

رابطه عشق الهی و ارزش زندگی بر اساس جهان بینی ابن عربی^۱

مهدیه سادات کسائی زاده^۲

mahdiah@kasaiezadeh.com

چکیده

یکی از موضوعاتی که همواره ذهن بشر را به خود معطوف کرده است و در بحران معنوی امروزی او مورد تحلیل روان شناسانه، فلسفی و کلامی قرار دارد، موضوع «معنای زندگی» است. «ارزش زندگی» یکی از سه مفهوم مورد نظر از این اصطلاح است که همچون سایر مفاهیم آن در دو دیدگاه طبیعت گرا و فراطبیعت گرا مورد تحلیل فلسفی قرار می گیرد. در نگاه خدامحور که فراطبیعت گرا محسوب می شود، رابطه میان ارزش زندگی انسان و خداوند در محورهای مختلف از جمله، «عشق الهی» قابل بررسی است. این نوشتار، رابطه بین خدا و ارزش زندگی را با اختصاص به این موضوع بررسی می کند و آن را در آثار عرفانی ابن عربی پی می گیرد تا در پایان، دیدگاه های این عارف نامی درباره عشق الهی را بر اساس آن دسته از محورهای تحلیل غربی از معنای زندگی که ناظر بر ارزش زندگی است، استخراج کند. ابن عربی که آفرینش را وام دار عشق خداوند می داند، رابطه عاشقانه میان او و بنده را در دو سطح عام و خاص مطرح می کند که سطح اول ارزش زندگی را به اثبات می رساند و سطح دوم احساس معناداری زندگی را در تفسیری ارزشی از آن قوام می بخشد. همچنین، در ضمن بررسی به دست می آید که عشق جلوه های مختلفی دارد که منشأ همه آنها خداوند است و هر یک از آنها می تواند در معنا بخشی به زندگی، سهم به سزایی داشته باشد.

کلید واژه ها

معنای زندگی، ارزش زندگی، طبیعت گرایی، فراطبیعت گرایی، عشق، منازل، عشق الهی

۱. تاریخ وصول: ۸۹/۵/۱۷؛ تاریخ تصویب: ۸۹/۶/۲۵.

۲. دانشجوی دکتری عرفان اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران

«من از دین عشق پیروی می‌کنم،

[و] سپاهیان عشق به هر سو رو کنند، عشق، دین و ایمان من است.»

ابن عربی

مقدمه

پرسش از «معنای زندگی»، مسئله‌ای برای عموم ابناء بشر است که حل آن، ادامه حیات آنها را توجیه و کیفیت زیستن آنها را تعیین می‌کند. زیرا چنان که هایدگر متذکر شده است، «انسان تنها موجودی است که وجودش برای او مسئله است»^۱ و اساسی‌ترین دغدغه او این است که «کیست؟ از کجا آمده است؟ به سوی کجا می‌رود؟» [و] راه رسیدن به مطلوب کدام است؟^۲.

موضوع «معنای زندگی»، در مفاهیم سه‌گانه‌ای از جمله، مفهوم «ارزش زندگی» قابل بررسی است که در چارچوب آراء مختلف خدامحور و غیر آن، تفاسیر مختلفی را بر می‌تابد. اما بنا بر احوال ذهنی، روانی و اخلاقی کنونی انسان در جوامع مدرن، توجه به ارکان و ارزش‌های زندگی خدامحور و آرائی که در صدد تبیین آن است، نیازی عمومی به نظر می‌رسد که انتظار می‌رود بتواند کاستی‌های موجود را جبران کند.

ژان پل سارتر، اگزیستانسیالیست ملحد فرانسوی می‌گوید، «تا زمانی که آدمیان به خدایی آسمانی باور داشتند، می‌توانستند او را خاستگاه آرمان‌های اخلاقی خویش بدانند. جهان که مخلوق و تحت حاکمیت خدایی پدروار بود، برای آدمی مسکنی مألوف، گرم و صمیمی بود. ... اما اکنون با ناپدید شدن خداوند از آسمان وضع به کلی دگرگون شده است ... [و] آرمان‌های ما مجعولات خود ما هستند. بنابراین، جهانی که ما را احاطه می‌کند، چیزی جز یک تهیای عظیم روحانی نیست. این جهان، جهانی مرده است. ما در جهانی زندگی نمی‌کنیم که حامی ارزش‌های ما باشد. این جهان در مورد این ارزش‌ها کاملاً بی‌تفاوت است»^۳.

۱. به نقل از: علیزمانی، امیرعباس، «معنای معنای زندگی»، نامه حکمت، سال پنجم، ش ۱، ۱۳۸۶، ص ۶۰.

۲. همان.

۳. استیس، والتر، تی، «در بی‌معنایی معنایی هست»، ترجمه اعظم پویا، نقد و نظر، ش ۲۹-۳۰، ۱۳۸۲، صص ۱۰۹-۱۱۰.

به این ترتیب، یافتن رابطه میان خدا و ارزش زندگی، اهمیت به سزایی دارد و در نوشتار حاضر که بررسی این رابطه را بر محور عشق محدود کرده است، در آراء ابن عربی (به عنوان عارفی که جهان‌بینی او خدامحور و رویکرد او به زندگی، عشق‌محور است) در دو بخش «تفسیر ارزشی از معنای زندگی» و «رابطه عاشقانه انسان و خدا» زمینه‌سازی و در بخش «عشق الهی و ارزش زندگی» دنبال می‌شود.

۱. تفسیر ارزشی از معنای زندگی

در تحلیل‌های فلسفی، کلامی و روانشناختی از زندگی، اصطلاح «معنای زندگی» حداقل در سه مفهوم مختلف به کار می‌رود که یکی از آنها «ارزش زندگی» است. شناخت این معنا، مستلزم آشنایی با مفهوم «زندگی» و مراد از معناداری و معنایابی منسوب به آن است و بررسی جایگاه آن در میان نظریه‌های متنوع موجود، تأمل در مؤلفه‌های آن را در بررسی آثار کسی چون ابن عربی که نظر مستقیمی درباره معنای زندگی ارائه نکرده است، مقدور می‌سازد.

از این رو، مطالعه «ارزش زندگی» و جایگاه فلسفی آن، در چهار مبحث پیش رو که دریچه‌هایی به موضوع «معنای زندگی» است، دنبال می‌شود:

۱.۱. مسئله معنای زندگی

به نظر می‌رسد همه کسانی که خواهان زندگی معقول و معنادار هستند، در برابر مجموعه سؤالاتی قرار دارند که پاسخ به آنها در گرو پاسخ به پرسش «معنای زندگی» است و با نگاهی خوش‌بینانه انتظار می‌رود که بتواند مقصود آنها را تأمین کند. این سؤالات ناظر بر مقصود زندگی، ارزش زندگی و ذاتی یا ابزاری بودن آن، چرایی رنج زیستن، غایت زندگی و ... است.^۱

اما آنچه نسبت به جستجوی پاسخ این پرسش‌ها اولویت دارد، تبیین مفهوم زندگی و منظور از معنای منتسب به آن است. «اگر ما زندگی انسان را امری تک‌ساحتی، غریزی و

۱. نک: علیزمانی، ص ۶۰.

خالی از اراده و شعور و آگاهی و انتخاب در نظر بگیریم و آن را صرفاً در سطح زندگی زیست‌شناختی تنزل دهیم، در این صورت، پرسش از معنای زندگی بی‌معنا می‌گردد.^۱ می‌توان گفت در بحث از «معنای زندگی»، «زندگی» شبکه‌ای از تجربیات، تفکرات، برنامه‌ها، اعمال، خاطرات، پیش‌بینی‌ها، روابط اجتماعی، پیش‌فرض‌ها و ... است که به یکدیگر وابسته‌اند و با نوعی خودآگاهی که مشتمل بر سرشتی هنجاری است، اداره می‌شود و بر مبنای طرحی که فرد برای زندگی خود ترسیم می‌کند، شکل می‌گیرد.^۲

همچنین، باید توجه داشت که در طرح پرسش درباره معنای زندگی، لازم است کل زندگی انسان در متن «جهان هستی» لحاظ شود؛ زیرا بدون پرسش از هستی، نمی‌توان از معنای هستی و حیات انسان پرده برداشت. به این ترتیب، باید پرسید: «ماهیت این عالم که ما در آن زندگی می‌کنیم و خود را جزئی از آن می‌یابیم، چیست؟ بالاتر از همه، آیا ماهیت غایی آن تا آن‌جا که به ما انسان‌ها مربوط می‌شود، مهرآمیز، خصمانه یا بی‌تفاوت است؟»^۳

معناداری چیزی است که می‌توان آن را مفهومی تاویلی (هرمنوتیک) دانست. برای این که چیزی توسط کسی معنادار شود، آن فرد باید آن را به روش خاصی تفسیر و یا تاویل کند. کلمات مربوط به مراسم ازدواج معنادار هستند؛ زیرا به عنوان رد و بدل کردن قول و قرارها تفسیر می‌شوند. ورزش کردن در باشگاه معنادار است؛ زیرا به جای آن که حرکات فیزیکی بی‌هدفی باشد، به عنوان برنامه‌ای دیده می‌شود که برای بهبود بخشیدن به سلامت قلبی عروقی طراحی شده است و دادن یک دسته گل به دست فرد دیگر معنادار است؛ زیرا به قصد ابراز علاقه و احساسات انجام می‌شود.^۴ به همین ترتیب، در هنگام اسناد «معنا» به زندگی، از معنای اولیه آن که مستند به واژه‌ها، جملات و کلمات است، فراتر می‌رویم.

۱. همان، ص ۶۳.

2. Adams, E. M, "The Meaning of Life", *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol.51, No.2, Apr., 2002, p.77

۳. هیک، جان، بعد پنجم، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، قصیده‌سرا، ۱۳۸۲، ص ۹۲.

4. Cottingham, John, *On The Meaning of Life*, London, Routledge, 2003, pp.21-22

۱. ۲. تقریرهای معناشناختی از معنای زندگی

اندیشمندان و تحلیل‌گران معنای زندگی، نظریات خود در باب این موضوع را بر مبنای سه تفسیر متفاوت از آن اظهار می‌کنند: ۱- هدف و غایت زندگی ۲- ارزش و اهمیت زندگی ۳- فایده و کارکرد زندگی

اگرچه می‌توان جایگاه هر سه این مفاهیم و مصادیق آنها را در بحث از معنای زندگی اثبات کرد، گاه تنها یکی از آنها معادل معنای زندگی لحاظ می‌گردد. برای مثال، اظهار می‌شود: «زندگی برای معناداری باید هدفمند باشد یا [به عبارت دیگر] برای معنادار کردن زندگی، باید غایات ارزشمند را دنبال کرد».^۱

مراد از هدف، امری است که موجود صاحب علم و اراده، در هر یک از کارهای آگاهانه‌ای که انجام می‌دهد و در یکایک تغییرات عالمانه و عامدانه‌ای که در جهان هستی ایجاد می‌کند، رسیدن به آن را در نظر دارد. چنین هدفی در درون خود شخص است و به همین جهت، «هدف خودبنیاد» نام می‌گیرد. اما در صورتی که هدف در خارج از وجود چیزی یا کسی باشد، «هدف خارجی» نامیده می‌شود. اگر بخواهیم به زندگی، هدفی خارجی نسبت دهیم، باید قائل به این باشیم که زندگی پدیدآورنده‌ای دارای علم و اراده دارد که آن را برای هدفی پدید آورده است. این هدف، هدف خودبنیاد پدیدآورنده زندگی و هدف خارجی خود زندگی است. البته، حتی الهیون که به وجود چنین هدفی باور دارند، در چیستی آن دچار اختلاف نظر هستند.^۲ از سوی دیگر، در صورتی که مراد از «هدف زندگی»، هدفی باشد که هر شخصی برای زندگی خود قائل است، معنای زندگی، امری نسبی خواهد بود.^۳

معنای دیگری که از عبارت «معنای زندگی» اخذ می‌شود، ارزش و اهمیت زندگی است. از این منظر، سؤال یا بحث معنای زندگی ناظر به «کل زندگی» یا «زندگی به منزله یک کل»

1. Hepburn, R.W., "Questions about the Meaning of Life", Religious Studies, Vol.1, No.2, Apr., 1966, p.126.

۲. ملکیان، مصطفی، مشتاقی و مهجوری، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۵، صص ۲۱۰-۲۱۳.

۳. همان، ص ۲۳۴.

است؛ زیرا ارزش و اعتبار مستقل اجزای زندگی با ارزش و اعتبار آنها در ارتباط با کل متفاوت است.^۱

با تفسیر ارزشی از معنای زندگی، در مواجهه با فرایند زندگی و پس از پرسش از ارزش زیستن، سؤال می‌شود که آیا زندگی ارزش ذاتی دارد یا ارزش ابزاری و آیا در اهمیت و ارزش خود، وام‌دار امور دیگر و کیفیت یا کیفیات خاصی است که بر آن عارض می‌شود و یا به خودی خود ارزشمند است؟

این عقیده که زندگی دارای ارزش ذاتی است، تنها به افراد مذهبی اختصاص ندارد.^۲ اما تحلیل دینی آن آسان‌تر است. «زندگی انسان تنها در صورتی معنا دار است که : ۱- دارای ارزش ذاتی باشد و ۲- مقصود و منظور کسی که آن را هدایت می‌کند (خداوند)، سراسر خیر باشد. 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. پیروان این ادیان می‌توانند استدلال کنند که رضایت از شرط دوم با ترکیب عقیده‌ای رستگاری‌شناسانه (که نشان می‌دهد چگونه خداوند شر دهشت‌انگیزی را که در این زندگی رخ می‌نماید، مغلوب می‌کند) و عقیده زندگی پس از مرگ (که برای پیشگیری از سر بر آوردن هرگونه شر دهشت‌انگیز بطلان‌ناپذیری در نظر گرفته شده است)، ضمانت می‌شود».^۳

حداقل اهمیت شناسایی ذاتی یا ابزاری بودن ارزش زندگی در این است که بتوانیم ارزش انتخاب‌ها و اعمال خود در زندگی را دریابیم. زیرا به نقل کسی که ارزش ابزاری زندگی را نفی می‌کند، «اگر زندگی ما صرفاً دارای ارزشی ابزاری برای موجودی اعلی بود که ما را برای مقاصد خود آفریده بود، سخت بود که ببینیم چگونه انتخاب‌ها و اعمال ما به دنبال عمیق‌ترین امیالمان می‌توانست در این شرایط، معنای اخلاقی اصیلی داشته باشد».^۴

۱. علیزمانی، ص ۷۰.

2. Quinn, Philip L., "How Christianity Secures Life's Meanings", *The Meaning of Life in the World Religions*, Runzo and Martin (eds.), Oxford, One world publication, 2000, p.54.

3. Ibid, p.57.

4. Cottingham, John, *The Spiritual Dimension*, New York, Cambridge University Press, pp.51-52.

عوامل متعددی می‌تواند در سنجش ارزش زندگی دخیل باشد؛ اما به نظر می‌رسد جایی که ارزش زندگی با محاسبه سود و زیان آن ارزیابی می‌شود، وارد حوزه معنایی فایده یا کارکرد زندگی شده‌ایم. گفته می‌شود عموماً هر چه موانعی که طبیعت یا دیگران بر سر راه ما قرار می‌دهند، بزرگ‌تر باشد و چشم‌انداز ناامیدکننده‌تری از زندگی پیش رو نهد، همه‌چیز بی‌فایده‌تر دیده می‌شود و بنابراین، رابطه مستقیمی میان فایده و انتظار نتیجه وجود دارد.^۱

مثال مشهوری که برای اثبات بی‌فایده بودن زندگی از آن استفاده می‌شود، اسطوره زندگی سیسیفوس است. چنان که آلبِر کامو افسانه این زندگی را روایت می‌کند، سیسیفوس گنهاری است که به امر خدایان محکوم به بالا بردن تخته سنگی از دامنه کوه می‌شود و در هر صعودی، با فرو غلتیدن آن به پایین مواجه شده، این تلاش را از سر می‌گیرد. به این ترتیب، زندگی او ملامت از رنج تکرار بیهوده‌ای است که به لحاظ بی‌فایده بودن، بی‌معنا است. ریچارد تیلور با افزودن دو مؤلفه امکان معناداری این زندگی را مورد مذاقه قرار می‌دهد. فرض اول او این است که سیسیفوس بتواند تخته سنگ‌های متعددی را بر سر کوه کشاند و از آن معبدی بسازد که وجود آن، مؤید فایده آن همه تلاش است. تیلور در ارزیابی وضعیت توصیف شده به این نتیجه می‌رسد که 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. در فرض دوم، سیسیفوس مشمول رحم و شفقت خدایان شده، از سوی آنها به گزینه‌ای دست می‌یابد که در او شوق انجام آنچه به آن محکوم است را ایجاد می‌کند. به این ترتیب، او به نحوی غیر عاقلانه و غیر استدلالی از وضعیت موجود احساس رضایت دارد و این نشان می‌دهد که فایده زندگی چیزی جز خود زندگی نیست و معنای زندگی از درون نشأت می‌گیرد و از بیرون ارزانی نمی‌شود.^۲

۱. ویگینز، دیوید، «حقیقت، جعل و معنای زندگی»، ترجمه مصطفی ملکیان، نقد و نظر، ش ۲۹-۳۰، ۱۳۸۲،

ص ۵۱.

۲. همان، صص ۴۴-۴۸.

۳.۱. جعل و کشف معنای زندگی

پیش از مطالعه اظهارات مربوط به جعل و کشف معنای زندگی باید توجه داشت که پرسش از معنای زندگی در سه سطح قابل طرح است: ۱) پرسش از معناداری جهان هستی (۲) پرسش از زندگی در معنای عام خود (۳) پرسش از زندگی خاص یک فرد.^۱ بر اساس دیدگاه گرت تامسون، از نظریه پردازان معنای زندگی، که به این سه سطح پرسش از معنای زندگی توجه کرده است، دو روش مختلف برای پاسخ به پرسش «آیا زندگی معنادار است؟» وجود دارد که می تواند مربوط به نتیجه عملی روش زندگی ما باشد:

۱- زندگی معنادار است و معناداری آن وابسته به نحوه زندگی نیست. اما معنادار بودن زندگی به خودی خود موجب احساس معناداری نمی شود. بر مبنای این دیدگاه، زندگی صرف نظر از چگونه زیستن معنادار است و در عمل باید معناداری آن را درک کرد و پذیرفت.

۲- زندگی می تواند در حقیقت بی معنا باشد؛ اما امکان تغییر آن به زندگی معنادار وجود دارد.

بر اساس این دو نظریه، این گزارش که کسی به معنای زندگی خود دست یافته است، دو برداشت مختلف را بر می تابد: ۱- او به کشف معنای زندگی رسیده است. ۲- او چنان عملکرد خود در زندگی را تغییر داده است که به معنایی که زندگی وی پیش از این فاقد آن بوده است، دست یافته است. بنابراین، اعلام بی معنایی زندگی هر فرد نیز در بر دارنده ابهامی ناشی از این است که این اخبار هم می تواند به زندگی بی معنا و هم به احساس بی معنایی زندگی اطلاق شود.^۲

کسانی که معنای زندگی را امری ذاتی برای زندگی بر می شمارند، معنای مورد نظر را که معنای زندگی در مفهوم عام است، وابسته به معناداری ذات عالم هستی می دانند و قائل به

1. Thomson, Garrett, *On the Meaning of Life*, Melbourne, Wadsworth, 2003, p.10.

2. Ibid, p.11.

امکان کشف این معنا هستند.^۱ برای مثال، این نظر چنین تشریح می‌شود که «ما نمی‌توانیم با انتخاب خود، به اشیا ارزش ببخشیم؛ اما می‌توانیم ارزش آن‌ها را شناسایی کنیم و البته ممکن است در این تشخیص دچار اشتباه شویم و به اشتباه خود پی بریم. این یک ارزیابی است؛ نه انتخابی اختیاری. زیرا شاید چیزی وجود نداشته باشد که بتوان گفت به طور ذاتی ارزشمند است و هیچ چیز نباشد که در صورتی که پوچ به نظر برسد، بتواند در تصمیم-گیری برای آن که چگونه زندگی کنیم، به ما کمک کند. به همین دلیل، ممکن است که ما آرزو کنیم زندگی معنایی داشته باشد؛ اما در حقیقت، این طور نباشد. اگر بگوییم در صورتی که بخواهیم زندگی معنادار باشد، معنادار خواهد بود، گزاف گفته‌ایم».^۲

در حقیقت، مدافعین دیدگاه کشف معنای زندگی، به معنایی خارجی برای زندگی باور دارند (که ناشی از اراده الهی به عنوان منشأ غایی ارزش است) و تقریر آنها از معنای زندگی بر اساس این باور است. اما در مقابل، عده‌ای دیگر، معنای زندگی را چنان که به عنوان کارکرد انتخابها و الزامات خود از درون شکل می‌دهند، قابل جعل می‌دانند و تبیینی که از معنای زندگی ارائه می‌دهند، ناظر بر این تفکر است. فردریش نیچه تصریح کرده است که انسان در دنیای پساخدا باوری باید ارزش را از درون خود تولید کند و برای او این تنها منشأ قابل دسترس برای همه ارزشها محسوب می‌شود؛ یعنی سرانجام انسان در اشیا هیچ چیزی به جز آنچه خود او تحت عنوان علم، هنر، مذهب، عشق و سربلندی به آن بخشیده است، نمی‌یابد. این مفهوم معنای زندگی، به عنوان معنای درونی که انسان خالق و تولید کننده آن است، به وضوح نفوذ زیادی بر فرهنگ دوران تجدد و پسا تجدد داشته است.^۳

امروزه گفته می‌شود خیل عظیمی از مردم تحصیلکرده غربی (حداقل به غیر از مذهبیان ایالات متحده آمریکا) معتقدند که زندگی یک پدیده تصادفی تکاملی است. بنابراین، اگر زندگی‌های ما معنایی داشته باشد، آن معانی چیزی است که ما به آنها اعطا می‌کنیم؛ نه

۱. نک: پویا، اعظم، «معنای زندگی از دیدگاه استیسی و هاب واکر»، مقالات و بررسی‌ها، ش ۷۳، ۱۳۸۲، ص ۴۷.

2. Britton, Karl, *Philosophy and the Meaning of life*, New York, Cambridge University Press, 1969, p.13.

3. See: Cottingham, 2003, p.12.

چیزی که آنها از پیش به آن مجهز باشند.^۱ از دید نیچه و اسکار وایلد، ما همگی می‌توانیم هنرپیشگانی عالی برای [زندگی] خود باشیم و به انتظار این که خود را به شکل بی‌همتای بدیعی بسازیم، در دستان خود سفالگری شویم. بر اساس حکمت متداول مورد نظر، معنای زندگی، پیش‌سازی شده نیست؛ بلکه ساخته شدنی است و هریک از ما می‌تواند به طرق مختلفی آن را بسازد.^۲

اما به دور از این تفکر پروتاگوراسی، می‌توان میان هدف خودبنیاد خود (معنای درون-زاد) به عنوان زیست‌کننده و هدف خودبنیاد خالق (معنای برون‌زاد) به عنوان کسی که این زیستن را در اختیار می‌گذارد، تفکیک قائل شد و در جست‌وجوی معنای زندگی فردی، نظر بر جعل معنا داشت.^۳ یعنی می‌توان با اثبات یا فرض رابطه‌ای میان معنای عام و فردی زندگی، بر کشف معنای عام زندگی تاکید و با جعل آن در زندگی فردی موافقت کرد و یا با اثبات یا فرض استقلال معنای زندگی فردی از معنای عام زندگی یا نفی معناداری زندگی در مفهوم عام، دستیابی به معنای زندگی خود را منحصر در جعل آن دانست.

بر این مبنا، اظهار می‌شود که پرسش عمومی درباره معنای زندگی موضوع بسیار مهمی است؛ زیرا اگر در مورد آن به نتیجه‌ای منفی برسیم، مانع جست‌وجوی معنا در زندگی‌های فردی‌مان خواهد شد؛ اما در صورتی که معنایی عمومی برای زندگی وجود داشته باشد، بر مبنای آن زندگی‌های فردی بامعنایی را تعریف خواهیم کرد.^۴ همچنین، تصویری کلی از جهان هستی می‌تواند بینش با ارزشی به ما ببخشد که بر اساس آن دریابیم چگونه باید زندگی کنیم. زیرا ارتباط میان آنچه هستیم و این که چگونه باید زندگی کنیم را در اختیار می‌گذارد. این یک اصل است که فهم معنای زندگی باید در عمل دلالت بر راهی داشته باشد که ما زندگی خود را به آن هدایت کنیم.^۵

1. Eagleton, Terry, *The Meaning of Life*, New York, Oxford University, 2007, p.53.

2. Ibid, p.55.

۳. نک: ملکیان، ص ۲۲۱.

4. Adams, p. 78.

5. Thomson, p.10.

۱. ۴. دیدگاه‌های مبتنی بر جعل معنای زندگی

کوشش برای ثبت و ضبط ساختار بنیادی یک زندگی معنادار موجب طرح نظریه‌های متعددی شده است که می‌توان آنها را حداقل بر اساس رویکرد طبیعت‌گرایانه و فراطبیعت-گرایانه تفکیک کرد. این نظریه‌ها عهده‌دار بیان معناداری زندگی نیستند؛ اما تحلیل‌هایی از آنچه زندگی را با معنا می‌کند، به دست می‌دهند.^۱

فراطبیعت‌گرایی دیدگاهی است مبنی بر این که تنها در صورت ارتباط با قلمرویی صرفاً روحانی می‌توان زندگی معناداری داشت. طرفداران طبیعت‌گرایی، لزوم این شرط برای معناداری زندگی را انکار می‌کنند. در حقیقت، ممکن است آنها بپذیرند که خدا و روح (که از شروط معناداری زندگی در دیدگاه‌های فراطبیعت‌گرا است) نیز همچون عواملی طبیعی که خود بر می‌شمارند، می‌توانند در معناداری زندگی نقش داشته باشند؛ اما با ضرورت آن موافق نیستند. از منظر آنها معناداری زندگی منوط به زیستن متناسب با یافته‌های علمی است.^۲

نظریه‌های فراطبیعت‌گرا بر سه دسته هستند: (۱) خدامحور محض (۲) روح محور محض (۳) خدا-روح محور. نظریه اول بر اساس محوریت خدا، نظریه دوم بر مبنای اعتقاد به جاودانگی انسان و نظریه سوم بر دو محور وجود خدا و اعتقاد به بقای روح شکل گرفته است.^۳

«نظریه هدف الهی»^۴ یکی از مشهورترین نظریه‌های خدامحور است. این نظریه، در صدد معرفی چیزی است که به زندگی معنا می‌بخشد و بر مبنای دیدگاه سنتی خدامحور، یک ارتباط مناسب با خدا را تحقق بخشیدن به هدف او معرفی می‌کند. گفته می‌شود حتی اگر

1. Metz, Taddeus, "Recent Work on the Meaning of Life", *Ethics*, No.112, July 2002, p.783
2. Ibid.
3. Britton, p.21.
4. God's Purpose Theories

ندانیم چگونه هدف الهی را محقق کنیم، این نظریه می‌تواند نظریه‌ای قابل قبول درباره معنای زندگی باشد.^۱

این نظریه، با نظریه دیگری که مدافع نقش عشق الهی در معنا بخشیدن به زندگی است، تکمیل می‌شود. بر اساس «نظریه عشق الهی»، معنا حاصل ارتباطی انسجام‌بخش با چیزهای ارزشمندی است که بیرون خود ما هستند. هر گونه ارتباط با ارزش نامحدود به خودی خود ارزشمند است؛ اما میزان ارزش ناشی از ارتباط ما با ارزش نامحدود، با میزان انسجامی که حاصل آن ارتباط است، متناسب خواهد بود. عشق الهی ذاتاً ارزشمند، نامحدود و به نحو حداکثری انسجام‌بخش است و عشق بشری (به مفهوم دینی‌اش) عشق الهی را به معنای واقعی کلمه باز می‌تاباند. بنابراین، عشق الهی و جلوه‌های آن در زندگی، به زندگی معنا (ارزش) می‌بخشد.^۲

البته ارزش زندگی در دیدگاه‌های طبیعت‌گرا و سایر دیدگاه‌های فراطبیعت‌گرا نیز مورد مذاقه قرار می‌گیرد؛ اما از آنجا که این نوشتار بر دیدگاهی عرفانی متمرکز است که دو رکن اساسی آن عشق و خدامحوری است، در اینجا به همین اشاره مقدماتی بسنده می‌شود.

۲. رابطه عاشقانه انسان و خدا

عشق گوهری است که از نظر بسیاری از عرفا در پی معرفت حاصل می‌شود^۳ و از آنجا که این معرفت، در حوزه اختصاص آن به خداوند، از منشأ ربوبی و با عنایت الهی در دل می-

۱. متز، تدئوس، «آیا هدف خداوند می‌تواند سرچشمه معنای زندگی باشد؟»، ترجمه محمد سعیدی‌مهر، نقد و نظر، ش ۲۹-۳۰، ۱۳۸۲، صص ۱۵۱-۱۵۵.

۲. رونزو، جوزف، «عشق زمینی و معنا در زندگی و دین»، معنای زندگی، ترجمه اعظم پویا، قم، نشر ادیان، ۱۳۸۵، صص ۱۴۲-۱۴۳.

۳. به نظر می‌رسد از نگاه ابن عربی، بدون معرفت، عشق پدیدار نمی‌شود و بدون عشق، معرفت حاصل نمی‌گردد (ستاری، جلال، عشق صوفیانه، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۴، ص ۲۴۹). اما در عرصه عرفان این نظریه هم مطرح است که «بی‌شک، محبت (بهکتی) خالی از معرفت (جنانه) وجود دارد؛ ولی هیچ معرفتی خالی از محبت نیست» (کاتسینگر، جیمز اس، تفرج در باغ حکمت، ترجمه سید محمد حسین صالحی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸، ص ۲۴۹).

جوشد، ساقی عشق و معرفت به او، خود او معرفی می‌گردد و عشق ازلی و ابدی‌اش عامل این باده نوشی به شمار می‌رود. از جمله، سخنانی از این دست در اقوال بزرگان عرصه عرفان رواج دارد که «عشق ثمره معرفت است؛ زیرا کسی که نشناسد، عشق نمی‌ورزد و عشق [خداوند] به ما سابق است بر عشق ما به او».^۱

ابن عربی با همین رویکرد و نظر بر دوام عشق خداوند، ضمن اعلام این که شراب عشق، تجلی دائم و انقطاع‌ناپذیر خداوند است، آن را والاترین مقام تجلی او برای بندگانی معرفی می‌کند که به معرفت قلبی او دست یافته‌اند^۲ و در حالی که خود جویای فزونی معرفت است،^۳ خداوند را برای نیل به مقام عشق و محبت او سپاس می‌گوید و این برخوردار را ناشی از فضل و کرم الهی می‌خواند.^۴

او از بزرگان مکتب جمال محسوب می‌شود^۵ و «در مکتب جمال، رابطه انسان و خداوند عاشقانه است؛ عشقی دوطرفه که در آن، انسان‌گرایی و اصالت انسان به اوج خود می‌رسد؛ به گونه‌ای که تمامی مکتب‌های غربی و فلسفه‌هایی که در اصالت انسان (اومانیزم) به وجود آورده‌اند، در مقابل این دیدگاه، بسیار ابتدایی به نظر می‌رسند».^۶

در مکتب جمال، انسان‌ها با داشتن حقوقی اساسی و مساوی در برابر خداوند، از عشق او، به عشقی نسبت به همه موجودات هستی راه می‌یابند و به جای خوش‌بینی به هستی (که اوج فلسفه غرب است)، به وجودی سرشار از شور محبت می‌رسند که آنها را در مسیر

۱. نجم‌الدین کبری، *فوائد الجمال و فوائد الجلال*، آلمان، ۱۹۵۷م، ص ۳۵.

۲. هو التجلی الدائم الذی لا ینقطع و هو اعلی مقام یتجلی الحق فیه لعباده العارفین (السایح، احمد عبدالرحیم، *اجوبه ابن عربی علی اسئله الحکیم الترمذی*، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیة، ۱۴۲۶ق، ص ۱۸۵).

۳. ربّ رقتی فی مدارج المعارف. یعنی، خداوند! مرا در درجات معرفت بالا ببر (ابن عربی، محیی‌الدین، *اوراد الیالی و الایام*، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولا، ۱۳۸۹، ص ۷۵).

۴. الحمد لله الذی أجلسنی فی مقام محبة الله. ... کل ذلک علی ما فرطت فی جنب الله و ضیعت من حقوق الله فذلک الفضل من الله. یعنی، سپاس پروردگاری را که مرا در مقام محبت الهی نشانید. ... همه اینها در حالی است که درباره خداوند کوتاهی و حقوق الهی را تباه کردم؛ پس آن فضل و کرم خداوند بود [که نه به سبب فرمانبرداری من بلکه به لطف خویش مرا برخوردار کرد] (همان، ص ۸۴).

۵. افراسیاب‌پور، علی اکبر، *زیبایی پرستی در عرفان اسلامی*، تهران، طهوری، ۱۳۸۰، ص ۱۶۹.

۶. همان، ص ۱۶۷.

کمال انسانی (مقام قرب الهی) پیش می‌برد و موجب می‌شود که زندگی را با معنا و مفهوم زیبایی در یابند.^۱

در چنین رویکردی به خدا، هستی و زندگی، «عشق، کمالی است که از کمال حق است».^۲ برای آشنایی با ماهیت و کارکرد چنین عشقی در نگاه ابن عربی، ضرورت دارد که ابتدا مفهوم و ویژگی‌های عشق و انواع آن در آثار او مورد شناسایی قرار گیرد و سپس رابطه عاشقانه انسان و خدا در راستای کشف نقش آن در زندگی مطالعه شود.

۲.۱. چیستی عشق

شیخ که به طور عمده از عشق با واژه «حب» یاد می‌کند،^۳ می‌گوید:
«عشق، [هم] به انسان و [هم به] خدا منسوب است؛ [اما این] نسبتی [است] که علم ما به چیستی آن احاطه ندارد. عشق نوعی ذوق (چشیدن) است و حقیقت آن درک نمی‌شود. آیا این عجیب نیست؟ سوگند به خدا؛ سوگند به خدا [که چنین است].»^۴
از این عبارات او چنین برداشت می‌شود که اگرچه عشق لطیفه‌ای است که نمی‌توان آن را به طور دقیق تعریف کرد، به وسیله ذوق قابل ادراک است و حقیقت مجهولی نیست.^۵ زیرا در حالی که بر اساس بی حد بودن عشق، آن را از دایره تعریف خارج می‌کند، به

۱. نک: همان، صص ۱۶۷-۱۶۸.

۲. بقلی شیرازی، *عبر العاشقین*، به کوشش هانری کرین و محمد معین، تهران، منوچهری، ۱۳۶۶، ص ۱۴۱.
۳. او واژه عشق را در مقام افراط در محبت به کار می‌برد؛ اما صرف نظر از این تخصیص به نظر می‌رسد آنچه از واژه محبت در نظر دارد همان عشق در مفهوم عام است که در اینجا به آن توجه می‌شود (نک: ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ج ۲، ص ۳۲۳).

۴. الحب ینسب للانسان و الله بنسبة لیس یدری علما ما هی

الحب ذوق و لا تدری حقیقته ألیس ذا عجب و الله و الله (ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ج ۲، ص ۳۲۰).

۵. محمود الغراب، محمود، *عشق و عرفان از دیدگاه ابن عربی*، ترجمه سید محمد رادمنش، تهران، جامی، ۱۳۸۵، ص ۶۵.

صراحت، شناخت عشق را در گرو چشیدن آن می‌داند و البته، همچنان بر نامحدودی این امر چشیدنی تأکید می‌ورزد.^۱

وی که عقل را دارای دو شأن نظری و پذیرشی می‌داند، در هر یک از آن دو، حکم عشق را متفاوت از دیگری می‌یابد.^۲ زیرا «کسی که در حال عشق و محبت به موقف عقلی خود وفادار می‌ماند، جز به اندازه مقتضای نظر عقلی، از سلطان محبت دریافت نمی‌کند؛ اما کسی که در موقف قبول عقل قرار گرفته و نه در جایگاه نظر عقلی، میزان پذیرش او از حق به گونه‌ای است که حق خود را به آن توصیف کرده است».^۳

بنابراین، به عقیده ابن عربی، در صورتی که شأن نظری عقل مانع از گسترش انوار خورشید عشق نگردد، عشق با تسلط و اقتداری ظهور می‌کند که [نه تنها از هر حجت و برهانی قوی‌تر است، بلکه] کتمان آن ممکن نیست.^۴ از این رو، او که خود مقهور سلطان عشق است، می‌گوید: «من از دین عشق پیروی می‌کنم [و] سپاهیان عشق به هر سو رو کنند، عشق، دین و ایمان من است».^۵

۲.۲. انواع عشق

ابن عربی چهار نام «حب»، «ود»، «عشق» و «هوی» را برای عشق بر می‌شمارد که هر یک، متضمن مفهومی متفاوت است.^۶ همچنین، از منظر او عشق درجاتی دارد که با عناوین «عشق طبیعی»، «عشق روحانی» و «عشق الهی» از هم تفکیک می‌شود. «عشق طبیعی»، عشق

۱. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۱۱۱.

۲. نک: همان، ص ۳۵۸ (در اینجا منظور از عقل پذیرشی، عقل با ادراک ذاتی و منظور از عقل نظری، عقل با ادراک غیر ذاتی است).

۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، دفتر عقل و آیت عشق، تهران، طرح نو، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۵۸.

۴. کتمان عشق، حجابی دال بر عدم استحکام تسلط آن است؛ بلکه کتمان عشق درست نیست؛ زیرا سلطان عشق از هر سلطانی قوی‌تر است (ابن عربی، کتاب‌الحجب، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۹م، ص ۱۱۹).

۵. آدین بدین الحب أنى توجهت رکائبه فالحب دینی و ایمانی (ابن عربی، محیی‌الدین، ترجمان الاشواق، شرح رینولد نیکلسون، ترجمه گل بابا سعیدی، تهران، روزنه، ۱۳۷۷، ص ۵۷).

۶. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۳۲۳.

عوام و غایت آن، اتحاد در روح حیوانی است. در این نوع عشق، روح هر یک از عاشق و معشوق، به سبب کامجویی و تحریک شهوت، متعلق به صاحب خود می‌باشد و نهایت آن در عمل نکاح است. اما غایت «عشق روحانی»، تشبه به معشوق با بر پایی حق او و معرفت به قدرش است و «عشق الهی»، عشق خداوند به بنده و عشق بنده به پروردگار خویش می‌باشد که در قرآن کریم، از آن با عبارات «یحبههم و یحبونه»^۱ یاد شده و نهایت آن از دو طرف این است که بنده وجود خود را مظهر حق می‌بیند و حق نیز به عنوان مظهر او، متصف به اوصافی می‌شود که بنده از جهت حدود و مقادیر و اعراض به آن متصف است.^۲ چنان که شیخ تشریح می‌کند، در حب روحانی، محب در جهت رضایت محبوب می‌کوشد؛ از این حب، برای خود غرض و مقصودی را دنبال نمی‌کند و از خود اراده‌ای ندارد؛ بلکه اراده او به حکم محبوب است.^۳ اما در حب طبیعی، محب، محبوب را از آن جهت دوست دارد که از جانب او به نعمت و لذتی می‌رسد؛ یعنی محبوب را برای خود دوست می‌دارد نه برای عین محبوب و عشق به محبوب، تبعی است و اصالت ندارد. حال، این عشق و محبت می‌تواند مانند کهربا نسبت به هرچه به آن جذب می‌شود، به صورت طبیعی خاصی تقید نپذیرد و با هر صورتی همراه شود و می‌تواند عنصری و بنیادی باشد و تنها به یک صورت عنصری تعلق یابد.^۴

بر مبنای این توضیحات، به نظر می‌رسد ابن عربی، حب الهی را به لحاظ غرض محب، جمع میان حب طبیعی و روحانی می‌داند. زیرا چنین تبیین می‌کند که در حب الهی (که عشق خدا به ما و عشق ما به او را در بر می‌گیرد)، خداوند به ما برای خود و برای ما عشق می‌ورزد. در وجه اول عشق خدا به ما، به استناد اشارات او از جمله این که فرمود: «دوست داشتم که شناخته شوم؛ پس خلق کردم خلق را و خود را به آن‌ها شناساندم؛ تا این که مرا شناختند»، ما آفریده شده‌ایم تا او را بشناسیم و در وجه دوم، ما در اثر محبت او، اعمالی که

۱. ۵: ۵۴.

۲. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۱۱۱.

۳. همان، ص ۳۲۷.

۴. همان، صص ۳۳۴-۳۳۵.

ما را به سعادت می‌رساند، شناخته‌ایم؛ اعمالی که چه بسا موافق میل و ملائم طبع ما نباشد [تا به این واسطه و بدون شناخت به آن روی آوریم].^۱

در عین حال، باید توجه داشت که نسبت دادن غرض به خداوند، به معنای اثبات فقر و نیاز او نیست؛ چرا که این عربی بر اساس تفکر وحدت وجودی خود تصریح می‌کند: «هیچ محب و محبوبی جز خداوند عز و جل وجود ندارد و در عالم وجود، جز ذات و صفات و افعال حضرت الهیه موجود نیست».^۲

اما یکی از پرسش‌های اساسی در موضوع عشق، نسبت میان عشق انسانی و عشق الهی (عشق انسان به انسان دیگر و به خداوند) است. او در این باره می‌گوید: «مخلوق برای خداوند مظهر است؛ نه ظاهر. پس، اگر کسی با عشقی الهی به دیگری عشق ورزد، عشق او، عشق به خداوند است».^۳ منظور از عشق الهی در این گفتار، عشقی است که خداوند با آفرینش، در وجود مظاهر خویش نهاده است.^۴

روزبهان بقلی که دیدگاه او در باب عشق، منطبق بر دیالکتیک عشق ابن عربی است، عشق انسانی را منهای عشق ربانی بر می‌شمارد؛^۵ اما معتقد است که چشیدن حلاوت عشق ربانی از قدح عشق انسانی زمانی است که خداوند با نور افعال خود بر عاشق تجلی می‌کند؛ اما اگر با نور صفات خود ظهور کند، بدون عشق انسانی او را به دامن عشق ربانی می‌کشاند و با هر واردی^۶ جان او را لباس نوینی از وجد می‌پوشاند.^۷

با وجود این تفاوت رتبه و فرودین بودن عشق انسانی نسبت به عشق الهی، ابن عربی نه تنها برای عشق انسانی اعتباری ویژه قائل است؛ بلکه عشق عرفانی را ناشی از در هم

۱. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ص ۳۲۷.

۲. همان، ص ۱۱۴.

۳. همان، ص ۱۱۳.

۴. ابن عربی: «اگر وجود مخلوق همراه با عشق و محبت تصور نشود، مخلوق هیچ‌گاه وجود نخواهد یافت» (همان).

۵. نک: ستاری، ص ۲۳۹.

۶. وارد الهی: تجلی الهی بر قلب

۷. نک: بقلی شیرازی، ص ۱۱۵.

آمیختگی عشق جسمانی و حسی با عشق معنوی و روحانی می‌داند^۱ و در حالی که عشق به نظام، دختر مکین‌الدین اصفهانی او را به سرودن اشعار عاشقانه (کتاب ترجمان‌الاشواق) وا می‌دارد، بعدها بر اساس همین دیالکتیک عشق انسانی و الهی، به توصیف الهی این اشعار اقدام می‌کند.^۲

از نگاه او، نه تنها در عشق انسانی، هر عاشقی در حقیقت، عاشق خداوند است،^۳ بلکه صورت حسی و جسمانی عشق به جنس مخالف، [به عنوان جلوه‌ای مقدس از وصال حق]، چنان معتبر است که می‌گوید: «در نشئه عنصری، وصالی عظیم‌تر از نکاح وجود ندارد»^۴ و در جایی که عشق روحانی در این صورت طبیعی جلوه می‌کند، با شرح زیبایی آن،^۵ این انضمام را به انضمام الف و لام (= لا) تشبیه می‌کند و معتقد است در این حالت، دو بدن به رازی می‌رسند که کشف نمی‌گردد.^۶

اما یکی از مهم‌ترین رموز عشق که خود می‌گشاید، همان است که عشق میان هر عاشق و معشوقی، مظهر عشق الهی است. او عشق را در همه مصادیق خود صاحب عزتی می‌داند که ناشی از نسبت آن با خداوند است و نشانه آن را تواضع عاشق و معشوق در برابر یکدیگر ذکر می‌کند که در حقیقت نشان می‌دهد هر دو مقهور عشق هستند؛ نه مقهور یکدیگر و یا به عبارت دیگر، هر دو مقهور عزتی هستند که منشأ آن خداوند و یا به عبارت دقیق‌تر، عشق الهی است:

«عشق، به واسطه نسبت خود با خداوند و وصف خداوند به آن، به عزت متصف است و در اثر نسبتی که با عزت دارد، در میان خلق سریان یافته و تواضعی میان طرفین [عشق] بر جا گذاشته است و به همین دلیل عاشق را مقهور عزت عشق می‌بینی نه عزت معشوق.

۱. ستاری، ص ۲۳۷ (با استناد به متن فتوحات مکیه و به نقل از هانری کربن).

۲. نک: نجیب محمود، ذکی، «نمادگرایی در اندیشه ابن عربی (نگاهی به الگوی ترجمان‌الاشواق)»، نمادگرایی در اندیشه ابن عربی، ترجمه داود وفایی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۷: صص ۹۹-۱۴۱.

۳. «لا محب و لا محبوب إلا الله» (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۱۱۴).

۴. ابن عربی، محیی‌الدین، فصوص الحکم، بی‌جا، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰، ص ۲۱۷.

۵. نک: ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۳۳۴.

۶. محمود الغراب، ص ۱۵۲.

پس اگر معشوق، مملوک محب است، [در حقیقت] مقهور قدرت عشق است و با این که عاشق رام اوست، می دانیم که این [در اثر] عزت عشق است نه عزت معشوق.^۱

۲. ۳. عشق الهی

بنا به آنچه یاد شد ابن عربی هر عشقی را مظهري از عشق الهی محسوب می کند. اما در جای جای آثار او، ظهور عشق الهی که مبدأ و منتهای وجود آدم و عالم را در بر می گیرد، به طور اختصاصی نیز تبیین می شود. می توان گفت اصلی ترین گزاره هایی که دیدگاه او در این باره را نشان می دهد، عبارت اند از:

۱- «حرکتی که وجود عالم است، حرکت عشق است و رسول خدا (ص) آن را بر اساس این قول الهی تنبیه فرموده است که "گنجی پنهان و ناشناخته بودم که دوست داشتم شناخته شوم."^۲ اگر این عشق نبود، عالم در وجود عینی خود ظاهر نمی شد. پس حرکت عالم از عدم به وجود، حرکت عشق موجد عالم است و چون عالم نیز به این که وجود خود را همچون ثبوت خود مشاهده کند، عشق می ورزد، پس حرکت از عدم ثبوتی به وجود [عینی]، به همه و جوه، [یعنی] هم از جانب حق و هم از جانب عالم، حرکت حبی است.»^۳

۲- «اگر عشق نبود، نه چیزی طلب می شد و نه چیزی هستی می یافت.»^۴

۳- «همه ما از عشق به صحنه وجود آمده ایم، بر عشق سرشته شده ایم، به سوی آن روان هستیم و مورد قبول واقع خواهیم شد.»^۵

۴- «عالم، به تمامی انسانی واحد و معشوق و محبوب [خداوند] است و افراد و اشخاص عالم، اعضای این انسان هستند و توصیف معشوق [به معشوق بودن] به دلیل عشق عاشق اوست که او را معشوق قرار داده است؛ نه چیز دیگر.»^۱

۱. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۱۱۳.

۲. کنت کنزا مخفیا لم أعرف فاحببت أن أعرف.

۳. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۲۰۳.

۴. ابن عربی، کتاب الحجب، ص ۹۹.

۵. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۳۲۳.

او که با چنین اظهاراتی، هستی عالم را مدیون عشق بر می‌شمارد، منشأ آن را رحمت امتنانی حق می‌داند و به این ترتیب، رحمت را مساوق عشق دانسته، در حالی که رحمت امتنانی را مطلق و رحمت و جویی را مقید تلقی می‌کند، به طور غیر مستقیم، عشق حق را دارای ظهوری عام و خاص معرفی می‌نماید و در عین حال، تصریح می‌کند که عشق ورزی عام الهی در قالب رحمت امتنانی، عشق او به خویش است؛ زیرا جز او وجودی نیست که مورد امتنان واقع شود.^۲

به عبارت دیگر، نظر بر دیدگاه «وحدت وجود»، جز خداوند وجودی نیست که بتوان رابطه‌ای عاشقانه را میان او و خداوند مورد اثبات یا شناسایی قرار داد؛ اما در عین حال، میان حق و تعینات حق رابطه‌ای وثیق از جنس عشق وجود دارد که در این مقام تفصیل، یعنی نظر بر کثرت مظاهر وجود یکتای خداوند، مطرح می‌شود.

این رابطه در خصوص انسان، ظهوری ثانوی نیز دارد که رحمت و جویی حق است و بر اساس آن، تبلور مضاعفی از عشق، آشکار می‌شود. ابن عربی که عمل بنده را موجب استحقاق این نوع از عشق و جوب آن می‌داند،^۳ با توجه به اشاراتی قرآنی که بیانگر عشق خداوند به توبه کنندگان، پاک‌جویان، صابران، شاکران، نیکوکاران، مجاهدان و ... است^۴ و با ذکر این حدیث قدسی که «عشق و محبت من بر دو فردی که در راه من به یکدیگر عشق بورزند، در راه من به دیدار یکدیگر روند و در راه من با یکدیگر مجالست و بذل و بخشش داشته باشند، واجب شده است»^۵، برخی از عوامل برخورداری از این عشق حق (رحمت و جویی) و نتایج معنوی آن را یادآور می‌شود.^۶

۱. و العالم كله إنسان واحد هو المحبوب و أشخاص العالم أعضاء ذلك الإنسان و ما وصف المحبوب بمحبة محبه و إنما جعله محبوبا لا غير (همان، ج ۴، ص ۲۶۰).

۲. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۵۳.

۳. همان، ص ۱۵۱.

۴. ان الله يحب التوابين و يحب المتطهرين (۲: ۲۲۲)؛ الله يحب الصابرين (۳: ۱۴۶)؛ الله يحب المحسنين (۵: ۹۳)؛ ان الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا (۶۱: ۴) و ...

۵. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۳۴۴.

۶. همان، صص ۳۴۴-۳۴۲.

همچنین، بر اساس حدیث قدسی قرب نوافل و فرائض، توجه را به برترین آثار حب الهی در حیات انسان جلب می‌کند. به استناد این حدیث قدسی، بالاترین درجه نزدیکی به خدا و بهره‌مندی از عشق او، به واسطه فرائض (واجبات) حاصل می‌شود و نوافل (مستحبات) که در درجه پایین‌تر، بنده را از عشق الهی برخوردار می‌کنند، موجب می‌شوند که خداوند، گوش و چشم و زبان و دست او شود؛ آنگاه که خدا را می‌خواند، اجابت کند و آنگاه که حاجتی می‌خواهد، عطا فرماید.^۱

این عربی با این شرح که در اثر نوافل، بنده به اراده خداوند اراده می‌کند و در اثر فرائض، خداوند به اراده بنده اراده می‌نماید، اولی را متصف شدن خداوند به صفات بنده و دومی را اتصاف بنده به صفات الهی بر می‌شمارد.^۲ اگرچه تصور این دو وضعیت، بسیار دشوار است، ارزیابی مؤلفه‌های آن، این نتیجه را در بر خواهد داشت که انسان، به عنوان مخلوقی ویژه در نظام آفرینشی که بر مبنای عشق بنا نهاده شده است، نه تنها از مبدأ این آفرینش عاشقانه دور نیافتاده است؛ بلکه می‌تواند در ارتباطی تنگاتنگ با آن، به نوعی وحدت دست یابد که نه تنها جایی برای احساس تنهایی باقی نمی‌گذارد، بلکه عامل دستیابی وی به ادراکی مشرف بر خود و پدیده‌های عالمی که در آن زندگی می‌کند خواهد بود و او را به مدد افعالی که به دلیل صبغه الهی خود، در هماهنگی کامل با نظام هستی تجلی یافته از خداوند است، در مطلوب‌ترین شرایط احساسی در زندگی و رضایتی از سنخ رضایت الهی نسبت به امر آفرینش و اداره نظام آن قرار خواهد داد.

در نگاه وی، توحید، زائیده معرفت و افزایش عشق میان بنده و پروردگار است و به بیان دیگر، معرفت، توحید و عشق دست در گردن یکدیگر دارند:

۱. مَا تَقَرَّبَ إِلَىَّ عَبْدٌ بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَ إِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أُحِبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَ لِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا إِنْ دَعَانِي أُجِبْتُهُ وَ إِنْ سَأَلَنِي أُعْطِيْتُهُ (کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۳۵۲).

۲. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۲۴.

«کسی که معرفت او راستین باشد، توحید او راستین است و کسی که توحید او راستین است، عشق او راستین باشد. پس، معرفت برای تو و توحید برای او و عشق پیوندی میان تو و او است که به وسیله آن، میان عبد و رب منازل واقع می‌شود»^۱.

منظور از منازل تنزیل الوهیت و تصعید و تعالی بنده‌ای است که در عالم محسوس رو به الوهیت دارد^۲ و این خود، حاکی از تحرک و پویایی موجود در رابطه عاشقانه با خداوند است. بنابراین، به نظر می‌رسد عشق الهی در مصداق رابطه‌ای که میان انسان و خداوند است، نه تنها معرفت می‌بخشد؛ هویت الهی فرد را تا حد خدایی شدن جوارح و جوانح ارتقا می‌دهد و به این وسیله او را در عظمت ادراکی عمیق و گسترده و در برخوردارگی از زیبایی رفتاری که بر اصل وجود و فطرت خدایی او منطبق است در بهترین وضعیت احساسی و برترین درجه رضایت از زیستن قرار می‌دهد و با ایجاد حرکتی شورانگیز و شورافزا عنصر تکرار و کسالت ناشی از آن را از زندگی او حذف می‌کند.

۳. عشق الهی و ارزش زندگی

ابن عربی که سنگ بنای آفرینش عالم و آدم و رکن اصیل ارتباط بنده و پروردگار را عشق می‌داند، هر نوع حرکت و پویایی انسان را به وسیله آن تفسیر می‌کند و نه تنها حرکت از عدم به وجود، بلکه خاستگاه هر حرکت دیگری را (بر این مبنا که ریشه در خود دوستی یا دیگر دوستی دارد) عشق می‌داند. از این رو، حتی وقتی از فرار موسی (ع) در هنگام تعقیب فرعونیان یاد می‌کند، آن را نه به جهت خوف، بلکه به سبب حب به نجات تحلیل می‌کند و این موضوع را بهانه‌ای قرار می‌دهد تا بگوید:

«حرکت همیشه حبی است و ناظر، با اسباب دیگری [که سبب حقیقی نیستند] محبوب می‌شود [و حرکت را به آنها نسبت می‌دهد]»^۳.

۱. ابن عربی، محیی‌الدین، کتاب التجلیات (رسائل ابن عربی)، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۷م، ص ۳۴۵.
۲. چنان که در تلفیق عشق طبیعی و روحانی میان دو انسان، تنزیل الوهیت و تصعید محسوس رخ می‌دهد که ابن عربی آن را منازل می‌خواند (ستاری، ص ۲۵۴)، در عشق الهی میان بنده و خداوند نیز منازل، جز در هم آمیختن دو سوی نازل و متعالی رابطه عاشقانه تعریفی نخواهد داشت.
۳. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۲۰۳.

با این توصیف، او که حرکت را حیات می‌خواند^۱ و حیات معنوی انسان را در گرو معرفت می‌داند،^۲ برای حیات، مبنایی از عشق نیز قائل است که به نظر می‌رسد می‌تواند در مصداق معنوی خود (زندگی ادراکی نه زیست‌شناختی) با تغییر متعلق عشق از خود به دیگری، سرشار از شور و جاذبه‌ای شود که با ایجاد پویایی بیشتر، به آن ارزش ویژه می‌بخشد. بر اساس آنچه گفته شد، محور چنین عشقی خداوند است؛ اما در جایی که او به طور مستقیم، متعلق عشق قرار می‌گیرد، عنصر معرفت (شناخت قلبی) نسبت به خدا، به زندگی راه یافته است و در این وضعیت که به آثار برتر آن اشاره شد، معناداری زندگی در پیوند میان حرکت، معرفت و محبت تحقق می‌یابد.

در حقیقت، حرکت عالم از مبدأ به معاد نوعی حیات است و ارزش آن را عشقی تعیین می‌کند که عامل آن حرکت است. یعنی ارزش حیات در معنای عام خود، در گروی عشق خداوند به عالم است. در عین حال، حیات آدمیان، که به ادراک خود از سایر موجودات عالم متمایز می‌شوند، علاوه بر این ارزش ذاتی، ارزشی دارد که در گروی معرفت به خداوند است. این معرفت، رحمت و جوبی حق را بر می‌انگیزد و عشق را در لحظات حیات وی جاری می‌کند.

به بیان دیگر، زندگی انسان بر مبنای عشق خداوند به او، ارزش ذاتی و بر مبنای معرفتش به خداوند (که خود عشق آفرین است^۳)، ارزش اکتسابی دارد. ابن عربی، در «فص یونسی» از کتاب *فصوص الحکم* با ذکر چند نکته درون دینی، بر ارزش ذاتی حیات انسان تأکید می‌کند:

۱- خداوند چنان ارزشی برای زندگی بنده قائل است که نمی‌پسندد عبادتگاه او (که خانه خدا محسوب می‌شود) به دست کسی بنا شود که این ارزش را نادیده می‌گیرد: «داوود خواست که بیت‌المقدس را بنا کند. پس چندین مرتبه این کار را انجام داد و هر بار وقتی از آن فارغ گردید، خراب شد. پس شکایت آن [رویداد] را به خدا برد و خداوند به او

۱. ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۱۹۹.

۲. و أما الإحياء المعنوی بالعلم فتلك الحياة الإلهية الدائمة (همان، ص ۱۴۲).

۳. معرفت به خدا موجب عشق بنده به او و عشق مضاعف او به بنده (به موجب منزلت میان عبد و رب) می‌شود (نک: السایح، ص ۱۸۵؛ ابن عربی، *کتاب التجلیات*، ص ۳۴۵).

وحی کرد که "خانه من با دو دستی که خون ریخته است، بنا نمی‌شود". پس داوود گفت: "ای پروردگارا! آیا این [خون‌ریزی] در راه تو نبوده است؟" فرمود: "بله. اما آیا آنها بندگان من نبودند؟" ... غرض از این حکایت، ارج نهادن به این نشئه انسانی است که بر پایی آن سزاوارتر از تخریش می‌باشد.^۱

۲- خداوند حتی برای پرهیز از سلب امکان حیات دشمن دین توصیه می‌کند که اگر او مہیای صلح بود، به جای کشتن وی به صلح و دریافت جزیه مبادرت شود.^۲

۳- خداوند چنان به حفظ حیات انسان اهمیت می‌دهد که [اگرچه برای حفظ امنیت اجتماعی] درباره قاتل حکم قصاص را صادر فرموده است، فدیہ و عفو را نیز در کنار آن تشریح کرده است تا در حد امکان، حتی جان کسی که مرتکب قتل است، گرفته نشود.^۳

۴- خداوند تصمیم حتی یکی از اولیای مقتول مبنی بر بخشش قاتل را نسبت به تصمیم هر تعداد از آنها که خواهان کشته شدن او باشند، ترجیح می‌دهد و اجرای آن را می‌طلبد.^۴

۵- پیامبر اسلام (ص) یافتن شیئی از اشیاء شخصی مقتول در دست کسی را دلیل قطعی قاتل بودن او نمی‌داند و کسی را که او را بکشد، همچون قاتل آن مقتول به شمار می‌آورد.^۵

۶- خداوند در قرآن کریم قصاص را مجاز اعلام فرموده است؛ اما از آن به عنوان «بدی»^۶ یاد می‌کند و عفو را ترجیح می‌دهد؛ زیرا کسی که قصاص او مجاز شمرده می‌شود، به عنوان یک انسان، بر صورت خداوند است و از این جهت، زندگی او ارزشمند می‌باشد:

«آیا نمی‌بینی [خداوند] تعالی می‌فرماید: "و جزای هر بدی، یک بدی مانند آن است"^۷؟ پس قصاص را «بدی» قرار داد؛ یعنی این قتل با این که مشروع است، آزار می‌رساند.» پس هر

۱. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۶۷.

۲. همان.

۳. همان.

۴. همان.

۵. همان، ص ۱۶۸.

۶. سیئه.

۷. ۴۲: ۴۰.

کس بخشید و اصلاح کرد، اجر او با خداوند است"^۱؛ زیرا وی [که بخشیده شده است] بر صورت الهی است. پس اجر کسی که او را عفو کرد و نکشت، بر کسی است که آن فرد بخشیده شده بر صورت او است؛ زیرا او (خداوند) که وی را برای خود آفریده است و جز به واسطه وجود او، با اسم «ظاهر» ظهور نکرده است، حق بیشتری دارد. پس هر که مراعات او (بنده) را کرد، مراعات حق را کرده است.^۲

شیخ اکبر درک این ارزش را وابسته به تحولی وجودی می‌داند که از آن به عنوان «ذکر» یاد می‌کند. او با تکیه بر هم‌نشینی خداوند با بنده (که اگرچه ریشه در وحدت وجود دارد، گواه عشق او به بنده است)، ذکر را مشاهده [قلبی] او می‌داند و کسی را که تنها زبان او ذکر می‌گوید، ذاکر محسوب نمی‌کند. به عبارت دیگر، در دیدگاه او مؤانست وجود آدمی با خداوند و درک وی از هم‌نشینی خداوند با او تنها عامل دستیابی به قدر و ارزش ذاتی وجود خویش است:

«قدر این نشئه انسانی را جز کسی که ذاکر خداوند به ذکر است که از او خواسته شده است، نمی‌داند. همانا [خداوند] تعالی هم‌نشین کسی است که ذاکر او است و هم‌نشین، مشهود ذاکر است و هرگاه ذاکر، حق را که هم‌نشین او است، مشاهده نکند، ذاکر نیست و ذکر خداوند در همه اجزای [این] بنده ساری است نه کسی که تنها به زبان او را ذکر می‌گوید».^۳

با لحاظ آن که سیر معرفتی، حرکتی حبی است، صاحب هر حرکت معرفتی در حد خود از عشق نصیبی دارد؛ یعنی به میزانی که در جستجوی معرفت است، از عشق برخوردار است. اما در عین حال، معرفت به خداوند عشق به او را بر می‌انگیزد که نه تنها گرایش آدمی به ادراک حقیقت را پاسخ می‌گوید و نیاز ادراکی او را بر می‌آورد، بلکه سراسر زندگی وی را از عشقی سرشار می‌کند که به او شور حرکت آگاهانه یعنی شور

۱. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۶۸.

۲. همان.

۳. همان.

حیات انسانی می‌بخشد و حیاتی را به ظهور می‌رساند که در مدارجی از عشق و معرفت، رو به بی‌نهایت ادامه دارد و کسالت و دل‌خستگی در آن راه نمی‌یابد.

با توجه به مطالب ذکر شده، می‌توان دیدگاه‌های ابن عربی درباره عشق الهی را 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» یا «زندگی به منزله یک کل» است؛ زیرا ارزش و اعتبار مستقل اجزای زندگی با ارزش و اعتبار آنها در ارتباط با کل متفاوت است.^۱ همچنین، چنان که گرت تامسون می‌گوید، پرسش از معنای زندگی در سه سطح قابل طرح است: (۱) پرسش از معناداری جهان هستی (۲) پرسش از زندگی در معنای عام خود (۳) پرسش از زندگی خاص یک فرد.^۲

در این صورت، در دو سطحی که معنای زندگی به ارزش عالم و ارزش حیات به نحو عام شناخته می‌شود، تفسیر عشق‌محور ابن عربی از آفرینش و درک خاص او نسبت به اعتبار زندگی انسان نزد پروردگاری که عاشق بنده خویش است،^۳ ارزش زندگی در نگاه او را به اثبات می‌رساند. زیرا اولاً عقیده دارد «حرکت عالم از عدم به وجود، حرکت عشق موجد عالم است»^۴ و «عالم، به تمامی، انسانی واحد و معشوق و محبوب [خداوند] است و افراد و اشخاص عالم، اعضای این انسان هستند».^۵ و ثانیاً در «فص یونسی» کتاب فصوص-الحکم به نحو مبسوطی (که در ۶ بند به آن اشاره شد)، از اهمیت حیات انسان دفاع می‌کند.

۲- پس از پرسش از ارزش زیستن، این سؤال مطرح می‌شود که آیا زندگی ارزش ذاتی دارد یا ارزش ابزاری؟ یکی از تحلیل‌گران غربی معنای زندگی می‌گوید: «زندگی انسان تنها در صورتی معنادار است که: (۱) دارای ارزش ذاتی و (۲) مقصود و منظور کسی که آن را

۱. علیزمانی، ص ۷۰.

2. Thomson, p.10.

۳. درکی که حاصل از کشف او در مقام ذکر است.

۴. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۲۰۳.

۵. و العالم كله إنسان واحد هو المحبوب و أشخاص العالم أعضاء ذلك الإنسان و ما وصف المحبوب بمحبة محبه و إنما جعله محبوباً لا غير (همان، ج ۴، ص ۲۶۰).

هدایت می‌کند (خداوند)، سراسر خیر باشد.^۱ 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».^۲

ابن عربی، در آثار خود، توضیحاتی دارد که علاوه بر آنچه با تکیه بر عشق ذکر شد، تأکید او بر ارزش خدامحور زندگی انسان را نشان می‌دهد. برای مثال، اظهار می‌کند: ۱- خداوند صورت ظاهری انسان را از حقایق عالم و صورت باطنی او را بر صورت خود شکل داده است.^۳ ۲- «او با صورت حق کامل است؛ آن گونه که آئینه اگرچه در آئینه بودن خود تمام است؛ اما تنها با تجلی صورت بیننده به حد کمال می‌رسد».^۴

همچنین، اشارات او گواه آن است که سراسر خیر بودن این زیستن، وام‌دار بنا شدن و امتداد آن بر پایه عشق است: «همه ما از عشق به صحنه وجود آمده‌ایم، بر عشق سرشته شده‌ایم، به سوی آن روان هستیم و مورد قبول واقع خواهیم شد».^۵

۳- حداقل اهمیت شناسایی ذاتی یا ابزاری بودن ارزش زندگی در این است که بتوانیم ارزش انتخاب‌ها و اعمال خود در زندگی را دریابیم.^۶ این بررسی که ناظر بر سطح سوم از ارزش زندگی (زندگی فردی انسان) است، ارزیابی نقش انسان در معنابخشی به زندگی خود را یادآوری می‌کند.

ابن عربی ضمن اعلام این که شراب عشق، تجلی دائم و انقطاع‌ناپذیر خداوند است، آن را والاترین مقام تجلی او برای بندگانی معرفی می‌کند که به معرفت قلبی او دست یافته‌اند.^۷ همچنین، او بنده را بر مبنای انجام اعمالی خاص (مانند توبه، پاکی، صبر، شکر، نیکوکاری و ...^۸) مستحق و مشمول عشق و جویی (رحمت و جویی) خداوند می‌داند.^۱ این موارد نشان

1. Quinn, p.57.

2. Ibid.

۳. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۵۵.

۴. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۱۵۱.

۵. همان، ج ۲، ص ۳۲۳.

6. Cottingham, p.51.

۷. هو التجلی الدائم الذی لا ینقطع و هو اعلی مقام یتجلی الحق فیهِ لعباده العارفین (السایح، ص ۱۸۵).

۸. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۳۴۲-۳۴۴.

می‌دهد که او اهمیت زندگی را به ارزش ذاتی آن (که در بند پیشین اشاره شد) محدود نمی‌کند و در سطح زندگی فردی، قائل به جعل ارزش عشق‌محور زندگی است که با برخورداری مضاعف از عشق الهی حاصل می‌شود.

او که چنین عشقی را دو سویه شناخته است، بر اساس حدیث قدسی قرب نوافل و فرائض (که حاکی از بالاترین درجات حب بنده نسبت به خداوند و آثار عشق متقابل حق به او است)، توجه را به برترین آثار آن در حیات انسان جلب می‌کند.^۲ به استناد این حدیث قدسی، بالاترین درجه نزدیکی به خدا و بهره‌مندی از عشق او، به واسطه فرائض (واجبات) حاصل می‌شود و نوافل (مستحبات) که در درجه پایین‌تر، بنده را از عشق الهی برخوردار می‌کنند، موجب می‌شوند که خداوند، گوش و چشم و زبان و دست او شود؛ آنگاه که خدا را می‌خواند، اجابت کند و آنگاه که حاجتی می‌خواهد، عطا فرماید. در حقیقت، ابن عربی با این اشاره، به اوج نزدیکی عاشقانه بنده و خدا در زندگی خدامحور توجه می‌دهد و زیبایی این زندگی را یادآور می‌شود.

۴- به روایت آلبر کامو، افسانه سیسیفوس، حاکی از محکومیت او به بالا بردن تخته سنگی از دامنه کوه است. هر بار سنگی که بالا می‌برد، سقوط می‌کند و او که محکوم امر خدایان در این تلاش است، سعی در بالا بردن آن را از سر می‌گیرد و به تکراری بی فایده تن می‌سپارد. ریچارد تیلور، به لحاظ آن که این افسانه داستان زندگی نوع انسان است، در نظر می‌گیرد که اگر او بتواند این تلاش را به غایتی چون ساختن یک معبد در قله کوه ختم کند، زندگی‌اش ثمر و فایده‌ای خواهد داشت و سپس یادآور می‌شود غایتی متضمن فایده زندگی است که تداوم داشته باشد و خود این تداوم، به جهت ملالت‌آفرینی، فایده را خنثی می‌کند.^۳

الف) در این تحلیل، ساختن معبد ارزشی دارد که می‌تواند موجب مفید بودن زندگی در نظر گرفته شود. به نظر می‌رسد، در نگاه ابن عربی، که به ارزش نشئه انسانی تصریح می-

۱. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۵۱.

۲. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۲۴.

۳. ویگینز، صص ۴۴-۴۸.

کند، ارزش یک معبد، مقهور ارزش زیستن و ارزش عشق ورزیدن است. زیرا اشاره می‌کند آنجا که داوود قصد بنای بیت‌المقدس را داشت، هر بار بنای ساخته شده فرو ریخت و خداوند به او پیام داد که خانه (معبد) من به دست کسی که به قتل بندهام مبادرت کرده است، بنا نمی‌شود.^۱ یعنی ارزش قائل شدن برای زندگی انسان، شرط لازم برای عبادت خدا و ارزشمندی بنای محلی است که برای این کار در نظر گرفته می‌شود و خداوندی که این امر را به داوود متذکر می‌شود، چنان به انسان عشق می‌ورزد که در صدد حفظ زندگی او است و آن را بر عشق‌ورزی بندهاش برای خود (عبادت) مقدم می‌شمارد.

ب) تکرار، حاکی از رویداد پیاپی امری یکنواخت است و ملالت و کسالت از آن به این یکنواختی باز می‌گردد. در پاسخ به این اشکال که وجود عنصری ارزشمند در فرایند زندگی، به خودی خود، ملالت زیستن یکنواخت و تکراری را برطرف نمی‌کند، باید گفت ملالت ناشی از تکرار در زندگی یا یکنواختی غایت آن، ناشی از قربانی کردن همه فرایند زندگی برای یک غایت و یا رسیدن به غایتی است که وجود تحرک طلب انسان را به توقف فرا می‌خواند. از منظر ابن عربی، عشق، معرفت و حرکت دست در گردن یکدیگر دارند^۲ و می‌توان گفت از دید او ارزش زندگی، به پویایی ناشی از عشق است. به نظر او، عشق نه تنها متوقف به حدی نیست که وجود مستمر آن در زندگی، تکرار امری یکنواخت باشد؛ بلکه چنان شورانگیز است که عطش بر خورداری از آن را حفظ می‌کند:

۱. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۶۷.

۲. ابن عربی در حالی که حرکت در مسیر معرفت به خدا را بی‌نهایت می‌داند (ابن عربی، همان، ص ۱۲۱) و به این وسیله، نگرانی از توقف جبری در آن را متغی بر می‌شمارد، حرکت را حیات می‌خواند (همان، ص ۱۹۹) و یا به صراحت، حیات معنوی (نه حیات زیست‌شناختی) را در گرو معرفت به خدا معرفی می‌کند (همان، ص ۱۴۲) و عشق را والاترین مقام تجلی او برای بندگانی معرفی می‌کند که به معرفت قلبی او دست یافته‌اند: هو التجلی الدائم الذی لاینقطع و هو اعلی مقام یتجلی الحق فیهِ لعباده العارفین (السایح، ص ۱۸۵).

«کسی که برای عشق حدی قائل شد، آن را نشناخته است و کسی که شرابی نجشیده است، آن را نشناخته است و کسی که بگوید: "از آن سیراب شدم" [نیز] آن را نشناخته است؛ چرا که عشق، شرابی است که سیرابی از آن وجود ندارد»^۱.

نتیجه

نظر بر بررسی به عمل آمده، می‌توان اظهار داشت:

ارزش نامحدود خداوند و نامحدودی عشق او به مخلوقات، به وجود هر مخلوق ارزشی می‌بخشد که در مورد انسان (از آن رو که به صورت الهی آفریده شده است و ...) به اوج خود می‌رسد. برای انسان، عشق الهی، عشق خداوند به او و عشق او به خداوند تفسیر می‌شود که اولی عام و مبنای ارزش ذاتی زندگی او است و دومی، وابسته به نحوه زیستن و نگریستن وی می‌باشد. به این معنا که عشق‌ورزی انسان عمومیت ندارد و معرفت یا عنایتی که فرد را در معرض تجربه عشق و برخورداری از درک ارزش عشق‌محور زندگی قرار می‌دهد، به انتخاب و عمل او وابسته است. یعنی نوعی از فرایند زندگی او را به تجربه عشقی می‌رساند که ارزشمند است و به همین دلیل، خود به عنوان شرط لازم، ارزش ابزاری دارد. به بیان دیگر، زندگی انسان در نسبت با عشق خداوند به او ارزش ذاتی و در نسبت با عشق او به خداوند ارزش ابزاری دارد. به همین دلیل، می‌توان گفت ارزش زندگی که حاصل از عشق الهی است، در وجه ذاتی خود، قابل کشف و در وجه ابزاری خود، قابل جعل است.

در عین حال، کشف و جعل این ارزش، از هم جدا نیست و مقوم یکدیگر در مراتب آن دو است؛ به گونه‌ای که همواره سطح ارزش نوعی از زندگی را که مبدأ و مقصد و بستر آن عشق است، افزایش می‌بخشد. افزایش عشق افزاینده شور حیات است و بالندگی آن، هم در عمق و هم در وسعت، نمایان می‌شود. از این رو، با ویژگی روحانی خود به انسان‌های دیگر نیز تعلق می‌یابد و موجب منازل‌های می‌شود که می‌تواند در عشق به جنس مخالف،

۱. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۱۱۱.

حتی از جسمانی بودن حیات این جهانی نیز به نفع خود بهره گیرد و وحدتی را به بار و نشانند که مظهر وحدت با سرمنشأ عشق، یعنی خداوند است.

به هر صورت، اگرچه عشق، به عنوان یک ارزش، معنابخش زندگی است، خود از وجود خداوند هویت و ارزش می‌یابد و از همین رو، هرگونه پیوند عاشقانه با خداوند، خاستگاه تقویت آن و افزودن بر ارزش زندگی است.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، دفتر عقل و آیت عشق، تهران، طرح نو، ۱۳۸۳.
- ابن عربی، محیی‌الدین، ترجمان الاشواق، شرح رینولد نیکلسون، ترجمه گل بابا سعیدی، تهران، روزنه، ۱۳۷۷.
- ابن عربی، محیی‌الدین، اوراد اللیالی و الایام، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۸۹.
- ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
- ابن عربی، محیی‌الدین، فصوص الحکم، بی‌جا، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.
- ابن عربی، محیی‌الدین، کتاب التجلیات (رسائل ابن عربی)، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۷م.
- ابن عربی، محیی‌الدین، کتاب‌الحجب (عناء مغرب فی ختم الاولیاء و شمس المغرب)، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۹م.
- استیس، والتر. تی، «در بی معنایی معنایی هست»، ترجمه اعظم پویا، نقد و نظر، ش ۳۰-۲۹، ۱۳۸۲.
- افراسیاب پور، علی اکبر، زیبایی پرستی در عرفان اسلامی، تهران، طهوری، ۱۳۸۰.
- بقلی شیرازی، عبهر العاشقین، به کوشش هانری کربن و محمد معین، تهران، منوچهری، ۱۳۶۶.
- پویا، اعظم، «معنای زندگی از دیدگاه استیس و هاپ واکر»، مقالات و بررسی‌ها، ش ۷۳، ۱۳۸۲.
- رونزو، جوزف، «عشق زمینی و معنا در زندگی و دین»، معنای زندگی، ترجمه اعظم پویا، قم، نشر ادیان، ۱۳۸۵.
- السایح، احمد عبدالرحیم، اجوبه ابن عربی علی اسئله الحکیم الترمذی، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیة، ۱۴۲۶ق.
- ستاری، جلال، عشق صوفیانه، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۴.
- علیزمانی، امیرعباس، «معنای معنای زندگی»، نامه حکمت، سال پنجم، ش ۱، ۱۳۸۶.
- قرآن کریم
- کاتسینگر، جیمز اس، تفرج در باغ حکمت، ترجمه سید محمد حسین صالحی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸.

- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۶۵.
- متز، تادئوس، «آیا هدف خداوند می‌تواند سرچشمه معنای زندگی باشد؟»، ترجمه محمد سعیدی-مهر، نقد و نظر، ش ۲۹-۳۰، ۱۳۸۲.
- محمود الغراب، محمود، عشق و عرفان از دیدگاه ابن عربی، ترجمه سید محمد رادمش، تهران، جامی، ۱۳۸۵.
- ملکیان، مصطفی، مشتاقی و مهجوری، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۵.
- نجم‌الدین کبری، فوائیح‌الجمال و فوائیح‌الجلال، آلمان، ۱۹۵۷م.
- نجیب محمود، ذکی، «نمادگرایی در اندیشه ابن عربی» (نگاهی به الگوی ترجمان‌الاشواق)، م‌دکور و دیگران، ترجمه داود وفایی، نمادگرایی در اندیشه ابن عربی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۷.
- ویگینز، دیوید، «حقیقت، جعل و معنای زندگی»، ترجمه مصطفی ملکیان، نقد و نظر، ش ۳۰-۲۹، ۱۳۸۲، صص ۹۱-۳۸.
- هیک، جان، بعد پنجم، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، قصیده‌سرا، ۱۳۸۲.
- Adams, E. M, "The Meaning of Life", *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol.51, No.2, Apr., 2002.
- Britton, Karl, *Philosophy and the Meaning of life*, New York, Cambridge University Press, 1969.
- Cottingham, John, *On The Meaning of Life*, London, Routledge, 2003.
- Cottingham, John, *The Spiritual Dimension*, New York, Cambridge University Press, 2005.
- Eagleton, Terry, *The Meaning of Life*, New York, Oxford University, 2007.
- Hepburn, R.W., "Questions about the Meaning of Life", *Religious Studies*, vol.1, No.2, Apr., 1966.
- Metz, Taddeus, "Recent Work on the Meaning of Life", *Ethics*, No.112, July 2002.
- Quinn, Philip L., "How Christianity Secures Life's Meanings", *The Meaning of Life in the World Religions*, Runzo and Martin (eds), Oxford, One world publication, 2000.
- Thomson, Garrett, *On The Meaning Of Life*, Melbourne, Wadsworth, 2003.