که عقل را یارای نقض آنها نیست - بر عدم ضرورت عذاب دائمی تأکید دارند، بلکه دلیل عقلی نیز بر این امر تأکید دارد (همان، ج ۱، ص ۲۶۳).

#### ۶. سعادت و شقاوت

علاوه بر موارد فوق به نظر می‌رسد دیدگاه ویژه ابن عربی نسبت به مقوله سعادت و شقاوت نیز در

موضع‌گیری او نسبت به عدم خلود نقش بسزایی داشته باشد.\* در این زمینه او معتقد است هر مربوبی مورد رضایت ربّ خود است؛ چراکه ربوبیت ربّ فقط با وجود او تحقق می‌یابد. ابن عربی از یک سو کسی را سعادتمند می‌داند که پروردگارش از وی راضی باشد و به کمالات ربّش متصف باشد و از سوی دیگر بر این باور است تنها کسانی که قابلیت داشته باشند، به کمال ربّشان متصف می‌گردند (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۵). با این اوصاف ضروری است مربوب قابلیت داشته و مورد رضایت ربّش بوده باشد، وگرنه هرگز ربّش او را تربیت نمی‌کرد و به شکوفایی نمی‌رساند.

دیدگاه ابن عربی درباره سعادت، معلول نگرش خاصّ او به طاعت و معصیت است. لازم است ذکر شود گستردگی دایره سعادت در ابن عربی مرهون این نگرش است که افعال همه انسان‌ها به لحاظ تکوینی متعلق مشیت حق تعالی و عبادات همه آنها به لحاظ ذاتی، طاعت و بندگی او به حساب می‌آید (ر.ک: ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۳، صص ۲۵۱ و ۴۰۲).

ابن عربی در موضعی دیگر مسئله سعادت را با نفس انسانی مرتبط می‌سازد و معتقد است از آنجایی که نفس ناطقه از عالم عصمت و ارواح طاهره است، در دنیا و آخرت سعید است و بهره‌ای از شقاوت ندارد، لکن نفس حیوانی که به منزله مرکب نفس ناطقه است، گاه با راکب خود مخالفت می‌کند و به سبب این مخالفت، متصف به شقاوت می‌گردد و مشمول عذاب واقع می‌شود (همان، صص ۲۶۲-۲۶۳). بنابراین در نگاه ابن عربی متعلق عذاب دنیوی و اخروی و محل حدودی همچون زنا، سرقت و... نفس حیوانی است؛ بدین معنا که قطع دست و تازیانه حدودی قائم بر جسم‌اند و الم آنها متوجه نفس حیوانی می‌شود.

## ب) بازتاب ایده نجات در ارتباط با دیگری

ایده ابن عربی در باب عدم خلود توأم با پذیرش عذاب اخروی، او را بدین سمت سوق می‌دهد که ایده خویش را در قالب فرضیه ملائم‌شدن طبع با آتش تبیین نماید. او معتقد است انسان‌ها پس

\* برخی دیگر از فلاسفه از جمله ابن‌سینا و ملاصدرا نیز در آثار خود به این مسئله اشاره کرده‌اند. بوعلی گستره رحمت الهی را بسیار فراخ دانسته و تنها گروه اندکی از افراد جاهل و مبتلا به رذالت را در معرض عذاب الهی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۳۴). ملاصدرا نیز به نجات و اهل سلامت بودن اکثر انسان‌ها اصرار دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۸۰).



از مرگ سه گروه‌اند؛ گروه اول کسانی که پس از مرگ در نعمت‌اند و نعمتشان تا برپایی قیامت و ورود به بهشت ادامه دارد. گروه دوم افرادی هستند که در عذاب‌اند، اما در قیامت و پس از پایان عذاب از جهنم خارج و وارد بهشت می‌شوند. گروه سوم افرادی هستند که تا قیامت در عذاب‌اند و از آتش خارج نمی‌شوند و از اخراج نیز ناامید می‌گردند؛ لکن پس از پایان قیامت، به واسطه شمول رحمت الهی مزاجشان تغییر می‌کند و از آتش متألم نمی‌شوند، بلکه عذاب برایشان لذت‌بخش است و ای بسا از خروج از آتش هراسان می‌شوند (همان، ج ۳، ص ۴۶۲-۴۶۳).

او در مواضع متعددی از فتوحات به تغییر مزاج جهنمیان اشاره می‌کند و بر این باور است که افرادی که وارد جهنم می‌شوند، یا کسانی هستند که پس از اقامه حدود، به شفاعت شافعان و عنایت خداوند راه بهشت را در پیش می‌گیرند یا از افرادی هستند که در آتش می‌مانند و پس از پایان اقامه حدود، اهلیت آن موطن را می‌یابند؛ به گونه‌ای که اگر از آن مکان خارج شوند، متألم می‌گردند (همان، ج ۴، ص ۱۲۰)؛ بنابراین جهنم جایگاه ابدی آنها نخواهد بود و از این رو با عذاب الهی، کم‌کم استحقاق می‌یابند که از جهنم رهایی یابند.

در ادامه بازتاب ایده نجات در ارتباط با دیگری مورد بررسی قرار می‌گیرد.

## ۱. سعادت و شقاوت دیگری

یکی از عوامل مؤثر در مراودات بین انسان‌ها دیدگاه آنها درباره سعادت و شقاوت دیگری است؛ چنانچه انسان دیگری را شقی و اهل عذاب بشمارد، ممکن است از منظری برتر به او بنگرد و در توهین، تحقیر و حتی قتل او خود را محق بداند؛ به عبارت دیگر تصور هر فرد انسانی از میزان رستگاری خود و دیگری می‌تواند اسباب تقابل و موضع‌گیری در مناسبات انسانی گردد. اغلب انسان‌ها افعال و رفتار خود را در مسیر رستگاری تصور می‌کنند و دیگران را دور از این مقصود و مستحق عذاب اخروی می‌دانند. چنین تلقی‌ای از عاقبت دیگری، در نحوه رفتار و برخورد انسان با دیگری سعید و دیگری شقی تأثیرگذار خواهد بود. تصور داشتن ارتباط ویژه با خداوند، شقاوت را تنها از آن دیگری دانستن و تنش‌های حاصل از برتری طلبی‌های فردی-قومی، از پیامدهای ناشی از اندیشه انحصار نجات، در قوم یا گروهی خاص است. در مقابل

چنین رویکردی، نگاه شمول‌گرایانه در باب سعادت و نجات و قابل زوال دانستن شقاوت، تنش و مخاصمه را در مواجهه با دیگری به حداقل می‌رساند؛ از این رو می‌توان گفت باور ابن عربی در باب نجات انسان‌ها و عدم خلود آنها می‌تواند یکی از اصول تعیین‌کننده استراژی رفتاری او در قبال دیگری باشد. این نگرش، مرهون تبیین ویژه‌ای است که او از مقوله طاعت و معصیت و سعادت و شقاوت دست می‌دهد. در این زمینه او بر خلاف متکلمان و فقهای هر فرقه که دایره سعادت را به سلوک بر طریقت خود محدود می‌کنند و بدین سان دیگرگریزی را ترویج می‌نمایند، تلاش می‌کند با تبیین ویژه دایره شقاوت را گام به گام به گونه‌ای محدود نماید که دیگرپذیری حداکثری را رقم بزند. به باور او از آنجایی که حقیقت انسان همان حق است که در این قالب ظهور کرده است، نمی‌تواند به شقاوت متصف گردد. پس هیچ انسانی به جهت حقیقتش شقی نیست و دشمنی با او از این حیث وجهی ندارد.

ابن عربی بر این باور است که سبب قتل و تخریب انسان توسط انسانی دیگر فعل مذموم اوست نه حقیقت و عین او؛ چراکه خداوند انسان را بر صورت خویش افریده است. بنابراین از آنجایی که فعل انسان، عین او نیست، به سبب مذموم بودن فعلش، نباید عین او را باطل و تخریب کرد. او سپس به این نکته اشاره می‌کند که در نکوهش کردن افعال دیگران، دخالت دادن سلیقه شخصی جایز نیست و لسان ذمّ بندگان از جهت عدم موافقت اشیا و احوال با غرض و مقصودشان، نزد حق تعالی مذموم است. ابن عربی تنها ملاک مذموم بودن افعال را ذمّ شرع می‌داند و معتقد است مذمومی نیست مگر آنچه را شرع مذمت کرده است؛ زیرا ذمّ شرع به دلیل حکمتی است که خداوند بدان عالم است (همو، ۱۹۴۶م، ص ۱۶۸).

## ۲. شرافت اصل وجود دیگری

کاشانی در مقام تبیین دیدگاه ابن عربی می‌گوید میان اصل وجود انسان و فعل او تفاوت وجود دارد و عین وجود انسان که همان اسم ظاهر حق است، همواره ممدوح بوده و حرمت دارد و نکوهش عین انسانی در واقع به معنای نکوهش فاعل آن است. آنچه می‌تواند مذموم یا ممدوح باشد، فعل انسان است که آن هم به واسطه شارع و به خاطر مصلحت و حکمت، مشخص شده

است (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۲۵۵). بنابراین خود دیگری مخلوق خداوند است و بر حسب شرافت خالق تعالی، دیگری نیز شریف است و اگر مشکلی باشد، در فعل دیگری است.

### ۳. متعلق و مطابق بودن افعال دیگری از جهت وجودی اش با امر تکوینی حق

ابن عربی در فتوحات از مردانی تحت عنوان «رجال الحنان و العطف الالهی» نام می‌برد که بر همگان اعم از مؤمنان و کافران شفقت دارند؛ چراکه نگاهشان به عین وجود است. آنها صرفاً بر اساس حکم تکوینی که مقتضای رحمت مطلقه است، رفتار می‌کنند و به قضاوت درباره افراد نمی‌پردازند و مهربانی آنها همه را به طور یکسان در بر می‌گیرد (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۲). با این اوصاف ابن عربی پس از سلب شقاوت از حقیقت انسان و نسبت دادن آن به افعال، درباره افعال نیز به طور یکسان حکم نمی‌کند، بلکه آنها را به دو دسته تکوینی و تشریحی تقسیم می‌کند و حیث وجودی تمامی افعال را مطابق امر تکوینی می‌داند. بر این اساس از آنجایی که تمامی افعال انسان از جهت وجودی خود، متعلق و مطابق امر تکوینی حق‌اند، همه انسان‌ها متعبدند و امر الهی را محقق می‌کنند.

### ۴. مذموم دانستن سوءظن به دیگری

ابن عربی معتقد است اگر حقیقت امر درباره دیگری آشکار نباشد، نباید با وی دشمنی نمود و در غیر این صورت، حق خداوند نسبت به خلق به جا نیامده است. حتی اگر دیگری در واقع دشمن حق هم باشد، باید با وی به مهربانی رفتار شود؛ چراکه در این صورت اسم ظاهر الهی نزد خداوند با فرد مخاصمه می‌کند. بر این اساس ابن عربی چنین توصیه می‌کند: «علیه خودت برای خدا حاجتی قرار نده که هلاک شوی؛ چراکه خداوند دارای حجت بالغه است. با بندگان حق با شفقت و رحمت رفتار کن، آن‌چنان که خداوند ایشان را روزی داد علی رغم کفر و شرکشان» (همان، ص ۴۴۹). البته در صورتی که دشمنی اش با خداوند هویدا گردد، از آنجایی که خداوند دوستی با دشمنانش را نپسندیده است، محبت و مودت با آنها ممنوع است.

بر این اساس ابن عربی حتی المقدور به پرهیز از جنگ و قتال توصیه می‌کند و در این زمینه

می‌کوشد در مواضع اختلاف، مبانی و راهکارهایی ارائه دهد؛ از جمله می‌گوید با کسانی که «لا اله الا الله» می‌گویند دشمنی نکن؛ چراکه هرچند خطاکار باشند، دشمن خدا نیستند و تحت ولایت عامه خداوند قرار دارند و اولیاء الله هستند و جنگ با اولیاء الله حرام است (همان، ج ۴، ص ۴۴۹). پس مادامی که دشمنی کسی با خداوند، برای تو ثابت نشده او را دشمن نشمار و کمترین کار در حالت جهل نسبت به شرک او آن است که او را واگذاری؛ بدین معنا که از ظنّ و گمان بد نسبت به او پرهیزی. تنها در صورتی که از سر تحقیق به مشرک بودن او و دشمنی اش با خدا علم پیدا کردی، از او برائت بجوی: «فرق است بین کسی که مشرک و دشمن خداست با کسی که مؤمن است یا حتی مسلمان نیست و تو از فعلش کراهت داری؛ زیرا به عاقبت کارش علم نداری (چه بسا اهل نجات گردد)» (همان، ج ۳، ص ۴۷۲).

بنابراین ابن عربی در گام اول شقاوت را از حقیقت انسان طرد می‌کند و پس از آنکه شقاوت متوجه فعل انسان گردید، حیث وجودی فعل را متعلق شقاوت نمی‌داند و معتقد است فعل، تنها از جهت عدم مطابقت با امر شرعی می‌تواند متصف به ذمّ و به تبع آن متعلق شقاوت واقع گردد؛ اما در این زمینه نیز ضمن مذموم دانستن ظنّ 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. به عبارت دیگر ابن عربی پس از آنکه عدم مطابقت فعل با امر شرعی را سبب اتصاف آن به شقاوت معرفی می‌کند، تجسس در خصوص مطابقت یا عدم مطابقت افعال دیگری با شرع را روا نمی‌داند و با چنین دیدگاهی است که حکم می‌کند انسان در مواجهه با دیگری، فارغ از اینکه او را بشناسد یا نشناسد، شروع‌کننده سلام باشد و فارغ از تفتیش عقاید و افعالش با او معاشرت نماید.

لازم است ذکر شود ایده نجات و عدم خلود در ابن عربی متأثر از دیدگاه او در باب اسما و صفات حق تعالی است. ابن عربی بر این باور است که حق متناسب با استعداد هر کسی بر او تجلی می‌کند و عقیده انسان‌ها چیزی جز تجلی خاص حق بر آنها نیست. بر این اساس عقیده شخص و به تبع آن اعمال و رفتار، گاهی به گونه‌ای است که طریقی که در آن گام بر می‌دارد، به واسطه اسمای رحمت به حق منتهی می‌شود و گاهی به نحوی است که به واسطه اسمای غضب به حق ختم می‌شود. از سوی دیگر در نظام هستی‌شناسی ابن عربی اصالت با رحمت است و هر کسی از هر طریقی به حق برسد، مشمول رحمت واقع می‌گردد؛ لکن متحمل شدن عذاب لازمه صراطی

است که در بردارنده اسمای غضب است و با توجه به اینکه عمل، امری عرضی و ناپایدار است، رهرو چنین طریقی تا زایل شدن اثر اعمالش، معذب در عذاب است؛ اما پس از برطرف شدن مانع، مشمول رحمت الهی خواهد گردید و به سعادت می‌رسد؛ به عبارت دیگر رحمت حق، بی‌دریغ بر همگان افاضه می‌شود و عدم بهره‌مندی از این رحمت عام، اعمال ناصالح گناهکاران و طریقی است که برگزیده‌اند. پس کارکرد عمل صالح در ابن عربی آن است که به واسطه ان، مانعی در افاضه رحمت حق ایجاد نمی‌شود، بر خلاف عمل ناصالح که مانع از برخورداری از رحمت است. در این میان اعتقاد به آنچه پیامبران به سوی آن دعوت می‌کنند، چیزی جز اعتقاد به اسمای رحمت و هدایت نیست. در واقع پیامبران مردم را به طریقی دعوت می‌کنند که به واسطه اسمای رحمت به حق ختم می‌شود و سرپیچی از دعوت آنها، پیروی از اسمای غضب و عذاب اخروی را به دنبال خواهد داشت، هرچند کسانی که در طریق غضب گام بر می‌دارند نیز در نهایت به حق می‌رسند.

۱۶۷

قیس

ایده نجات در ابن عربی و ارتباط آن با مسئله دیگری

## نتیجه‌گیری

ابن عربی اطلاق آیه شریفه «و رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» را نافی تقیید رحمت حق تعالی به گروهی خاص می‌داند و عدم خلود در عذاب را از لوازم اتساع رحمت الهی بر می‌شمارد. او دیدگاه خود مبنی بر عدم خلود در عذاب را به عواملی همچون ذاتی بودن رحمت حق، فطری بودن حکم بندگی و عرضی بودن شقاوت مدلل می‌سازد. علاوه بر این، نگاه ویژه ابن عربی به سعادت، سبب گستردگی این مقوله در نظام فکری او گردیده است. یکی از عوامل مؤثر در مراودات بین انسان‌ها، دیدگاه آنها درباره سعادت و شقاوت دیگران است. فارغ از نقدهایی که ممکن است به ادعای ابن عربی مبنی بر عدم خلود و نیز ادله او در اثبات این ایده وارد باشد، صاحب چنین اندیشه‌ای در مراوده با دیگری، متأثر از اتصاف او به شقاوت و مخلددانستن او در عذاب نخواهد بود و تأکید بر عدم انحصار سعادت نزد فرد یا گروهی خاص در چگونگی مناسبات انسانی چنین نگاه شمول‌گرایانه‌ای نقش بسزایی خواهد داشت.

## منابع

۱. ابن سینا؛ اشارات و تنبیها؛ قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۲. ابن عربی؛ فتوحات مکیه؛ ج ۱-۴، بیروت: دار الصادر، [بی تا].
۳. ایزدی، جنان، مجید صادقی و فاطمه یوسفی؛ «خلود در عذاب جهنم از منظر ابن قیم جوزی و علامه طباطبایی»، الهیات تطبیقی؛ س ۷، ش ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۵.
۴. بویر، مارتین؛ من و تو؛ ترجمه ابو تراب سهراب و الهام عطاردی؛ تهران: انتشارات فراندیشه، ۱۳۸۰.
۵. بهشتی، احمد؛ «مسئله خلود در عذاب و دیدگاه علامه طباطبایی»، پژوهش دینی؛ ش ۱۱، ابان ۱۳۸۴.
۶. حسن زاده آملی، حسن؛ ممد الهمم در شرح فصوص الحکم؛ تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
۷. حسینی فر، رضا و سمیه امینی کهریزسنگی؛ «بررسی و نقد دلایل ناهمسانی خلود و عذاب در اندیشه ابن عربی و تابعان»، حکمت عرفانی؛ ش ۱۶ بهار و تابستان ۱۳۹۸.
۸. حیدری فرد، محمد و محمدکاظم فرقانی؛ «خلود در عذاب از دیدگاه ملاصدرا و ابن عربی»، جستارهای فلسفه دین؛ س ۲، ش ۴، زمستان ۱۳۹۲.
۹. خوارزمی، تاج الدین حسین؛ شرح فصوص؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۹.
۱۰. سارتر، ژان پل؛ هستی و نیستی؛ ترجمه عنایت الله شکیباپور؛ تهران: انتشارات شهریار، [بی تا].
۱۱. صدرالمتهین؛ اسفار اربعه؛ ج ۷، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
۱۲. طباطبایی، سیدمحمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۷۳ م.
۱۳. قیصری، داود؛ شرح فصوص؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی (الطبعة الحديثه): ۱۵ ج، ۱، قم: مؤسسة دار الحديث العلمية الثقافیه، ۱۴۲۹ ق.

۱۵. کاشانی، عبدالرزاق؛ شرح فصوص؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۰.

۱۶. مارسل، گابریل؛ فلسفه اگزیستانسیالیسم؛ ترجمه شهلا اسلامی؛ تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۲.

۱۷. نژادپور، مصطفی؛ «خلود در قرآن و روایات و سنجش نظر ابن عربی و ملاصدرا»، پژوهش و مطالعات علوم اسلامی؛ ش ۹، فروردین ۱۳۹۹.

18. Heidegger, Martin; **Being and Time**; trans. John Macquarrie and Edward Robinson; Oxford: Basil Blackwell, 1962.





پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی