



“Natural Egoism” and “Moral Altruism” in the Mystical Thought of Ibn Arabi

Hasan Mehdipour¹ 

1. Assistant Professor, Department of Mysticism, Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran.
Email: mahdipor@ri-khomeini.ac.ir

Article Info

Article Type: Research Article

Article History

Received 14-Aug-2023

Received in revised form 14-Aug-2023

Accepted 28-May-2023

Published online 26-Oct-2023

Keywords

individual and Collective
Happiness,
manifestation for divine names,
moral altruism,
natural egoism,
the creation of human beings in
the divine form.

ABSTRACT

On the one hand, Ibn-Arabi speaks of "natural egoism" in a sense that the nature of man is such that the dominant tendency of his actions is the acquisition of his good, and the result of each action, materially or spiritually, returns to himself, but on the other hand, he emphasizes "moral altruism"; focused on compassion and reducing the pain and suffering of all human beings. Therefore, the problem of the present article is how the compatibility between natural egoism and moral altruism is possible. In order to approach this problem with a descriptive-analytical method, first, natural egoism is explained based on the mystical foundations of Ibn-Arabi about the special manifestation of human beings for Divine Names, and their capacities of fixed entities and their individuality in terms of their spiritual conduct, and personal goal. Then, focused on his view about the creation of human beings in the Divine form and their fundamental unity, moral altruism based on the inherent sanctity of human beings and the return of the good of every benevolent act to the individual- of course, with the breadth of its meaning to the "general self" - is justified, and finally, by emphasizing the dependency of individual good and happiness over collective good and happiness, the claimed compatibility is shown.

Cite this article: Mehdipour, H. (2023). “Natural Egoism” and “Moral Altruism” in the Mystical Thought of Ibn Arabi. *Religions and Mysticism*, 56 (1), 9-28. DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2023.363806.630464>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2023.363806.630464>



«خودگرایی» سرشتی و «دیگرگرایی» اخلاقی در اندیشه عرفانی ابن عربی

حسن مهدی پور^۱

۱. استادیار، گروه عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی. رایانامه: mahdipor@ri-khomeini.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۳

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۵/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۰۷

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۸/۰۴

کلیدواژه‌ها:

خلقت انسان به صورت الهی،

خودگرایی سرشتی،

دیگرگرایی اخلاقی،

سعادت فردی و جمعی،

مظهریت اسمایی.

ابن عربی، از یک سو، درباره «خودگرایی سرشتی» سخن می‌گوید و تأکید می‌کند، سرشت انسان چنان است که گرایش حاکم بر اعمالش، کسب خیر فردی است، و آدمی خود می‌داند که ثمره هر عملی، از لحاظ مادی یا معنوی، به خود او باز می‌گردد؛ اما شیخ اکبر از سوی دیگر، بر «دیگرگرایی اخلاقی» با محوریت شفقت و کاستن از درد و رنج‌های همه انسان‌ها تأکید می‌کند. مسئله مقاله حاضر این است که چگونه سازگاری میان خودگرایی سرشتی و دیگرگرایی اخلاقی امکان‌پذیر است؟ به‌منظور پاسخ به این پرسش با روش توصیفی-تحلیلی، ابتدا خودگرایی سرشتی بر اساس مبانی عرفانی ابن عربی درباره مظهریت خاص اسمایی انسان‌ها و استعدادها و اعیان ثابت‌شان و فردانیت آنها از حیث سلوک معنوی و نیز غایت شخصی‌شان تبیین می‌شود؛ آنگاه با تکیه بر دیدگاه ابن عربی درباره خلقت انسان‌ها به صورت الهی و یگانگی بنیادین‌شان، دیگرگرایی اخلاقی بر مبنای حرمت ذاتی انسان‌ها و بازگشت خیر هر عمل خیرخواهانه به خود فرد، البته با وسعت دادن معنای «خود» به «خود کلی»، توجیه می‌شود و در نهایت، با تأکید بر توقف خیر و سعادت فردی بر خیر و سعادت جمعی، سازگاری مذکور نشان داده می‌شود.

استناد: مهدی پور، حسن (۱۴۰۲). «خودگرایی» سرشتی و «دیگرگرایی» اخلاقی در اندیشه عرفانی ابن عربی. ادیان و عرفان، ۵۶ (۱)، ۲۸-۹.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران. © نویسندگان.



DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2023.363806.630464>

مقدمه

«خودگرایی» و «دیگرگرایی» دیدگاه‌هایی هستند که هم در فلسفه اخلاق و هم در روان‌شناسی اخلاق، محل نزاع و اختلاف آراء هستند. این دو دیدگاه، در فلسفه اخلاق ذیل نظریات هنجاری قرار می‌گیرند، یعنی ذیل نظریاتی که در مقام پاسخ به این مسئله هستند که انسان‌ها چگونه باید باشند یا چگونه باید رفتار کنند؟ در روان‌شناسی نیز، با رویکردی تجربی-توصیفی، همین دو دیدگاه مطرح می‌شوند تا به این موضوع بپردازند که ساختار طبیعت یا سرشت روانی بشر چیست، انسان‌ها چگونه رفتار می‌کنند یا، به تعبیر دقیق‌تر، انگیزه یا انگیزه‌های نهایی و گرایش یا گرایش‌های غالب انسان‌ها در اعمال‌شان چیست؟

خودگرایی روان‌شناختی با تأکید بر انگیزه خودمحورانه انسان‌ها در تمام اعمال‌شان، مدعی است، انسان‌ها چنان ساخته شده‌اند که همواره به دنبال سود یا رفاه خود هستند یا کاری را انجام می‌دهند که گمان می‌کنند بیشترین غلبه خیر بر شر را در حق خود آنها به دنبال خواهد داشت (فرانکنا، ۵۷). خودخواهی عام، قانون روان‌شناختی حاکم بر انسان‌ها است و انسان‌ها نه‌تنها همیشه و در هر کاری منافع خود را اصل می‌دانند، بلکه نمی‌توانند غیر از این عمل کنند (شاکری و کیانی، ۷۳-۷۴). ظاهراً لازمه این سخن آن است که انتظار رفتار نوع‌دوستانه از انسان‌ها، نامعقول می‌باشد (ریچلز، ۹۸)؛ اگر هم گاهی از انسان‌ها برخی رفتارهای دیگرخواهانه صادر می‌شود، به‌خاطر وجود امیال دیگرخواهانه در آنها نیست، زیرا انگیزه نهفته در آن اعمال نیز در نهایت خودخواهانه و برای جلب منفعت شخصی است (پالمر، ۷۲-۷۳) یا بنابر تحلیلی عمیق‌تر، آدمی به‌واسطه اعمال دیگرخواهانه، به احساس رضایت از خود یا حالت خودآگاهی خوشایند نایل می‌شوند (ریچلز، ۱۰۵-۱۰۶). در مقابل، دیگرگرایی روان‌شناختی دیدگاهی است که در طبیعت بشر منشائی را برای خیرخواهی نوع‌دوستانه به‌عنوان یک ویژگی غایی و تبیین‌ناشده اثبات می‌کند، نوعی ویژگی که نمی‌توان آن را بر حسب خودگرایی تبیین کرد (مک‌اینتایر، ۵۴۳). چنان‌که برای مثال، از نظر دیوید هیوم، خویش‌کامی و گرایش به خیر همگانی، دو منبع توأمان مستقل برای فعل هستند و آنچه محرک ما برای خیرخواهی و نوع‌دوستی است، نه این دیدگاه عقلانی که آن به سود منفعت درازمدت ماست، بلکه نیروی مستقل همدری و درک خیر همگانی است (مک‌اینتایر، ۵۴۶-۵۴۷). همچنین از نظر جوزف باتلر، یکی از امیال ما در التزام به کردارهای ارادی، میل خیرخواهی یعنی «پیشبرد خیر دیگران به‌مثابه غایت»، است که همچون سایر امیال، موضوع یا متعلق متناسبی دارد. وقتی در نیل به متعلق میل خیرخواهی کامیاب شویم، بدون انگیزه‌های خودخواهانه یا حتی خودمحورانه، احساس لذت یا رضایت‌خاطر می‌کنیم. اما این رضایت‌خاطر دلیل انجام آنها نیست، بلکه چون ما به آنها میل داریم، ارضا می‌شویم. در ضمن، از آنجایی که سعادت، از نظر باتلر، عبارت است از مجموع لذات یا کامروایی‌های حاصل از نیل به موضوعات امیال مختلف یا ارضای آنها، بنابراین سعادت‌مندی انسان این نیست که فقط دغدغه سعادت

خود را داشته باشد و نسبت به سعادت دیگران بی‌اعتناء باشد، که در این صورت سعادتش تحقق نخواهد یافت، زیرا یکی از امیال انسان، میل خیرخواهی یا تمایل به سعادت دیگران به‌خاطر خودشان است؛ پس، ارضاء این میل در سعادت‌مندی انسان نقش دارد (هولمز، ۱۵۶-۱۵۹). از این‌رو، خودگرایان در این پیش‌فرض خود که میان سعادت شخصی و سعادت جمعی ناسازگاری وجود دارد، بر صواب نیستند، چنان‌که برخی، مانند شافتسبری، حتی اعتقاد دارند که نه‌تنها میان آنچه که تأمین‌کننده خویش‌کامی خود انسان‌هاست، و خیرخواهی نسبت به دیگران، تعارضی وجود ندارد، بلکه آن دو، در واقع یک چیزند، زیرا «شیوه عمل خیرخواهی، چیزی است که میل طبیعی آدمی را ارضا می‌کند» (مک‌این‌تایر، ۵۴۳).

خودگرایی اخلاقی به‌عنوان یک نظریه هنجارساز در زمینه‌ای که ما چگونه باید رفتار کنیم، تأکید می‌کند که هر شخصی فقط باید در طلب تحصیل خیر، منفعت و مصلحت شخصی خود باشد و در راستای به حداکثر رساندن آن تلاش کند (ریچلز، ۱۱۹؛ نارویسون، ۲۵۵؛ هولمز، ۱۳۹). بر این اساس، در خودگرایی اخلاقی، درستی و نادرستی هر عمل برحسب اینکه، آیا خیر شخصی ما را به حداکثر می‌رساند یا نه، تعیین می‌شود. در این صورت انسان‌ها فقط در قبال خودشان مکلف هستند، و یگانه وظیفه بنیادین هر فرد به حداکثر رساندن خیر و نفع شخصی خودش است (نک: هولمز، ۱۳۹ و ۱۴۱؛ پالمز، ۶۷). با این حال، خودگرایی اخلاقی، مستلزم این نیست که نباید در صدد تأمین خیر و منفعت دیگران برآئیم، زیرا چه‌بسا گاهی خیر و منفعت ما از طریق نیکویی در حق دیگران تأمین می‌گردد، اما خیر و منفعت دیگران به‌خودی‌خود، اهمیت ندارند (ریچلز، ۱۲۰-۱۲۱). در دیگرگرایی اخلاقی، ارزیابی درستی یا نادرستی اعمال بر حسب نتایج خوب و بد آنها برای همگان صورت می‌گیرد و از این‌رو، غایت اخلاقی که انسان‌ها باید در همه اعمال خود به‌دنبال آن باشند، کسب «بیشترین غلبه ممکن خیر بر شر (یا کمترین غلبه ممکن شر بر خیر) در کل جهان» یا برای همه انسان‌ها است (فرانکنا، ۸۶). بنابراین، افراد در قبال دیگران و تأمین منافع آنها نیز وظیفه اخلاقی دارند و مسئول‌اند و بلکه این از وظایف «طبیعی» انسان‌ها نسبت به دیگران است، به این دلیل که اعمال انسان ممکن است برای دیگران کمک‌کننده یا آسیب‌زننده باشد. همچنین بر اساس این نظریه، منافع دیگران ذاتاً و فارغ از منافع خود ما انسان‌ها اهمیت دارند، نه اینکه اهمیت آنها از آن حیث باشد که تأمین منافع دیگران، به تحصیل منافع خود ما نیز می‌انجامد (ریچلز، ۱۱۹-۱۲۰).

از نظر برخی، رویکرد توصیفی-تجربی روان‌شناختی و رویکرد هنجاری اخلاقی، ملازم یکدیگر هستند؛ به این معنا که ایشان نظریه اخلاقی را بر مبنای واقعیت تجربی و روان‌شناختی انسان توجیه می‌کنند. از این منظر، هر موضعی که در باب خودگرایی یا دیگرگرایی روان‌شناختی اتخاذ شود، تعیین‌کننده موضع خودگرایی یا دیگرگرایی اخلاقی است. چنان‌که بسیاری از مدافعان خودگرایی اخلاقی اعتقاد دارند که باید با معتبر دانستن واقعیت خودگرایی روان‌شناختی در نظریه اخلاقی، اصل اخلاقی را مبتنی بر اصل حب ذات دانست (فرانکنا، ۵۷). وقتی تمام انگیزه‌های ما خودمحورانه باشد،

خودمحوری، یگانه اصل معقول اخلاقی دانسته می‌شود، زیرا سرشت آدمی چنان است که نمی‌تواند طبق اصل اخلاقی دیگری عمل کند (هولمز، ۱۴۹). به این ترتیب، در صورت صدق خودگرایی روان‌شناختی، هر نظام اخلاقی که بگوید ما باید کاری را برخلاف منافع شخصی خود انجام دهیم، کاذب است، زیرا «باید منوط به توانستن است»، یعنی زمانی می‌توان گفت که شخص باید عمل خاصی را انجام دهد که انجام آن عمل برای او مقدور باشد، اما اگر او توانایی انجام آن عمل را نداشته باشد، این سخن که «او باید آن عمل را انجام دهد» بی‌معناست (پالمر، ۷۱). در مقابل، اگر دیگرگرایی روان‌شناختی صادق باشد، آنگاه می‌توان مبنایی برای توجیه دیگرگرایی اخلاقی فراهم کرد، زیرا بر اساس دیگرگرایی روان‌شناختی، گرایش سرشت انسان چنان است که نوع دوستی و خیرخواهی، نه تنها ممکن بلکه مطلوب و حتی ضروری است، زیرا خیر و سعادت انسان در گرو برآورده ساختن گرایش‌های دیگرگرایانه اوست که مستلزم تلاش برای تحقق خیر و سعادت دیگران است. در هر صورت، با اعتقاد به ملازمت میان دو رویکرد روان‌شناختی و اخلاقی، گویی با این مسئله مواجه هستیم که اگر سرشت انسان را خودگرایانه بدانیم، به ناچار باید در اخلاق، خودگرا باشیم و تنها در صورت پذیرش دیگرگرایانه بودن سرشت آدمی است که می‌توان از دیگرگرایی اخلاقی دفاع کرد. بنابراین خودگرایی روان‌شناختی با دیگرگرایی اخلاقی سازگار نیست.

این مسئله در نظام فکری ابن عربی شکل متفاوتی به خود می‌گیرد و با بررسی اندیشه‌های او مشاهده می‌شود که او از طرفی از «خودگرایی سرشتی (روان‌شناختی)» به این معنا سخن می‌گوید که هر فرد انسانی در هر عملی، فقط برای تحصیل خیر و منفعت خود تلاش می‌کند، اما از طرفی دیگر، وی بر «دیگرگرایی اخلاقی» با محوریت کاستن از درد و رنج‌های همه موجودات تأکید می‌کند. به نظر می‌رسد، ابن عربی میان خودگرایی سرشتی و دیگرگرایی اخلاقی تنافر و ناسازگاری نمی‌بیند و برخلاف خودگرایان اخلاقی، خودگرایی سرشتی را مستلزم خودگرایی اخلاقی تصور نمی‌کند. حال این پرسش قابل طرح است که اگر ساختار سرشتی انسان چنان است که در هر عملی جز برای خود تلاش نمی‌کند، پس چگونه می‌توان به او توصیه کرد که در صدد کاستن از درد و رنج دیگران باشد؟ به عبارتی، آیا آن توصیف از جهت‌گیری خودگرایانه تلاش‌های انسان با این توصیه اخلاقی دیگرگرایانه سازگار است؟ سازگاری خودگرایی سرشتی و دیگرگرایی اخلاقی در اندیشه ابن عربی ریشه در مبانی عرفانی او دارد که در مقاله حاضر تلاش می‌شود با رویکردی توصیفی-تحلیلی، ابتدا دیدگاه ابن عربی درباره واقعیت سرشت انسان و رویکرد اخلاقی وی بیان شود و سپس با تکیه بر مبانی عرفانی او، خودگرایی سرشتی و دیگرگرایی اخلاقی توجیه گردند. در این نوشتار، نهایتاً این تحلیل صورت می‌گیرد که چگونه می‌توان این دو رویکرد را بدون ناسازگاری فهمید و همگرایی خودگرایی سرشتی با دیگرگرایی اخلاقی را نشان داد.

پیشینه تحقیق

در زمینه اندیشه اخلاقی ابن عربی مقالات متنوعی نگاشته شده است که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌شود:

- «منابع معرفت اخلاقی در اندیشه ابن عربی» (علیرضا آرام و سید احمد فاضلی). این مقاله همان‌گونه که از عنوانش برمی‌آید، به حوزه معرفت‌شناسی اخلاق مربوط است و در آن از منابع معرفت اخلاقی در آثار ابن عربی بحث می‌شود که عبارتند از طبیعت، عقل، قلب، نفس و وحی.

- «مسئولیت اخلاقی از دیدگاه ابن عربی» (مرتضی شجاری). موضوع این مقاله چگونگی تبیین مسئولیت اخلاقی آدمی در عین اعتقاد به نظریه وحدت وجود است، که بر اساس آن حقیقتی جز خدا نیست و همه افعال را باید افعال او دانست، زیرا ظاهراً لازمه این اعتقاد «جبر مطلق» و رفع مسئولیت آدمی در قبال افعال خویش است. با این وصف، نگارنده درصدد است تا نشان دهد که با توجه به اینکه انسان جلوه صفات الهی است و از جمله آنها، قدرت و اختیار است، پس می‌توان برای انسان نیز اختیار و در نتیجه مسئولیت اخلاقی قائل شد.

- «تحلیل مفاهیم خود و دیگری بر اساس مبانی عرفانی ابن عربی» (حسن مهدی‌پور). نگارنده در این مقاله کوشش می‌کند تا بر اساس مبانی عرفانی ابن عربی نشان دهد که با قول به نظریه وحدت وجود که ظاهراً جایی برای تمایزات انسانی باقی نمی‌گذارد، چگونه می‌توان از مفاهیم «خود» و «دیگری» و رابطه «من-تو»یی که از لوازم تفکر اخلاقی است، سخن گفت. برای پاسخ به این مسئله، نویسنده با تکیه بر مبانی عرفانی «وحدت در کثرت»، «مظهریت اسمایی»، «تعدد جهات» و اصل «لاتکرار فی التجلی»، استدلال می‌کند که این نظریه مستلزم نفی تمایزات انسانی نبوده و بر اساس آن می‌توان از مفاهیم «خود» و «دیگری» و رابطه «من-تو»یی و امکان اخلاق سخن گفت.

- «اصول زیست عارفانه در اندیشه ابن عربی» (حسن مهدی‌پور). موضوع این مقاله اصول و مبانی سبک حیات اخلاقی عارفانه است که عبارت است از «عبودیت و حریت»، «حکمت»، «مکارم اخلاق» و «عدم نزاع».

مشاهده می‌شود که مندرجات مقالات فوق متفاوت از مباحث مقاله حاضر است که پرسش مطرح‌شده در آن، این است که چگونه رویکرد هنجاری ابن عربی به اخلاق (دیگرگرایی اخلاقی) با رویکرد توصیفی او درباره سرشت انسان (خودگرایی سرشتی) سازگار است. حال آنکه مقالات فوق مسائل و ابعاد دیگری را در اندیشه اخلاقی ابن عربی، به‌ویژه در حوزه معرفت‌شناسی اخلاق و شرایط امکان اخلاق و اصول زیست اخلاقی عارفانه، مورد توجه قرار داده‌اند.

خودگرایی سرشتی

در اندیشه ابن عربی، خودگرایی سرشتی، قانون تکوینی عام و فراگیر حاکم بر ساختار طبیعت انسانی است، زیرا به باور شیخ اکبر، بنیان طبیعت انسان بر حبّ ریاست، تقدم بر همنوع، جلب منافع و دفع

ضرر استوار است و او این اوصاف را همچون گنجی نهفته در طبیعت انسان تلقی می‌کند (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ۵۶۷/۱). وی همچنین می‌گوید، «خُلِقَ و سرشت انسان بر حَبِّ مال و جمع آن یا طلب سود در تجارت و زیاد شدن مال است، به گونه‌ای که حرص طبیعی به آن دارد و این ویژگی جزء سرشت و طبع اوست و خروج از طبع هم برای او بسیار دشوار است» (همان، ۵۴۷/۱). بر این اساس، سرشت همه انسان‌ها چنان است که در همه اعمال‌شان تنها در صدد تأمین آنچه برای‌شان خیر و منفعت است، اهتمام می‌ورزند و با این انگیزه، همه اعمال آدمیان جهت‌گیری خودمدارانه‌ای پیدا می‌کند که البته این جهت‌گیری فقط شامل ابعاد مادی حیات آدمیان نمی‌شود، بلکه بر ابعاد معنوی آنها نیز حاکم است؛ چنان‌که ابن عربی در تبیین این جهت‌گیری عام، با استناد به آیه «وَ أَنْ لَیْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (نجم/۳۹) و تفسیر آن، می‌گوید بر اساس این آیه، خداوند انسان را «طوری قرار داده که جز برای خودش تلاش نمی‌کند، به این دلیل، اجر و پاداش را قرین تلاش او کرد تا برای خودش تلاش کند... بنابراین هر تلاش‌کننده در امری، برای خودش تلاش می‌کند، آن تلاش‌کننده هر کس که می‌خواهد باشد، و هیچ تلاش‌کننده‌ای از تلاش‌کننده دیگر مستثنا نیست» (همان، ۱۲۰/۳). گویی ساختار وجودی و تکوینی نوع انسان از نظر ابن عربی چنان است که آگاهانه یا ناخودآگاه، جهت‌گیری اعمالش معطوف به خودش و کسب منفعت یا اجتناب از ضرر اوست، و امکان ندارد آدمی کاری را انجام دهد که ثمره آن، از لحاظ مادی یا معنوی، به خودش بازنگردد. بنابراین، از نظر ابن عربی خودگرایی و حَبِّ ذات، ویژگی گریزناپذیر و ذاتی انسان‌هاست، به گونه‌ای که در هر کاری ابتدا نفع و ضرر خودشان را لحاظ می‌کنند و می‌سنجند و اگر در هر فعلی که خیر و منفعت‌شان تأمین نباشد یا خیر و نفع آن بیشتر از شر و ضررش نباشد، به آن دست نمی‌یازند. چنان‌که وی حتی درباره رابطه عاشقانه که عالی‌ترین جلوه از رابطه مبتنی بر دیگرخواهی است، اعتقاد دارد، در این رابطه، معشوق اصلی غیر عاشق نیست، یعنی عاشق در عشق هم خودش را دوست دارد، زیرا خیر در خوددوستی است نه در غیردوستی. او با تأکید بر این نکته همچنین می‌گوید، «محبِّ در غیر خود جز خودش را دوست نمی‌دارد، پس غیر را دوست ندارد، و حب غیر، اصلاً درست نیست، زیرا در حَبِّ غیر، خیری نیست، و اگر در آن خیری باشد، بر محبِّ باز می‌گردد. پس او خودش را دوست دارد، چون بازگشت آن خیر را بر خودش دوست دارد» (همان، ۴۲۶/۴). وقتی در رابطه عاشقانه، اصالت و محوریت با خوددوستی و ملاحظه خیر شخصی، یعنی حب ذات است، پس همه روابط از انواع دیگر را نیز باید چنین تفسیر کرد و انگیزه حاکم بر آنها را حب ذات دانست.

دیگرگرایی اخلاقی

برخلاف دیدگاه ابن عربی درباره جهت‌گیری سرشتی انسان، رویکرد او در اخلاق و نظریه هنجاری‌اش درباره اینکه انسان‌ها چگونه باید باشند یا چگونه باید رفتار کنند، محوریت دیگرگرایانه دارد. لب و اساس دیگرگرایی اخلاقی ابن عربی کاستن از درد و رنج حسی و معنوی دیگران است که این دیگران، نه تنها

شامل انسان‌ها بلکه، شامل حیوانات نیز می‌شود. ظاهراً این عبارت را می‌توان نماینده اصول اخلاقی دیگرگرایانه در اندیشه ابن عربی دانست: «درد و رنج را از هر دردمندی تا آن‌جا که می‌توانی دور کن، هر چه باشد، درد حسی از هر حیوان و انسان و از هر نفسی آنچه را که می‌دانی رضای خدا در آن است» (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ۴ / ۴۸۱). کاستن از درد و رنج دیگران همان شفقتی است که ابن عربی آن را به صورت مطلق برای همگان، بدون هیچ قید و شرطی که به برخی غیر از برخی دیگر تعلق گیرد، توصیه می‌کند: «و بر تو باد به شفقت بر بندگان خدا مطلقاً، و بلکه بر هر حیوانی» (همان، ۴ / ۴۸۴). پس اخلاق دیگرگرایانه ابن عربی، اخلاق مبتنی بر شفقت بر خلق است، نوعی حالت یا ملکه نفسانی همدلی و همدردی که انسان شفیق را بر کاستن از درد و رنج‌های دیگران بر می‌انگیزاند. بر این اساس، مهمترین انگیزه اخلاقی باید خیرخواهی در حق دیگران و دغدغه‌مندی، اعتناء و اهتمام جدی به سرنوشت آنها باشد که همان زیستن به‌خاطر دیگران و مکلف بودن برای کاستن از درد و رنج‌های آنها است. در این دیدگاه، دیگران و خیر و منفعت و آسایش آنها، ذاتاً و فارغ از ما و خیر و منفعت و آسایش ما اهمیت دارند و تنها چیزی که به اعمال ما وصف اخلاقی می‌بخشد و می‌توان از درستی اخلاقی سخن گفت، آن است که با انگیزه کاستن از درد و رنج‌ها یا شرور از زندگی دیگران یا بیشینه کردن خیر و آسایش آنها انجام گیرند. همچنین در اندیشه ابن عربی تأکید بر مفهوم شفقت، دلالت بر نوعی عاطفه‌گرایی اخلاقی می‌کند، رویکردی که در آن، پایه و اساس اخلاق را همدردی با دیگران می‌داند، یا نیرویی در انسان که به‌واسطه آن می‌توان در لذت و آلم و شادی و غم دیگران شریک شد. در نتیجه، معیار خوب بودن یک عمل از این منظر، آن است که بر اساس اصل همدردی مورد تأیید و قبول بی‌طرفانه همگان قرار گیرد (ژکس، ۹۱). همچنین این اندیشه، مشابه فضیلت «احسان» در مسیحیت است که «نوعی جهت‌گیری معنوی درونی نسبت به دیگران» است و ویژگی‌های آن عبارت است از بی‌غرضانه بودن، جهان‌شمول بودن و بی‌قید و شرط بودن، مشروط بر آنکه، احسان باید متوجه همه افراد بشری، اعم از قدیس و عاصی، و فارغ از شایستگی‌های ایشان باشد (براون، ۵۳۷). شفقت بی‌غرضانه، جهان‌شمول و بی‌قید و شرط به این معناست که در رفتارهای خیرخواهانه، نسبت آنها را با خود و خیر و منفعت خویش نسنجیم؛ معطوف به همگان باشد، فارغ از انواع روابط و مناسباتی که ممکن است با ما مثلاً از لحاظ خویشاوندی، دین و مذهب، نژاد و ملیت و قومیت داشته باشند. ابن عربی این جهت‌گیری را حتی بر غیر انسان‌ها یعنی حیوانات هم تعمیم می‌دهد و بر این باور است که ویژگی‌های متمایزکننده افراد نباید هیچ دخالتی در رویکرد مشفقانه ما به آنها داشته باشد. به‌عنوان مثال، ابن عربی وقتی از ادای حقوق همسایگان و دفع آنچه موجب ضرر و زیان آنهاست، سخن می‌گوید، تأکید می‌کند، همسایگان، هر کسی و هر گونه‌ای که می‌خواهند باشند، ولو اهل جور باشند یا کسانی که میل به باطل به‌واسطه شرک یا کفر دارند، باید حق همسایگی و همجواری در قبال آنها را حفظ کرد و با نعماتی که خداوند عطا کرده، در صدد دلجویی از آنها برآمد (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ۴ / ۴۶۵).

این مطالب دلالت بر آن دارد که ابن عربی برخلاف دیدگاه کسانی که خودگرایی روان‌شناختی یا سرشتی را مستلزم یا مبنای خودگرایی اخلاقی می‌دانند، چنین لازمه‌ای را نمی‌پذیرد و در مقابل بر این باور است که در عین اعتقاد به خودگرایی سرشتی می‌توان بر دیگرگرایی اخلاقی تأکید کرد و بدینسان آن دو را سازگار نمود. اما مسئله این است که چگونه می‌توان میان خودگرایی سرشتی و دیگرگرایی اخلاقی سازگاری ایجاد کرد؟ ابن عربی خود به این نکته نطقن دارد؛ او خودگرایی را در انسان چنان طبیعی می‌داند که هر عمل غیرخودگرایانه را قسری یا قهری یا اکراهی می‌شمارد، چنان‌که درباره بخل سرشتی از نظر او بیان شد که آن را جزء طبع انسان می‌داند و خروج از طبع هم، از قبیل بخشش مال، بسیار دشوار است. وی با استناد به آیات قرآن درباره بخل سرشتی انسان که موجب ممانعت نفس از بخشش مال یا اکراه بر آن می‌شود، در تعریف «صدقه» می‌گوید: «صدقه بخشش از روی شدت و قهر و ابا داشتن است، اما در انسان از آن جهت که او بر بخل سرشته شده است: «مَنْ يَوْقُ شَحَّ نَفْسِهِ؛ هر کس از بخل نفس خود محفوظ ماند» (حشر/۹) و «إِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا؛ هنگامی که خوبی به او رسد، مانع آن می‌شود» (معارج/۲۱) و چون انسان این‌گونه ببخشد، بخشش او جز از روی قهر که نفس بر آن سرشته شده است، نخواهد بود» (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ۱/ ۵۸۵). با این وصف، ابن عربی بر این اعتقاد است که انسان‌ها می‌توانند بر بخل سرشتی خود غلبه کنند و آنچه می‌تواند بخیل را برای بخشش مال وا دارد، انس و الفتی است که خداوند میان نفوس ایجاد می‌کند. البته از نظر ابن عربی، بخشش مال از حیث تخلُّق است، نه خُلُق (همان ۱/ ۵۴۷)، زیرا بخل و حرص جزء سرشت و طبیعت آدمی است و غلبه بر ویژگی‌های سرشتی چندان آسان نیست، بلکه مستلزم ورزیدن‌های اخلاقی است. اما نکته این است که به اعتقاد ابن عربی، آنچه خیرخواهی را امکان‌پذیر می‌سازد، انس و الفتی الهی در میان انسان‌هاست و از این‌روست که به‌منظور پاسخ به این مسئله که چگونه سازگاری میان خودگرایی سرشتی و دیگرگرایی اخلاقی امکان‌پذیر است، لازم است از مبانی انسان‌شناختی عرفانی ابن عربی بحث به میان آید.

مبانی عرفانی

در نظام عرفانی ابن عربی، از مهمترین اصول انسان‌شناسی، آفرینش انسان بر صورت الهی است، به‌گونه‌ای که او می‌گوید، برخلاف نظر رایج فلسفی درباره اینکه فصل مقوم انسان و وجه تمایز انسان از سایر موجودات ناطقیت است، انسان را باید با حد «صورت الهی» تعریف کرد که انسانیت انسان و حقیقت او به این حد است، زیرا ناطقیت ویژگی خاص انسان نیست، بلکه همه موجودات ناطق‌اند (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ۳/ ۱۵۴). خلقت انسان بر صورت الهی به معنای مظهریت اسمایی انسان است و این یعنی انسان مظهر همه اسماء الهی است و هر جزئی از او مظهر اسمی از اسماء است؛ چنان‌که ابن عربی می‌گوید: «پس تمام اسماء الهی با او ارتباط دارد و چیزی از آنها نیست که

بیرون از او باشد، از این رو، آدم بر صورت اسم «الله» خارج شد، زیرا این اسم همه اسماء الهی را در بر می‌گیرد» (همان، ۱۲۴/۲).

اسماء حیثیت دوگانه دارند، چون در تعریف اسماء الهی آمده‌است که هر اسمی، ذات به همراه صفتی از صفات الهی است؛ بدین گونه اسماء در خود جامع وحدت و کثرت هستند، زیرا به حسب ذاتی که در همه آنها ظاهر است، وحدت دارند و به حسب آن صفات، متکثر و متمایز از یکدیگر هستند (قیصری، ۷۰۲). پس تکثر و تمایز اسماء از یکدیگر از حیث خصوصیاتشان است که در آنها اشتراک ندارند و حقیقت هر اسمی همان خصوصیت تمایزبخش آن است (کاشانی، ۴۷). بنابراین اسماء الاهی از جهتی عین یکدیگرند و از جهت دیگر متمایز از یکدیگر؛ از آن حیث که مسماهی همه آنها، ذات واحد حق است. هم با حق و هم با یکدیگر وحدت دارند و از آن حیث که هر یک متعین به صفتی از اوصاف حق هستند و بر اساس آن منشاء احکام و آثار و خصوصیات متفاوت‌اند، هم غیر حق و هم متغایر از یکدیگرند. همین امر، مبنای نظریه «عینیت در عین غیریت» یا «وحدت در کثرت» و «واقعیت کثرت در عین واقعیت وحدت» است، به بیان ابن عربی:

«وجود حقیقی فقط خداست، به خصوص از حیث ذات و عینش، نه از حیث اسمائش، چرا که اسماء او دو مدلول دارند؛ یک مدلول عین او و عین مسمی است؛ مدلول دیگر، همان چیزی است که هر اسم را از اسمی دیگر جدا و متمایز می‌کند... پس روشن شد که از چه جهت هر اسمی عین اسم دیگر است و از چه جهت غیر آن. از آن جهت که آن اسم عین اوست، حق است و از آن جهت که غیر اوست، همان حق متخیل است (ابن عربی، فصوص الحکم، ۱۰۴)؛ اسم از حیث ذات؛ همان مسمی است، اما از حیث معنای خاصی که برای آن وضع شده‌است، غیر از مسمی است.» (همان، ۷۹-۸۰).

«همین کثرت اسمایی و دلالت دوگانه‌شان را می‌توان مبداء اصلی تمایزها در اشخاص نوع انسان دانست» (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ۲۸۸/۴)؛ اگر چنین تمایزی نبود، همه اسماء با یکدیگر یکی بوده و دیگر سخن گفتن از مظاهر متفاوت آنها ممکن نبود، بدین گونه «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 وجوه‌اش به مانند اسم دیگری تفسیر می‌شد» (ابن عربی، فصوص الحکم، ۹۳). بنابراین، گرچه حقیقت نوعیه انسان‌ها صورت یا حقیقت الهی واحدی است که در همه آنها ظهور دارد و همه انسان‌ها به حکم اتحاد ظاهر و مظهر، با آن حقیقت و با یکدیگر عینیت دارند، اما این عینیت، چنان مطلق نیست که هیچ‌گونه تمایزی میان آنها وجود نداشته باشد، بلکه حیثیت دوگانه در اسماء الاهی، در مظاهر انسانی‌شان نیز حاکم است، یعنی درباره انسان‌ها نیز باید نگرشی دو وجهی داشت: نگرشی مبتنی بر «عینیت در عین غیریت» یا «وحدت در کثرت»؛ بدین گونه که انسان‌ها از حیث حقیقت انسانی‌شان وحدت دارند و از حیث مرتبه تعین انسانی‌شان متمایز‌اند. دیدگاه ابن عربی در خصوص این نگرش

دووجهی به انسان را می‌توان تفسیر و بسط معنای این آیه از قرآن دانست که خداوند می‌فرماید: «بِأَيِّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ بَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَ نِسَاءً» (نساء/۱). در این آیه از «نفس واحد»ی سخن می‌رود که نوع انسان از آن خلق شده‌است (ابن عربی، فصوص الحکم، ۵۶). همچنین وی در قطعه ذیل ضمن تأکید بر وحدت انسان‌ها با توجه به حقیقت احدی‌شان، از کثرت آنها نیز سخن می‌گوید تا رأی خود درباره «وحدت در کثرت» را تبیین کند:

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

بنابراین، وحدت اسمایی، مبداء وحدت انسان‌ها و کثرت اسمایی مبداء تمایزات و کثرت در اشخاص نوع انسان است، و انسان‌ها در مقام مظاهر اسماء به‌عنوان مجالی حق تعالی و به‌اعتبار یگانگی با آن، با یکدیگر وحدت دارند و از آن جهت که هر یک مظهر اسمی از اسمای الهی هستند و حقیقت و احکام و آثار اختصاصی آن اسم در مظهر انسانی‌اش نیز ظهور پیدا می‌کند، از یکدیگر تمایز و تغایر می‌یابند. حال در ادامه بحث خواهد شد که چگونه با توجه به این دو حیثیت، خودگرایی سرشتی بر اساس جهت کثرت و دیگرگرایی اخلاقی با توجه به جهت وحدت و در نهایت همگرایی آنها با یکدیگر، تبیین و توجیه می‌شود.

تبیین عرفانی خودگرایی سرشتی

مظهریت اسمایی انسان‌ها به این معناست که حق در هر انسانی در صورت اسمی خاص تجلی می‌کند و از آنجایی که هر اسمی احکام و آثار خاصی دارد، هر انسانی تحت حکم اسمی از اسماء الهی و تصرفات آنها قرار می‌گیرد که در نتیجه، هر حرکت و نیرویی در او به‌واسطه آن اسم الهی تعیین می‌گردد (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ۱/ ۴۰۱). صاحب حکم بودن اسماء هم به این معناست که هر اسمی بر هر کسی که به آن اختصاص دارد و به آن نسبت می‌یابد، حکم به سود یا زیان او می‌کند (همان، ۴/ ۴۱۲). همچنین از آنجایی که هر انسانی به‌واسطه اسم خاصی که مظهر آن است، به خدا تقرب می‌یابد، راه تقرب انسان‌ها به خدا متفاوت است (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ۱/ ۵۳).

اسماء الهی مقتضی حقایقی در علم حق به نام «اعیان ثابتة فی العدم» هستند که از آنها به لوازم و صورت‌های علمی اسماء حق در مرتبه علم یاد می‌شود (قیصری، ۶۱). هر یک از اعیان استعداد خاصی دارد که دیگری فاقد آن است و بر اساس همین تفاوت استعدادها، اعیان از یکدیگر متمایز می‌شوند و بر حسب همان استعدادهای‌شان و حقایقی که ذات‌شان بر آنها استوارند، منشاء آثاری در وجود هستند (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ۲/ ۲۲۶-۲۲۷). بنابراین، اعیان قابلیت‌ها و استعدادهای خاص افراد انسانی را تعیین می‌بخشند و احکام و آثاری را در عالم عین بر آنها مترتب می‌سازند که در

نتیجه آن، انسانها متمایز از یکدیگرند. از آنجایی که استعدادهای متفاوت اعیان موجب می‌شود قابلیت‌های آنها در پذیرش فیض واحد حق متفاوت باشد، تجلیات الهی بر افراد انسانی متفاوت خواهد بود (همان، ۶۲/۴). بدین‌گونه، انسان‌ها در معرض تجلیات اختصاصی حق قرار می‌گیرند و در نتیجه، هر انسانی فردیتی با ویژگی‌های منحصر به فردی دارد. چنین فردیتی با اصل «لاتکرار فی التجلی» مرتبط است (همان، ۲۶۶/۱) و به اقتضای این اصل، حق در نوع انسان در صورت‌های مختلف شخصی و به‌گونه‌ای تکرارناپذیر متجلی می‌شود و همین‌طور تجلی، مبداء اختلاف و تنوع افراد نوع انسان از حیث احوال و خصوصیات ظاهری و باطنی گوناگون است. بر اساس این اصل، هیچ‌کس در تجلی با یکدیگر مشترک نیستند، حتی اگر در ظاهر شبیه به یکدیگر باشند، که این شباهت، توهمی بیش نیست. به حکم تجلی‌ای که اختصاص به هر شخصی دارد، خداوند به هر یک از آنها خلقت خاصی می‌بخشد و با آن خلقت، او را از دیگران جدا می‌سازد و به علت همین تجلی منحصر به فرد حق برای هر شخص، هر یک واجد احدیتی غیر از دیگری است، حقیقتی که تبیین‌کننده تمایزاتی میان افراد انسانی است (همان، ۱۸۴/۱). در نتیجه تجلیات تکرارناپذیر و اختصاصی الهی مقاصد معنوی آدمیان اختلاف پیدا می‌کند (همان، ۲۶۶/۱) و منحصر به فرد بودن هر انسان نیز به این معناست که هر یک مقاصد خاصی را غیر از مقاصد دیگران در زندگی دنبال می‌کنند. چنان‌که ابن عربی می‌گوید، «انسان‌ها هر یک نردبان‌های معراج مخصوص به خود و متمایز از نردبان‌های انسان‌های دیگر، برای تعالی به سوی حق دارند و حق بر حسب همان نردبان معنوی اختصاصی‌شان بر آنها تجلی می‌کند (همان، ۱۶۷).

بدین‌گونه، عین ثابتۀ هر انسان در واقع محدودیت‌ها و قابلیت‌های معنوی و نهایت طلب و مقصد نهایی و حصول‌شدنی او را در ارتباط با خدا مشخص می‌سازد، به‌گونه‌ای که هر انسانی باید خدا را در صورت عین ثابتۀ خودش مطلوب و مقصود خود قرار دهد. ابن عربی از طلب خدا در صورت عین ثابتۀ به طریق اعتدالی خاص هر کس یاد می‌کند که باید در آن قدم بگذارد و از آن منحرف نشود و هر کس باید ملازم حقیقت خودش باشد (همان، ۱۷۵/۱). وی همچنین در جایی دیگر در معنای آیه «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مَنَاجِزًا» (مانده/۴۸) می‌گوید که هر کسی طریقه‌ای دارد که خداوند برای او معین کرده است و باید آن را بپیماید و اگر طریقی غیر آن را اختیار کند، از راه مستقیمی که خداوند برای او مقرر کرده، منحرف می‌شود (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ۲۱۷/۲). از این حیث، طریق اعتدال همان صراط مستقیم و سبیل الله خوانده می‌شود، اما سبیلی که برای هر کسی تعیین شده، غیر از آن دیگری است و اگر کسی سبیل دیگری را انتخاب کند، با آنکه همه آنها سبیل‌های الهی و جزو صراط مستقیم هستند، از سبیل الله خودش منحرف می‌شود. بنابراین، هر کسی باید در همان مسیری حرکت کند که برای آن خلق شده است، زیرا خیر او از این طریق حاصل می‌شود و استقامت هم به همین معناست، چون آن «حرکت معتبری است که به واسطه آن منفعت مطلوب به دست می‌آید» (همان، ۲۱۷/۲).

حال، بر اساس مبانی فوق می‌توان از خودگرایی سرشتی تبیین عرفانی به‌دست داد؛ گرچه این مباحث، ناظر به سلوک معنوی است، اما حکایت از جهت‌گیری ساختار وجودی انسان‌ها در هر دو بعد مادی و معنوی دارد و بر مبنای آنها توضیح داده می‌شود که چگونه تلاش‌های هر انسانی معطوف به خودش است؛ بدین‌گونه که انسان‌ها از آن حیث که هر یک مظهر اسمی خاص هستند و به تبع این اسم، عین ثابت‌های با استعدادها و قابلیت‌های خاصی دارند که کیفیت تجلیات الهی بر آنها را نیز تعیین می‌کنند، از یکدیگر تمایز می‌یابند و این تمایز، تمایز در مسیری است که هر یک در زندگی خویش طی می‌کنند و آنها را به سوی غایت و کمالی می‌کشاند که با توجه به مقام مظهریت و حاکمیت اسمایی و استعداد عین ثابت‌ه‌ هر انسان، خاص خود اوست و خیر و سعادت نهایی او در وصول به آن است. این غایت همان قرب اختصاصی هر فرد با خداست و این قرب به این است که در هر انسانی احکام و آثار اسم الهی مخصوص به خود او به فعلیت برسد. به این ترتیب، هر انسانی به اقتضای حقیقت‌اش مسیر معنوی، مقصد و غایت خاص و متمایزی از دیگران دارد و بدین‌گونه جهت‌گیری کلی افعال هر کس در زندگی در جهت جلب خیر و منفعت غایی خودش است و نمی‌تواند جز در طلب آن برآید. بنابراین انسان‌ها با توجه به جهات کثرت و تمایزشان از لحاظ ساختار و جهت‌گیری سرشتی، خودگرا هستند و چه‌بسا ظاهراً از این جهت حتی از لحاظ اخلاقی و معنوی نیز شاهد نوعی خودگرایی هستیم، زیرا گفته می‌شود که هر کسی باید ملتزم به مسیر معنوی خود باشد تا به غایت خویش دست یابد و نباید از آن منحرف شود تا مبادا از خیر و منفعت غایی خویش باز ماند؛ به این ترتیب، زبان توصیفی خودگرایی به زبان توصیه و هنجاری بدل می‌شود. با این وصف، در ادامه بحث خواهد شد که چگونه حصول غایت و خیر شخصی هر انسان به‌واسطه دیگرگرایی اخلاقی تحقق پیدا می‌کند و دیگرگرایی اخلاقی و خودگرایی سرشتی همگرا هستند.

توجیه عرفانی دیگرگرایی اخلاقی و همگرایی آن با خودگرایی سرشتی

دیگرگرایی اخلاقی در اندیشه ابن عربی ریشه در جهت وحدت و عینیت آنها یعنی خلقت بر صورت الهی دارد و بر اساس آن توجیه می‌گردد. دیگرگرایی را می‌توان از دو منظر توجیه کرد: یکی، از جهت حرمت ذاتی انسان‌ها از حیث خلقت‌شان بر صورت الهی و دیگری از آن حیث که به حکم یگانگی بنیادین انسان‌ها، هر خیری که به هر یک برسد، به دیگری نیز خواهد رسید.

نخست آنکه، مهمترین مبنای ابن عربی برای شفقت و نیک‌خواهی در قبال همه انسان‌ها، این است که همه انسان‌ها به حکم خلقت‌شان بر صورت الهی از حرمت ذاتی برخوردارند، زیرا به حکم چنین خلقتی، حرمت نشاء انسانی همان حرمت خود خداست و حرمت انسان بدین‌سان تا مرتبه حرمت خداوند تعالی می‌یابد. به‌موجب این اصل، شفقت در اندیشه ابن عربی، معنای بسیار بلندی می‌یابد و آن عبارت است از تلاش برای حفظ جان آدمیان تا آنجا که ممکن است، زیرا وی با توجه به اصل «تقدم رحمت بر غضب»، به قدری بر شفقت تأکید می‌کند که حتی آن را شایسته‌تر از غیرت و ورزیدن

به خاطر خدا می‌داند (ابن عربی، فصوص الحکم، ۱۶۷). مراد از غیرت‌ورزی در اینجا آن است که «کسی را از سر غیرت داشتن به خدا به قتل برسانیم» (قیصری، ۹۷۶) پس چنان‌که جندی می‌گوید، «ترجیح و تقدم شفقت بر غیرت یعنی زنده نگه داشتن نفوس، شایسته‌تر از نابودی آنهاست، حتی نفوسی که از لحاظ حکم شرع مستحق کشته شدن هستند، مانند کافران و مشرکان و غیر آنها؛ چون کشتن، بنیان ربّ را که همان انسان است، نابود می‌کند و در مقابل، شفقت بر کافران و زنده نگه داشتن‌شان موجب تمایل آنها به دین می‌شود» (جندی، ۵۹۱). بر مبنای همین حرمت ذاتی انسان‌ها، ابن عربی می‌گوید، «وقتی حضرت داوود می‌خواست بیت المقدس را بنیان گذارد، هر بار که از بنای آن فارغ می‌شد، ویران می‌گردید و آنگاه که به خداوند شکایت برد، خداوند به او وحی کرد که علت آن است که وی خون افراد زیادی را ریخته‌است؛ اما وقتی داوود به خداوند گفت که مگر من در راه تو خون نریختم؟ خداوند فرمود: بله، ولی مگر آنها بندگان من نبودند؟!» مراد از این حکایت از نظر ابن عربی ضرورت مراعات شأن و مرتبه انسانی است و اینکه حفظ آن از نابودکردنش سزاوارتر است. به علاوه، خداوند از این‌رو جزیه و صلح با دشمنان خدا را مقرر کرده‌است تا آنها را باقی و محفوظ نگه دارد. و به همین دلیل در شرع مقرر شده‌است که اولیاء دم به‌جای قصاص قاتل، دیه بگیرند یا عفو کنند (ابن عربی، فصوص الحکم، ۱۶۷). بنابراین، از نظر ابن عربی انسان‌ها ذاتاً واجد چنان حرمتی هستند که شایسته رفتار شفقت‌آمیز و نوع‌دوستانه هستند، یعنی انسان‌ها و حیات‌شان در مقام غایات فی‌نفسه ذاتاً اهمیت دارند.

در باره جهت دوم توجه، ابتدا باید گفت که با توجه به خلقت انسان‌ها بر صورت الاهی و حیثیت یگانگی آنها، در عالم انسانی با یک «خود کلی» واحدی مواجه هستیم که همان حق از جهت وحدتی است که در انسان‌ها ظهور دارد. بر اساس همین ظهور است که روابط و مناسبات انسان‌ها با یکدیگر را باید مبتنی بر رابطه «من-من» تبیین کرد که در واقع رابطه خداوند با خویش است. البته باید توجه داشت که در همه این روابط و مناسبات گرچه صورت واحد الاهی وجود دارد، اما این صورت واحد در انسان‌ها بر حسب مظهریت اسمایی‌شان به انحای گوناگونی ظهور می‌یابد و حق با یک مظهر اسمی با خودش در قالب مظهر اسمی دیگری ارتباط پیدا می‌کند. بدین‌سان، خود کلی در صورت خودهای جزئی تعیین یافته‌است و در قالب این خودهای جزئی با خویش در پیوند است. پس در این روابط، شأنی از حق با شأنی دیگر مرتبط است، اما از آنجایی که حق با همه این شؤون عینیت دارد، در این روابط طرفین، مغایرت مطلق از یکدیگر ندارند. از این‌روست که ابن عربی درباره فعل صدقه دادن می‌گوید، هم صدقه‌دهنده و هم صدقه‌گیرنده خداست، یعنی خداوند هم با دست صدقه‌دهنده، بخشنده صدقه‌است و هم با دست درخواست‌کننده، گیرنده آن است و در مقام تحقق فعل صدقه، وقتی دست یکی در بالا است و دست دیگری در پائین، در واقع این دست خداست که هم دهنده و هم گیرنده‌است (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ۱/ ۵۷۸). صدقه دادن را می‌توان الگویی از عمل خیرخواهانه دانست که مراد از آن، در معنای عام، نیکی کردن و خیرخواهی است، چنان‌که خود ابن عربی می‌گوید: «هر

کار معروفی، صدقه است» (همان، ۱ / ۵۷۶). پس در هر عمل خیرخواهانه به حکم یگانگی الاهی، خیررسان و گیرنده خیر یکی است و به تعبیری، دهنده به خود می‌دهد و گیرنده از خود می‌گیرد و این خود، «خود کلی» و خود خداست. به این ترتیب، در تمام روابط اخلاقی، طرفین ارتباط در حقیقت خود خداوند است. با این حال، وقتی گفته می‌شود که در این روابط گیرنده و دهنده خداست، در واقع این روابط به نسبت‌های الهی به اعتبارات مختلف بر می‌گردد و خداوند از حیث مظاهر گوناگونش مطمح‌نظر است و به سخن دیگر، مظهر اسمی از او، دهنده‌است و مظهر اسمی دیگر گیرنده. وقتی طرفین عمل نیک‌خواهانه، حقیقت واحدی از حیث جهات مختلفش باشند، آنگاه خیری که انتقال می‌یابد، نه فقط برای گیرنده، بلکه برای دهنده هم هست، و در اصل خیر از خود به خود است، چنان‌که صدقه دادن شخص به دیگری، عین صدقه دادن بر نفس خودش است، زیرا خیر آن به خودش باز می‌گردد و برکت و فزونی آن علاوه بر صدقه‌گیرنده به صدقه‌دهنده هم می‌رسد (همان، ۱ / ۵۷۸).

بنابراین، مبنای دوم برای توجیه دیگرگرایی آن است که هر نیکی که انسان‌ها در حق دیگران انجام می‌دهند، به حکم وحدت حقیقت‌شان، همچنین نیکی در حق خودشان است. ابن عربی این مطلب را با توجه به حکم و کارکرد برخی اسماء الاهی تبیین می‌کند. به عنوان مثال، یکی از این اسماء اسم «المؤمن» است که در مؤمنان ظهور دارد. به حکم همین اسم، آنها رابطه اخوت با یکدیگر دارند: «أَنَّما الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات / ۱۰) و آئینه یکدیگر هستند: «المؤمن مرآة أخیه» و آئینه یکدیگر بودن یعنی هر یک، تصویر دیگری را در خود انعکاس می‌دهد که نشان از پیوند وحدانی‌شان دارد. پس نیکی به هر مؤمن، نیکی به خود است (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ۳ / ۱۳۱-۱۳۲). همچنین وقتی مؤمن آئینه برادر مؤمن خودش هست، یعنی خود را در او مشاهده می‌کند و همان‌گونه که وقتی آئینه در صورت شخص عیب و نقصی و به تعبیر ابن عربی، اذیت و آزاری را برای او آشکار می‌کند، او در صد رفع آن از خود بر می‌آید، شخص باید هر گونه اذیت و آزاری که به نفس برادر مؤمن‌اش می‌رسد، از بین برد (همان، ۴ / ۴۶۵). علاوه بر این، ابن عربی طبق حدیث دیگری از پیامبر (ص) که فرمود: «مثل مؤمنان در دوستی و شفقت و مهربانی‌شان با یکدیگر، مانند جسم و بدنی است که هر گاه عضوی از آن بیمار شود، اعضای دیگر تب می‌کنند و به خواب می‌روند»، می‌گوید، مؤمنان همچون پیکر واحدی هستند که اگر عضوی از آنها بیمار شود، اعضای دیگر نیز بیمار می‌شوند؛ از این‌رو مؤمن به‌گونه‌ای است که اگر برادر مؤمنش گرفتار مصیبت و درد و رنجی شود، گویی خود او به آن مصیبت مبتلا شده و به درد و رنج برادر مؤمنش، درد و رنج می‌کشد (همان، ۴ / ۴۶۰). به این ترتیب، به حکم وحدت بنیادین انسان‌ها درد و رنج‌هایی که بر دیگران عارض می‌شود، درد و رنج‌های خود ما هم هست و تلاش برای کاستن درد و رنج‌های آنها، عین کاستن از درد و رنج‌های خود ماست.

با وجود این، ابن عربی این برادری و در نتیجه شفقت را محدود به مؤمنان نمی‌داند، بلکه آن را تا غیرمؤمنان، از جمله کافران، نیز تعمیم می‌دهد و می‌گوید، گرچه مؤمن با مؤمن از جهت برادری خاص دینی، برادر است، اما از آن حیث که با کافر از نفس واحدی است هم برادر است و به همین دلیل،

شفقت بر همه خلق خدا و رحمت بر بندگان او، چه مؤمن و چه کافر، در هر حالی واجب است. وی حتی با استناد به این حدیث پیامبر (ص) که فرمود: «برادرت را یاری کن، خواه ظالم باشد، خواه مظلوم»، می‌گوید، یاری کردن مظلوم که نزد همگان معلوم است، اما یاری کردن ظالم به این دلیل است که ظلم از خلق و خوی نفس نیست، چون نفس در اصل و ذاتاً پاک است و نقصان پاکی آن به سبب عارض شدن امری عرضی بر آن است. عارضی بودن ناپاکی‌هایی مانند ظلم از این حیث است که خلق و خوی نفس بر قهر و غلبه است، از آن جهت که در نفس نیروی دافعه‌ای برای جلب منافع و دفع مضرات وجود دارد. گاهی ممکن است این دفع ضرر به صورت ظلم در حق دیگری باشد و او ظالم نامیده شود، اما این ظلم از وسوسه‌های شیطان است که از جهت همان قهر و غلبه وارد می‌شود و القای ظلم بر دیگران می‌کند. یاری کردن ظالم که همان شفقت بر اوست، به این معناست که با سخنانی که برای نفوس شیرین و جذاب است و به آنها گردن می‌نهند، ظالم بر ردّ وسوسه شیطان یاری شود و در مسیر هدایت الهی قرار گیرد، زیرا نفس به سبب همان پاکی سرشت خود همیشه آمادگی پذیرش هدایت الهی را دارد (همان، ۳/ ۳۸۱).

علاوه بر این، ابن عربی با توجه به ظهور حق با اسم «الرحمن» در انسان‌ها و معیت او با همه آنها از خویشاوندی همه انسان‌ها سخن می‌گوید. او این خویشاوندی را با استفاده از تعبیر «صله رحم» و پیوند معنای لغوی آن با لفظ «رحمان» این‌گونه تبیین می‌کند که «رحم» شاخه‌ای از «رحمان» است و از این رو، همه انسان‌ها از «رحم» واحدی هستند و به حق نسبت می‌یابند و از حیث این نسبت با یکدیگر خویشاوند هستند. بر این اساس، ناگزیر، هر انسانی برادر سایر انسان‌هاست، حتی اگر ایشان از هر دین دیگری باشند، و او با آنها دوستی دارد و باید حق دوستی‌شان را رعایت کند و به آنها نیکی ورزد که این همان «صله رحم» یا پیوند با انسان‌هاست. صله رحم، صرفاً معادل وصل شدن به انسان‌ها نیست، بلکه در اصل، اتصال با پروردگار است و از این رو «صله رحم» به سعادت‌مندی می‌انجامد. در ضمن، از آنجایی که «صله رحم» با نزدیکان است و هیچ‌کس از خودش به خود نزدیک‌تر نیست و نزدیک‌تر از او به خودش نیز خداوند است: «و نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق/ ۱۶)، پس از جهتی دیگر صله رحم با خود، و نزدیک‌تر از خود، با خداوند است (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ۳/ ۵۳۱ و ۵۳۲)، پس هر نیکی که در حق دیگران انجام می‌گیرد، از آن حیث که باطن همه انسان‌ها حقیقت واحد الهی است، در واقع نیکی با خود است.

ممکن است پرسیده شود، آیا توجیه دیگرگرایی بر اساس بازگشت نتایج رفتارهای خیرخواهانه به خودمان، دیگرگرایی را به همان خودگرایی تقلیل نمی‌دهد؟ در پاسخ می‌توان گفت، در خودگرایی اخلاقی بازگشت خیر و نفع رفتارها به خود شخصی و خود مغایر با خود دیگران است و اگر هم به رفتارهای دیگرخواهانه توصیه می‌شود، نه از آن جهت که انسان‌ها و خیر و نفع‌شان اهمیت فی‌نفسه داشته باشند، بلکه از آن روست که از این طریق خیر و نفعی به خود ما می‌رسد و آنها اسبابی برای تحقق خیر و منفعت ما هستند. اما در دیگرگرایی عرفانی، اولاً با توجه به حرمت ذاتی همه انسان‌ها، آنها

غایات فی‌نفسه‌ای هستند که به‌خاطر خودشان حائز اهمیت و شایسته شفقت‌اند. نه آنکه اسباب بازگشت نتایج رفتارهای خیرخواهانه به خود افراد باشند. ثانیاً با توجه به یگانگی بنیادین نفوس انسان‌ها از حیث خلقت‌شان بر صورت الاهی، معنای «خود» وسعت می‌یابد، یعنی خود در اینجا نه خود جزئی، در مقابل خودهای جزئی دیگر، بلکه «خود کلی» است که همگان را در برمی‌گیرد. پس در بازگشت خیر و نفع هر رفتار خیرخواهانه به شخص، نه صرفاً خیر و نفع شخصی، بلکه خیر و نفع همگانی مطرح نظر است. بر این اساس، ضرورت رعایت حال هر انسانی از آن جهت است که خیر و سعادت هر فردی با خیر و سعادت همه انسان‌ها پیوند خورده است. خیر و سعادت هر انسانی منوط به کمال خاصی است که او می‌تواند به آن نایل آید و کمال هر فرد با توجه به مقام مظهریت اسمایی و عین ثابت‌اش؛ همان شکوفایی و فعلیت استعدادها و قابلیت‌های خاصی است که در وجود او به صورت بالقوه نهاده شده است. اما با توجه به یگانگی همه انسان‌ها، کمال هر فرد متوقف است بر کمال همه انسان‌ها که همان کمال خود کلی است و به میزان کمال خود کلی، خود جزئی نیز از درجه کمال برخوردار خواهد بود. به این ترتیب، سعادت هر فرد در گرو سعادت همگان است و هر خیری که به هر فردی می‌رسد، در عین حال خیر دیگران نیز هست. از این‌رو، هر انسانی باید تمام تلاش خویش را به کار گیرد تا شرایط تحصیل کمال برای انسان‌های دیگر فراهم شود که این نهایت خیرخواهی است. بر این اساس، ابن‌عربی بر شفقت به معنای تلاش برای حفظ حیات همه انسان‌ها تأکید می‌کند، چون هر انسانی تا وقتی زنده است، امکان استکمال دارد، و هیچگاه نباید این فرصت را از انسان‌ها گرفت و از این امکان محروم‌شان کرد؛ همان‌گونه که خداوند همیشه چنین فرصتی به انسان‌ها می‌دهد. به بیان ابن‌عربی:

«و چون دانستی که خداوند این نشأه [یعنی عالم انسانی] و برپاداشتن آن را مراعات می‌کند، تو برای مراعات آن سزاوتری، چون سعادت تو از طریق آن به دست می‌آید؛ پس تا زمانی که انسان زنده است، امید تحصیل صفت کمالی که برای آن آفریده شده است، برای او وجود دارد و کسی که در نابودی او تلاش می‌کند، در جلوگیری دست یافتن او برای آنچه آفریده شده است، می‌کوشد» (ابن‌عربی، فصوص‌الحکم، ۱۶۸).

پس از نظر ابن‌عربی هیچ انسانی نمی‌تواند به تنهایی و بدون اهتمام به حصول شرایط لازم برای تحقق کمال و سعادت دیگران کمال و سعادت خود را تأمین کند، چه برسد به اینکه مانع رسیدن آنها به کمال و سعادت‌شان شود که در این صورت از کمال خویش باز می‌ماند، از این‌رو قیصری می‌گوید:

«اگر مراعات او را کنی و برای رسیدن او به کمالش یاریش نمایی، به نیکوترین جزا پاداش می‌یابی... [و اگر هر کسی در نابودی او بکوشد و مانع رسیدنش به آنچه برای آن آفریده شده شود] حق او را به مانند آن کیفر می‌دهد و مانع رسیدن او به کمال خودش می‌شود، زیرا وجود، خود مکافات‌کننده است» (قیصری، ۹۷۹). در اینجا تأکید بر مکافات‌کننده بودن وجود، بر قانون عام هستی اشاره دارد که طبق آن کمال و نقصان هر کس که همان پاداش یا کیفر اعمال اوست، وابسته به کمال و نقصان دیگران

است. هم‌چنان که جامی نیز می‌گوید، اگر ما انسان دیگر را در تحصیل کمال خاصش یاری کنیم، اثر آن یاری کردن به خود ما بر می‌گردد و آن همان سعادت ماست؛ اما اگر کسی مانع وصول دیگری به کمالش شود، در واقع خودش را از وصول به کمال خود بازداشته‌است، چون هر کسی مطابق همان چیزی که انجام داده‌است، جزا می‌بیند (جامی، ۳۹۸). بنابراین، سعادت و کمال را نباید غایتی فردی در نظر گرفت، بلکه باید آن را غایتی جمعی دانست، یعنی هر فرد اگر بخواهد به کمال برسد باید همگان به کمال خود نیز دست یابند، زیرا به بیان ابن‌ترکه، از این طریق، کل به کمال می‌رسد و مراد او از کمال کل، تمامیت ظهور و اظهار است، یعنی ظهور همه اسماء الهی و تحقق مقام عبودیت همگان برای خداوند، زیرا از نظر وی، کمال خاصی که هر کس برای آن آفریده شده، عبارت است از شهود حق با تمام اسمائش و عبودیت او برای خداوند (ابن‌ترکه، ۲/ ۶۹۳) و این را می‌توان همان کمال خود کلی دانست. بنابراین، سرنوشت انسان‌ها به همدیگر پیوند خورده‌است، به‌ویژه آنکه، بر اساس نگرش وحدت وجودی، همه اشیاء در عالم با یکدیگر ارتباط وجودی و ذاتی دارند و در نتیجه همه امور با یکدیگر در تداخل اند. به همین دلیل ابن عربی می‌گوید، باید به این ارتباط توجه داشت تا در گام خودبینی نلغزیم (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ۲/ ۶۶۵).

پس روشن شد که در اندیشه ابن عربی خودگرایی سرشتی با دیگرگرایی اخلاقی همگرا و سازگار است و گرچه به اقتضای خودگرایی سرشتی، نتیجه هر عمل فرد ولو خیرخواهانه، در نهایت به خود او باز می‌گردد، اما این امر مانع از دیگرگرایی اخلاقی نیست، زیرا اخلاقی بودن یک عمل به این معنا نیست که عامل، از آن عمل خیری عایدش نگردد، بلکه به این معناست که عامل خیر، خود را در آن عمل ملاحظه نکند و توجهی به نتیجه آن عمل برای خودش نداشته باشد، یعنی هدف او از عمل نه تأمین خیر خودش، بلکه خیرسانی به دیگری باشد، هر چند نتیجه آن عمل این است که سرانجام خیری از آن به او نیز خواهد رسید. به سخن دیگر، ملاک اخلاقی بودن یا اخلاقی نبودن یک عمل، این نیست که آیا نتایج خیری برای عامل دارد یا ندارد، بلکه معیار، انگیزه عامل خیر است، اینگونه که اگر انگیزه شخص، تأمین خیر شخصی‌اش باشد، نمی‌توان به آن وصف اخلاقی داد، ولو آنکه ظاهر آن عمل اخلاقی باشد، چنان‌که در خودگرایی اخلاقی چنین است؛ اما اگر انگیزه فرد فقط تأمین خیر دیگری باشد، ولو آنکه نتیجه آن خیر به خود شخص هم بازگردد، آن اخلاقی است. به‌عنوان مثال، ابن عربی درباره یکی از عالی‌ترین رفتارهای نوع‌دوستانه یعنی «ایثار» که آن را اخلاق «فتوت» می‌داند، می‌گوید، مراد از آن ترجیح و تقدم منفعت دیگری بر منفعت خود و تلاش برای دیگری پیش از تلاش برای خود است، به‌گونه‌ای که در آن ایثارکننده اساساً هیچ نوع ملاحظه منفعت شخصی یا اجر و پاداش نمی‌کند، زیرا در غیر این صورت نمی‌توان نام ایثار بر آن نهاد؛ با این وصف، از آنجایی که منفعت نهایی هر فعلی به خود شخص می‌رسد، ثمره و اجر ایثار نیز در نهایت به خود او باز می‌گردد و این‌گونه، تلاش او برای غیر خودش، تلاش برای خودش نیز است (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ۱/ ۶۷۲).

نتیجه‌گیری

در اندیشه ابن عربی، خودگرایی سرشتی و دیگرگرایی اخلاقی را می‌توان با توجه به دو جهت در انسان‌ها تبیین و توجیه کرد: یکی جهت عینیت و دیگری جهت غیریت؛ جهت عینیت یعنی از حیث خلقت بر صورت الاهی و حق واحد ظهور یافته در آنها، و جهت غیریت یعنی از حیث مقام مظهریت اختصاصی اسمایی و استعدادهای عین ثابت هر فرد. خودگرایی سرشتی انسان‌ها ناظر به جهات کثرت و تمایزشان است که مقتضی مسیر تکوینی خاصی برای هر انسان برای حصول به غایت مخصوص اوست که همان اظهار احکام و آثار اسم الاهی ظهور یافته در او و فعلیت استعدادهای اعیان ثابت‌اش است. بر این اساس، گرایش‌ها، انگیزه‌ها، نیازها، خواسته‌ها، اهداف و در نهایت خیرها یا شرهای آدمیان از یکدیگر متمایز می‌گردد. همچنین ساختار وجودی نوع انسان چنان است که تلاش‌های هر انسانی معطوف به خود او و در جهت تأمین خیر غایی‌اش است. با توجه به این جهت، هر انسانی راه معنوی منحصر به فردی دارد که فقط باید در همان مسیر گام بردارد تا با سیر در آن بتواند به خیر و کمال و سعادت خود نایل آید. از سوی دیگر، دیگرگرایی اخلاقی در اندیشه ابن عربی با تأکید بر شفقت به معنای تلاش برای کاستن از درد و رنج‌های دیگران یا، به معنای کلی‌تر، حفظ حیات انسان‌ها، این‌گونه توجیه می‌شود که، اولاً انسان‌ها از حیث برخورداری‌شان از صورت الاهی، در مقام غایبات فی‌نفسه، دارای حرمت ذاتی، حائز اهمیت و شایسته شفقت‌اند و در ثانی، با توجه به همین صورت الاهی، همه انسان‌ها از چنان یگانگی بنیادینی برخوردارند که به موجب آن در عالم انسانی با یک «خود کلی» واحدی مواجه‌ایم و بر اساس آن، روابط انسان‌ها با همدیگر، در نهایت رابطه این خود کلی با خودش می‌باشد. از این منظر، خودهای جزئی، تعیناتی از این خود کلی هستند و در هر رفتار خیرخواهانه، هم نیکی‌کننده و هم نیکی‌شونده یکی است و از این رو، هر خیری که به دیگران می‌رسانیم، خیر خودمان نیز هست. علاوه بر این، با توجه به این پیوند وجودی وحدانی، تحقق کمال و سعادت هر فرد منوط به تحقق سعادت و کمال دیگران است، یعنی در عین حال که هر فردی در جهت تمهید سعادت خود می‌کوشد، باید نسبت به سعادت دیگران نیز دغدغه‌مند باشد و برای تأمین شرایط لازم برای حصول سعادت آنها اهتمام ورزد. پس برای اینکه هر فردی به کمال برسد، دیگران هم باید به کمال خویش نایل آیند تا به این ترتیب، کمال کلی حاصل شود. بنابراین، نوعی همگرایی میان خیر و سعادت آدمیان وجود دارد، یعنی در جستجوی خیر خود بر آمدن در همان زمان جستجوی خیر وسیع‌تری است که خیر همگان را شامل می‌شود. در نتیجه در عرفان ابن عربی، خودگرایی سرشتی نه تنها در تقابل با دیگرگرایی اخلاقی نیست، بلکه آن دو ملازم یکدیگر و حتی منطبق بر هم هستند و چه بسا صرفاً با دیگرگرایی می‌توان به اقتضائات خودگرایی سرشتی پاسخ داد.

منابع

- قرآن کریم.
۱. ابن ترکه، صائن‌الدین علی؛ شرح فصوص الحکم، ج ۲؛ قم؛ بیدار؛ ۱۳۷۸.
 ۲. ابن عربی، محیی‌الدین؛ الفتوحات المکیه؛ ۴ جلد؛ بیروت؛ دارالصادر؛ بی‌تا.
 ۳. _____؛ فصوص الحکم؛ تعلیقات ابوالعلاء عقیفی؛ قاهره؛ دار إحياء الكتب العربیه؛ ۱۹۴۶.
 ۴. مبراون، شارلو آر؛ «غیرگرایی»؛ دانشنامه فلسفه اخلاق؛ ویراسته پل ادواردز/دونالد ام. بورچروت؛ ترجمه و تدوین: انشاءالله رحمتی؛ تهران؛ سوفیا؛ ۱۳۹۲.
 ۵. آرام، علیرضا؛ سیداحمد فاضلی؛ منابع معرفت اخلاقی در اندیشه ابن عربی؛ تأملات اخلاقی؛ شماره ۱؛ بهار ۱۳۹۹.
 ۶. پالمر، مایکل؛ مسائل اخلاقی؛ ترجمه علی‌رضا آل‌بویه؛ تهران؛ سمت و پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی؛ ۱۳۸۹.
 ۷. جامی، عبدالرحمن؛ شرح فصوص الحکم؛ بیروت؛ دارالکتب العلمیه؛ ۱۴۲۵ق.
 ۸. جندی، مویدالدین؛ شرح فصوص الحکم؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ قم؛ بوستان کتاب؛ ۱۴۲۳ق.
 ۹. ریچلز، جیمز؛ فلسفه اخلاق؛ ترجمه آرش اخگری؛ تهران؛ حکمت؛ ۱۳۸۷.
 ۱۰. ژکس؛ فلسفه اخلاق؛ ترجمه ابوالقاسم پورحسینی؛ تهران؛ امیرکبیر؛ ۱۳۶۲.
 ۱۱. شاکری زوردهی، روح‌الله؛ زینت کیانی؛ بررسی نسبت خودگرایی اخلاقی و خودگرایی روان‌شناختی؛ پژوهش‌نامه اخلاق؛ شماره ۱۶؛ تابستان ۱۳۹۱.
 ۱۲. شجاری، مرتضی؛ مسئولیت اخلاقی از دیدگاه ابن عربی؛ تأملات فلسفی؛ شماره ۶؛ تابستان ۱۳۸۹.
 ۱۳. فرانکنا، ویلیام کی؛ فلسفه اخلاق؛ ترجمه هادی صادقی؛ طه؛ ۱۳۸۳.
 ۱۴. قیصری، داوود؛ شرح فصوص الحکم، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ تهران؛ علمی و فرهنگی؛ ۱۳۷۵.
 ۱۵. کاشانی، عبدالرزاق؛ شرح فصوص الحکم؛ قم؛ بیدار؛ ۱۳۷۰.
 ۱۶. مک‌ایتنایر، السدر؛ «خودگرایی و غیرگرایی» [نوع دوستی]؛ دانشنامه فلسفه اخلاق؛ ویراسته پل ادواردز/دونالد ام. بورچروت؛ ترجمه و تدوین: انشاءالله رحمتی؛ تهران؛ سوفیا؛ ۱۳۹۲.
 ۱۷. مهدی‌پور، حسن؛ تحلیل مفاهیم «خود» و «دیگری» بر اساس مبانی عرفانی ابن عربی؛ ادیان و عرفان؛ شماره ۲؛ پاییز و زمستان ۱۳۹۹.
 ۱۸. _____؛ اصول زیست‌عارفانه در اندیشه ابن عربی؛ پژوهش‌نامه عرفان؛ شماره ۲۷؛ پاییز و زمستان ۱۴۰۱.

۱۹. نارویسون، یان؛ «خودگرایی اخلاقی»؛ دانشنامه فلسفه اخلاق؛ ویراسته پل ادواردز/دونالد ام. بورچروت؛ ترجمه و تدوین: انشاءالله رحمتی؛ تهران؛ سوفیا؛ ۱۳۹۲.
۲۰. هولمز، رابرت ال؛ مبانی فلسفه اخلاق؛ ترجمه مسعود علیا؛ تهران؛ فقنوس؛ ۱۳۸۵.