

## Comparing the concept of the Infinite Other in the philosophy of Levinas with the concept of God in Ayn al-Qozat Hamadani's 'Tamhidat

**Mahboubeh Mobasheri** 

Associate Professor, Department of Persian Language & Literature, Alzahra University, Tehran, Iran.

**Zahra Mollaheydar Ali Moazzen** 

PhD Sstudent in Persian Language & Literature, Alzahra University, Tehran, Iran.

### Extended Abstract

#### 1. Introduction

Emmanuel Levinas's philosophy advocates for responsibility towards the Other as a means to overcome egocentrism and cultivate ethical living, especially in an era marked by individualistic tendencies and a focus on individual identity. In Levinas's philosophy, the foundation of ethics lies in acknowledging the Other's irreducible existence beyond the self, as well as the absence of reciprocity. Levinas links

---

\* Corresponding Author: mobasheri@alzahra.ac.ir

**How to Cite:** Mobasheri, M., Mollaheydar Ali Moazzen, Z. (2024). Comparing the Concept of the Infinite Other in the Philosophy of Levinas with God in Ayn al-Qozat Hamadani's Tamhidat. *Mysticism in Persian Literature*, Vol. 3, No. 6, 215 - 254. doi: 10.22054/MSIL.2025.82872.1157

the ultimate alterity of the Other to the concept of Infinity, where thought encounters something wholly external to the thinking subject and possesses a profound otherness. The idea of the encounter with an infinite and unattainable truth, sought purely for its own sake without any expectation of reward, is not unique to Levinas but can also be found in the mystical love tradition of Iranian Sufism, particularly in the works of thinkers such as Ayn al-Qozat Hamadani. This thought has a profound connection with the Sufi concept of 'fana', the annihilation of self in the presence of the divine.

This article highlights the parallels between Levinas's philosophy and Ayn al-Qozat's 'Tamhidat', specifically examining how both frameworks address the relationship with the Infinite Other, or God, and the responsibilities that arise from this connection.

### ***Research Question(s)***

This study aims to address two fundamental questions:

- To what extent does the portrayal of God in 'Tamhidat' correlate with Levinas's notion of the Infinite Other?
- What parallels and divergences exist between the mystically amorous relationship with God in Ayn al-Qozat's teachings and the Levinas-inspired ethical relations?

### **2. Literature Review**

In recent years, an abundance of studies have examined the concept of the Other in various Persian literary texts. However, research employing Levinas's philosophical perspectives has been relatively sparse. Some significant works in this field include: "Representation of 'The Other' in Mathnavi Manavi", "Comparative Study of the Concept of the Other in Levinas' Philosophy and the Beloved in

Hafez's Poetry", "A Comparative Study of the 'Phenomenon of Sleep' Fear from the Viewpoint of Emmanuel Levinas and Rumi's Mystical Thoughts with Emphasis on Shams Ghazals", and " Exploring the Representation of the Thoughts of Emmanuel Levinas in the Philosophical Novel Mosul, Without Parichehr by Hossein Ghassami".

Furthermore, various articles have examined the position of God as the Levinasian Other and the interplay between ethics and theology in Levinas's philosophy, including the articles 'The Place of Illeity: How God is Described by Emmanuel Levinas' and 'The Relationship Between Ethics and Theology from Levinas's Philosophy Perspective'. However, to date, no research has delved into the concept of the Other as described by Levinas and its manifestation in Ayn al-Qozat's 'Tamhidat'.

### 3. Methodology

This research utilizes content analysis, drawing primarily on library-based resources. First, the concept of the Infinite Other and the features of the relationship with it in Levinas's ethical philosophy are scrutinized. Subsequently, the relationship between the mystic and God in 'Tamhidat' is elucidated and juxtaposed within these philosophical premises.

### 4. Results

At first glance, the relationship between the mystic and God may appear markedly different from the one between the Levinasian subject and the infinite 'Other.' Mystics, for instance, conceptualize God as absolute and unconditioned existence, just as Ayn al-Qozat portrays God as the source and basis of all beings. On the other hand,

Levinas views God as transcending essence and substance. Despite these differences, the constructed image of the infinite 'Other' and God in Ayn al-Qozat's mystical thought share common ground in the following fundamental principle:

1. Otherness: Both Levinas and Ayn al-Qozat underscore the otherness and infinity of God (the Other). Levinas introduces the Other as utterly beyond the self's grasp, necessitating that it be preserved in its irreducible strangeness. Similarly, Ayn al-Qozat perceives God as an absolute and unattainably distant existence that can only be approached but never truly united with, even through proximity and self-annihilation.
2. Knowledge and Domination: Levinas views knowledge as a form of domination and violence. Even though mysticism is defined by the term "knowledge," this knowledge doesn't aim to comprehend God as part of the mystic's world; it seeks to acquire divine ethics. In this regard, Ayn al-Qozat uses the phrase "araftu rabbī bi-rabbī" (I knew my Lord through my Lord) to describe this type of understanding.
3. Face: Both thinkers hold the perspective that the face of the Other, or the manifestation of the beloved, is beyond sensory perception and direct description; it is never fully comprehended or possessed and can only be witnessed through an inward and indirect experience.
4. Name: Another aspect of the mystique surrounding the face of the Other pertains to the concealment of its name from the subject. In mysticism, the greatest name of God possesses this quality of mystery.
5. Towards God: Levinas employs the phrase "towards God" instead of simply using the term "God" to convey that God cannot be fully attained but can be approached through a perpetual desire for the Infinite. In a similar vein, Ayn al-Qozat underlines the state of spiritual poverty (faqr), mirrored in the insatiable human need for God.

6. Illeity: In Levinas's philosophy, the term "illeity" encapsulates the God's otherness, which he interprets as the voice of conscience within the subject. Similarly, mysticism places special significance on the heart as the site where the mystic hears God's call—referred to by Ayn al-Qozat as the House of God (Bayt Allah).

7. Heteronomy: Ayn al-Qozat asserts that the seeker must prioritize God's will over their own egocentric desires. In Levinas's philosophy, this unselfish attitude is referred to as "heteronomy," wherein responsibility towards the Other takes precedence over self-determination.

8. Responsibility: In Levinas's philosophy, "Responsibility" plays a central role, closely linked to the idea of selfless service. According to him, this responsibility precedes thought, will, and ability. Ayn al-Qozat's portrayal of the eternal and unbreakable covenant with God resonates strongly with Levinas's conception of responsibility.

9. Contentment and Objecthood: Levinas contends that the subject becomes an object in the encounter with the Other, as their autonomy is challenged by the awakening of responsibility. Mystically, the seeker attains the state of contentment (Reza) by wholly submitting to God's will.

## 5. Conclusion

Despite their distinct origins, Levinas's ethical philosophy and Ayn al-Qozat's mystically-influenced teachings on love share common ground in highlighting the unique relationship between the individual and the Other, and how this bond profoundly impacts the subject's identity. While Levinas delves into the profound concept of responsibility towards the Other from an ethical framework, Ayn al-Qozat explores this responsibility within the context of divine love

and the self-transformation of pride and ego through mystical practices.

For Levinas, the encounter with the Infinite Other creates a moral relationship that profoundly shapes the subject's identity. In 'Tamhidat', this relationship unfolds in two phases: First, on the Day of Alast, when humanity enters into a loving pact with God. Second, in earthly life, this bond is commemorated and fortified through remembrance of the original covenant. In the material world, the mystic, remembering the covenant of Alast, lives in a state of perpetual responsibility and strives for closeness to God—a journey that knows no end, given the insatiable yearning for the Infinite. The mystic's inability to fully understand God reflects a duality within consciousness and underscores the passivity of the subject. Through this dynamic, the subject's identity is shaped in relation to the Other without losing its independent self. Ayn al-Qozat posits that this union of creator and creature culminates in the acquisition of divine ethics. At its core, Levinas's philosophy centers on the idea of infinite and selflessly committed responsibility towards the Other, wherein the more cognizant one becomes of this duty, the more pronounced the sensation of inadequacy. Ayn al-Qozat, too, recognizes his own limitations in fulfilling this eternal duty, viewing himself as perpetually inadequate. The more he endeavors to transcend love, the more fervently he is entrapped and perplexed by it. Ultimately, it is love that prevails, overwhelming him completely.

**Keywords:** God; the Infinite Other; Levinas; Ayn al-Qozat Hamadani; Tamhidat.



--- دو فصلنامه علمی - تخصصی عرفان پژوهی در ادبیات -----

دوره ۳، شماره ۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ۲۱۵-۲۵۴

msil. atu. ac. ir

DOI: 10.22054/MSIL.2025.82872.1157

## مقایسه مفهوم دیگری نامتناهی در فلسفه لویناس با خداوند در تمهیدات عین القضاة همدانی

محبوبه مباشری \*

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات، دانشگاه الزهراء، تهران،  
ایران

زهرا ملاحیدرعلی مؤذن

دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات، دانشگاه  
الزهراء، تهران، ایران

### چکیده

مهم‌ترین دستاورد عرفان عملی، زیست با اخلاق است. اساس مناسبات اخلاقی بر دیگری‌خواهی و مسئولیت در برابر غیر استوار شده است که با نفی خودمحوری و گریز از خویشستن معنا می‌یابد. به‌زعم امانوئل لویناس، در تعاملات با عالم هستی، هرچا سوژه با غیری مواجه شود که تحت سلطه «من» قرار نگیرد و خودبستگی‌اش زیر سؤال برود، آنجا بستری است که اخلاق می‌بالد. تجربه مواجهه با غیر، در هیئت «دیگری» به اوج می‌رسد که لویناس غیریت او را با اصطلاح «نامتناهی» توصیف می‌کند. با ورود تصور نامتناهی به جهان سوژه، آگاهی او دچار «شکافت» می‌شود که لویناس از این وضعیت تعبیر به اخلاق می‌کند. او مواجهه چهره‌به‌چهره با «دیگری» را با مسئولیت نامتناهی برابر می‌داند. در جهان هستی، نامتناهی مطلق هست که هرگز نمی‌تواند عطش کنجکاوی آدمی را به تمام و کمال فروبشانند و آن خداوند است. در سنت عرفان عاشقانه، عارف بنا بر پیمانی ازلی، خود را در مقابل عشق خداوند مسئول می‌داند و رسالت خود را عشق‌ورزی خالصانه به او، بی‌چشمداشتی، می‌انگارد؛ از این رو، جهد می‌ورزد تا با فنای صفات نفسانی، اسباب قرب به حق را فراهم آورد. در این طریق، عارف با فانی کردن صفات خویشستن به صفات «دیگری» نامتناهی باقی می‌گردد؛ به عبارت دیگر، هویت حقیقی و اصیل سوژه در این مواجهه شکل می‌گیرد. رساله تمهیدات، نوشته عین القضاة همدانی، یکی از آثار منشور عرفانی است که در آن رابطه میان عارف و خداوند، جلوه‌ای ویژه دارد. این پژوهش بر آن است تا به روش تحلیل محتوایی، این رابطه عاشقانه را با فلسفه اخلاق لویناس و رابطه سوژه و «دیگری» نامتناهی مقایسه کند. واژگان کلیدی: خداوند، دیگری نامتناهی، لویناس، عین القضاة، تمهیدات.

\* نویسنده مسئول: mobasheri@alzahra.ac.ir

## ۱. مقدمه

کیستی و هویت آدمی وقتی معنا می‌یابد که بتواند به مناسبات میان خود با دیگران، جهان و خداوند واقف شود. در فلسفه، مناسبات میان فرد با جهان، با مفاهیمی نظیر «غیریت»<sup>۱</sup>، «دیگری»<sup>۲</sup>، «من»، «خود» و «همان»<sup>۳</sup> تعریف شده است. «دیگری» به معنای وجود متمایز از «خود» به کار می‌رود. در طول تاریخ، سلطه‌گری غیرتام و ناپایدار آدمی بر جهان هستی موجب شده است تا عطش او برای شناخت «دیگری» هرگز به تمام و کمال فرونشیند و پیوسته در صدد باشد آن را در دایره شناخت خود بگنجاند.

مفهوم «دیگری» نخستین بار در آرای افلاطون و ارسطو، و بعدتر توسط فیلسوفانی چون سنت آگوستین و سنت توماس به کار رفت که بیشتر با آموزه‌هایی نظیر برادری عام انسان‌ها گره خورده بود. این مفهوم در تاریخ فلسفه غرب، تحت تأثیر جریان‌های فکری مختلف، دستخوش تغییر شد. در فلسفه معاصر، «دیگری» به عنوان جنبه‌ای اساسی در شکل‌گیری هویت فردی و اجتماعی مطرح شده که از منظرهای گوناگون متفکرانی چون کانت<sup>۴</sup>، هگل<sup>۵</sup>، کی‌یرکگور<sup>۶</sup>، هوسرل<sup>۷</sup>، هایدگر<sup>۸</sup>، دریدا<sup>۹</sup> و... به آن پرداخته‌اند، اما می‌توان گفت کمتر فیلسوفی به اندازه امانوئل لویناس<sup>۱۰</sup> در این باره ایده‌پردازی کرده است (علیا، ۱۳۸۸: ۲۱-۲۲). لویناس با نگاهی انتقادی به جریان غالب تاریخ فلسفه غرب، «دیگری» را از زیر نگاه موشکاف سوژه بیرون آورد و جایگاهی مستقل به او بخشید که دیگر نه تنها زیر سلطه سوژه، دچار فروکاست و درنهایت یکسان‌انگاری با «من» نمی‌شد، بلکه حضورش خود مقوم فردیت و هویت «من» بود.

این در حالی است که در عرفان اسلامی، غرور و رعونت سرمنشأ رذایل اخلاقی و بزرگ‌ترین آفت در طریقت سالکان شمرده شده است که فرجام افراط در رویگردانی از خلق و دنیا است. در این راستا، پندها و حکایات فراوانی از بزرگان صوفیه در نفی

- 
1. Immanuel Kant
  2. Georg Wilhelm Friedrich Hegel
  3. Søren Kierkegaard
  4. Edmund Husserl
  5. Martin Heidegger
  6. Jacques Derrida
  7. Emmanuel Levinas

خویشتن خواهی و روی آوردن به «دیگری» روایت کرده‌اند؛ چنان که آمده است ابوسعید ابوالخیر، عارف نامی خراسان، برای دست یافتن به گشایش و بسطِ حال، با مردم عادی به گفت‌وگو می‌نشسته است (میهنی، ۱۳۶۶: ۹۳) و «دیگری» آنچنان قدر و مرتبه‌ای در چشم او داشته که در این باره از او نقل کرده‌اند: «آنجا که تویی توست دوزخ» و «آنجا که تو نیستی بهشت» است که تقابل آن با دیدگاه انسان‌گرایانه فیلسوف معاصر، ژان پل سارتر<sup>۱</sup>، که دیگران را دوزخ نامیده است جای تأمل دارد (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۵۳-۵۲). از این رو، در عرفان اسلامی، پرداختن به «دیگری» بیشتر کارکردی اخلاقی دارد؛ همان گونه که لویناس صبغه‌ای اخلاقی برای سنت انسان‌گرایی قائل می‌شود؛ زیرا آن را دستخوش نقصانی اخلاقی می‌بیند، نقصانی که عمدتاً در تأکید بیش از حد بر فرد و «غفلت از اخلاق و مسئولیت‌های خود» نمودار می‌شود (علیا، ۱۳۸۸: ۷۹-۸۰).

لویناس با قراردادن مفهوم «دیگری» در مقابل «من»، فلسفه اخلاق خود را پایه‌ریزی کرد. از نظر او، در مواجهه فرد با دیگران وضعیتی به وجود می‌آید که «دیگری» خودانگیختگی، آگاهی، اختیار و درمجموع هویت مرا زیر سؤال می‌برد و اخلاق؛ یعنی همین وضعیت (علیا، ۱۳۸۸: ۹۹). ویژگی‌ای که سوژه را خواه‌ناخواه با «دیگری» درگیر می‌کند غیریت یا دیگربودگی «دیگری» است، چراکه دست سوژه را از فراگرفت تام و تمام کوتاه می‌کند. لویناس، آنجا که اندیشه در رابطه با چیزی خارج از سوژه متفکر و مطلقاً غیر مواجه می‌شود از مفهوم «نامتناهی» وام می‌گیرد. از نظر او، «نامتناهی و ویژگی موجودی متعالی است، نظر به اینکه متعالی است» (Levinas, 1969: 49). از این منظر، خداوند «دیگری» نامتناهی است که در غیریت مطلق با سوژه قرار دارد و هیچ گونه تصور او به ساحت درون تحویل نمی‌یابد.

در سنت عرفان اسلامی نیز خداوند متعالی‌ترین و دست‌نیافتنی‌ترین مطلوب است که به‌مثابه امر نامتناهی در فهم آدمی نمی‌گنجد. نیاز و عشق ازلی به او، سالک را از خودمحوری و عشق به خویشتن انسانی دور نگاه می‌دارد و اساساً عشق به محبوب قدسی است که موجودیت و هویت عارف را تعریف و تثبیت می‌کند. در این رابطه، «من» انسان خداوند را در جایگاه «دیگری» برای خود در نظر می‌گیرد. رساله تمهیدات از جمله آثار

1. Jean Paul Sartre

عرفانی است که با نگاهی عاشقانه به رابطه دوسویه سالک با خداوند نگریسته، هرچند جایگاهی فراتر از مرزهای اندیشه عارف برای معشوق مجسم کرده‌است.

## ۲. پرسش‌های پژوهش

این پژوهش در پی پاسخ به دو پرسش زیر بنا شده است:

- تصویر بازنمایی شده از خداوند در تمهیدات تا چه حد به مفهوم «دیگری» نامتناهی در فلسفه لویناس نزدیک است؟
- رابطه عاشقانه انسان با خدا در تفکر عرفانی عین‌القضات چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با مناسبات اخلاقی لویناسی دارد؟

## ۳. پیشینه پژوهش

در سال‌های اخیر، پژوهش‌های متعددی درباره «دیگری» و رابطه بین‌الذهانی در متون ادب فارسی انجام شده است، اما پژوهش‌هایی که از آرای فلسفی لویناس در این زمینه بهره برده باشد، انگشت‌شمار است که در ادامه به این پژوهش‌ها اشاره شده است.

دزفولیان راد و همکاران (۱۳۹۹) در مقاله «بازنمایی دیگری در مثنوی»، ظرفیت‌های مثنوی مولوی در بازنمایی مصادیق متنوعی از «دیگری» مورد مطالعه قرار داده‌اند که ذیل یکی از فصل‌ها به رابطه «من عارف» با «دیگری» نامتناهی، به عنوان بالاترین سطح دیگربودگی پرداخته شده است.

قسامی (۱۴۰۰) در مقاله «بررسی تطبیقی مفهوم دیگری در فلسفه لویناس و معشوق در شعر حافظ»، چنان که از عنوان مقاله برمی‌آید، بر آن بوده است تا میان معشوق حافظانه و دیگری لویناسی رابطه مشابَهت برقرار کند.

اسعدی و همکاران (۱۴۰۰) در مقاله «بررسی تطبیقی پدیده «خواب‌هراسی» از دیدگاه امانوئل لویناس و مولانا با تأکید بر غزلیات شمس»، «دیگری» را در تفکر لویناس و مولانا، به عنوان عامل هشیاری و خواب‌گریزی سوژه و رهایی او از عالم حس تعریف کرده‌اند (اسعدی و دیگران، ۱۴۰۰: ۱۳۲-۱۰۵).

مرادی (۱۴۰۱) در مقاله «بررسی شیوه‌های بازنمایی اندیشه‌های امانوئل لویناس در رمان «موصل، بدون پریچهر» از حسین قسامی» به بررسی شیوه‌های بازنمایی اندیشه‌های این فیلسوف در رمان نامبرده می‌پردازد و نشان می‌دهد که نویسنده رمان توانسته است به شکلی غیرمستقیم موضوع «دیگری» را با ویژگی‌هایی همچون «عدم تناهی» و «غیریت» در شخصیت‌های داستان بازنمایی کند.

از مقالاتی که به طور خاص به بررسی جایگاه خداوند، به مثابه «دیگری» لویناسی، پرداخته‌اند می‌توان به مقاله عبدالعلی نژاد و فاضلی (۱۳۹۹) با عنوان «جایگاه اوبودگی: چگونگی مطرح شدن خدا نزد امانوئل لویناس» اشاره کرد. همچنین، اصغری (۱۳۸۸) در مقاله «رابطه اخلاق و الهیات در فلسفه ایمانوئل لویناس»، نحوه وحدت اخلاق و الهیات را در اندیشه این فیلسوف مورد بررسی قرار داده است. گفتنی است تاکنون پژوهشی درباره مفهوم «دیگری» (از منظر لویناس) و مصادیق آن در تمهیدات عین القضاات انجام نگرفته است.

#### ۴. روش پژوهش

این پژوهش با روش تحلیل محتوایی و به کمک منابع کتابخانه‌ای انجام گرفته است. ابتدا مفهوم «دیگری» نامتناهی و اوصاف رابطه با او در فلسفه اخلاقی لویناس مورد مطالعه قرار می‌گیرد، پس از آن تلاش می‌شود تا در چهارچوب آرای وی، رابطه عارف با خداوند در کتاب تمهیدات، تبیین و مقایسه شود.

#### ۵. چهارچوب نظری

۵-۱. لویناس و آرای او  
امانوئل لویناس (۱۹۰۶-۱۹۹۵ میلادی)، متفکر یهودی فرانسوی و لیتوانیایی تبار را «فیلسوف اخلاق» خوانده‌اند. اندیشه او به طور کلی از دو آبخشور فکری مهم متأثر است؛ فلسفه غرب و آموزه‌های آیین یهود. لویناس که وارث سنت پدیدارشناسی هوسرل و هایدگر بود با نقد آرای ایشان، آن را گسترش داد. او از طریق پدیدارشناسی و هرمنوتیک، تلاش کرد عمق بیشتری به فهم تجربیات انسانی بدهد و لایه‌های جدیدی از آن را آشکار

سازد. «این لایه‌های تجربه مربوط می‌شود به مواجهه با جهان با انسانی دیگر و بازسازی درون‌بود لایه‌لایه‌ای که متصف به حساسیت و حیث عاطفی است» (برگو<sup>۱</sup>، ۱۳۹۳: ۱۴). لویناس اخلاق را «الهیات یا فلسفه اولی» می‌داند که نه منطق سنتی است و نه متافیزیکی، بلکه توصیفی پدیدارشناسانه است از مواجهه چهره‌به‌چهره و رابطه بیناسویژکتیو (همان). او به جای وضع هنجارهای اخلاقی بر خود اخلاق به عنوان پدیداری انسانی تمرکز داشت. به گفته شارحان، لویناس شرط امکان اخلاق را در «رابطه با دیگری» یا «رابطه چهره به چهره» جست‌وجو می‌کرد (علیا، ۱۳۸۸: ۶۹).

در بیان آنچه «اخلاق» لویناس می‌خوانند، آشنایی با دریافت این فیلسوف از مفاهیمی نظیر سوژه و سویژکتیویته و «دیگری» لازم است.

#### ۵-۱-۱. سویژکتیویسم اخلاقی با محوریت «دیگری»

در فلسفه مدرن، سوژه به ذهن مُدرک (یا فاعل شناسا)، و آثره به عینِ مُدرک (یا متعلق شناسایی) دلالت می‌کند. دکارت با طرح قضیه کوگیتو<sup>۲</sup> [=می‌اندیشم پس هستم]، سوژه را مرکز شناخت و هستی قرار داد و آن را نماد خودآگاهی، خردورزی و خودآینی معرفی کرد. این نگاه - که از پایه‌های جنبش روشنگری بود - مورد نقد تجربه‌گرایان قرار گرفت. کانت با نظریه معرفت خود، تصویری معتدل‌تر ارائه داد و ادعا کرد ما «هرگز نمی‌توانیم اشیا یا آثره‌ها را چنان ببینیم که واقعاً فی‌نفسه هستند» (تسیگلر<sup>۳</sup>، ۱۴۰۰: ۳۵). در قرن بیستم، نقدهای جدی‌تری بر محوریت سوژه شکل گرفت. فروید<sup>۴</sup> با نظریه «ضمیر ناخودآگاه»، تصور سوژه حاکم بر خویش را به چالش کشید. نظریه انتقادی سلطه قدرت، ایدئولوژی و ساختارهای اجتماعی را در عمل فرد برجسته کرد. هایدگر با معرفی دازاین<sup>۵</sup> به جای «من» اندیشنده، اصالت را از سوژه به هستی منتقل کرد. ساختارگرایی و پس‌اساختارگرایی نیز با مقدم دانستن ساختار و نقد فردیت، از محوریت سوژه فاصله گرفتند؛ چنان‌که فوکو<sup>۶</sup> از «مرگ سوژه» و بارت از «مرگ مؤلف» سخن گفتند.

1. Bettina Bergo  
2. Walther Ziegler  
3. Sigmund Freud  
4. Michel Foucault

در دورانی که سوپژکتیویته مورد نقد بود، لویناس در کتاب *تمامیت و نامتناهی* از آن دفاع کرد؛ با این حال سوژه او با «من اندیشنده» دکارتی، «سوژه کانتی» یا «سوژه استعلایی» هوسرلی تفاوت داشت. او برخلاف پدیدارشناسی سنتی، «من» را فاعل تجربه نمی‌پنداشت. از دیدگاه لویناس، مواجهه آغازین سوژه با عالم در بستر احساس یا حساسیت شکل می‌گیرد، نه اندیشه. او اصالت را به احساس به عنوان شرط تقویم و بر ساختن سوپژکتیویته داد.

بر این اساس، لویناس سعی کرد به موضوعی مغفول در پدیدارشناسی بپردازد: تجربه رابطه با غیر یا «دیگری». «از منظر لویناس اساساً خود بدون دیگری شکل نمی‌گیرد و قوام من به این است که پیشاپیش خواه در قالب تجربه‌ای انضمامی خواه در بطن سوپژکتیویته‌ام با غیر مواجه شده باشم. بنابراین، در واقع مواجهه با دیگری نه رخدادی مؤخر که در آنی از آنات زندگی سوژه حادث شود، بلکه مقدم بر همه تجارب دیگر اوست و اساساً سوژه را بنیاد می‌نهد» (علیا، ۱۳۸۸: ۸۲).

لویناس اخلاق را در مواجهه با «دیگری» می‌داند؛ جایی که «دیگری» خودانگیختگی «من» را به چالش می‌کشد و آن را در معرض تردید قرار می‌دهد. این مواجهه که در قالب پذیرش و استقبال از «دیگری» رخ می‌دهد، جوهره اخلاق در فلسفه اوست (دیویس، ۱۳۸۶: ۷۵).

در کل، سوژه پیشنهادی لویناس را با چنین ویژگی‌هایی می‌توان توصیف کرد: آسیب‌پذیر، متجسد، منفعل، غرقه در جهان، دیگرآیین، مکلف، مسئول و پاسخگو در برابر دیگری (علیا، ۱۳۸۸: ۷۸). بیان این ویژگی‌ها به منزله نفی خلاقیت، عقلانیت، آزادی و اختیار سوژه نیست، بلکه از وجود نقصانی اخلاقی در سوپژکتیویته انسانی خبر می‌دهد. از نظر لویناس، «انسان‌گرایی را مردود باید شمرد تنها به این دلیل که به قدر کافی انسانی نیست» (Levinas, 1974: 128). او در نقد انسان‌گرایی سنتی، انسان‌گرایی نوینی تعریف کرده است که فرد را در مواجهه و ارتباط با «دیگری» می‌بیند. لویناس پیوند میان اخلاق و سوپژکتیویته را این گونه ترسیم کرده است:

من اخلاقی سوژکتیویته است، دقیقاً تا آنجا که در مقابل «دیگری» زانو می‌زند و آزادی خود را فدای فراخوانِ ازلیِ او می‌کند. نزد من، اختیار سوژه والاترین ارزش یا ارزش نخستین نیست. دیگرآیینی پاسخ ما به «دیگری» انسانی، یا خدا به مثابه «دیگری» مطلق، بر خودآیینی اختیار سوژکتیو ما پیشی می‌گیرد. به مجرد اینکه اذعان می‌کنم «من» ام که مسئولم، می‌پذیرم که اختیار من مسبوق به وظیفه در برابر «دیگری» است. اخلاق سوژکتیویته را به عنوان همین مسئولیتِ دیگرآیین در تقابل با اختیارِ خودآیین، از نو تعریف می‌کند.

(Levinas in Kearney, 2004: 78)

لویناس «دیگری» را به دو مفهوم مجزای «ناهمان» (autre) و «غیر» (Autre) تفکیک می‌کند. «ناهمان» اشیایی است که سوژه در خود جذب می‌کند، اما «غیر» به چیزی اشاره دارد که سوژه نمی‌تواند آن را تصرف کند و اساساً فراتر از سوژه است. او پدیده‌هایی چون مرگ، زمان، رابطه پدر-فرزندی و رابطه جنسی را در دسته «غیر» قرار می‌دهد و در نهایت از دیگری‌ای سخن می‌گوید که «مطلقاً غیر» توصیفش می‌کند (علیا، ۱۳۸۸: ۹۳). ماهیت مطلق که لویناس برای «غیر» قائل می‌شود، حاکی از ظهور «دیگری» در مقام «نامتناهی» است. لویناس مفهوم «نامتناهی» را از دکارت وام می‌گیرد، اما تفسیری نو ارائه می‌دهد (ر. ک: دکارت، ۱۳۶۹: ۷۶). به باور او، نامتناهی فراتر از ذهن سوژه است و نمی‌توان آن را در اندیشه سوژه جای داد؛ بلکه خود وجود سوژه را ممکن می‌سازد. این نامتناهی در ارتباط با «دیگری» آشکار می‌شود، اما هم‌زمان از دسترس سوژه دور می‌ماند. حال که تمایز ساحت «دیگری» در اندیشه لویناس نمایانده شد، اوصاف دقیق‌تر آن در بخش بحث و بررسی دنبال می‌شود.

## ۵-۲. عین‌القضات و آرای او

عین‌القضات همدانی (۴۹۲-۵۲۵ هجری قمری) از چهره‌های کم‌نظیر در تفکر و عرفان ایرانی است که با وجود عمر کوتاهش به درجات علمی و معنوی بالایی رسید. او در علوم مختلفی از جمله فقه و فلسفه تسلط داشت. با این حال، این علوم نتوانستند عطش

حقیقت جویی قاضی را سیراب کنند و او را دچار پریشانی ذهنی کردند. سرانجام مطالعه آثار محمد غزالی او را از این سرگشتگی نجات داد و روزنه‌هایی از معرفت خانقاهی بر دیدگانش گشود (عین‌القضات، ۱۳۷۹: ۶). با این حال، روش زاهدانه استاد چندان موردپسند شاگرد نبود. «هرچند هر دو عالم به علوم ظاهر و باطن‌اند، اما باطن قاضی به تصوف مستانه و عشق‌آمیز متعلق است و باطن محمد غزالی به تصوف خودآگاهانه و رها نشده از بند زهد» (مایل هروی، ۱۳۸۹: ۱۰).

یکی از نقاط عطف زندگی عین‌القضات ملاقات با احمد، برادر کهنتر محمد غزالی بود که در بیست‌ویک سالگی رخ داد و موجب شد تا پسندهای عرفانی او دگرگون شود؛ به قول خودش، راه به «فنا» برد (عین‌القضات، ۱۳۷۹: ۷). به تصریح خود قاضی:

او پس از مجالست بیست روزه با احمد غزالی راه خود را بازیافت و به پیری دست یافت که نه نفس داشت و نه نفس، نه حسیت داشت و نه عینیت؛ پیری به نام «عشق» [...] پیری که به پندار او هیچ شیخی از کمال او برخوردارتر نیست [...] او براساس همین تجربه عرفانی ساختاری به صورت «پیر عشق» به دستگاه واژگان خانقاهی ارزانی می‌دارد.  
(مایل هروی، ۱۳۸۹: ۲۳-۲۲)

پس از ملاقات با احمد غزالی، عین‌القضات منظومه فکری خود را بر سنت «عشق و عاشقی» بنا نهاد و رابطه خالق و مخلوق را بر محور عشق تفسیر کرد. او معتقد بود که عشق، مذهب مشترک میان انسان و خداست و در مسیری دوسویه جریان دارد.

نظام اندیشگانی عین‌القضات سرشتی دوگانه دارد که از یک سو با فلسفه و تعقل پیوند خورده و از سوی دیگر، تحت راهبری پیر عشق است؛ چنان که می‌بینیم «وی در کتاب‌هایش با تعلیل‌ها و توجیهات عقلانی عرفان و فلسفه را به هم نزدیک ساخته و اساس شیوه علمی جدیدی را در تصوف نهاده است» (حلبی، ۱۳۷۶: ۴۱۹). بر این اساس، او دو ساحت شناختی را با اصطلاحات «طور عقل» و «طور وراء عقل» معرفی می‌کند. او ابتدا با فلسفه مشاء همراه می‌شود و اثبات صفات خدا را از طریق عقل ممکن می‌داند، اما بعد می‌گوید که ادراک مقولاتی فراتر از حیطه عقل خارج است. از نظر قاضی، با پاک شدن

دل از حجاب‌ها، «طور وراء عقل» در باطن انسان ظهور می‌کند، آن‌گاه به نور خداوند هدایت خواهد شد (عین‌القضات، ۱۳۷۹: ۲۶، ۲۴ و ۲۰).

ماهیت فلسفی نظریات عین‌القضات، مانند رأی او در باب حق تعالی به عنوان وجود حقیقی و معدوم بودن ذات موجودات، سرانجام به تکفیر و قتل او انجامید. اتهام او قائل شدن به اتحاد خالق و مخلوق بود؛ در حالی که خود ادعا داشت مخالفانش معنای سخن او را درک نکرده‌اند (پورجوادی، ۱۳۷۴: ۱۹). قاضی وجود را به «قدیم» (خالق) و «حادث» (مخلوق) تقسیم می‌کند. او وجود را فقط «مشرک لفظی» می‌داند و تصریح می‌کند که میان ذات خالق و مخلوقات هیچ اشتراکی نیست:

«ذات خالق علی حده خود موجودیست، و ذوات مخلوقات خود موجودی

دیگر است و نه این ذوات از ذات او چیزی کم کند اصلاً و البته، و نه شبهتی

از این ذوات مخلوقات در ذات او هست هیچ گونه.»

(عین‌القضات، ۱۳۶۲، جلد ۱: ۱۳۵)

بنابراین، خداوند وجودی ازلی دارد و مخلوقات از خود جز عدم نیستند. او همین بحث را در تمهیدات در پیوند با «نور» تبیین کرده و صبغه‌ای اشرافی به آن داده‌است؛ او خداوند را «نور حقیقی» معرفی می‌کند و موجودات را معدوم می‌داند که به واسطه نور الهی موجود شده‌اند (عین‌القضات، ۱۳۹۶: ۱۳۳).

رساله تمهیدات، اثری عرفانی آمیخته به جوهر فلسفی و مشتمل بر ۱۰ فصل است که در آن عین‌القضات به بیان تجارب روحی خود در باب فنا و وصل محبوب و شروط سالک برای وصول به حق، لزوم اطاعت مرید از پیر، وجوب خودشناسی و درجات عشق پرداخته‌است. در این کتاب، تأکید ویژه‌ای بر رابطه عاشقانه میان خدا و انسان شده است که با آرای لویناس و رابطه سوژه با «دیگری» نامتناهی مقایسه خواهد شد.

## ۶. بحث و بررسی

اگر بخواهیم رابطه عارف و خداوند را با رابطه سوژه لویناسی و «دیگری» نامتناهی قیاس کنیم در نگاه کلی متفاوت از هم به نظر می‌رسند، اما نقاط اشتراک میانشان چشمگیر

است. متصوفه، متأثر از فلسفه اسلامی، خداوند را وجود مطلق و نامقید می‌دانند؛ چنان‌که عین‌القضات، وجود حق را مصدر و مایه تمامی موجودات معرفی می‌کند (عین‌القضات، ۱۳۹۶: ۱۳۴). از سوی دیگر، لویناس از اصطلاحات هستی‌شناسی استفاده نمی‌کند و خداوند در اندیشه او فراتر از ذات و جوهر است. با این حال، قرابت تصویرِ بر ساخته از «دیگری» نامتناهی و خداوند در اندیشه عرفانی، جای تأمل دارد.

#### ۱-۶. غیریت

بنیان فلسفه لویناس بر درک این اصل نهاده شده که «غیر مطلقاً و رای فراگرفت [یا فهم] من است و باید با تمامی غرابت فروکاست‌ناپذیرش محفوظ بماند» (دیویس، ۱۳۸۶: ۱۱)، اما عرفان جهد می‌کند تا این غرابت را از میان بردارد؛ نه به شیوه تقلیل «دیگری» و گنجاندن او در چهارچوب فهم عارف.

در عرفان ارتباط انسان با خدا، در قالب مواجهه «من» عارف با حقیقت روایت می‌شود. تجربه درک حقیقت و وصل در حقیقت ارتباط با «دیگری» نامتناهی است (دزفولیان راد و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۹۹). از دیدگاه عرفا، حقیقت خداوند آشکار است، اما صفات بشری حجاب دیده‌ها شده است. از این رو، سالک باید از خویشتن بگریزد و با مرگ اختیاری خود را از مادیت فراتر برد تا شایسته مواجهه با حضور نامتناهی شود. قاضی در توصیف این مرگ می‌گوید:

هر که این مرگ ندارد، زندگانی نیابد. آخر دانی که مرگ نه مرگ حقیقی باشد، بلکه فنا باشد. دانی که چه می‌گوییم؟ می‌گوییم چون تو، تو باشی و با خود باشی تو، تو نباشی؛ و چون تو، تو نباشی همه خود تو باشی.  
(عین‌القضات، ۱۳۹۶: ۱۴۹)

پس فنا رهایی از «من تجربی» (خویشتن) است تا «فرامن» (بعد ملکوتی آدمی) تحقق یابد که در این مرتبه، مؤمنان حقیقی هویتی یگانه با حق پیدا می‌کنند (پورنامداریان، ۱۳۸۴: ۱۴۲). در هستی‌مادی، «خود» محبوس خویشتن است که با گریز از آن می‌خواهد زنجیر این واقعیت که «اگو خودش است» را پاره کند. او برای رهایی خود، ناگزیر از برقراری

تماس با «دیگری» است (علیا، ۱۳۸۸: ۱۵۲). در اینجا حادثه‌ای که برای «خود» رخ می‌دهد، تجربه دگرگونیِ «همان» است که لویناس از آن تعبیر به شکافتِ هویت از درون می‌کند (دیویس، ۱۳۸۶: ۸۶). غیریت از دل سوژکتیویته سر بر می‌آورد، سوژه «عاری از هویت» می‌شود و «من» در نسبت با «دیگری» شکل می‌گیرد. در تجربه مشابهی، «من» تجربی عارف از میان برمی‌خیزد و به دیدار فرامن نائل می‌شود. قاضی این حالت را جلوه‌گری خداوند می‌داند که خود را به تمثیل به بیننده نشان می‌دهد:

«در این مقام من که عین القضاتم، نوری دیدم که از وی جدا شد؛ و نوری دیدم که از من برآمد؛ و هر دو نور برآمدند و متصل شدند، و صورتی زیبا شد.»

(عین‌القضات، ۱۳۹۶: ۱۵۶)

لویناس در تبیین این حالت، سوژکتیویته را نوعی برون‌رفت از خویش می‌داند نه «امتزاج» با غیر (علیا، ۱۳۸۸: ۱۶۴، ۱۵۵). عین‌القضات نیز در رد حلول به نوعی اتحاد قائل شده است که از یگانگی میان عاشق و معشوق پدید می‌آید:

میانه عشق را فرقی توان یافتن میان شاهد و مشهود، اما نهایت عشق آن باشد که فرق نتوان کردن میان ایشان، اما چون عاشق منتهی، عشق شود و چون عشق شاهد و مشهود یکی شود، شاهد مشهود باشد و مشهود شاهد. تو این از نمط حلول شماری و این حلول نباشد، کمال اتحاد و یگانگی باشد.

(عین‌القضات، ۱۳۹۶: ۶۶)

نزد لویناس، رابطه با «دیگری» با قسمی راز همراه است که هرگز «دیگری» را یک من دیگر نمی‌پندارد. «رابطه با دیگری، رابطه‌ای مصفا و هماهنگ از جنس اشتراک یا همدلی نیست که از طریق آن خودمان را به جای دیگری بگذاریم؛ ما دیگری را شبیه خودمان، اما خارج از خودمان می‌یابیم» (لویناس، به نقل از دیویس، ۱۳۸۶: ۶۶). در عشق نیز عاشق از این جهت عاشق است که رو به سوی امری بیرونی و جز خود دارد (قسامی، ۱۴۰۰: ۱۴).

عين القضاة برای تبیین شباهت با «دیگری»، عبارت «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ» را آورده است و به نقل از او یس قرنی می گوید: «چون بندگی تمام شود، عیش بنده همچون عیش معبود شود. دروغا هر چه او را باشد که خداوند است، از نصیب «تَخَلَّقُوا» بنده را نیز باشد از صفات او» (عين القضاة، ۱۳۹۶: ۷۳).

## ۲-۶. شناخت و سلطه

لویناس معرفت و مفهوم پردازی را نوعی تصاحب، سلطه و در نهایت خشونت می انگارد، چیزی که دریدا از آن با عنوان «خشونت مفهوم» یاد می کند. معرفت قسمی فراچنگ آوردن است که غیریت ها و تفاوت ها را تصاحب می کند و با تبدیل شان به مفاهیم کلی، آن ها را «اهلی» می سازد (علیا، ۱۳۸۸: ۳۹).

عرفان در لغت «شناخت» معنی می دهد و در اصطلاح راه و روشی است که عرفا برای معرفت حق آن را برمی گزینند. این قسم از معرفت با استدلال، آگاهی و مفهوم پردازی در تضاد است. سالک هر قدر هم که جهد ورزد تا خداوند را در قالب مفاهیم کلی به همانی ها بدل کند، اندیشه خداوند از ظرف فکری او سرریز می کند و بیشتر در حجاب های تعقل بشری نهفته می ماند.

قاضی معرفت خداوند را بر سه نوع می داند: «یکی معرفت ذات، و دیگر معرفت صفات، و دیگر معرفت افعال و احکام خدا» (عين القضاة، ۱۳۹۶: ۳۸) و بر این باور است هر چند عارف با معرفت نفس بتواند به معرفت صفات و افعال و احکام حق برسد، کسی را زهره نیست که ذات او را دریابد (همان: ۳۸-۳۹). «معرفت حقیقی، آن است که سالک در بحر وحدت مستغرق گردد و تعین قطره نماند و قطره و دریا یکی شود» (لاهیجی، ۱۳۹۱: ۲۶). پس این حالت از معرفت، در بی خویشی به عارف روی می آورد؛ به گونه ای که عارف از درک ادراک خود عاجز می ماند:

دریغا معرفت ربّ، مرد را چندان معرفت خود دهد که در آن معرفت نه عارف را شناسد و نه معروف را [...] معرفت و ادراک آن باشد که همگی عارف را بخورد، تا عارف ادراک نتواند کرد که مُدرک است یا نه. (عین‌القضات، ۱۳۹۶: ۳۷)

لویناس در بحث معرفت خداوند، هرگونه رویکرد عقلانی و عرفانی را رد می‌کند؛ چون به‌زعم او، درک سوژه مبنایی هستی‌شناسانه پیدا می‌کند و در نهایت نامتناهی به‌عنوان بخشی از جهان خود سوژه فهم می‌شود. در اینجا این نقد را می‌توان به لویناس وارد کرد که در عرفان تمام تلاش سالک نفی وجود خود است تا بتواند به حق‌الیقین برسد؛ او نه در پی قابل فهم کردن خدا به عنوان بخشی از جهان خود است، بلکه می‌خواهد با تخلق به اخلاق خدایی، خود به صورت بخشی از جهان «دیگری» درآید:

«آفتاب را بچراغ نتوان شناخت. آفتاب را هم بآفتاب شاید شناخت. «عَرَفْتُ رَبِّي رَبِّي» این باشد.»

(همان: ۱۴۷)

او نه فقط عقل که ابزار شهود را هم برای به چنگ آوردن تمام و کمال حقیقت ناتوان می‌انگارد و آن را به دریافتن قرص خورشید به وسیله چشم انسان مانند می‌کند و می‌گوید:

«شعاع آفتاب توان دیدن که نوازنده است: اما عین او نتوان دیدن که سوزنده است.»

(همان: ۱۵۷)

قاضی در تمهیدات بارها به عجز عارف از شناخت ذات خداوند اشاره کرده‌است که گُلب کلام او را می‌توان در این عبارت جست:

«همه عالم خدا را دانسته‌اند ولی نشناخته‌اند.»

(همان: ۱۱۶)

اما جایگاه خداوند در فلسفه لویناس شفاف نیست. به تعریف او، «خداوند مظهر ممتاز آن چیزی می‌شود که از بیرون بر اندیشه وارد می‌آید، مطلقاً به هستی تقلیل نمی‌پذیرد و در چهارچوب معرفت یا تجربه سوژه دریافتنی نیست» (دیویس، ۱۳۸۶: ۱۹۲). سلطه‌ناپذیری تصور نامتناهی، این پرسش را ایجاد می‌کند که منشأ تصور نامتناهی در ذهن سوژه کجاست. لویناس بازم با بهره‌گیری از «تأمل سوم» دکارت توضیح می‌دهد که تصور نامتناهی در همان لحظه آفرینش، با «من» زاده شده است. بنابراین، کوگیتو از آغاز با حضور چیزی ورای قدرت خود، دچار شکاف شده است (همان: ۱۹۳-۱۹۲).

در اینجا هدف لویناس از این بحث، اثبات وجود خدا نیست؛ او به موضوع پروراندن «دیگری» در «همان» می‌اندیشد؛ به قصد توجه دادن به این نکته که در «همان» اندیشه‌ای هست که ژرف‌تر از آن است که اندیشه «همان» باشد. او از این وضعیت تعبیر می‌کند به بیدار کردن «همان» توسط «دیگری». این بیدار شدن، آسودگی بزرگ جهان «همان» را آشفته می‌سازد و به مثابه یک رابطه تلقی می‌شود (عبدالعلی نژاد و فاضلی، ۱۳۹۹: ۱۹۷). در عرفان عاشقانه، این لحظه بیش از هر چیز تداعی گر «روز الست» است؛

روزی که در حقیقت روز نیست؛ «آنجا» ورای زمان است [...] و معشوق الهی با ذریات بنی آدم [...] عهد بسته و از ایشان پرسیده: «الستُ برِّکم: آیا من پروردگار شما نیستم؟» آیا من معشوق شما نیستم؟ و همه پاسخ داده‌اند: «بلی، شهدنا» بدین ترتیب جان آدمی در «آنجا» با دیدن جمال معشوق ازلی عاشق شده است (پورجوادی، ۱۳۹۷)

سالکی که قدم در راه طلب می‌گذارد، گویی این خاطره ازلی و مسئولیت فرازمانی خود را در برابر پروردگار از نو به یاد آورده است. تجلی عشق پروردگار در روح سالک، جهان خفته او را آشفته می‌سازد:

«ای عزیز یاد آر آن روز که جمال «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» بر تو جلوه می‌کردند [...] هیچ جان نبود که نه ویرا بدید.»

(عین‌القضات، ۱۳۹۶: ۶۱)

### ۳-۶. چهره «دیگری»

از اشتراکات رویارویی سوژه با «دیگری» و عارف با خداوند در تمهیدات، مواجهه با «چهره» است. چهره از اوصاف «دیگری» و روزنی به ساحت غیریت اوست. لویناس با استفاده از این اصطلاح می‌خواهد به طریقی غیرمستقیم، مانع از دلالت شباهت (این‌همانی) یا تقابل (ناهمانی) غیر با «من» شود. از نظر او، غیر در قالب رابطه‌ای آغازین و فروکاست‌ناپذیر - یعنی رابطه‌ی چهره‌به‌چهره - صرفاً نزد «من» حاضر است.

چهره کلمه‌ای رازآمیز و مسئله‌آفرین است که هم بر چهره واقعی دلالت می‌کند و هم نمی‌کند. چهره بر پدیداری اجزای صورت دیگران دلالت دارد که بیش از هر جزء دیگری از بدن بیانگر است. «چهره» در اندیشه لویناس به منزله «بیان» نقشی اساسی دارد، اما هم‌زمان از دیدن و ادراک مستقیم فراتر می‌رود. با این حال، گاه می‌بینیم او به گونه‌ای از چهره حرف می‌زند که پنداری مقصودش همان سیمای ظاهر «دیگری» است (دیویس، ۱۳۸۶: ۹۳-۹۴ و علیا، ۱۳۸۸: ۱۲۲).

در تمهیدات، نویسنده در بیان تجربه مواجهه عارف با خداوند از عبارات «زلف» و «خدّ و خال» کمک می‌گیرد تا مقام‌ها و معانی عرفانی را برای مخاطب فهم‌پذیر سازد، اما به‌مانند چهره «دیگری» نامتناهی از سیمای ملموس و پدیدار نمی‌گوید:

تو چه دانی ای عزیز که این شاهد کدام است؟ و زلف شاهد چیست؟ و خدّ و خال کدام مقام است؟ مرد رونده را مقام‌ها و معانی‌ها است که چون آن را در عالم صورت و جسمانیت عرض کنی و بدان خیال انس‌گیری و یادگار کنی، جز در کسوت حروف و عبارات شاهد و خدّ و خال و زلف نمی‌توان گفت.

(عین‌القضات، ۱۳۹۶: ۲۲-۲۱)

از مسائل مناقشه برانگیز در علم کلام، رؤیت خداوند است؛ از آنجا که متصوفه همواره به دنبال داشتن رابطه‌ای بی‌واسطه با خداوند بوده‌اند، اکثریت بر این باورند که خدا را با چشم ظاهر می‌توان دید، اما درباره عین‌القضات، روحیه خردورزانه او بر نگاه عشق‌ورزانه‌اش چربیده است و منکر دیدار با چشم سر می‌شود. او درباره رؤیت خداوند در شب معراج حضرت رسول از عایشه نقل قول می‌آورد که هر کس ادعا کند که محمد پروردگارش را با چشمان خود دیده، دروغ بزرگی بر خداوند بسته است. از پیامبر نیز نقل می‌کند:

«شب معراج او را ندیدم بذات و حقیقت او [...] دیدم، بر صورت تمثّل». و خود در ادامه می‌افزاید: «دریغ از ذات خدا، تلذذ یافتن و خبر گرفتن و کیفیت و ادراک و احاطت، محالست که ذات او - تعالی - بیننده را از بینندگی بستاند. چون بیننده نماند، کرا بیند؟»

(همان: ۱۵۶)

از نظر لویناس، چهره بر تجربه‌ای دلالت دارد که در آگاهی هیچ سوژه‌ای رخ نمی‌دهد و ناپدیداری آن بر نامتناهیت «دیگری» دلالت دارد (دیویس، ۱۳۸۶: ۹۴). تصویر کردن چهره برای خداوند نیز گویی نقطه پایانی بر تعالی و نامتناهیت اوست. چهره «دیگری» هرگز به تمامی فراچنگ سوژه نمی‌آید که همین امر موجب می‌شود حالتی اثیری و رازآلود پیدا کند. تجسم عارف از چهره معشوق هرگز راه به جایی نبرده است؛ چنان‌که سفر عاشقانه عین‌القضات برای رؤیت خداوند از راه دل میسر می‌شود. آن‌گاه که انوار سلطه جمال معشوق بر آینه دل عارف بتابد، دیدار حاصل می‌شود:

دریغ بنده‌ای که چون خدای را بیند، نور وجه خدای تعالی به بیننده چنان نماید که نور چراغ از پس آبگینه و آبگینه در مشکوه باشد [...] و دلیل بر این کلمه قول حسین منصور آنجا که گفت قلب المؤمن کالمرآة إذا نظر فیها تجلی ربه.

(عین‌القضات، ۱۳۹۶: ۱۳۵)

از نظر لویناس، وقتی چشم‌ها و سایر اجزای صورت «دیگری» را می‌بینید و آن‌ها را به وصف درمی‌آورید به دیگری چنان روی می‌کنید که به جانب شیئی معطوف می‌شوید. پس بهترین طریق مواجهه با «دیگری»، مواجهه‌ای است که حتی متوجه رنگ چشم‌های او نشوید! (Levinas, 1985: 85).

لویناس از چهره به عنوان پدیداری خاص که ظاهر و حاضر می‌شود، اما در عین حال غایب می‌ماند، سخن می‌گوید (علیا، ۱۳۸۸: ۱۲۳). عین‌القضات درباره کیفیت مواجهه با خداوند تعبیر مشابهی دارد: «هر که نزد کعبه گل رود خود را بیند و هر که به کعبه دل رود خدا را بیند» (عین‌القضات، ۱۳۹۶: ۵۶). سالکی که با زیارت خانه کعبه قصد خدا کند، مانند سوژه‌ای است که با توصیفات خود «دیگری» را به شیئی تقلیل داده است.

#### ۴-۶. اسم

یکی از مهم‌ترین قوانین خاخامی یهود، منع جدی از خواندن اسم اعظم خدا با صدای بلند است؛ به طوری که در یهودیت معمولاً هنگام خواندن تورات و رسیدن به واژه «یهوه»، آن را با نام دیگری جایگزین می‌کنند. لویناس می‌پندارد این ممنوعیت برای آن است تا خدا را توصیف نکنیم. او تحت تأثیر آموزه‌های تلمود، منطقی فلسفی برای محو اسمای الهی ارائه می‌دهد که بر اساس آن، خدا نمی‌تواند اسمی داشته باشد چون که صحبت از امر الهی، نوعی مفهوم پردازی و چارچوب‌بندی محسوب می‌شود (Ben-Pazi, 2006: 124). در نظام اندیشگانی عرفانی، اسم اعظم خداوند جایگاه ویژه‌ای دارد. در مورد اینکه اسم اعظم کدام یک از اسماء خداوند است، اختلاف نظر وجود دارد. برخی از عرفا «الله» را اسم اعظم خداوند می‌دانند که به جامع جمیع اسما و صفات او دلالت دارد. لاهیجی در شرح گلشن راز در این باره می‌گوید:

الله، اسم ذات است به اعتبار جمیع اسما و صفات و مجموع اسما و صفات، در تحت اسم الله مندرج است، چه، هر اسمی از اسما عبارت از ذات مسماست به اعتبار صفتی [...]، به خلاف الله که ذات مسماست به اعتبار جمیع صفات و اسم اعظم است.

(لاهیجی، ۱۳۹۱: ۲۱)

عین‌القضات غیر از اسم «الله»، دیگر اسماء خداوند را حادث و مخلوق می‌داند که ابتدا برای غیر خدا وضع شده و بعد خدا را به آن‌ها متصف کرده‌اند (عین‌القضات، ۱۳۶۲، جلد ۲: ۲۵۸). از نظر او، اما کسی به کُنه اسم «الله» نمی‌رسد؛ چنان‌که از بزرگی نقل می‌کند:

«هر که «الله» را بگفت خدا را شناخت و شناسد.»

(عین‌القضات، ۱۳۹۶: ۲۷)

گویی دانستن اسم اعظم؛ یعنی سلطه بر خداوند.

او در جایی دیگر، دعایی را به خواننده کتاب توصیه می‌کند که از ائمه کبار روایت شده است: «اللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَدْعُوکَ بِاسْمِکَ الْمَکْنُوْنِ الْمَخْزُوْنِ» (همان) که در این دعا انسان خداوند را به آن نام «پوشیده محفوظ» می‌خواند. صفت پوشیدگی و محفوظ بودن، دلالت بر ابهام، فهم‌گریزی و عدم تناهی «دیگری» دارد.

#### ۵-۶. به‌سوی خدا، میل به او

لویناس تصور نامتناهی در «من» را مترادف با رابطه «من» با خدا فرض می‌کند؛ با این تفاوت که این رابطه میان دو هستنده‌ای که به تمام و کمال نزد هم حضور دارند، برقرار نمی‌شود. «و این دقیقاً از آن جهت است که او [خداوند] از جنس حد نیست، بلکه نامتناهی است» (به نقل از دیویس، ۱۳۸۶: ۱۹۵). لویناس برای پرهیز از اشاره ضمنی کلمه «خدا» بر جوهری که دارای وجودی متمایز است، بارها به جای واژه Dieu / «خدا»، عبارت à-Dieu / «به سوی خدا» را به کار می‌برد. این عبارت اشاره به این معنی دارد که هر چند هرگز نمی‌توان به خداوند واصل شد به عوض آن می‌توان به او تقرب جست. واژه à / «به سوی» در à-Dieu / «به سوی خدا» به «سیر الی الله» دلالت دارد (همان).

در سنت عرفانی، سالک در حالت قرب با حق همنشین می‌شود، اما به دوام وصل دل خوش نمی‌کند؛ چه هر لحظه بیم هجرانی دیگر می‌رود. لاهیجی تعریف ظریفی از قرب دارد: «سیر قطره به جانب دریا» (لاهیجی، ۱۳۹۱: ۲۷) با این تعریف، ماهیت رابطه با خداوند ملموس‌تر می‌شود. قرب از «شدن» سخن می‌گوید نه از «بودن» که در دل خود به نوعی صیورت اشاره دارد. شاید از همین روی است که به سالک، «سالک الی الله» می‌گویند.

در تقرب بنده به حق تعالی، نزدیک شدن از حیث مکانی بی‌معناست. لویناس این فرازجویی [=استعلا] راستین را «میل» می‌خواند که هیچ‌گاه متوقف نمی‌شود؛ زیرا نامتناهی را هرگز نمی‌توان به تمام و کمال پیمود و از آن خود کرد (علیا، ۱۳۸۸: ۱۳۰). لویناس «میل» را به تمایز از «نیاز» به کار می‌برد. نیاز می‌تواند نشان‌دهنده فقدان یا غیابی باشد که قابل رفع است، اما میل سیری نمی‌پذیرد و ارضا نمی‌شود (دیویس، ۱۳۸۶: ۹۲). در عرفان نیز مقام فقر به معنی بی‌چیزی و بردن نیاز به درگاه خداوند و بی‌نیازی از خلق است؛ «تا فقیر نشوی غنی نباشی» (عین‌القضات، ۱۳۹۶: ۲۰). آنجا که خداوند غنی مطلق است، بنده سراسر نیاز است، نیازی که هرگز سیراب نمی‌شود؛ یا به تعبیر لویناس، میلی که سیری نمی‌پذیرد. این میل ریشه در وجود عاریتی سالک و نیاز او به وجود حقیقی خداوند دارد. نیازمندی و فقر انسان در برابر خداوند از سوژه ماهیتی متناهی و وابسته به غیر می‌سازد و چون خداوند نسبت به انسان و هر موجود دیگری مستغنی است، ذات متناهی «سوژه» به سمت نامتناهی «دیگری» کشیده می‌شود و در حقیقت در برابر عدم تناهی او اظهار نیاز می‌کند.

## ۶-۶. اوبودگی

تقرب به ساحت تعالی از دغدغه‌های لویناس است. اما چنان‌که گفتیم، او از مفهوم‌پردازی در این مقوله که ابزار فلسفه و دین است، می‌پرهیزد و دنبال برهانی برای اثبات (یا ایمان به) وجود یا عدم وجود خدا نیست. او در پی شیوه‌ای است تا بدون زدن تیشه به ریشه مطلقیتی که کلمه خدا بر آن دلالت دارد، سخن بگوید. دستاوردی که وی از تلاش خود کسب می‌کند، «بیشتر توجیهی است برای کاربرد کلمه خدا به صورت نامی برای آن ساحتی از ادراک یا معنا که در اختیار آگاهی و منقاد آن نیست» (دیویس، ۱۳۸۶: ۱۹۴). سعی او بر این است تا خدا را در قلمرو اخلاق محقق سازد نه در قلمرو الهیات، چون از نظر او انسان در رابطه اخلاقی است که می‌تواند به خدا نائل شود؛ و این یعنی حفظ تعالی و غیریت خداوند به عنوان «دیگری» نامتناهی در کنه سوژه کتیوبته.

لویناس غیریت مطلق را با خدا یکی می‌انگارد و غیریت خداوند را سوای غیریت «دیگری» می‌داند:

خدا صرفاً «دیگری نخستین» یا «دیگری تمام‌عیار» یا «دیگری مطلق» نیست، بلکه غیر از دیگری است، غیری است به گونه‌ای دیگر، غیری است بر اساس غیریتی که مقدم بر غیریت دیگری است، مقدم بر وظیفه اخلاقی نسبت به همسایه، تا حد غیاب متعال است، تا آن حد که ممکن است با جنب‌وجوشِ «هست» *il y a* اشتباه گرفته شود.

(به نقل از دیویس، ۱۳۸۶: ۱۹۶)

او در توصیف غیریت خدا، اصطلاح «اوبودگی»<sup>۷</sup> را به کار می‌برد؛ هرچند این شائبه وجود دارد که این «هست» یا «بودن»، با ذات فراچنگ نیامدنی خداوند اشتباه گرفته شود. هدف او از کاربرد این اصطلاح که مشتق از ضمیر «او» است، ترسیم خداوند در هیئت سوم شخصی است که یک نظر دیده می‌شود. او «نه حضوری است نه غیابی، بلکه نشانی است بی‌نهایت نزدیک و مطلقاً دور» (همان: ۱۹۷). شاید ملموس‌ترین تفسیر از اوبودگی در اندیشه لویناس، ادراک و شنیدن ندای وجدان در درون سوژه باشد که به نوعی وجهی از «اوبودگی» و صدای خدا به شمار می‌رود (عبدالعلی نژاد و فاضلی، ۱۳۹۹: ۲۰۳). جنس مواجهه بی‌چهره و رابطه غیرلفظی سوژه / عارف با «دیگری» نامتناهی / خداوند، برخوردگاه دو نظام فکری لویناس و عین‌القضات است. اگر کُنه سوژه کتیوخته جایی است که ساحت تعالی و تصور نامتناهی در معرض دیدار می‌آید در عرفان نیز از دل به عنوان جایگاهی یاد می‌شود که عارف آن را با ریاضت‌ها صیقل می‌دهد تا عکس جمال الهی بر آن جلوه گر شود. عین‌القضات در تمهیدات به کرات از قلب مؤمن به «بیت الله» یاد کرده و تنها راه شناخت خداوند را دل دانسته است:

«راه خدای - تعالی - در زمین نیست، در آسمان نیست، بلکه در بهشت و عرش نیست؛ طریق الله در باطن تست.»

(عین‌القضات، ۱۳۹۶: ۱۴۸)

نزدیکی بی‌نهایت و دوری مطلق از وجوه بارز خداوند در نظرگاه هر دو فیلسوف است:

ای عزیز بدان که راه خدا نه از جهت راست است و نه از جهت چپ، و نه بالا و نه زیر، و نه دور و نه نزدیک؛ راه خدا در دل است، و یک قدم است: دع نفسک و تعال مگر از مصطفی - علیه السلام - نشیده‌ای که او را پرسیدند: خدا کجاست؟ [...] گفت: در دل بندگان خود. «قلب المؤمن بیت الله» این باشد.

(همان: ۵۵-۵۴)

## ۶-۷. دیگرآیینی

عین‌القضات در طریقت حق، علم را بر دو نوع می‌داند: «یکی آنست که بدانی که رضا و ارادت [خواست] حق تعالی در چیست، و سخط و کراهیت او در کدامست. آنچه مأمور باشد در عمل آوری و آنچه منهی باشد ترک کنی» (همان: ۴۱). از نظر او، «آنکه بر راه ارادت خود باشد، در راه خدا زناز دارد و کافر است» (همان: ۱۵) و در جایی دیگر، هواپرستی را مترادف با بت‌پرستی می‌داند: «ابراهیم خلیل را بین چه می‌گوید؛ از بت‌پرستی شکایت می‌کند که «واجب نبی و بنی آن نعبد الأصنام». از آن می‌ترسید که مبادا که مشرک شود. «و ما کان من المشرکین» او را بری کردند از نفس و هواپرستی» (همان: ۴۳).

عبارات فوق بیانگر اهمیت خواست و اراده حق تعالی بر جمیع خودمداری‌ها و مصلحت‌بینی‌های شخصی است. هدف غایی از عشق‌ورزی که در آموزه‌های عرفانی به آن بسیار پرداخته‌اند، نفی خودپرستی و دیگرخواهی است که در فلسفه لویناس از آن به «دیگر آیینی» تعبیر می‌شود. لویناس مسئولیت دیگرآیین را در تقابل با اختیار خودآیین قرار می‌دهد.

اینکه لویناس هم، مانند عین‌القضات، خودمحوری را تقریری از کفر و الحاد می‌داند درخور تأمل است. او در رد خودآیینی، تقابل با «به سوی خدا» را الحاد تفسیر می‌کند و مفهوم الحاد را از آن «خود» منزوی می‌داند که در خانه و بنفسه<sup>۸</sup> است و از جدا زندگی کردن در جهان لذت می‌برد. ملحد در برابر آنچه بیرون از «خود» است، بسته است (عبدالعلی نژاد و فاضلی، ۱۳۹۹: ۱۹۳).

برای لویناس، اخلاق ناشی از منقاد «دیگری» بودن است. او منکر وجود خودمحوری نیست، اما مسئولیت در برابر دیگری را مقدم بر آن می‌داند. از نظر او، خودمحوری گزینه‌ای است که در عالم تجربی و انضمامی برخی آن را انتخاب می‌کنند، اما این انتخاب خلاف سرشت اخلاقی سوژه است که به بهای چشم‌پوشی از ضرورت اخلاقی «دیگرخواهی تام و تمام» محقق می‌شود (علیا، ۱۳۸۸: ۱۸۲).

در عرفان، عشق مترادف است با برآیین «دیگری» بودن و اخلاق تلقی می‌شود و عارف انسان اخلاق‌مدار است. همان‌طور که میان مسئولیت و اختیار، گزینه انتخابی سوژه مسئولیت در برابر «دیگری» است، واکنش عارف هم در برابر خواست خداوند ایثار و از خودگذشتگی است. از این رو، محبان خدا از خود دینی ندارند و بر مذهب خدا باشند:

«چون خدا را بینند لقای خدا دین و مذهب ایشان باشد.»

(عین‌القضات، ۱۳۹۶: ۶۶)

به بیان دیگر، مواجهه با «دیگری»، مذهب و آیین سوژه است. در این مواجهه، سوژه هویت و راه و آیینش را باز می‌یابد. در عرفان «خودی» سالک (خودآیینی)، حجاب دیدار حق است. در این معنی، قاضی از بایزید نقل می‌کند:

«شبی در ابتدای حالت ابویزید گفت: الهی راه به تو چگونه است؟ جواب آمد: إرفع نفسك من الطريق، فقد وصلت، گفت تو از راه برخیز که رسیدی.»

(همان: ۱۹)

همان‌طور که سوپزکتیویته در پاسخ به «دیگری» شکل می‌گیرد، وجود عاشق هم از عشق به معشوق و ترک خود پرورده می‌شود: «در عشق قدم نهادن کسی را مسلم شود که با خود نباشد و ترک خود بکند و خود را ایثار عشق کند» (همان: ۵۶).

## ۶-۸. مسئولیت

از دیگر مصطلحات کلیدی فلسفه لویناس، «مسئولیت» و «مسئولیت نامتناهی» است. به زعم او، مسئولیت بی تفاوت بودن نسبت به «دیگری»، و «ساختار ذاتی، اولیه و بنیادین سوژکتیویته» است که حتی خارج از حیطه آگاهی و تأمل قرار دارد. این مسئولیت، «خدمت بی مزد و منت به دیگری» است، بدون انتظار تلافی یا جبران و سوژه خود از دل این خدمت زاده می شود. به باور لویناس، این مسئولیت «دیرینه تر از هرگونه تعهد» یا مناسبت پیشین با دیگران شکل می گیرد و از «اراده دیگرخواهانه»، «خیرخواهی طبیعی»، یا حتی همدلی با دیگری ناشی نمی شود. «دیگری» تا جایی به من نزدیک می شود که خودم را در قبال او مسئول احساس می کنم و این نزدیکی ربطی به شناسا بودن «دیگری» ندارد. بنابراین، مسئولیت مقدم بر اندیشه، تأمل، خواست و اراده سوژه است، «فارغ از توانایی یا ناتوانی در انجام دادن کاری مشخص برای دیگری» (علیا، ۱۳۸۸: ۱۶۴-۱۵۸). در حقیقت، «فرد پیش از آنکه شناخت پیدا کند، دست به عمل نیک می زند - اخلاق در این «پیش از» نهفته است» (Levinas, 1985: 11).

هر چند انگیزه عاشقانه عارف، لزوماً با هدف تقرب جویی سوژه به «دیگری» همخوانی ندارد، چشم اندازی که عین القضاات از ذاتی و ازلی بودن، تحکم آمیزی و تخلف ناپذیری میثاق با خداوند ترسیم می کند با فهم لویناس از مسئولیت قرابت فراوان دارد. «هیچ امکانی برای گریز نهانی» از مسئولیت نامتناهی وجود ندارد؛ این مسئولیتی است هراس انگیز بر دوش «اولین کسی که قدم به صحنه می گذارد» پس قابل واگذاری نیست (علیا، ۱۳۸۸: ۱۶۲). عین القضاات بر این باور است که عشق به خداوند همان امانتی است که در روز ازل، همه موجودات از پذیرش بار سنگین آن سر باز زدند، جز آدم که از نادانی، آن را بی اندیشه پذیرفت. هویت خودیافته انسان را می توان بر مبنای پذیرش همین مسئولیت ازلی تبیین کرد؛ هر چند این مسئولیت خارج از حیطه آگاهی انسان و زمان مادی قرار دارد. مسئولیتی که لویناس از آن سخن می گوید، به گذشته ای بی آغاز که به خاطر نمی آید، «گذشته ای که از نو حاضر می شود» راجع است (همان). بر این اساس، عشق به خداوند و سلوک عارفانه، هم از جهت یادآوری عشق ازلی و ماندن بر سر پیمان نخستین با خالق است (ر. ک: عین القضاات، ۱۳۹۶: ۱۲۰-۱۱۹).

## ۶-۹. رضا و آبرگی

از نظر لویناس، سوژه اساساً در حالت مفعولی است؛ «خود» به یک اعتبار، پیش از آنکه سوژه باشد، آبره است (علیا، ۱۳۸۸: ۱۷۰). مواجهه سوژه با «دیگری»، در قالب ارتباط چهره‌به‌چهره، اساساً توهم اختیار محض برای سوژه را زیر سؤال می‌برد. در حقیقت، این مواجهه اختیار مرا از بین نمی‌برد، بلکه با فراخواندن من و برانگیختن حس مسئولیت در من، اختیار مرا بر سر دوراهی وظیفه در قبال دیگری و طرد او قرار می‌دهد. مفهوم انفعال به مسئولیت بسیار نزدیک است؛ زیرا مسئولیت از درون خود سوژه سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه دستور یا فرمانی است که سوژه دریافت می‌کند. در این حالت من قبل از اینکه سوژه‌ای فعال باشم، آبره‌ای منفعل هستم.

در عرفان، رضا به لطف و قهر الهی و اطمینان به حسن تدبیر او از مقامات منتهی به حقیقت و یقین است. این حالت از تسلیم و رضا در برابر حضور و اراده خداوند سوژه منفعل، دگرآیین و پاسخگوی لویناس را به یاد می‌آورد. عین‌القضات عارف را در این مقام به گویی تشبیه می‌کند که در برابر ضربه چوگان حق تسلیم است:

«دریغا گوی را با آنچه کار باشد که سلطان او را بچوگان لطف زند یا  
بچوگان قهر! گوی را با ارادت چه کار باشد! [...] چون بدین مقام رسد از  
وی گوی سازند که سلطان بچوگان عشق و محبت آنرا در میدان الهیت  
زند.»

(عین‌القضات، ۱۳۹۶: ۹۷)

پذیرش عشق خداوند در روز خلقت، رسالت و مسئولیت انسان است که کیستی او از دل این مسئولیت آفریده می‌شود. آدم را خدا خلق کرد تا خود را در آینه روح او نظاره کند. در این مسئولیت، هیچ اندیشه و اختیار و ابتکار عمل قبلی از سوی انسان وجود ندارد. انسان آفریده می‌شود چون خداوند او را به این جهان فراخوانده است؛ عارف در پی تجدید میثاق ازلی آینه دل خویش را از زنگارهای مادی می‌زداید، چون مسئولیت ازلی او - که بازتاب حسن معشوق است - این گونه ایجاب می‌کند. حکمت خلقت انسان، مصداق

آبژگی و انفعال سوژه است. عارفان با استناد به حدیث کَنْزِ مَخْفِی [کُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَي أُعْرَفَ]، سبب آفرینش انسان را پدیدار کردن صفات جمال و جلال الهی در وجود او می‌دانند. در این معنی، عین‌القضات از شیخ خود نقل می‌کند:

ابوبکر در مناجات با خدا گفت: [...] خداوندا در آفریدن من چه حکمت است؟ جواب آمد: [...] حکمت آنست که تا جمال خود را در آینه روح تو بینم، و محبت خود در دل تو افکنم. ای دوست! چون خواهد که خود را بیند، در آینه روح ما نگردد.

(همان: ۱۴۲-۱۴۱)

لویناس گاه انفعال و مسئولیت را تا سرحد جانشین «دیگری» شدن پیش می‌برد؛ یعنی انفعال و مسئولیتی نامتناهی. در این وضعیت، «دیگری» در بطن سوژه جای می‌گیرد؛ گویی سوژه آبستن «دیگری» است. در این حالت، اصل «این‌همانی» زیر سؤال می‌رود و سوژه هویتی دوگانه پیدا می‌کند و «خود» هویتش را جدا از «دیگری» تعریف نمی‌کند. در چنین وضعیتی، به قول آرتور رمبوی شاعر، «من دیگری است». لویناس از این وضعیت تعبیر به «مادری»<sup>۹</sup> می‌کند. همان‌طور که «مادری»، بخشیدن نهاد خود به فرزندش و به تعبیری بی‌نهاد شدن در برابر اوست، «من» نیز در برابر «دیگری» کاملاً تهی، بی‌نهاد و منفعل است (عبدالعلی نژاد و فاضلی، ۱۳۹۹: ۱۸۷؛ علیا، ۱۳۸۸: ۱۵۵).

در عرفان سالک با فانی شدن از صفات بشری، در برابر خداوند بی‌نهاد و از خود تهی می‌شود:

«اینجا هیچ از عارف نمانده باشد، و معرفت نیز محو شده باشد، همه معروف باشد.»

(عین‌القضات، ۱۳۹۶: ۳۹)

---

1. Arthur Rimbaud

درباره این مقام، پیر هرات گوید از میدان فنا، میدان بقا زاید (انصاری، ۱۳۵۸: ۷۳) «و آن بقا که از پس این فنا آید [...] آن باشد که چون بنده فانی گشت از آنچه او را است باقی گردد به آنچه حق را است» (مستملی بخاری، ۱۳۵۸: ۱۵۷۳). آنجا که عارف هویت خود را با معشوق یکی می‌انگارد، مقام بقاء بالله گویند. در این حالت، عین‌القضات با تمثیلی اشراقی، خود و پروردگار را به دو نور تشبیه کرده که به هم می‌پیوندند (عین‌القضات، ۱۳۹۶: ۱۵۶).

#### ۶-۱۰. انجام وظیفه بی‌چشمداشت

از نظر لویناس، اگر من در عوض پاداش به دیگری احترام بگذارم، مواجهه‌ای اخلاقی محسوب نمی‌شود. وجه تمایز نظریه او از سایر نظریه‌های اخلاق، تفکیک بین مسئولیت و بده‌بستان است. قرار نیست وظیفه و مسئولیت من با مسئولیت متقابل دیگری در دادوستد باشد (دیویس، ۱۳۸۶: ۱۰۴). به عقیده لویناس، ارتباطات اخلاقی راستین زمانی فضا برای بالیدن خواهند داشت که من، بدون هر گونه چشمداشت، وظیفه و مسئولیت خود را در قبال دیگری به انجام برسانم (به نقل از علیا، ۱۳۸۸: ۱۷۸).

در طریقت حق، عارف حقیقی کسی است که در قبال طاعت و عبادت خداوند، انتظار هیچ پاداشی نداشته باشد، چرا که انجام اوامر الهی به خاطر مزد و پاداش، شیوه بازرگانان است نه عاشقان. در نظر عین‌القضات:

هر که بهشت جوید، او را ابله می‌خوانند. جهانی طالب بهشت شده‌اند، و یکی طالب عشق نیامده! از بهر آنکه بهشت، نصیب نفس و دل باشد و عشق نصیب جان و حقیقت. هزار کس طالب مهره باشند و یکی طالب در و جوهر نباشد.

(عین‌القضات، ۱۳۹۶: ۶۴)

#### ۷. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

فلسفه اخلاقی لویناس و عرفان عاشقانه عین‌القضات با وجود تفاوت بنیان فلسفه با عرفان در تأکید بر رابطه با «دیگری» و نقش آن در شکل‌گیری هویت سوژه با هم شباهت دارند.

لویناس از منظر فلسفه اخلاق به «مسئولیت نامتناهی» در قبال «دیگری» می‌پردازد؛ در حالی که عین‌القضات این مسئولیت را با عشق به خداوند و فنای غرور و منی در چهارچوب عرفان بررسی می‌کند.

از نظر لویناس، مواجهه من با «دیگری» نامتناهی به منزله رابطه اخلاقی است و هویت سوژه در این مواجهه شکل می‌گیرد. در تمهیدات نیز رابطه اخلاقی با خداوند در دو جایگاه تجلی یافته است: مواجهه اولیه در روز الست و یادآوری این میثاق در دنیا. همان‌طور که با ورود مفهوم نامتناهی به ذهن، آگاهی سوژه دچار شکافت می‌شود، یادآوری نامتناهی خداوند نیز انسان را از خواب غفلت بیدار می‌کند. این تلنگر، پاسخی به فراخوان خداوند و پذیرش مسئولیت در برابر اوست. در فلسفه لویناس، خدمتی ارزشمند است که بی‌چشمداشت باشد، چنان‌که در روز خلقت انسان عشق خداوند را در وجود خود پذیرفت، بی‌آنکه مصلحت‌اندیشی کند و این یعنی اخلاق.

بعد از هبوط به این دنیا، حجاب‌های مادی موجب غفلت انسان از اخلاق و مسئولیت ازلی در قبال خداوند می‌شود. توهم اختیار و آگاهی و سلطه تمام و کمال بر همه چیز، همچون زنجیری ستبر «من» تجربی را در خود گرفتار می‌کند. «من» برای رهایی از این دام، ناگزیر از برقراری تماس با «دیگری» نامتناهی است. عارف با یادآوری میثاق الست، از نو خود را در جایگاه مسئولیت ازلی می‌بیند. سالک إلى الله در منازل و مقامات پیوسته به سوی خدا سیر می‌کند. این امر ریشه در وجود متناهی و عاریتی سوژه و میل سیری‌ناپذیرش به نامتناهیست دارد. تقرب سوژه به «دیگری» هیچ‌گاه متوقف نمی‌شود. این پویایی و نایستایی، رفتار مشترک سوژه لویناسی و عارف است. هر قدر عارف به خدا نزدیک‌تر می‌شود بر حیرت او افزوده می‌شود تا آنجا که وجود خود را از یاد می‌برد و در وجود خداوند فانی می‌شود.

عجز عارف از معرفت خدا، به مثابه شکافت آگاهی سوژه کتیوخته و تفسیری از انفعال سوژه است. انفعال سوژه را می‌توان با مقام رضا در عرفان یکی دانست، آنجا که عارف در برابر لطف و قهر معشوق تسلیم محض است و از خود اراده‌ای نمی‌بیند. لویناس از این حالت تعبیر به «خویشتن برای دیگری» و «مسئولیت نامتناهی» می‌کند. در این وضعیت،

هویت سوژه در نسبت با «دیگری» شکل می‌گیرد، اما فردیت خود را از دست نمی‌دهد. قاضی نیز در رد حلول، اتحاد خالق و مخلوق را تخلق به اخلاق خداوند معنا می‌کند. رابطه با «دیگری» و خداوند از روزن چهره اتفاق می‌افتد، اما این چهره پدیدار نیست؛ از جنس تجلی است. پوشیدگی نام «دیگری» بر سوژه از دیگر وجوه رازآلودگی چهره است؛ چون که ساحت متعالی «دیگری» با نامیده شدن محدود می‌شود. عین القضاة لفظ «الله» را توصیف‌ناپذیر می‌داند که به گونه آن نمی‌توان رسید. جان کلام فلسفه لویناس، مسئولیت نامتناهی و بی‌چشمداشت در قبال «دیگری» است؛ تا جایی که من هر قدر مسئول تر باشم، بیشتر احساس قصور می‌کنم. عین القضاة نیز خود را در انجام وظیفه ازلی‌اش عاجز می‌بیند؛ چنان که هر چه می‌کوشد از عشق درگذرد، عشق او را شیفته و سرگردان می‌دارد. و در انتها، عشق غالب می‌شود و او مغلوب.

### تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

### ORCID

Mahboubeh Mobasheri



<https://orcid.org/0000-0002-7071-037X>

Zahra Mollaheydar Ali



<https://orcid.org/0009-0005-1041-595X>

Moazzen

### منابع

- اسعدی، یعقوب و دیگران. (۱۴۰۰). «بررسی تطبیقی پدیده خواب‌هراسی از دیدگاه امانوئل لویناس و مولانا با تأکید بر غزلیات شمس». *پژوهش‌های ادبیات تطبیقی*، ۹(۱)، ۱۰۵-۱۳۲.
- اصغری، محمد. (۱۳۸۸ الف). «دفاع لویناس از سوژگیویتیته دکارتی». *پژوهش‌های فلسفی*، ۵۲(۲۱۴)، ۲۹-۴۸.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۸۸ ب). «رابطه اخلاق و الهیات در فلسفه ایمانوئل لویناس». *تأملات فلسفی*، ۱(۴)، ۲۷-۴۲.
- انصاری، عبدالله بن محمد. (۱۳۵۸). *صد میدان*، به اهتمام قاسم انصاری. چاپ چهارم. تهران: انتشارات طهوری.

برگو، بتینا. (۱۳۹۳). *دانشنامه فلسفه استنفورد، امانوئل لویناس*، ترجمه احسان پورخیری. چاپ اول. تهران: انتشارات ققنوس.

پورجواد، نصرالله. (۱۳۷۴). *عین‌القضاة و استادان او*. چاپ اول. تهران: انتشارات اساطیر.  
پورجواد، نصرالله. (۱۳۹۷). «عرفان عاشقانه حافظ»، بخش سوم. مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، (۱۱/۱۵):

<https://www.cgie.org.ir/fa/news/218330/%D8%B9%D8%B1%D9%81%D8%A7%D9%86-%D8%B9%D8%A7%D8%B4%D9%82%D8%A7%D9%86%DB%80-%D8%AD%D8%A7%D9%81%D8%B8---%D8%AF%DA%A9%D8%AA%D8%B1-%D9%86%D8%B5%D8%B1%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87%E2%80%8C%D9%BE%D9%88%D8%B1%D8%AC%D9%88%D8%A7%D8%AF%DB%8C---%D8%A8%D8%AE%D8%B4-%D8%B3%D9%88%D9%85>

پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۴). *در سایه آفتاب*. چاپ دوم. تهران: انتشارات سخن.  
تسیگلر، والتر. (۱۴۰۰). *کانت*. (مختصر و مفید)، ترجمه رحمان افشاری. چاپ اول. تهران: انتشارات مهراندیش.

حلی، علی اصغر. (۱۳۷۶). *مبانی عرفان و احوال عارفان*. تهران: انتشارات اساطیر.  
دزفولیان راد، مریم و دیگران. (۱۳۹۹). «بازنمایی دیگری در مثنوی». *زبان و ادبیات فارسی*، ۲۸(۸۸)، ۱۷۷-۲۰۰.

دکارت، رنه. (۱۳۶۹). *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی. چاپ دوم. تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.

دیویس، کالین. (۱۳۸۶). *درآمدی بر اندیشه لویناس*. ترجمه مسعود علیا. چاپ اول. تهران: انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۵). *چشیدن طعم وقت*. (از میراث عرفانی ابوسعید ابوالخیر). چاپ دوم. تهران: انتشارات سخن.

عبدالعلی نژاد، محمدمهدی، و فاضلی، سید احمد. (۱۳۹۹). «جایگاه ابودودی: چگونگی مطرح شدن خدا نزد امانوئل لویناس». *تأملات فلسفی*، ۱۰(۲۴)، ۱۷۹-۲۰۵.

علیا، مسعود. (۱۳۸۸). *کشف دیگری به همراه لویناس*. چاپ اول. تهران: نشر نی.  
عین‌القضاات، عبدالله بن محمد. (۱۳۶۲). *نامه‌های عین‌القضاات همدانی*، ۳جلدی. به اهتمام علینقی منزوی و عقیف عسیران. چاپ دوم. تهران: انتشارات منوچهری و انتشارات زوار.

- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹). *زبده الحقایق*، متن عربی به تصحیح عقیف عسیران. ترجمه مهدی تدین. چاپ اول. تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۶). *تمهیدات*، مقدمه، تصحیح، تحشیه، تعلیق: عقیف عسیران. چاپ سوم. تهران: انتشارات مولی.
- قسامی، حسین. (۱۴۰۰). «بررسی تطبیقی مفهوم دیگری در فلسفه لویناس و معشوق در شعر حافظ». *مطالعات شهریارپژوهی*، (۲۸)، ۸۸۷-۹۱۶.
- مایل هروی، نجیب. (۱۳۸۹). *خاصیت آینگی*. (نقدحال، گزاره آرا، و گزیده آثار فارسی عین‌القضات همدانی). چاپ دوم. تهران: انتشارات نشر نی.
- مرادی، ایوب. (۱۴۰۱). بررسی شیوه‌های بازنمایی اندیشه‌های امانوئل لویناس در رمان "موصل، بدون پریچهر" از حسین قسامی. جستارهای نوین ادبی، ۵۵ (۱)، (۲۱۶)، ۸۳-۱۰۴.
- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۳). *شرح التعرف لمذهب التصوف: نورالمیریدین و فضیحه المدعین*. تصحیح محمد روشن. جلد چهارم. چاپ اول. تهران: انتشارات اساطیر.
- میهنی، محمدبن منور. (۱۳۶۶). *اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ پنجم. تهران: انتشارات آگاه.

## References

- Abdolalinejad, M. and Fazeli, A. (2020). "The Place of Illeity: How God is Described by Emmanuel Levinas". *Philosophical Meditations*, 10(24), 179-205. [in Persian]
- Ansari, Abdollah (1979). *The Hundred Fields*, edited by Qasem Ansari, Tehran: Tahouri Publications. [in Persian]
- Asadi, Y. and others (2021). "A Comparative Study of the "Phenomenon of Sleep" Fear from the Viewpoint of Emmanuel Levinas and Rumi's Mystical Thoughts with Emphasis on Shams Ghazals". *Comparative Literature Research*, 9(1), 105-132. [in Persian]
- Asghari, M. (A-2010). "Levinas's defense of Subjectivity of Descartes". *Philosophical Investigation*, 52(214), 29-48. [in Persian]
- Asghari, M. (B-2010). "The Relationship between Ethics and Theology from Levinas' Philosophy perspective". *Philosophical Meditations*, 1(4), 27-42. [in Persian]

- Ayn al-Qozat, Abdollah (1983). *the Letters of Ayn al-Qozat Hamadani*, Three-Volume Edition, edited by Ali Naqi Monzavi and Afif Osayran, Tehran: Manouchehri and Zavvar Publications. [in Persian]
- \_\_\_\_\_ (2000). *Zobdat al-Haqa'eq*, Arabic text edited by Afif Osayran, translated by Mehdi Tadayon, Tehran: University Publishing Center. Publications [in Persian]
- \_\_\_\_\_ (2017). *Tamhidat*, edited by Afif Osayran, Tehran: Mola Publications. [in Persian]
- Ben-Pazi, H. (2006). "The Philosophical Meaning of the Names of God". *Revue internationale de philosophie*, 235, 115-135.
- Ben-Pazi, H. (2006). *The Philosophical Meaning of the Names of God*. *Revue internationale de philosophie*, 235, 115-135.
- Bergo, B. (2014). *Stanford encyclopedia of philosophy, Emmanuel Levinas*, translated by Ehsan Pourkheiri, Tehran: Qoqnoos Publications. [in Persian]
- Davis, C. (2007). *Levinas: an Introduction*, translated by Masoud Olia, Tehran: Iranian Institute of Philosophy Publications. [in Persian]
- Descartes, R. (1980). *Meditations on First Philosophy*, translated by Ahmad Ahmadi, Tehran: University Publishing Center Publications. [in Persian]
- Dezfoulia Rad, M. and others (2020). "Representation of 'The Other' in Mathnavi Manavi". *Persian Language and Literature*, 28(88): 177-200. [in Persian]
- Halabi, A. A. (1997). *Principles of Mysticism and States of the Mystics*, Tehran: Asatir Publications. [in Persian]
- <https://www.cgie.org.ir/fa/news/218330/%D8%B9%D8%B1%D9%81%D8%A7%D9%86-%D8%B9%D8%A7%D8%B4%D9%82%D8%A7%D9%86%DB%80-%D8%AD%D8%A7%D9%81%D8%B8---%D8%AF%DA%A9%D8%AA%D8%B1-%D9%86%D8%B5%D8%B1%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87%E2%80%8C-%D9%BE%D9%88%D8%B1%D8%AC%D9%88%D8%A7%D8%AF%DB%8C---%D8%A8%D8%AE%D8%B4-%D8%B3%D9%88%D9%85>