

معنای زندگی از دیدگاه ابن عربی

مهدیه کسایی زاده^۱

تاریخ دریافت: ۹۱/۶/۲۶

تاریخ تصویب: ۹۲/۴/۱۲

چکیده

در تفکر غربی، «معنای زندگی» به عنوان یک مسأله شناخته می‌شود. از میان نظرات مختلف، یکی از دیدگاه‌ها درباره معنای زندگی، دیدگاه عرفانی است که اگرچه تاکنون کمتر به آن نظر شده است، می‌تواند پاسخگوی بسیاری از پرسش‌ها در باب این مسأله باشد. در پژوهش حاضر، ارکان معناداری زندگی، از دریچه نگاه یکی از مشاهیر عرفان اسلامی، محی‌الدین ابن عربی شناسایی می‌گردد و جایگاه انسان و اهمیت حضور وی در جهان هستی، بر مبنای دیدگاه «خدا محور» این عارف بررسی می‌شود. به این منظور، بر مبنای آرای ابن عربی، ابتدا بر شناخت پذیری معنای زندگی صحه گذاشته می‌شود و سپس، به دست می‌آید که ارزش و اعتبار والای وجود انسان نسبت به جهان، انگیزه متعالی عشق در آفرینش و معاد و ارتقای بینش عرفانی،

۱. دانشجوی دکتری گروه «تصوف و عرفان اسلامی»، دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات تهران؛

معناداری زندگی انسان را در سه مفهوم «ارزش زندگی»، «غایت زندگی» و «فایده زندگی» اثبات می‌کند.

واژه‌های کلیدی: آدم، ارزش زندگی، خدا - روح محوری، خدا محوری، غایت زندگی، فایده زندگی، معنای زندگی.

مقدمه

پرسش از معنای زندگی، پرسش از غایت، ارزش و کارکرد زندگی است. عرضه و تحلیل علمی این پرسش، بیشتر در غرب مورد توجه قرار گرفته است؛ اما پاسخ به آن، در انحصار جامعه و فرهنگ غربی قرار نمی‌گیرد و می‌توان از نگاه اندیشمندان هر فرهنگی، آن را واکاوی کرد و پاسخ گفت.

ابن عربی، یکی از بزرگ‌ترین عارفان مسلمان است که به طور غیر مستقیم، از بخشی از اسرار «معنای زندگی» پرده برمی‌دارد. این مقاله، در پاسخ به اصلی‌ترین پرسش‌های مربوط به این موضوع (که بیشتر در فلسفه غرب مطرح شده است)، در سه بخش، دیدگاه وی درباره معنای زندگی را استخراج، بررسی و تحلیل می‌کند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. شناخت معنای زندگی

بر اساس نظر برخی تحلیلگران، معنای زندگی در سه سطح قابل جست‌وجو است: ۱. معناداری جهان هستی؛ ۲. زندگی در معنای عام خود؛ ۳. زندگی خاص یک فرد.^۱ کسانی که معنای زندگی را امری ذاتی برای زندگی برمی‌شمارند، معنای مورد نظر را وابسته به معناداری ذات عالم هستی می‌دانند و خود را با دو پرسش عمده درباره معنای زندگی مواجه می‌بینند:

۱. چرا جهان هستی وجود دارد؟ ۲. چرا من وجود دارم؟^۲

آنچه این دو پرسش را در کنار هم قرار می‌دهد، اهمیت رابطه انسان با جهان به عنوان رابطه او با خاستگاه و زیستگاه خود است؛ اما در نگاه ابن عربی، خود جهان، طفیل وجود انسان است و هیچ صورتی جز به واسطه انسان که مقصود عالم است، به ظهور نرسیده است.^۳ او آدم (نوع انسان) را روح بیکر عالم معرفی می‌کند و در حالی که تلقی‌اش از آفرینش، نظاره حق در آینه خلق است، آدم را جلای آینه هستی می‌داند که اگر نبود، رؤیتی محقق نمی‌شد.^۴ به دیده او همه ابنای بشر، صاحب این منزلت هستند و با این که جهان هستی برای ظهور انسان کامل از عرش تا فرش گسترده شده است، او از انسان‌های دیگر نیز در کنار انسان کامل چنین یاد می‌کند.^۵

این اظهارات که از ارزش و اهمیت زندگی انسان در نظام آفرینش خبر می‌دهد، مربوط به سطح اول و دوم معناداری زندگی است که شناختی عام از آن محسوب می‌شود. این شناخت که از طریق ادراکات ذوقی و عرفانی به دست می‌آید، در دیدگاه ابن عربی، برای هر کسی قابل حصول است؛ چرا که او حتی حیات انسانی را به واسطه چنین شناختی (ادراک شهودی) از حیات غیر انسانی متمایز می‌داند.^۶

اما نکته دیگری که در این رابطه اهمیت دارد، این است که بدانیم آیا معنای زندگی هر فردی، با معنای زندگی فرد دیگر تفاوت دارد و اگر چنین است، این تفاوت مربوط به ذات و جوهر زندگی آنهاست یا ناشی از تنوع معناهایی است که هر یک می‌توانند در زندگی خود جعل کنند.

ابن عربی معتقد است نسبت اشیا به خداوند یکسان نیست و در آفرینش، گروهی مظهریت برخی اسما را و بعضی مظهریت جمیع اسما (اسم جامع و اعظم: الله)^۷ را یافته‌اند و از این رو، هر یک بنا به اسمی که به آن متحقق هستند، خواصی دارند؛ از تفاوت ظهور اسما در انسان‌ها نیز غافل نیست و نسبت به تفاوت بنیادین خصوصیات و نیازهای افراد آگاه است.^۸

به همین دلیل، هر کسی را برای کشف مطلوب خویش، به سیر در خود ارجاع می‌دهد: «مردم خطا می‌کنند [که آنچه در درون آنها وجود دارد، بیرون از خود

جست و جو می کنند و به زحمت و رنج می افتند. [آنها] اگر به این سخن خدای تعالی آگاه بودند که «در شماست؛ آیا نمی بینید؟»^۹، آرام می گرفتند. گاهی آدمی برای مطلوب خود سفر می کند؛ در حالی که سبب مطلوب، در خود سفر کننده است.^{۱۰}

به بیان دیگر، در دیدگاه ابن عربی، شناخت معنای زندگی میسر است و در عین حال، با برداشتی از نظر وی، می توان گفت که نه تنها معنای زندگی، قابل کشف است، بلکه از آنجا که شناسایی ابعاد جزئی و شخصی آن در شهود شخصی حاصل می شود، خواه ناخواه از طریق یک فرایند بینشی مستقل، به نوعی زندگی معنادار منجر می گردد که به طور نسبی می توان آن را جعل معنای زندگی خواند.

۲. معنای خدامحور زندگی

اندیشه ابن عربی در باب معنای زندگی، «خدامحور»^{۱۱} است؛ اما از آنجا که جاودانگی انسان نیز در جهان بینی او رکنی اساسی محسوب می شود و حیات آدمی با گذر از دروازه مرگ و ملاقات با خدا به غایت دلپذیر خود می رسد، می توان نگاه او به «معنای زندگی» را «خدا-روح محور» تلقی کرد؛ زیرا «در نظریه خدا-روح محور، معنای زندگی ناشی از وصال با خداوند است که در این جهان امکان پذیر نیست».^{۱۲}

با این حال، اگر بپذیریم که از نگاه فراطبیعت گرای او، هر سه تلقی از معنای زندگی (ارزش، کارکرد و غایت زندگی)، خدامحور است و نمی توان معناداری زندگی در نظام فکری وی را تنها به نگرش او درباره غایت خدا-روح محور محدود دانست، بهتر است معنای زندگی در دیدگاه ابن عربی را «خدامحور» معرفی کنیم.

او که معتقد است «خداوند این نشئه انسانی را به تمامیت آن از حیث روح و جسم و نفس، بر صورت خود آفریده است»^{۱۳} می گوید: «پس کسی جز خالق او نمی تواند متولی حل نظام این نشئه گردد».^{۱۴} به عبارت دیگر، در دیدگاه وی، نه تنها ارزش وجود انسان، ارزشی خدایی است و به همین لحاظ، انتظار می رود غایت زندگی او نیز مطلوب باشد، بلکه با اتکا به خداوند - که سامان بخش زندگی است و روح و قلب

آدمی با او انسی ازلی دارد - می توان خیر و دلپذیری حیات را افزایش داد و بر فایده و رضایت از زیستن افزود.

ابن عربی، نتیجه روی داشتن به خدا را برخورداری از «نفس رحمانی» او می داند و با تشبیه انسان به کسی که از وطن خود (مسکن الهی اش) اخراج شده و دور افتاده است، دور کردن غم و بلا و آفت ناشی از این دوری را در گرو روی آوردن به خدا و بهره مندی از نفس رحمانی او بر می شمارد.^{۱۵}

از طرف دیگر، نسبت دو گانه انسان در مقابل حق و عالم می تواند منشأ وضعیت مناسبی در زندگی فردی و اجتماعی وی باشد؛ زیرا تردد بین دو دسته احوال ناشی از نسبت با عالم (احساس فرو افتادن در عالم و اسیر اقتضائات طبیعی آن بودن) و نسبت با حق (احساس اطلاق و بیکرانگی)، به او تعادل می بخشد.

از نظر ابن عربی، خداوند برای شرافت بخشیدن به آدم، مجموع دو دست خود را در او به کار آورد و این چیزی جز جمع کردن صورت عالم و حق در وجود وی نیست. او صورت ظاهری آدم را از حقایق عالم، و صورت باطنی اش را بر صورت خود شکل داده است.^{۱۶} همین موجب می شود که وی، «آدم» را که نماینده نوع انسان است، «حق خلق» بخواند.^{۱۷}

همچنین، وی در فصّ آدمی از کتاب «فصوص الحکم»، انسان را نگین انگشتر عالم معرفی می کند که از سویی نشان می دهد او جزئی از عالم است که عالم به او تمام می شود و از سوی دیگر - چنانکه برخی شارحان می گویند - نشان می دهد که او محل نقش اسمای الهی و حقایق کونی است.^{۱۸} اما این صورت دو گانه در هر دو وجه خود، آیتی الهی است که با دو گانگی خود می تواند عظمت خداوند یگانه را در عالم ملک به ظهور رساند و با ایجاد تعادل میان احساس کوچکی نسبت به خدا و بزرگی نسبت به عالم، زندگی آگاهانه فردی و اجتماعی او را متعادل کند.

۳. سه تقریر از معناداری زندگی

نظریه‌های گوناگون درباره‌ی معنای زندگی، بر اساس سه تفسیر متفاوت از آن ارائه شده است: ۱. هدف و غایت زندگی؛ ۲. ارزش و اهمیت زندگی؛ ۳. فایده و کارکرد زندگی.

اگرچه بر اساس آرای خدامحور ابن عربی نمی‌توان این سه را از یکدیگر مستقل دانست، اما برای نظم بخشیدن به نتایج جست‌وجو، اظهارات مرتبط با هر یک از سه تقریر یادشده، به طور جداگانه بررسی خواهد شد:

۳-۱. غایت زندگی

در رایج‌ترین برداشت دین‌محور از غایت زندگی انسان، این غایت، وابسته به هدف خالق و یا اهداف خودبنیاد فرد است؛ اما هدفمندی خلقت و به‌خصوص، غلبه‌ی خواست خداوند بر خواست انسان، سؤالات و ابهام‌هایی را در ذهن شکل می‌دهد که در اینجا نمونه‌هایی از آن مطرح می‌شود و تبیین ابن عربی نسبت به موارد ذکر شده، استخراج و ارائه می‌گردد:

۱. با پذیرش غایتمندی آفرینش می‌توان گفت: جست‌وجوی معنای زندگی از طریق هدف خلقت، در بهترین شکل خود، تنها معنای زندگی بشر برای خدا را روشن می‌کند، نه معنای زندگی انسان برای خود او را.^{۱۹} ابن عربی که به غایتمندی خلقت معترف است و می‌گوید: «خداوند، آسمان و زمین و آنچه را بین آنها است، بیهوده نیافریده»^{۲۰} و انسان را عبث خلق نکرده است»^{۲۱}، اعتقاد دارد که رحمت خداوند بر غضب او غلبه خواهد یافت و در نهایت، مآل همه‌ی خلق به سعادت خواهد بود.^{۲۲}

بنابراین، از آنجا که غایت برتری را نمی‌توان تصور کرد که ۱. انسان بخواهد و بتواند به آن دست یابد و ۲. بر این اساس، نسبت به میزان نقش خود در تعیین آن اعتراض کند، این غایت می‌تواند زندگی وی را برای خود او معنادار کند. البته، این

نکته را باید در نظر داشت که آگاهی بشر از چنین غایتی، شرط لازم رضایت و احساس معناداری او از زندگی است و احتمال دارد تأکید شیخ بر لزوم کشف و شهود حقیقت، ناظر بر این باشد که آنچه شکایت انسان نسبت به زندگی (از جمله، عوامل مؤثر در معنای آن) را برمی‌انگیزد، ناآگاهی نسبت به معناداری زندگی است؛ نه بی‌معنایی آن.

۲. «نظریه هدف الهی» یکی از مشهورترین نظریه‌های خدامحور است که ارتباط مناسب با خدا را تحقق بخشیدن به هدف او معرفی می‌کند.^{۲۳} در حقیقت، این نظریه بیش از آن که بر معناداری زندگی بر اساس غایت‌مندی آن تأکید کند، از معنا بخشیدن انسان به زندگی خود بر اساس محقق کردن هدف خداوند دفاع می‌کند.

ابن عربی که همه افراد را در صراط مستقیم منتهی به سعادت غایی می‌داند،^{۲۴} آن هدف الهی را که با تصمیم و تسلیم انسان تحقق می‌یابد، هدف غایی نمی‌انگارد. او شرط این سعادت را که سعادت در طول مسیر زندگی است، آگاهی و بصیرت افراد نسبت به حقیقت می‌داند، نه رعایت ظواهر فرمان‌های الهی.^{۲۵} در نگاه وی، «شریعت، جسم و روحی دارد که جسم آن علم احکام، و روح آن، حقیقت است».^{۲۶}

به عبارتی، ابن عربی در برابر این پرسش که «آنچه به تحقق هدف الهی ارزش می‌بخشد، خوشبختی و سعادت انسان است یا فرمانبرداری او از خداوند؟»، موضع قابل توجهی دارد. به نظر وی شریعت، ابزاری برای به‌زیستی و از این نظر، ارزشمند است؛ اما در تحقق هدف غایی آفرینش، انسان نقشی ندارد؛ زیرا آن هدف (سعادت اخروی)، صرف نظر از این انقیاد برای همه محقق می‌شود و ارزش شریعت که آن را محبوب خداوند می‌کند، به تأمین سعادت انسان در طول زندگی و مربوط به کیفیت رسیدن به غایت است؛ نه خود غایت.

۳. یکی از اشکال‌های وارد شده به نظریه هدف الهی آن است که این نظریه، انتخاب فرد را محدود می‌کند و به دلیل این که با تهدید به کیفر ابدی، او را مجبور به انتخاب هدفی می‌کند که خدا می‌خواهد، نوعی بی‌حرمتی به انسان تلقی می‌شود.^{۲۷}

به اعتقاد ابن عربی، ۱. همه انسان‌ها به اعتبار اعیان ثابتۀ خود، استحقاق قرب حق را دارند و از این رو، حتی اهل دوزخ نیز بر اساس این استحقاق (نه استحقاق عمل)، از عذاب نجات خواهند یافت و به بهشت قرب خواهند رسید و ۲. عذاب دوزخ که آن‌ها به آن دچار می‌شوند، بعد متوهم خود آن‌هاست که در اثر دوری از حقیقت حاصل شده است (نه مکافات) که به دلیل سرپیچی از فرمانی زورگویانه نسبت به آن‌ها تعیین و اعمال می‌شود.^{۲۸}

علاوه بر این، او ورود به جهنم و خروج از آن را ناشی از عشق خداوند (نه زورگویی او) می‌داند؛ زیرا از سویی می‌گوید اگر بنا نبود اهل دوزخ، بهشت را تجربه کنند، به دوزخ نیز وارد نمی‌شدند؛ چرا که دلیل ورود آن‌ها به دوزخ، رفع مزاجی است که اگر با آن وارد بهشت می‌شدند، در عذاب قرار می‌گرفتند^{۲۹} و از سوی دیگر توضیح می‌دهد که جهنم، عامل تطهیر است و فرد مورد عذاب، در اثر عشق خداوند، از آن خارج می‌شود.^{۳۰}

۴. تصور می‌گردد اگر قرار باشد انسان برای رسیدن به مراد و مطلوبی چون بهشت به انجام کاری ملزم شود که تنها انتخاب ممکن است، مورد استثمار واقع شده است؛ اما استثمار تنها در جایی است که بخشی از هدف پیشنهاد کننده، کاستن از منزلت شخص پذیرنده باشد.^{۳۱}

با این که بر اساس دیدگاه ابن عربی، ورود به بهشت، وابسته به فرمانبرداری از دستورالعمل‌های الهی نیست و این اشکال خود به خود منتفی است، باید افزود:

الف. از مجموع اقوال ابن عربی، عارف به دست می‌آید که نتیجه این انقیاد، سعادت و خوشبختی است. به همین دلیل، بیان می‌کند رضایت خداوند نسبت به شادمانی و سروری است که بنده فرمانبردار را فرا می‌گیرد؛ نه فرمانبرداری از او.^{۳۲}

ب. در دیدگاه ابن عربی، طی کردن مدارج بهشت بر مبنای رحمت امتنانی خداوند است، نه اجرای دستورالعمل‌های او. بنابراین، نه تنها ارائه این دستورالعمل‌ها

از منزلت فرد نمی‌کاهد، بلکه خداوند به لطف خود، در آخرت، بنده را از نعمتی فزاینده برخوردار خواهد کرد.

۵. بر اساس این برداشت از نظریه هدف الهی - که انسان ابزاری برای تحقق هدف خداوند است^{۳۳} - و یا این استدلال که با توجه به ضرورت ایفای نقش ما در رسیدن خدا به هدف خلقت، نفی قدرت مطلق خدا لازم می‌آید،^{۳۴} توجه به نظر ابن عربی درباره نقش انسان در تحقق غایت الهی ضرورت می‌یابد.

در دیدگاه وحدت وجودی ابن عربی و بر مبنای توجهی که او به عشق جاری و ساری در هستی نشان می‌دهد، خداوند که خود هویت ماست، با عشق ورزیدن به ما، عشق و رحمت بر خود را واجب کرده و رحمت از او خارج نشده است.^{۳۵} بنابراین، وقتی تبیین می‌کند «همه ما از عشق به صحنه وجود آمده‌ایم، بر عشق سرشته شده‌ایم، به سوی آن روان هستیم و مورد قبول واقع خواهیم شد»^{۳۶}، در حقیقت، اعلام می‌کند که تحقق غایت الهی از طریق ما نیز از وجود خداوند، مستقل نیست و از سیطره قدرت مطلق او که بر اریکه عشق فرمانروایی می‌کند، جدا نخواهد بود.

۲-۳. ارزش زندگی

اهمیت بحث از ارزش زندگی در این است که کسانی که زندگی خود را بی‌ارزش می‌پندارند، در حقیقت، انگیزه‌ای برای زندگی ندارند.^{۳۷} یکی از شاخص‌ترین نشانه‌های ارزش زندگی، ضرورت آن است. ابن عربی می‌گوید: «او (خداوند) آینه تو برای دیدن خودت است و تو آینه او هستی که اسما و صفاتش را در آن می‌بیند و تو چیزی جز عین او نیستی».^{۳۸} بنابراین، می‌توان گفت وجود انسان چنان اصالت و ضرورتی دارد که به عشق دوجانبه الهی برای تحقق خود ضرورت می‌بخشد و چه بسا بتوان میان ضرورت آفرینش و عشق نسبت به آن، نوعی این‌همانی قائل شد.

اما به طور کلی می‌توان دیدگاه‌های ابن عربی را دربارهٔ عشق الهی بر اساس آن دسته از محورهای تحلیل غربی از معنای زندگی که ناظر بر ارزش زندگی است، به این صورت از هم تفکیک کرد:

۱. در بحث از ارزش و اهمیت زندگی، معنای زندگی ناظر به «کل زندگی» است. همچنین، پیش از آن که به ارزش زندگی فردی نظر شود، لازم است «ارزش زندگی» در معنای عام خود و «ارزش جهان هستی» مورد توجه قرار گیرد.

ابن عربی، ارزش زندگی را در هر دو سطح گوشزد می‌کند؛ زیرا اولاً عقیده دارد «حرکت عالم از عدم به وجود، حرکت عشق موجد عالم است»^{۳۹} و «عالم، به تمامی، انسانی واحد و معشوق و محبوب [خداوند] است و افراد و اشخاص عالم، اعضای این انسان هستند»^{۴۰} و ثانیاً در فصّ یونسی کتاب *فصوص الحکم* به نحو مبسوطی، از اهمیت حیات انسان دفاع می‌کند و تأکید خداوند بر حفظ آن را یادآور می‌شود.

۲. پس از پرسش دربارهٔ ارزش زیستن، این سؤال مطرح می‌شود که آیا زندگی، ارزش ذاتی دارد یا ارزش ابزاری؟^{۴۱} یکی از تحلیلگران معنای زندگی می‌گوید: زندگی انسان تنها در صورتی معنا دار است که: ۱. ارزش ذاتی داشته باشد و ۲. مقصود و منظور کسی که آن را هدایت می‌کند (خداوند)، سراسر خیر باشد.^{۴۲} وی می‌افزاید: سه دین بزرگ توحیدی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) بر این ادعا هستند که رضایت از شرط اول، با خلقت انسان به صورت و مانند خداوندی که خیر مطلق است، تضمین می‌شود.^{۴۳}

ابن عربی، مطابق با همین اندیشهٔ دینی بیان می‌کند: ۱. خداوند صورت ظاهری انسان را از حقایق عالم، و صورت باطنی او را بر صورت خود شکل داده است.^{۴۴} ۲- «او با صورت حق کامل است؛ آن گونه که آینه اگرچه در آینه بودن خود تمام است؛ اما تنها با تجلی صورت بیننده به حد کمال می‌رسد».^{۴۵}

همچنین، اشارات او گواه آن است که زیستن انسان به لحاظ مبدأ، مسیر و مقصد، خود سراسر خیر است و این خیر مدام، زاییدهٔ عشق خداوند است.^{۴۶}

به عبارت دیگر، با تکیه بر دیدگاه شیخ، می‌توان از هر دو جهت ذکر شده، از ارزش زندگی دفاع کرد.

۳. شاید پس از اذعان به ارزشمندی زندگی، اولین پرسشی که مطرح می‌شود این باشد که «آیا ارزش زندگی، محدود به ارزش ذاتی آن است و یا اهمیت و ارزش آن، بسته به اموری دیگر و کیفیت یا کیفیات خاصی که بر آن عارض می‌شود، متغیر است؟»

ابن عربی ضمن اعلام این که شراب عشق، تجلی دایم و انقطاع‌ناپذیر خداوند است، آن را والاترین مقام تجلی او برای بندگانی معرفی می‌کند که به معرفت قلبی او دست یافته‌اند.^{۴۷} همچنین او بنده را بر مبنای انجام اعمالی خاص (مانند توبه، پاکی، صبر، شکر، نیکوکاری و...^{۴۸}) مستحق و مشمول عشق و جویی (رحمت و جویی) خداوند می‌داند.^{۴۹} این موارد نشان می‌دهد که او اهمیت زندگی را به ارزش ذاتی آن محدود نمی‌کند و در سطح زندگی فردی، قایل به جعل ارزش عشق‌محور زندگی است که با برخورداری مضاعف از عشق الهی حاصل می‌شود.

۳-۳. فایده زندگی

در جایی که ارزش زندگی با محاسبه سود و زیان آن ارزیابی می‌شود، فایده یا کارکرد زندگی، مورد بررسی است. به طور معمول، هر چه موانعی که بر سر راه ما قرار می‌گیرد، بزرگ‌تر باشد و چشم‌انداز ناامیدکننده‌تری از زندگی پیش رو نهد، همه چیز بی‌فایده‌تر دیده می‌شود و بنابراین، رابطه مستقیمی میان فایده و انتظار نتیجه وجود دارد.^{۵۰} از طرف دیگر، گفته می‌شود وجود یک غایت، در صورتی می‌تواند متضمن فایده زندگی باشد که دوام داشته باشد؛ اما حتی اگر دوام آن نیز ممکن باشد، ملالت ناشی از این تداوم و یکنواختی آن، این فایده را خنثی می‌کند.^{۵۱}

ابن عربی، ملالت‌انگیزی غایت را نفی می‌کند و بر اساس این که غایت زندگی، بادوام و غیر یکنواخت است، فایده آن را به اثبات می‌رساند. به عقیده او، غایت

جهان، سعادت است^{۵۲} و سعادت حقیقی انسان، در بهشت محقق می‌گردد^{۵۳} که در آن، هر لحظه خلق جدید و نعمت‌های جدیدی خواهد بود و هیچ توالی بدون تبدیلی وجود نخواهد داشت که موجب ملالت شود.^{۵۴} اما تعریف اول از فایده زندگی را می‌توان چنین بازخوانی کرد که اگر رنج‌ها و ناکامی‌های زندگی بیش از کامروایی و شادکامی آن باشد، نمی‌توان فایده‌ای برای زیستن قائل شد. بنابراین، برای ارزیابی فایده زندگی بر اساس ارزش آن باید پرسید: آیا زندگی آن قدر ارزش دارد که بتوان برای گذران آن، رنج‌های مختلف را تحمل کرد؟

بر اساس جهان‌بینی ابن عربی، وجود انسان، مرکب از خیر و شر و [دارای قابلیت ادراک] سود و زیان است^{۵۵} و «لذت‌ها از ثوابت عالم و دردها (رنج‌ها) از عوارض آن هستند. بنابراین، عالم در ذات خود مورد رحمت خداوند است»^{۵۶} او (خداوند) در برابر بلا، صبر و رضایت را روزی بنده خویش می‌کند و از جهتی که وی انتظار ندارد، برایش فرجی حاصل خواهد کرد.^{۵۷}

ابن عربی وجود «درد» در نفس فرد دردمند را «بلا» می‌نامد. از نظر او، در ذات وقایع دردآور و رنج‌آفرین، عذابی وجود ندارد و فقط در جایی که رویارویی با آنها موجب ایجاد درد در نفس آدمی گردد، بلا و عذاب عارض شده است.^{۵۸} یکی از عوامل معنادار شدن رنج و در نتیجه، رضایتمندی از آن، آگاهی نسبت به خیری است که برای دستیابی به آن، رنج قابل تحمل می‌شود و عامل دیگر، عشق است که بدون هرگونه محاسبه، رنج را به لذت بدل می‌کند. شاید به همین دلیل، «از دیدگاه ارسطو، عشق، پیش شرط خوش‌زیستی است».^{۵۹}

ابن عربی نیز که خود در برابر رنج و عذاب آغوش گشوده است و آن را از خداوند می‌طلبد،^{۶۰} لذت بردن از عذابی را که در مستی از عشق خداوند حاصل می‌شود، شگفت‌انگیز می‌خواند.^{۶۱} بنابراین، عشق که خود، عذابی شیرین است، می‌تواند رنج‌های زندگی را در سیطره قدرت خود لذت‌بخش کند و این دستاورد، از تحمل ناخوشی‌ها در اثر آگاهی از منفعتشان بسی زیباتر و دلپذیرتر است.

نکته پایانی این است که ابن عربی، نه تنها آدمی را در گرفتاری‌های خویش، تنها و دور از توجه پروردگار عالم نمی‌داند و همان‌طور که اشاره شد، او را در معرض لطف بی‌چشم‌داشت (رحمانیت) خدا می‌یابد؛ بلکه با بیانی تفکربرانگیز، در برابر رنج‌های زندگی، بنده بودن را به پروردگاری ترجیح می‌دهد: «لذت عبودیت را جز آن کس که طعم دردها و رنج‌ها را هنگام اتصافش به ربوبیت و نیاز خلق به او چشیده است، نمی‌داند».^{۶۲}

این نکته، تأکیدی بر آن است که اگر خیری ذاتی (لذت) در ورای این شرّ عارضی (رنج) برای انسان وجود نداشت، پروردگار عالم که بیش از بنده، طعم درد او را می‌چشد و لذت او را می‌طلبد، هرگز نمی‌پسندید که در زندگی درد و رنجی تحقق یابد. پس می‌توان گفت بر همین اساس، یعنی با غلبه خیر بر شرور زندگی که از حکمت^{۶۳} آمیخته با رحمت خداوند ناشی می‌شود، کارکرد زندگی اثبات خواهد شد.

نتیجه‌گیری

در بینش عرفانی ابن عربی، خدا شرط لازم و کافی معناداری زندگی است. ابن عربی، جهان را واحد منظم به هم پیوسته‌ای^{۶۴} می‌داند که اجزای آن به هم مرتبط است و آن را انسانی واحد و معشوق و محبوب خداوند معرفی می‌کند که افراد و اشخاص عالم، اعضای آن هستند. خداوند این عشق را بر خود واجب کرد و به ما اعلام فرمود که خود، هویت ماست تا بدانیم که عشق و رحمت را بر خود واجب نکرده است مگر برای خود؛ بنابراین، در عین حال که برای عالم، غایتی را در نظر دارد، به دلیل آن که عشق و رحمت از او خارج نشده است، نمی‌توان غرضی را خارج از او به او نسبت داد.

از سوی دیگر، بر مبنای این اعتقاد که غایت همه راه‌ها به سوی خداوند است و در آخر، متولی همه آن راه‌ها رحمانیت او خواهد بود، خلود در عذاب جهنم را منتفی می‌داند و بر اساس عشق خداوند، از لزوم ورود به جهنم و خروج از آن دفاع می‌کند

و سیر تکاملی در بهشت را نیز در پرتو این عشق و شرط لازم برای دستیابی به غایت الهی توصیف می‌کند.

در نظام فکری ابن عربی، یکی از نشانه‌های سعادت در طول حیات این است که همه حرکات و سکناات انسان در حضوری الهی (حضور مع‌الله) خواهد بود. انسان که از مسکن الهی‌اش دور افتاده است، با این درک حضور، دوری خود از خدای خود را جبران می‌کند و در همنشینی شهودی با او، به قدر و منزلت نشئه خود نیز دست خواهد یافت.

یکی از نکات مهم در دیدگاه خدامحور ابن عربی آن است که زندگی انسان را در خدمت غایت خداوند و دارای ارزش ابزاری تفسیر نمی‌کند؛ زیرا:

۱. در نهایت، مآل همه خلق به سعادت آن‌ها خواهد بود؛ نه آنچه تنها مطلوب خداوند است. این سعادت، وصال با خداوندی است که عاشق مخلوقات خویش است و یکی از بهره‌های انسان از آن، دستیابی به خود والا و حقیقی‌اش خواهد بود.

۲. اگر منظور از غایت الهی برای انسان، نتیجه فرمانبرداری از خداوند باشد، آنچه به تحقق آن ارزش می‌بخشد، خوشبختی و سعادت انسان است نه فرمانبرداری او از خداوند.

از طرف دیگر، بر مبنای معناداری نقد و وجه بالفعلی که ابن عربی برای زندگی قائل است، می‌توان نظر او را جامع میان دو نظریه جعل و کشف معنای زندگی دانست؛ زیرا از آثار او بر می‌آید که زندگی به عنوان جزیی از یک طرح کیهانی معنا دارد و اگر این معنا را معنای بالقوه زندگی بدانیم، معناداری بالفعل آن، درک فراعقلی زندگی خواهد بود که در پیوستگی جایگاه انسان، هستی و خدا، در کشف ارتباط میان این سه تحقق می‌یابد و در ضمن، خود، عشق و کششی به سوی خداوند ایجاد می‌کند که موجب احساس معناداری می‌شود.

بنابراین، زندگی ذاتاً معنا دارد و می‌توان این معنا را کشف کرد؛ اما در عین حال، اشتیاق نسبت به این کشف، و تحقق آن در ساحتی فراتر از عقل، موجب برانگیخته

شدن عشقی می‌گردد که در زندگی همه افراد وجود ندارد و با قدری تسامح، جعل معنا در زندگی فردی محسوب می‌شود. یعنی، ابن عربی جعل و کشف را در هم آمیخته است.

پی‌نوشت

¹. Thomson, Garrett (2003). *On The Meaning Of Life*, Melbourne: Wadsworth, p. 10.

². See: Britton, Karl (1969). *Philosophy and the Meaning of life*, New York: Cambridge University Press, p. 3.

³. الحکیم، سعاد. (۱۴۰۱ هـ. ق.). *المعجم الصوفی*، بیروت. دندره. ص ۶۴۱.

⁴. نگاه کنید به: ابن عربی، محی‌الدین، (۱۳۷۰). *فصوص الحکم*، بی‌جا. انتشارات الزهراء، ص ۴۹.

⁵. ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا). *الفتوحات المکیة*، (۴ جلدی)، بیروت، دار صادر، ج ۳، ص ۳۹۰.

⁶. رجوع کنید به: همان، ج ۱، ص ۳۸۲.

⁷. انسان مظهر این اسم جامع است. (ابن عربی، ۱۳۷۰، ۴۸)

⁸. او که کتاب *فصوص الحکم* خود را بر مبنای غلبه ظهوری اسمای الهی در برخی انبیای یاد شده در همین کتاب، تنظیم کرده است و هر بخشی را به یکی از ایشان و اسم ظاهر در او اختصاص داده است، نشان می‌دهد که به رغم آن‌که همه ایشان مظهر اسم الله (اسم حاکم بر انسان) هستند، هر یک، اسمی از اسمای الهی را بیش از سایر اسمای او به ظهور رسانده‌اند.

⁹. سوره ۵۱، آیه ۲۱.

¹⁰. ابن عربی، محی‌الدین. (۱۴۲۴ هـ. ق.). *التدبیرات الالهیة فی اصلاح المملکة الانسانیة*. بیروت. دارالکتب العلمیة، ص ۵۶.

¹¹. نظریه خدامحور، نظریه‌ای محض است که ربط و نسبت با خداوند (طبق سنت خداباوری) را شرط لازم و کافی برای معناداری زندگی می‌داند.

Metz, Taddeus (2002). *Recent Work on the Meaning of Life, Ethics*, No.112, p. 784.

¹². Ibid, p. 792.

¹³. ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۶۷.

¹⁴. همان.

¹⁵. ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۱، ص ۱۸۵.

¹⁶. ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۵۵.

¹⁷. همان، ص ۵۶.

¹⁸. نگاه کنید به: خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن. (۱۳۶۸). *شرح فصوص الحکم*. تهران. مولی. ص ۷۰؛ قیصری،

محمد داود. (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. تهران. علمی و فرهنگی. ص ۳۲۵.

¹⁹ . See: Thomson, p. 17.

^{۲۰} . برگرفته از سوره ۳۸، آیه ۲۷.

^{۲۱} . ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۳، ص ۳۹۸.

^{۲۲} . ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۶۶.

²³ . Metz, Taddeus. (2000). *Could God's purpose be the source of life's meaning?* Religious Studies, 36: 293-313.

^{۲۴} . ابن عربی، ۱۳۷۰، صص ۱۰۸ و ۱۵۸.

^{۲۵} . همان، صص ۱۰۸.

^{۲۶} . ابن عربی، محی الدین. (۲۰۰۷ م). کتاب التراجم (رسائل ابن عربی). بیروت. دارالکتب العلمیة، ص ۲۲۹.

²⁷ . Metz. (2000): 293-313.

^{۲۸} . ابن عربی، ۱۳۷۰، صص ۱۰۸ - ۱۰۷.

^{۲۹} . همو، الفتوحات المکیة (۴-ج)، ج ۱، ص ۳۰۳.

^{۳۰} . همان، ج ۲، ص ۳۲۹.

³¹ . Metz, (2000): 293-313.

^{۳۲} . ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۹۶.

³³ . Metz, (2000): 293-313.

³⁴ . Ibid.

^{۳۵} . ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۵۳.

^{۳۶} . همو، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۳۲۳.

³⁷ . Eagleton, Terry. (2007). *the Meaning of Life*, New York: Oxford University. p. 64.

^{۳۸} . ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۶۲.

^{۳۹} . همان، ص ۲۰۳.

^{۴۰} . همو، الفتوحات المکیة، ج ۴، ص ۲۶۰.

^{۴۱} . آن دسته از امور که خود ارزشمند هستند و ارزش آن‌ها به دلیل پیامدشان نیست (مانند سعادت)، ارزش غیر ابزاری

[یعنی ارزش ذاتی] دارند و اموری که به دلیل نتیجه خود ارزشمند هستند (مانند دارایی)، دارای ارزش ابزاری محسوب

می‌شوند. البته برخی دیگر مانند سلامت هم وجود دارند که دارای هر دو نوع ارزش هستند. (Thomson, p. 50)

⁴² . Quinn, Philip L. (2000). *How Christianity Secures Life's Meanings, the Meaning of Life in the World Religions*, Runzo and Martin, Oxford: One world publication, p.

57.

⁴³ . Ibid.

^{۴۴} . ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۵۵.

^{۴۵} . همو، الفتوحات المکیة، جلد ۳، ص ۱۵۱.

^{۴۶} . همان، ج ۲، ص ۳۲۳.

۴۷. السایح، احمد عبدالرحیم. (۱۴۲۶ هـ. ق.). اجوبه ابن عربی علی اسئله الحکیم الترمذی. قاهره. مکتبه الثقافه الدینیة. ص ۱۸۵.
۴۸. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲، صص ۳۴۴ - ۳۴۲.
۴۹. همو، ۱۳۷۰، ص ۱۵۱.
۵۰. ویگینز، دیوید. (۱۳۸۲). «حقیقت، جعل و معنای زندگی». ترجمه مصطفی ملکیان. نقد و نظر. سال هشتم، ش ۳۰ - ۲۹، صص ۴۸ - ۴۴.
۵۱. همو، ص ۴۷.
۵۲. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۳، ص ۳۷۷.
۵۳. نگاه کنید به: چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۸). شرح سرفصل های فصوص الحکم، ترجمه حسین مریدی. تهران. الهام. ص ۱۲۴.
۵۴. ابن عربی، الفتوحات المکیة (۴-ج)، ج ۲، ص ۲۸۰.
۵۵. همو، شجرة الكون (المختار من رسائل ابن عربی)، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۵م، ص ۱۳۸.
۵۶. همو، الفتوحات المکیة، ج ۳، ص ۲۰۷.
۵۷. همان، ج ۲، ص ۵۳۹.
۵۸. نگاه کنید به: همان، ج ۱، ص ۷۴۶.
۵۹. به نقل از: Eagleton, p. 166.
۶۰. ابن عربی، محی الدین. (۲۰۰۹م). کتاب الحجب (عناء مغرب فی ختم الولیاء و شمس المغرب). بیروت. دارالکتب العلمیة. ص ۱۰۰.
۶۱. همان.
۶۲. همو، الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۱۷۳.
۶۳. خداوند حکیم است، به این معنا که هر چیز را در جایگاه مناسب خود قرار می دهد (همان، ج ۴، ص ۲۵۸).

منابع

- ابن عربی، محی الدین. (۱۴۲۴ هـ. ق). *التدبیرات الالهیة فی اصلاح المملكة الانسانیة*. بیروت. دارالکتب العلمیة.
- _____ . (۲۰۰۵ م). *شجرة الكون (المختار من رسائل ابن عربي)*. بیروت. دارالکتب العلمیة.
- _____ . (بی تا). *الفتوحات المکیة (۴ جلدی)*. بیروت. دار صادر.
- _____ . (۱۳۷۰). *فصوص الحکم*. بی جا. انتشارات الزهراء.
- _____ . (۲۰۰۷ م). *کتاب التراجم (رسائل ابن عربي)*. بیروت. دارالکتب العلمیة.
- _____ . (۲۰۰۹ م). *کتاب الحجب (عنقاء مغرب فی ختم الأولیاء و شمس المغرب)*. بیروت. دارالکتب العلمیة.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۸). *شرح سرفصل های فصوص الحکم*. ترجمه حسین مریدی. تهران. الهام.
- الحکیم، سعاد. (۱۴۰۱ هـ. ق). *المعجم الصوفی*. بیروت. دندره.
- خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسن. (۱۳۶۸). *شرح فصوص الحکم*. تهران. مولی.
- السایح، احمد عبدالرحیم. (۱۴۲۶ هـ. ق). *اجوبة ابن عربي علی اسئلة الحکیم الترمذی*. قاهره. مکتبة الثقافة الدینیة.
- قیصری، محمد داود. (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. تهران. علمی و فرهنگی.
- ویگینز، دیوید. (۱۳۸۲). «حقیقت، جعل و معنای زندگی». ترجمه مصطفی ملکیان. نقد و نظر. سال هشتم. ش ۳۰ - ۲۹. صص ۴۸ - ۴۴.

- Britton, Karl. (1969). *Philosophy and the Meaning of life*, New York: Cambridge University Press.
- Eagleton, Terry. (2007). *the Meaning of Life*, New York: Oxford University.
- Metz, Taddeus. (2000). *Could God's purpose be the source of life's meaning?*, Religious Studies.
- Metz, Taddeus. (2002). *Recent Work on the Meaning of Life, Ethics*, No. 112.
- Quinn, Philip L. (2000). How Christianity Secures Life's Meanings, *The Meaning of Life in the World Religions*, Runzo and Martin. Oxford: One world publication.
- Thomson, Garrett. (2003). *on the Meaning of Life*, Melbourne: Wadsworth.

