

## Searching for the Meaning of Life in Avicenna's and Ibn Arabi's Systems of Thought Regarding Death and the Hereafter

Ayatollah Haghghi\*

Mahdi Zamani\*\*

Aflatoon Sadeghi\*\*\*

Naser momeni\*\*\*\*

### Abstract

The two issues, death and the hereafter, play an irrefutable role in explaining the meaning of life. While using a comparative analytic method to analyze Avicenna's and Ibn Arabi's points of view in this regard, this paper explores points of view supporting and opposing their statements. To both of them, mankind's this-worldly life, without belief in the hereafter and immortality, and without achievement of eternal salvation, does not possess a reasonable goal, a considerable value, and a defensible function. Although both of them agree on issues such as an optimistic attitude towards death, the absolute dependence of the hereafter on the this-worldly life, belief in both the physical and spiritual aspects of the hereafter, but apart from the fact that Avicenna explores these issues through his rational method, and Ibn Arabi through combining the two methods: intuition and referring to the Qur'anic verses and the traditions, these two thinkers have two different views on other issues, such as their perception of the physical hereafter, the explanation of the proportion between mankind's two existential essences, the topic of eternity, and dealing with the issue of fear of death. The importance of addressing this issue arises from the fact that as the issue of the meaning of life, like an ever-lasting stream full of adventure, has approached the recent centuries that feature industrial and technological development and increased social welfare and bio-facilities, it has become more highlighted and controversial for multiple reasons. In the meantime, what has made this issue face a more serious challenge is the issue of death and the quality of the

---

\* Ph. D. Student of Philosophy of Religion, Payam Noor University, Isfahan, Iran

haghghi.ayat@gmail.com

\*\* Assistant Professor, Department of Theology, Payam Noor University, Isfahan, Iran  
(Responsible author)

zamani108@gmail.com

\*\*\* Associate Professor, Department of Theology, Payam Noor University, Yazd, Iran

A.sadeghi@pnu.ac.ir

\*\*\*\* Associate Professor, Department of Theology, Payam Noor University, Isfahan, Iran

Nmomeni83@yahoo.com

Received: 25.02.2018

Accepted: 17.09.2018



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

hereafter. The emergence of atheistic schools, such as: Marxism and materialism, which have introduced death as the end of human life, and which have considered the hereafter as an unreasonable and unjustifiable issue, has made mankind face the following serious question: “If this is the case, will this short life with a great deal of all kinds of hardships and pain worth living?”, “Does our existence basically lead to a strategy other than what we see and hear?”, and “Is it possible to imagine any functions for life other than satisfying the lusts and animal instincts?” This way, death finds its own place in the course of human life. Avicenna and Ibn Arabi have made efforts to remove the ambiguity of this mysterious fact as far as possible through reason and thought, and have shed light on the dark angles of this perpetual concern of human beings, so that both; life can find meaning in the light of the reality of death, and death can become a desirable thing in transitions through life. Avicenna defines death as follows: “Death is nothing but the separation of the immaterial spirit from its material attachments. Death is like a blacksmith's tools and equipment when he leaves those tools and equipment. Avicenna’s attention to death, as the final point of mankind’s this-worldly life, stems from his attention to the fact that the misunderstanding and misrepresenting of death can greatly harm the attitude that “life is meaningful”. His research into death begins by exploring how the soul emerges and explaining the relationship between the soul and the body in mankind’s this-worldly life. In the *Soul* section of *The Book of Healing*, he emphasizes the creation of the soul by denying its existence prior to the existence of the body, and recognizes the creation of the soul to be simultaneous with that of the body, albeit he regards the body as a tool for the soul as well as its realm. According to Avicenna, fear of death is the greatest fear that seizes humans.

The main cause of this fear is mankind’s ignorance, and Avicenna’s solution is paying attention to the fact that while leaving the body, the spirit continues its life in an intact manner by cutting its bodily attachments, thus achieving its true salvation. According to Avicenna, the necessity of a meaningful life (at least in its purposeful perception) is belief in the existence of the hereafter, which is subordinate to the acceptance of the independence of the soul. But in his definition of death and life, Ibn Arabi considers ignorance equal to death in the sense of nonexistence and annihilation, whereas most people consider benefiting from wealth and position as a sign of life. But death, in the sense of alertness and wakefulness, is what he calls a "Gate towards God", in case of whose absence, nobody and no nations will succeed in their desires and goals. Therefore, his advice to anybody who aspires for a meaningful life is that he or she mortify his or her own senses and their achievements, and listen to his or her own inner call, which is full of divine inspirations. This way, a human achieves the ultimate meaning of life. On the other hand, he regards death as a separation wall between the beloved and the human, who is very eager to overwhelm this obstacle and pass through it to visit their beloved as soon as possible. But since this is out of their power and authority, they have to be patient and disappointedly wait until the period of this "blessing"; i.e. life, ends, and the obstacle is removed. Although Ibn Arabi regards death as the separation of the soul from the material body, which has brought its sensory life, elsewhere, he avoids using the word death, and is more willing to call it “glad tidings about reunion”. But by emphasizing the inability of

reason in all areas related to the hereafter, and relying on intuition from his heart and narrative sources, Ibn Arabi regards the physical hereafter as being decisive and essential, and considers belief in the mere spiritual hereafter as being due to ignorance of existential essences. In this regard, he says: “This group has been ignorant of the fact that there are two essences: the essence of bodies and the essence of spirits. They have tried to prove the latter, and have neglected the former. But we take both of them into consideration.” Accordingly, he considers both the physical and spiritual aspects for the hereafter, except that he has his own interpretation of the physical hereafter. “When God takes mankind to himself, he gives them a body, but not this earthly body, but rather something deserving the domain to which they have been transferred. That place is home of eternity and a house for eternal life, which is consistent with a moderate existence, leading neither to death nor to the disintegration of parts. Since the misrepresenting of the hereafter can disrupt the meaningfulness of life, Ibn Arabi tries, in the light of the holy Qur’anic verses, to depict a realistic image of the truth of the hereafter and mankind’s status and life in it. In this regard, since both absolute disappointment and false and illusory hope act like bandits on this path, he mixes the hereafter with a kind of fear and hope. If the main benefit of the topic of meaningfulness is to find the spirit of hopefulness towards life, and to be free from suffering from purposeless and absurdism, exploring Ibn Arabi’s works and paying attention to his special attitude toward the meaningfulness of life, in the light of belief in death and the hereafter, can be an appropriate way to achieve this goal. Considering the image that Ibn Arabi has presented of death and the hereafter, and on the assumption that we ponder and correctly perceive these concepts, in addition to the fact that no doubt will remain about the inherent value and usefulness of the tiny and huge streams of this worldly life, it is also likely that in the light of this perception, human life becomes filled with enthusiasm for traveling from this house to the eternal house, and thus becoming free from the constraints of materiality and the miracles of material and bodily pleasures. And this is the exact final point of all efforts having been made by Ibn Arabi to lead humans toward this pleasant stage and brilliant point of life.

**Keywords:** death, resurrection, meaning of life, Avicenna and Ibn Arabi

### **Bibliography**

- The Holy Quran
- Amoli, Sayed Heydar (1376). *Naghd al.noghood fee Maarefat Al.vojood*, Correction by Othman Yahya & Henry Korban, Tehran: Elmi. Farhangi.
- Avicenna (1360). *Rasaal*, Zeyao.al.dine Dori (trans), Tehran: central
- Avicenna (1363). *The Beginning & Resurrection*, by Abdollah Noorani, Tehran: The Institution of Islamic Studies.
- Avicenna (1405). *al. Shefa, al. Tabieiyat*, Saeed Zayed (research), vol.1, Qom: Ayatollah Marashi Najafi Publications.
- Avicenna (1376). *Theology of al. Shefa*, Hasanzadeh Amoli (research), Qom: The center of publish subject of Islamic Informations.

- Avicenna (1388). *Al. Shefa Men khofo al.mot*, Majid Dastyari (trans.), Qom: Ayate Eshragh.
- Avicenna (1375). *al. esharat & al. tanbihat*, Al.Tousi (desc.) & Qotb al.din (desc of desc), vol. 2&3, Qom: al. Balaghah.
- Avicenna (1379) *al. Najat*, Mohamadtaghi Daneshpajhoh (edit & preface), second edition, Tehran: Tehran University.
- Ibn Arabi (1391). *Enshaa al.Davaer*, Mohamad Khajavi (tranc.). Tehran: Mola.
- Ibn Arabi (bita). *al. Fotoohat al. Makkiyh*, 4voloms, Beyroot: Daar saad.
- Ibn Arabi (1388). *The Prisoner sorrows*, Golbaba Saeidi (tranc.), Tehran: Nil
- Afnan, Soheyl Mohsen (1391). *The Perspective of Life & Thoughts of Avicenna*. Marziyeh Soleymani (tranc.), Tehran: Elm
- Bertles. A. A (1384). *Avicenna's Robaeyat*, Collection of Avicenna's celebration, Tehran: Cultural works & honours Association.
- De Montaigne, Michel (1392). *To philosophize is to learn how to die*, Arghanoon, No26-27, 4<sup>th</sup> edition.
- Zabihi, Mohamad (1392). *Philosopho of Mashaa by emphasis on Avicenna's opinions*, Tehran: samt.

## جستجوی معنای زندگی در اندیشه ابن سینا و ابن عربی درباره مرگ و معاد

آیت‌الله حقیقی\* - مهدی زمانی\*\* - افلاطون صادقی\*\*\* - ناصر مؤمنی\*\*\*\*

### چکیده

دو مسئله مرگ و معاد نقش انکار ناپذیری در تبیین معنا برای زندگی دارند. این مقاله با روشی تحلیلی تطبیقی، ضمن تحلیل مواضع ابن سینا و ابن عربی در این باره، مواضع وفاق و خلاف گفتار آنان را می‌کاود. در نگاه هر دو، زندگی این جهانی انسان بدون باور به معاد و جاودانگی و وصول به سعادت ابدی، نه هدفی معقول، نه ارزش چشمگیر و نه کارکرد قابل دفاعی دارد. گرچه هر دو بر مسائلی چون نگاه خوشبینانه به مرگ، وابستگی تام حیات پس از مرگ به زندگی این جهانی، باور به دو بعد جسمانی و روحانی معاد اتفاق نظر دارند، جدای از اینکه ابن سینا با روشی عقلی و ابن عربی با تلفیقی از دو روش شهود و نقل آیات و روایات مسئله را می‌کاوند، در مسائل دیگری چون نوع تلقی از معاد جسمانی، تبیین تناسب دو نشئه وجودی انسان، بحث خلود و برخورد با مسئله هراس از مرگ، با دو نگاه متفاوت از جانب این دو اندیشمند مواجهیم.

### واژه‌های کلیدی

مرگ، معاد، معنای زندگی، ابن سینا، ابن عربی

haghighi.ayat@gmail.com

zamani108@gmail.com

a\_sadeghi@pnu.ac.ir

nmomeni83@yahoo.com

\* دانشجوی دکتری معارف اسلامی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

\*\* استادیار گروه الهیات دانشگاه پیام نور، اصفهان، ایران (مسئول مکاتبات)

\*\*\* دانشیار گروه الهیات دانشگاه پیام نور، یزد، ایران

\*\*\*\* دانشیار گروه الهیات دانشگاه پیام نور، اصفهان، ایران

تاریخ وصول: ۱۳۹۶/۱۲/۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۶/۲۶

Copyright © 2018, University of Isfahan. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits others to download this work and share it with others as long as they credit it, but they cannot change it in any way or use it commercially.

## ۱- مقدمه

تبیین رابطه میان مرگ و معاد با معناداری زندگی از منظر ابن سینا و ابن عربی موضوع اصلی این نوشتار است؛ اما ضمن بحث به چند مسئله درباره این موضوع نیم‌نگاهی خواهیم داشت؛ از جمله: حقیقت مرگ، علل و عوامل هراس از مرگ و نقش باور یا عدم‌باور به معاد و جاودانگی در کیفیت زندگی و معناداری آن. فرض نوشتار بر این است که خاستگاه دینی و حضور پررنگ معارف اسلامی در بیشتر آثار بجامانده از ابن دو اندیشمند مسلمان با دو رویکرد عقلی و عرفانی، از طرفی باور به کمال بخش بودن مرگ و حیات پس از مرگ را برای آنان موجه می‌کند و از طرف دیگر، این باور را دست‌کم شرط لازم معناداری زندگی تلقی می‌کنند.

اما به راستی حقیقت مرگ چیست و اندیشه مرگ تا چه حد در زندگی این جهانی انسان تأثیر می‌گذارد و آیا اندیشیدن به مرگ آثار کاملاً اضطراب‌آفرین و پوچ‌کننده بر زندگی انسان دارد یا نقشی مثبت و سازنده هم برای آن تصور می‌شود. پاسخ به این مسائل، از آغاز زندگی بشر همواره در کانون توجه همه اندیشمندان حوزه هنر و ادبیات و دین و فلسفه جهان بوده است. «شگفتی ندارد اگر نخستین کتابی که از تمدن‌های بزرگ باستانی به دست ما رسیده است، کتاب مردگان مصر و نخستین افسانه، افسانه گیل‌گمش بابلی باشد که هر دو در تلاش و تکاپو برای یافتن گیاه جوانی و زندگی جاودانی بوده‌اند. کهن‌ترین هراس یا آرزویی که از انسان آن روزگاران شناخته‌ایم، هراس از مرگ و آرزوی نامیرایی است. پس می‌توان درک کرد که چرا اساسی‌ترین غایت زندگی در اندیشه بودا دستیابی به نیروانا و رسیدن به تهی‌رهاننده بود و مرگ در کیش مانی، آرزوی فرد پارسا و دروازه ورود به باغ‌های روشنایی تلقی می‌شد» (صنعتی، ۱۳۹۲: ۲).

نگاه اجمالی به آثار اندیشمندان حوزه فلسفه و عرفان در درازنای تاریخ، ما را به این حقیقت سقراطی رهنمون

می‌کند که «فیلسوفان راستین در کار چگونگی مردن‌اند» (صنعتی، ۱۳۹۲: ۲) و این به آن دلیل بوده است که مواجهه با مرگ و نیستی، برای هر انسانی فارغ از مختصات زمان و مکان، دلشوره‌ای را ایجاد می‌کند که حاصلی جز کاهش شور زندگی و شیفتگی به نمودهای آن و بی‌اعتنایی به همه‌چیز و همه‌کس و حتی هستی خود نخواهد داشت. این دلشوره و اضطراب حاصل از آن، گاه به حدی جدی و مشکل‌زا می‌شود که انسجام وجودی فرد را گسسته، درک معنای زندگی را برای او دشوار می‌کند. بر اساس این، تمرکز بر مسئله مرگ اگر به سرانجام روشنی نرسد، یا ادامه حیات را غیرممکن می‌کند یا در بهترین حالت، زندگی را به امری پوچ و بی‌معنا بدل می‌کند.

توجه به مرگ و حیات اخروی یکی از اصول اساسی و باورهای بنیادین همه ادیان آسمانی و به‌ویژه اسلام است؛ از این رو این مسئله در آثار اندیشمندان مسلمان با توجه و حساسیت بیشتری دنبال شده است. در این راستا ابن سینا و ابن عربی در بیشتر آثار خود و به هر مناسبتی مستقیم و مفصل یا به اشاره و مختصر به این مسئله پرداخته‌اند. در این نوشتار، با توجه به همه محدودیت‌های اجتناب‌ناپذیر، سعی شده است نگاه آن دو در این موضوع و ربط آن با مسئله معنای زندگی بررسی و آنگاه با تبیین مواضع وفاق و خلاف، آراء هر یک داوری شوند.

اهمیت پرداختن به این بحث در این زمان و شرایط به دلیل آن است که مسئله معنای زندگی، چون جریان‌های همواره زنده و پرماجرا، هرچه به قرون اخیر با ویژگی توسعه صنعت و تکنولوژی و افزایش رفاه اجتماعی و امکانات زیستی، نزدیک‌تر شده است، به دلایل متعددی پررنگ‌تر و بحث‌برانگیزتر شده است. در این میان آنچه این مسئله را با چالش جدی‌تری مواجه کرده است، مسأله مرگ و چگونگی حیات پس از مرگ است. ظهور مکاتب الحادی چون مارکسیسم و ماتریالیسم که مرگ را پایان

مرگاندیشی برای بیشتر انسان‌ها از هر طبقه و قشری مسئله‌ای نگران‌کننده و گاه هولناک است. جهل به حقیقت مرگ و ناآگاهی نسبت به دنیای پس از مرگ از یکسو و بدفهمی و درک وارونه آن از دیگر سو، جریان عادی زندگی و فعالیت‌های این جهانی را با مخاطره جدی روبه‌رو می‌کند؛ از این رو یکی از وجوه همت و دغدغه‌های پیوسته اندیشمندان در حوزه انسان‌شناسی (اعم از فلسفه، روان‌شناسی، عرفان و اخلاق) کشف حقیقت مرگ و ارائه تصویری واقع‌گرایانه از آن بوده است که در صورت توفیق، امید و نشاط و در پی آن معناداری به زندگی پرماجرایی انسان راه می‌یابد.

توجه ابن سینا به مرگ به منزله نقطه پایان زندگی این جهانی انسان، ناشی از تفتن او به این حقیقت است که فهم و ارائه تصویر نادرست از مرگ تا چه حد به معناداردیدن زندگی آسیب می‌رساند. پژوهش او درباره مرگ با کاوش در چگونگی پیدایش نفس و تبیین رابطه نفس با جسم در حیات این جهانی انسان آغاز می‌شود؛ هرچند سخن او درباره حدوث یا قدم نفس پیش از آفرینش بدن با نوعی دوگانگی همراه است. او در مبحث نفس کتاب *شفاء*، با انکار وجود نفس قبل از بدن، بر حدوث آن تأکید می‌کند و حدوث نفس را همزمان با حدوث بدن و البته بدن را آلت و مُلک فرمانروایی نفس می‌داند (نک: ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۷۶ و ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۸ و صفا، ۱۳۸۴: ۱۱۶)

اما از دیگر سو در «قصیده عیینه» نفس را هبوط‌کرده از عالم بالا و محل ارفع می‌داند که طبیعتاً وجودی قبل از وجود و حدوث بدن داشته است. استدلال او بر این ادعا این است که این هبوط و نزول نه از سر طوع و رغبت که با کراهت و تألم و فغان از جدایی از وطن مألوف همراه بوده است.<sup>۱</sup> (نک: صفا، ۱۳۸۴: ۱۱۶)؛ ولی خواه نفس و

ابدی زندگی انسان و زندگی بعد از آن را امری نامعقول و ناموجه معرفی کرده‌اند، بشر را با این پرسش جدی مواجه کرده‌اند که اگر چنین است آیا این زندگی کوتاه با حجم عظیمی از انواع سختی‌ها و مرارت‌ها ارزش زیستن دارد. آیا اساساً بودن ما جز به آنچه می‌بینیم و می‌شنویم راهبردی دارد. آیا برای زیستن، جدای از ارضا شهوات و غرائز حیوانی کارکرد دیگری متصور است. به این نحو مرگ در جریان زندگی انسان جایگاه خاص خود را می‌یابد. سخن فیلسوف معاصر در این باب شنیدنی است «ترس از مرگ بسیار اسرارآمیز است؛ به گونه‌ای که تأسف بر پایان زندگی آنقدر اسرارآمیز نیست. اگر وجود ما با مرگ خاتمه می‌یابد و با مرگ دیگر چیزی باقی نمی‌ماند که منتظرش باشیم، دیگر چه چیز ترسناکی می‌تواند وجود داشته باشد» (نیگل، ۱۳۸۹: ۸۶).

## ۲. حقیقت مرگ در اندیشه ابن سینا و جستجوی معنای زندگی

معناداری زندگی همواره از جانب عوامل متعددی تهدید شده است و می‌شود. این عوامل برخی آنی‌الاحصول و برخی دیگر تدریجی و در مسیر زندگی انسان رخ می‌نمایند. عوامل دسته نخست دو گونه‌اند: برخی هم در مقام ثبوت و هم در مقام اثبات آنی و بدون سابقه قبلی ایجاد می‌شوند و برخی دیگر تنها وقوع آنی‌شان در مرحله ثبوت و واقعیت است؛ اما در مرتبه ذهن و اندیشه، وقوعی پیوسته و مداوم دارند. مرگ از جمله همین دسته اخیر است که هرچند وقوع آن برای همه انسان‌ها جز لحظه‌ای کوتاه زمان نمی‌برد، اندیشه مرگ و فکر پایان‌یافتن زندگی و قطع همه تمتعات و لذت‌های این جهانی امری است که پیوسته دامنگیر انسان است. «... وقتی نمونه‌هایی تا این حد معمول و متداول در برابر دیدگانمان روی می‌دهد، تن‌زدن از تدبیر مرگ چه‌سان میسر است و چگونه می‌شود در هر آن و دم از این خیال رهید که مرگ گریبانمان را گرفته است» (دومونتین، ۱۳۹۲: ۷۷).

<sup>۱</sup> - «هبطت الیک من المحل الارتفاع، و رقاء ذات تعزّز وتمنّع

وصلت علی کره الیک و ربّما، کرهت فراقک و هی ذات تقمّع»

است، آنگاه آن نگرانی جای خود را به گونه‌ای آرامش، اطمینان و حتی شوق دست‌یابی به آن می‌دهد. حصول این آرامش و امید مهم‌ترین عامل تولید معنا برای زندگی خواهد بود. کسانی که در شرایطی آگاهانه و داوطلبانه، مرگ (و به تعبیر دینی آن شهادت) را برمی‌گزینند، یقیناً به دنبال یافتن معنای عمیق‌تری برای زندگی خودند. برای ایضاح بیشتر این مسئله لازم است این بحث با تفصیل بیشتری پی گرفته شود.

### ۱.۳. هراس از مرگ آفت معنای زندگی

در نگاه ابن‌سینا، ترس از مرگ عظیم‌ترین هراسی است که بر انسان‌ها وارد می‌شود؛ این ترس درحالی‌که عام‌ترین ترس بشر است، از همه ترس‌ها شدیدتر و ماندگارتر است. (ابن‌سینا، ۱۳۶۰: ۳۳۴). خطری که این هراس برای معناداردیدن زندگی ایجاد می‌کند، آشکار است؛ اما هراس چرا و چگونه ایجاد می‌شود. برای بررسی جامع این مسئله، ابتدا ضروری است از دید ابن‌سینا علل و عوامل موجدۀ هراس از مرگ، بررسی و سپس راه اصلاح نگاه‌های نامطلوب به این واقعیت انکارناپذیر دریافته شود. تأکید بر این بحث، چنانکه پیشتر آمد به دلیل ربط وثیق و نقش انکارناپذیری است که هراس و دلهره در نفی معنا و اطمینان و امید در بخشیدن معنا برای زندگی دارد.

در رساله‌ای<sup>۲</sup> منسوب به ابن‌سینا که به همین منظور و با انگیزه گشودن راز مرگ نگاشته شده است، علل و عوامل اصلی ایجاد هراس از مرگ اینگونه معرفی می‌شود:

۱. ناآگاهی از حقیقت مرگ؛ ۲. ناآگاهی از مسیر انسان بعد از مرگ؛ ۳. نگرانی از اینکه پس از مرگ بدن متلاشی و نابود شود؛ درحالی‌که دنیا باقی است؛ ۴. نگرانی از درد جان‌دادن که با تمامی تجربه‌های دردناک قبلی متفاوت

روح انسان را حادث بدانیم یا به هبوط اجباری آن از عالم بالا گردن نهیم، از ماندن در این سرای مادیت و قفس تنگ تن راضی نیست؛ بنابراین چه بسیار که اشک حسرت و آه فراغ سر می‌دهد، تا اینکه روزی زمان رجعت و آغاز رحیل فرا رسد تا همه این قیود و موانع را رها کند و با ترک این خاکدان بی‌ارزش و دریدن حجاب‌های جسمانی، چشم دل بر آنچه از چشم سر پوشیده است، بگشاید و بر فراز قلّه‌های علم و معرفت فریاد شادی و سرود رهایی سر دهد<sup>۱</sup> (نک: صفا، ۱۳۸۴: ۱۱۷).

تلاش ابن‌سینا بر آن است که تا حد وسع به مدد عقل و اندیشه از این واقعیت رازآلود پرده ابهام برفکند و زوایای تاریک این تابوی همیشگی انسان‌ها را درهم شکنند تا هم زندگی در پرتو واقعیت مرگ معنا یابد و هم مرگ در گذار از زندگی به امری مطلوب بدل شود. او مرگ را چنین تصویر می‌کند «مرگ چیزی نیست مگر جدایی روح نامادی از تعلقات مادی خویش. مرگ چون ابزار و ادوات یک آهنگر است، آنگاه که او آن ابزار و ادوات را رها کند» (ابن‌سینا، ۱۳۶۰: ۳۴۸). او معتقد است همان‌گونه که زندگی توأم با اراده و حیات طبیعی داریم، به همان صورت نیز نبود اراده و مرگ زندگی طبیعی را هم پیش‌رو خواهیم داشت. وجود مرگ نباید ما را اندوهگین کند. اگر انسان‌ها جاودانه و فناپذیر بودند، جهان جایی برای نگهداری آنان نداشت. با ملاحظه نتایج این احتمال، بزودی خواهیم یافت که مرگ، فعل عقل الهی است. مرگ گونه‌ای از آزادی است که انسان‌ها هرگز نباید برای آن تأسف بخورند (نک: افنان، ۱۳۹۱: ۳۲۰).

هول‌انگیزبودن مرگ نزد انسان ریشه در نوعی نگرانی او از نبود وجود و سلب هستی خود دارد. اگر برای او اثبات شود که مرگ نه تنها عامل سلب وجود و درافتادن به وادی عدم نیست، مرحله انتقال از وجودی ناقص، ضعیف و نادان به مرتبه‌ای کامل‌تر، قوی‌تر و هشیارتر

<sup>۲</sup> برخی معاصران در انتساب این رساله به ابن‌سینا تشکیک کرده‌اند (نک: زینالی، ۱۳۸۹: ۲۲)؛ اما مؤلف مذکور آن را به‌عنوان یکی از رسائل هفده‌گانه ابن‌سینا آورده است.

<sup>۱</sup> «وَبَدَّتْ تَعْرِدُ فَوْقَ دَرَوَةِ شَاهِقٍ، وَالْعِلْمُ يَرْفَعُ كُلُّ مَنْ لَمْ يَرْفَعِ»



غایتمندی، آن غایت را تنها در حصول فعلیت تام عقلی می‌داند که آن نیز جز در سرای دیگر پس از این دنیا حاصل نمی‌شود.

در نگاه ابن سینا یکی از عوامل عمده ترس انسان‌ها از مرگ، جهل آنها نسبت به حقیقت آن است. آنان از آنچه باید بترسند، نمی‌ترسند؛ اما آنچه ناترسیدنی است را ترسناک می‌پندارند. بر اساس این، ضروری است تا با رهاکردن فرعیات و جهدی خستگی‌ناپذیر در راه رسیدن به آگاهی و معرفت، بر این اندوه و دلهره فائق آیند. انسان‌ها اگر با درک لذت حقیقت، دریابند که نفس، حقیقتی ابدی و سرمدی است، آنگاه دنیا نزد آنان چنان قدر و منزلتی نخواهد داشت که با از دست دادن آن مغموم و مصیبت‌زده شوند. اگر کسی به این حقیقت بی‌پیرایه دست یابد، می‌تواند ادعا کند به حقیقت «معنای زندگی» دست یافته است؛ در این صورت شکایتی از بی‌هدفی و بهانه‌ای برای سیاه‌انگاری نخواهد داشت. از سوی دیگر، ابن سینا، علاج ترس از کیفر و عذاب پس از مرگ را، جبران مافات در این دنیا و مجهز شدن به اضداد صفات و ملکات رذیله‌ای معرفی می‌کند که منشأ این زشتی‌ها و پلیدی‌ها می‌شود؛ چنانکه علاج جهل به اوضاع بعد از مرگ را آگاهی نسبت به آن و نگرانی از اوضاع بازماندگان را درک این حقیقت می‌داند که این نگرانی سودی به حال آنان نمی‌بخشد (ابن سینا، ۱۳۶۰: ۳۵۶).

نگاه فیلسوفانه ابن سینا به زندگی و مرگ و حوادث بعد از آن، به انسان هراسان از مرگ کمک می‌کند تا با این پدیده کاملاً واقعی زندگی، به منزله مرحله‌ای از مراحل تکامل حیات و ارتقا روحانی خود بنگرد. نظیر این نگاه را نیز در میان فلاسفه غرب، در افرادی چون دکارت دیده می‌شود. او بر آن است که گرچه مرگ نابودی جسم انسان را ایجاد کند، چون حقیقت اصلی انسان جان اوست، این جان از قبل مرگ آسیبی نمی‌بیند؛ از این رو بر اندیشه مرگ فائق می‌آید و به این نتیجه می‌رسد که «پس از مرگ ما در زندگی دیگری متولد می‌شویم که آرام‌تر و شیرین‌تر از

است؛ ۵. ترس از عقوبت و کیفر اعمال؛ ۶. ناآگاهی نسبت به وقایع و جریانات بعد از مرگ؛ ۷. حسرت و رنج جدایی از نعمت‌ها و از دست دادن قدرت و موقعیت‌های سیاسی و اجتماعی (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۶۱۰).

راه حل ابن سینا برای دفع این نگرانی‌ها عمدتاً بر این اصل استوار است که انسان به حقیقت وجود خود توجه کند که همان «نفس» است و بداند که نفس، هرچند برای رسیدن به خواست‌های خود نیازمند جسم است، ذاتاً، امری غیرجسمانی است که هنگام ترک بدن، با قطع تعلقات جسمانی، بدون کم‌وکاست به حیات خود ادامه می‌دهد و به سعادت واقعی خود می‌رسد و هرگز امکان نابودی و فساد در آن راه ندارد؛ از این رو دیگر دلیل موجهی برای ترس از غم و احساس پوچی و بیهودگی پیدا نخواهد کرد. اگر انسان بداند که دارای نفسی است غایتمند که غایتش فقط در عالمی ورای این جهان مادی قرار دارد و مرگ نیز پلی است که او را به آن غایت و آن جهان می‌رساند، در این صورت، با اقبال تمام، هر عاملی که سبب دست‌یابی او به این مقصد باشد را گرمی می‌دارد؛ به همین دلیل است که مرگ برای عده‌ای از انسان‌ها که علم به این حقایق را یافته‌اند، امری بس شوق‌آفرین و لذت‌بخش است، تا آنجاکه با فرارسیدن مرگ با شادی بر بلندای وصل فریاد رهایی سر می‌دهند (صفا، ۱۳۸۴: ۱۱۶).

از دیگر سو، تجربه فردی همه انسان‌ها حاکی از آن است که زندگی این جهانی انسان از کودکی تا کهنسالی با سیری اجتناب‌ناپذیر از تکامل پیوسته و تدریجی همراه بوده است؛ اما در واقع این کمال‌طلبی بی‌وقفه در مدت عمر این جهانی هرگز به حد رضایت و انتظار نمی‌رسد. بر اساس این، «ویسنوسکی» بر این باور است که از نظر ابن سینا، بیشترین حد ممکن دست‌یابی انسان به کمال در مدت عمر این دنیایی، چیزی جز فعلیت عقلی موقت نیست و فقط با مرگ و مراحل بعد از آن است که فعلیت ابدی برای عقل حاصل می‌شود (ویسنوسکی، ۱۳۸۹: ۱۸۷). در اینجا ابن سینا با تحویل معنای زندگی به

زندگی کنونی است» (صنعتی، ۱۳۹۲: ۳۶). به نظر می‌رسد انسان‌ها در سایه چنین نگاهی هم ارزش و اهمیت زندگی را درمی‌یابند و هم برای زندگی هدفی عالی و مقصدی درخور نفس انسانی تصور می‌کنند تا با رهایی از اندیشه پوچی، امید، شادابی و معنا را به زندگی خود وارد کنند.

### ۳. معنای زندگی در پرتو اندیشه سینوی درباره معاد و جاودانگی نفس انسان

باور به جاودانگی نفس در عالم پس از مرگ و اصل معاد، یکی از بهترین شیوه‌های توجیه معناداربودن زندگی در نظر ابن‌سینا است؛ تا آنجا که اگر فرضاً از مجموع آثار فلسفی و کلامی ابن‌سینا، مسائل مربوط به زندگی پس از مرگ انسان و احوال نفس در عوالم بعد از این دنیا حذف شود، فرض معنای حقیقی برای زندگی صرفاً مادی و جسمانی انسان بسیار مشکل خواهد بود؛ از این رو بخش عمده‌ای از آثار مهم او چون اشارات و شفا و نجات و رسایل گونه‌گون او مختص به مباحث نفس و مسائل مربوط به آن از قبیل تجرد و تکامل و بقا و جاودانگی آن است.

ابن‌سینا «معاد را بازگشت نفوس بشری به سوی عالم اصلی خود می‌داند» (ابن‌سینا، ۱۳۶۰: ۱۸). پس درحقیقت متعلق معاد «نفس» انسان است، نه امری دیگر. بر اساس این، شناخت نفس و احوال و ویژگی‌های آن بعد از مرگ برای فهم مسئله معنای زندگی ضروری است؛ اما آنچه در اینجا با مسئله ما پیوند دارد بیش از همه دو مبحث «تجرد و بقا» نفس پس از فراق از این جسم خاکی است. بدیهی است با اثبات این دو مسئله، مسیر پذیرش اصل معاد و جاودانگی نفس هموار می‌شود که نقش بلامنزاعی در معنابخشی به زندگی دارند. در اینجا به ضرورت بحث، به اختصار، به این دو مسئله اساسی پرداخته شده است.

در نگاه ابن‌سینا لازمه زندگی معنادار (دست‌کم در تلقی هدفمندانه آن) باور به وجود معاد و آن نیز فرع بر قبول تجرد نفس است. چه اگر نفس جسم یا جسمانی باشد، امتناع از بقا و خلود دارد. از مسلمات بحث نفس

نزد ابن‌سینا، اعتقاد به تجرد نفس ناطقه و بقای آن پس از مرگ است. باور به معاد جز در پرتو باور به بقای نفس بعد از انعدام بدن ممکن نیست؛ بدین لحاظ او در اثبات تجرد و بقای آن براهین متعددی را اقامه کرده است؛ از جمله این براهان «نفس توانایی تعقل ذات و افعال و آلات خود را دارد. بدون تردید ادراک نفس نسبت به این امور ادراکی بدون واسطه است و هر چیزی که توانایی ادراک بدون واسطه را دارد مجرد است، بنابراین نفس مجرد است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۱۹۲). او در براهان دیگری با تکیه بر صلاحیت نفس برای تعقل صور معقولات غیرمتناهی و اینکه هر شیئی واجد این صلاحیت باشد مجرد است، نتیجه می‌گیرد که نفس مجرد است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۱۹۲). هرچند برخی شارحان ابن‌سینا دلایل او بر اثبات تجرد نفس را تا ده دلیل ارتقا داده‌اند. (ذبیحی، ۱۳۹۲: ۲۸۵-۲۹۰) در اینجا بنا به ضرورت ایجاز به همین دو دلیل بسنده می‌شود.

ابن‌سینا در اثبات بقای نفس بعد از مرگ بدن و مفارقت از آن دلایل متعددی را اقامه کرده است. تقریر یکی از این است براهین چنین است: چون ثابت شد که نفس ناطقه که محل صورت‌های عقلی است نه حال در جسم است و نه تعلق ذاتی و جوهری به آن دارد؛ بلکه تعلقش به بدن صرفاً به دلیل آن است که بدن آلت نفس برای کسب کمالات است، پس فساد بدن با مرگ، در اصل فساد امری است که نفس در اصل وجودش هیچ نیازی به آن ندارد؛ چون علت آن نیست. از طرفی تا علت موجوده نفس باقی است، معلول که نفس است هم باقی خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۶۵).

پس از اثبات تجرد و بقا نفس، اکنون ابن‌سینا تصویر روشن‌تری از معاد ارائه می‌کند؛ هرچند کار او با این مسئله به روانی سایر مسائل فلسفی و عقلی او نیست، به‌ویژه در بعد معاد جسمانی، عقل و استدلال را از بحث و اثبات آن ناتوان می‌بیند و تنها به گفته شریعت اعتماد می‌کند. ریشه این ناتوانی فلسفی را البته باید در مبانی

کیفیت زندگی در آن سرای جاوید که نه رهایی از آن ممکن است و نه نهایی برایش متصور، انسان امروزی را بر آن می‌دارد تا نسبت به نوع و نحوه گذران عمر کوتاه این جهانی خود حساس شود و بکوشد تا جریان زندگی را در مسیر معنای واقعی و مطلوب آن سپری کند. اهمیت این انتخاب، بوعلی را بر آن داشت تا به گزارش صرف بسنده نکند و چنانکه در طب جسمانی پس از تشخیص و گزارش بیماری، اهتمام تام به درمان آن و حصول سلامت برای بیمار دارد، در اینجا نیز به عنوان طبیعی روحانی پس از اینکه علت ناسعادتمندی انسان را آلودگی نفس به جهل و غفلت معرفی می‌کند، درمان این آلودگی روحی و رهایی از مرگ وجودی را در تهذیب و تزیین نفس با نور علم و حکمت می‌داند<sup>۱</sup> (نک: برتلس، ۱۳۸۴: ۹).

نتیجه اینکه ابن سینا، فیلسوفی دین باور، با همان قوت و شدتی که در اثبات مبدأ هستی استدلال می‌کند، همانگونه هم به اثبات معاد و جاودانی انسان در عالمی بسیار جدی‌تر و زیباتر از این جهان می‌پردازد؛ به گونه‌ای که این عالم را با همه دارایی‌هایش در مقابل با آن، بس ناچیز و بی‌ارزش جلوه می‌دهد. ابن سینا ثابت می‌کند که شادای‌ها، نعمات، فرصت‌ها و زیبایی‌های این دنیا در قیاس با جهان پس مرگ، بیش از ذره‌ای ناچیز در برابر کوهی عظیم نیست، غم و درد و رنج و مصایب و کمبودها و نقصان‌های ذاتی و شرور و بدی‌ها و زشتی‌ها و خلاصه هر امر ناملایمی که جسم و روح انسان را بیازارد نیز اموری کاملاً زودگذر و اعتنان‌پذیر خواهند بود که باید برخی را با بی‌توجهی و برخی دیگر را با تحمل و گذرکردن از آن به پایان رساند تا با وصول به مقصد و سکونت در جوار امن الهی، حقیقت معنای حیات را درک کرد و بدین‌وسیله به یکی از اصلی‌ترین نگرانی‌های انسان‌ها در بحث معناداری پاسخ می‌گوید.

فلسفه او پی‌جویی کرد؛ برای مثال، وقتی او جهان پس از مرگ و عالم ماورا این جهان مادی را یکسره مبرای از هرگونه ماده و جسمانی معرفی می‌کند، طبیعتاً سخن گفتن از هرگونه حیات جسمانی در آن عوالم امری تناقض‌آمیز خواهد بود؛ به همین دلیل برخی او را به انکار معاد جسمانی متهم می‌کنند که از ضرورت‌های اندیشه دینی است. او با بی‌مهری نسبت به رستاخیز جسم، همه توجه خود را بر بازگشت روح پس از مفارقت از جسم متمرکز کرده است؛ اما به‌هرحال او منکر معاد جسمانی نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق: ۳۲۶).

اکنون پرسش اصلی این است که در منظر ابن سینا باور به معاد و نحوه زندگی در آن سرا، چه تأثیری در معنابخشی به زندگی این جهانی انسان دارد. برای یافتن پاسخ باید توجه کرد در نگاه او هریک از افراد بشر در جهان آخرت، براساس زندگی این جهانی‌شان، در یکی از این چهار گروه جای می‌گیرند: گروه نخست، کاملان در علم و منزهان در عمل؛ گروه دوم، بهره‌مندان از علم و فاسدان در عمل؛ گروه سوم، ترک‌کنندگان معرفت با وجود علم به ضرورت آموختن کمالات عقلی و منزهان در عمل؛ و گروه چهارم، بی‌خبران از عالم معرفت، اما پرهیزکنندگان از ارتکاب قبائح عملی. از نظر او تنها گروه نخست، سعادتمندان واقعی‌اند، اما گروه دوم در بدبختی عذابند؛ البته از نوع موقت آن؛ گروه سوم، در رنج و شقاوت همیشگی و گروه چهارم، هم محروم از لذت و هم در عین حال مبرای از عذاب می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۵۰: ۸۳-۸۲). بر این مبنا، نظر بوعلی بر آن نیست که زندگی همه یا بیشتر انسان‌ها معنادار است؛ چون بیشتر آنان در مسیری غیر از آنکه بایسته و شایسته است، حرکت کرده‌اند، ایام عمر را یا در غفلت و بی‌خبری می‌گذرانند و یا مغلوب خوی‌های حیوانی و هواهای نفسانی خویش می‌گردند و این هر دو البته معنا را در هر سه تلقی آن (هدف، ارزش و کارکرد) از زندگی سلب می‌کند؛ بنابراین تقویت باور به اصل معاد و برانگیختن حساسیت نسبت به

<sup>۱</sup> - «هذب النفس بالعلوم لترقی / و ذرالکل فهی للکل بیت»  
«انما النفس کزجاجه و العلم / سراج و حکمه المرء زیت»  
«فإذا اشرفت فأنتک حی» / و إذا اظلمت فأنتک میت»

انسان ساخته است. بر اساس این، او می‌کوشد تا با دقت نظری درخور، با کاوش در زوایا و ابعاد مرگ، تصویر روشنی از این واقعه مهم زندگی بشر ترسیم کند. در این تصویر سازی او گاهی مرگ را به «مفارقت روح از جسدی که حیات حسی‌اش با او بوده است» تعبیر می‌کند (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲: ۶۱۸) و گاه آن‌را به منزله بیدارشدن انسان از خواب می‌داند.

ابن عربی با استناد به کلام رسول خدا(ص) که فرمود «النَّاسُ نِيَامٌ، إِذَا مَاتُوا إِنْتَبَهُوا»، نتیجه می‌گیرد که نسبت دنیا به برزخ و برزخ به قیامت همچون نسبت خواب است به بیداری؛ چون بیداری کامل و هشیاری تام تنها در قیامت برای انسان رخ می‌دهد (ابن عربی، بی‌تا: ج ۱ ص ۳۱). او آیه کریمه «وَمِن آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ» (روم: ۲۳) را دلیلی می‌داند بر اینکه انسان تا در این دار دنیا است در خواب است و از مراتب اعلاهی هستی بی‌خبر و غافل است؛ اما به محض وقوع مرگ، یقظه و هشیاری اتفاق می‌افتد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۰۸) از نظر او، مرگ امر آئی و دفعی‌الحصول نیست؛ بلکه همچون خواب، امری تدریجی، دائمی و آمیخته با همه لحظه‌های زندگی انسان است که از مهم‌ترین ویژگی‌های آن، معرفت‌زایی و آگاهی‌آفرینی است.

«وَلَمَّا كَانَ النَّوْمُ بَعْضَ الْمَوْتِ وَرَأَيْنَا النَّفْسَ تُدْرِكُ فِيهِ مِنَ الْغَيْبِ مَا لَا تُدْرِكُهُ فِي الْيَقَظَةِ، عَلِمْنَا أَنَّ فِي الْمَوْتِ أَشَدَّ ادْرَاكًا، فَلَا مَطْلُوبَ أَلْبَغُ مِنَ الْمَوْتِ، وَ كُلُّ طَرِيقٍ وَ رِيَاضَةٍ وَ تَجْرِيدٍ لَا يُؤَدِّي إِلَيْهِ، فَلَيْسَ لَهُ ثَمْرَةٌ.» (ابن عربی، ۱۳۸۸: ۱۵۷).

از میان خواص متکثر خواب برای جسم و روح انسان، ابن عربی بر خاصیت شدت یافتن قوه درآکه انسان تأکید می‌کند. او بر این باور است که اگر خواب از زندگی انسان حذف شود، او از بسیاری از علوم و معارفی که جز در این حالت نمی‌تواند به آن دست یابد، محروم می‌شود. بر اساس این، او مرگ را بهترین و کامل‌ترین مطلوب انسان می‌داند؛ تا جایی که ملاک ارزشمندی و معناداری همه راه‌ها و ریاضت‌کشیدن‌ها و تلاش‌های انسان را تنها

این امری بدیهی و تجربی است که دغدغه و پرسش از معنای زندگی زمانی به انسان روی می‌آورد که از یک سو روال آرام و طبیعی زندگی با رخدادهای نامیمون و رنج‌ها و دردهای التیام‌ناپذیر بهم بخورد و از سوی دیگر، توجیهی منطقی برای تحمل این مصائب و مسائل نیابد. از نگاه ابن سینا یکی از مهم‌ترین عوامل درک‌نکردن معنای حقیقی زندگی و نابه‌رهمندی از مواهب و موقعیت‌های آن، غربت نفس و اسارت روح در چنگ جسم و قوای جسمانی و شواغل و مصائب آن است؛ اما راه‌حل ابن سینا چیست. او معتقد است تنها راه رهایی از این اسارت دردناک، رهایی از آلودگی‌های جسم و مشغولیات جسمانی است. آن دسته از انسان‌ها که خواه به‌طور ارادی در این جهان و یا جبراً در حیات پس از مرگ به چنین توفیقی دست می‌یابند، در حقیقت به جانب عالم قدس و سعادت روی آورده‌اند و با دستیابی به کمال برتر، نشاط حقیقی را درمی‌یابند «والعارفون المتزهون اذا وُضِعَ عَنْهُمْ دَرَنُ الْبَدَنِ وَ انْفَكَّوْا عَنِ الشَّوَاغِلِ، خَلَصُوا إِلَى عَالَمِ الْقُدْسِ وَ السَّعَادَةِ وَ انْتَعَشُوا بِالْكَامِلِ الْعَالِي وَ حَصَلَتْ لَهُمُ اللَّذَّةُ الْعَالِيَا» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۵۴-۳۵۵). در این سخن، ابن سینا می‌کوشد تا نگاه انسان را از این دنیای محدود و مشکلاتی که برای روح او در اثر قرابت گریزناپذیرش با جسم پدید می‌آید، به افقی دوردست معطوف کند که نشانی از هیچ‌یک از این گرفتاری‌ها نباشد؛ البته شرط دستیابی به آن مراحل غایی و عالی، تحقق مقدمات و شروط لازم آن است.

#### ۴. حقیقت مرگ در اندیشه ابن عربی و جستجوی معنای زندگی

درحالی که ابن سینا فارغ از ملاحظات کلامی، حدیثی و عرفانی می‌کوشد تا معنای زندگی را صرفاً با مبانی عقلی فلسفی در دنیای پس از مرگ بیابد، ابن عربی در مشی عرفانی خود ابایی از استفاده مکرر از منابع روایی در کنار یافته‌های قلبی خود ندارد. مشی صوفیانه و مشرب عرفانی او از مرگ واقعیتی اصیل و اجتناب‌ناپذیر برای

حفظ وحدت آنهاست (کرمانی، ۱۳۸۸: ۷۲).  
 از سوی دیگر، ابن عربی در تعریف مرگ و حیات،  
 جهل را معادل مرگ به معنای عدم و فنا می‌داند؛  
 درحالی‌که بیشتر مردم، بهره‌مندی از مال و مقام را نشانه  
 حیات می‌دانند؛ اما مرگ به معنای هشیاری و بیداری،  
 امری است که او آن را «باب الله» می‌نامد که اگر نبود،  
 هیچ فرد و ملتئی در مطلوب و مقصد خود کامیاب  
 نمی‌شد؛ بنابراین توصیه او به کسی که طالب حیات  
 معنادار است، این است که از حواس و دستاوردهای آن  
 خود را بپیراند و به ندای درون خود گوش کند که  
 سرشار از الهامات غیبی است. اینگونه انسان به نهایت  
 معنای زندگی دست می‌یابد. از سوی دیگر، او مرگ را  
 دیوار حائل میان انسان و محبوب خود می‌داند که بسیار  
 مشتاق به فتح و گذر از این مانع است تا هرچه زودتر به  
 دیدار حبیب راه یابد؛ اما با توجه به اینکه این امر خارج  
 از توان و قدرت اراده و اختیار اوست، ناگزیر است  
 تلخ‌کامانه صبوری پیشه کند و به انتظار نشیند تا این  
 «منت» بر او تمام شود و مانع از میان برداشته شود  
 (ابن عربی، ۱۳۸۸: ۱۵۸).

گرچه ابن عربی مرگ را جدایی روح از بدن مادی  
 می‌داند که سبب حیات حسی‌اش بوده (ابن عربی، بی‌تا،  
 ج ۲: ۶۱۸)، در جای دیگر با تمسک به حدیثی قدسی،  
 اساساً از به کار بردن کلمه مرگ ابا می‌کند و بیشتر مایل  
 است آن را «بشارت دیدار» بنامد. در این حدیث خداوند  
 به جای وعده مرگ، بشارت دیدار می‌دهد تا مبادا با  
 یادآوری مرگ دل‌تنگ شوند (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۳۶۸)؛  
 همچنان که نبی اکرم (ص) می‌فرماید «تا نمیرید،  
 پروردگارتان را ملاقات نمی‌کنید» و خداوند می‌فرماید  
 «باید با من دیدار کنند»؛ زیرا خداوند سخت به دیدار آنان  
 مشتاق است و این اشتیاق از آن‌روست که او از روح خود  
 در انسان دمید، پس در واقع او مشتاق دیدار خویش است.  
 پس دریاب که به دلیل همین روحش بود که انسان را  
 به صورت خود آفرید (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۳۶۸).

در سایه وصول به مرگ کامل می‌داند که نهایت هشیاری  
 و تجرد انسان است؛ به همین دلیل او در موارد متعدّد،  
 مرگ را می‌ستاید (نک: سعیدی، ۱۳۸۷: ۸۳۷).

از دیدگاه عارف، «مرگ» با توجه به ظهور و بطون  
 تجلیات عبارت است از: انتقال از عالم ظهور به عالم  
 بطون و خروج از سلطنت اسم ظاهر و رجوع به ولایت  
 سلطان باطن (قیصری، ۱۳۸۳: ۹۸۶). شخص با مرگ،  
 خواه اختیاری و خواه اضطراری، کاملاً از عالم ظهور به  
 عالم بطون منتقل می‌شود؛ از این رو مرگ معدوم شدن  
 نیست؛ زیرا عدم، شر محض است و اعدام مربوط، دلیلی  
 بر فناى ربّ به حساب می‌آید (قیصری، ۱۳۸۳: ۹۸۶).

«مرگ» رفتن و رجوع کردن است، نه نابود شدن؛ زیرا  
 خداوند فرموده «إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ  
 بِآخِرِينَ» (نساء: ۱۳۳) و فرموده است «يَعْلَمُكُمْ»  
 (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۷۲۹). با این نگاه به وجود و نظام  
 مظهریت، «قیامت» روز ظهور و جلوه احدیت حق است  
 (قیصری، ۱۳۸۳: ۳۳۷). قیامت قطع تجلیات نیست؛ بلکه  
 تجلی حق تعالی با اسمایی دیگر است: عالم با یک تجلی و  
 با اسم مُبدع و خالق به عرصه ظهور رسید و کمالات الهی  
 از بطون ذات الهی جلوه‌نمایی کرد؛ اما با تجلی دیگر با  
 اسم معید و قهار بساط آن ظهور برچیده می‌شود و شئون  
 ظاهر حق به سوی او رجوع می‌کند (آملی، ۱۳۷۶: ۷۰۹).

بنابراین در نگاه عارفان، جایی برای اعاده معدوم برای  
 تصحیح معاد باقی نمی‌ماند. اصولاً سخن از اعدام در  
 حقیقت وجود صحیح نیست؛ بلکه در وجود صرفاً از  
 تجلی و رجوع، اظهار و اخفا سخن به میان می‌آید.  
 (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۷۲۹). بر اساس این، انعدام امری  
 ورای خفا مظاهر نیست؛ بلکه به اقتضای «کل یوم هو فی  
 شأن» (رحمن: ۲۹) و به دلیل اتّساع وجودی و غنای مطلق  
 حق تعالی، آن به آن، هر تجلی از بطون به ظهور می‌آید و  
 از ظهور به بطون رجعت می‌کند (قیصری، ۱۳۸۳: ۲۵۷).  
 این قاعده که در عرفان اسلامی با نام «لَا تَكَرَّرُ فِي التَّجَلِّي»  
 مطرح است، بیان‌کننده ظهور و خفای تمامی تجلیات با

ابن عربی با استناد به آیه «رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰) تنها انسان را خلیفه خدا روی زمین و امین او بر همه خلقش می‌داند. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۲۶۷)؛ از این رو مرگ را نیز در همین راستا توجیه می‌کند و حزن و اندوه بر آن را امری بیهوده و ناموجه تلقی می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۸۷). مرگ از این حیات دنیوی، تحفه و هدیه مؤمن است و البته موجب حسرت و اندوه کافر (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۲۹۰). او کارکرد مرگ را برای همه انسان‌ها یکسان نمی‌داند. از نگاه او، مرگ برای انبیاء(ع) وسیله لقا و برای عرفا راه تخلّص از این زندان خاکی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۰۴)؛ اما برای سایر انسان‌ها عامل بیداری از خواب و هشیاری از غفلت است.

بدیهی است با چنین نگاهی مرگ، امتداد زندگی این جهانی انسان و لازمه معنادار دیدن این زندگی است. مرگ پلی میان مرحله نخستین، ساده و مجاز حیات بشر و مرحله حقیقی و اصلی آن است. بر اساس این، زندگی انسان را باید به صورت جریانی پیوسته در حرکت از نازلترین مراتب جماد و حیوان تا عالیترین مراتب تجرد و ملکوت دید که مرگ البته یکی از مهم‌ترین مراحل انتقال این روند استکمالی است. بر اساس این، روشن است میان این گونه نگاه به مرگ، با نگاهی که مرگ را پایان راه و سرآمد همه خوشی‌ها و بهره‌مندی‌های زندگی می‌داند، فاصله بسیار است. توجه به تبیین ابن عربی از مرگ برای همه آنان که به هر دلیلی از مواجهه منطقی و فارغ از دل‌نگرانی با مرگ ناتواناند و به همین دلیل وجود مرگ را نافی معنای داری زندگی تلقی می‌کنند، فرصتی را فراهم می‌کند تا این مسئله را از منظر فرهنگ دینی و سنت‌های فلسفی و عرفانی بازنگرند تا در پرتو این نگاه و طرحی که صاحبان این سنت از مرگ و معاد ارائه می‌کنند به زندگی خود معنای واقعی و تردیدناپذیری را ببخشند.

##### ۵. معنای زندگی در پرتو اندیشه ابن عربی درباره معاد

اندیشه معاد بخش تفکیک‌ناپذیر افکار و آثار ابن عربی است. او در بیشتر آثار خود به ویژه فتوحات بارها به مسئله معاد، اجمالاً یا مفصلاً، اشاره می‌کند. همانند بسیاری دیگر از اندیشمندان، او بحث عقلی در همه جوانب و ابعاد معاد را ناممکن می‌داند و متذکر می‌شود که بهترین راه شناخت معاد، در درجه نخست بیانات انبیا عظام و رسولان کرام است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۴۵۱) و در مرتبه بعد، شهود حاصل از تزکیه نفس و تقواست. از جمله مسائلی که در حوزه معاد، پیوسته منشأ اختلاف صاحب‌نظران بوده است، بحث معاد جسمانی است.

دیدیم که ابن سینا تنها راه حصول باور به این بخش از معاد را صرفاً اعتماد به قول شرع می‌داند و عقل را از راه یافتن به اثبات آن ناتوان تلقی می‌کند اما ابن عربی با تأکید بر ناتوانی عقل در همه زمینه‌های مربوط به معاد، با تکیه بر شهود قلبی و منابع نقلی، معاد جسمانی را قطعی و ضروری تلقی می‌کند و باور به معاد روحانی صرف را ناشی از غفلت و بی‌خبری نسبت به نشئات وجود می‌داند. در این باره او می‌گوید: «این طایفه، غافل از این نکته بوده‌اند که ما دو نشئه داریم: نشئه اجسام و نشئه ارواح. اینان در اثبات دومی کوشیده و از اولی غفلت کرده‌اند؛ اما ما به هر دو قائلیم» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۴۵۱). بر اساس این، او معاد را در هر دو بعد جسمانی و روحانی می‌داند؛ جز اینکه در باب معاد جسمانی تعبیر خاص خودش را دارد. «وقتی خدا انسان را نزد خودش می‌برد، به او جسمی عطا می‌کند، اما نه این جسم خاکی؛ بلکه چیزی درخور قلمروی که به آن انتقال یافته است. آنجا دار بقا و سرای زندگی جاودانه و متناسب با وجودی اعتدالی است که نه مرگ در پی دارد و نه از هم پاشیدگی اجزاء را» (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۲۸۸).

اما درباره نحوه تنعم و عذاب اخروی، ابن عربی با تأکید بر خلود اهل بهشت و بهره‌مندی همیشگی از نعمت‌های بهشتی، معتقد است که دوزخ و عذاب برای انسان‌ها، ولو کافر و مشرک، دائمی و سرمدی نیست، بلکه

فیض و رحمت بی‌پایان الهی سرانجام همه انسان‌ها را به گونه‌ای آرامش و آسایش می‌رساند. در اینجا ابن‌عربی می‌کوشد تا به یکی از شبهات مقدّر همه انسان‌ها در طول تاریخ پاسخ گوید و آن اینکه «ساختن موجودی با این پیچیدگی‌ها و گرفتار ساختن او در مصائب این دنیا و سپس بردن او به سرای دیگر و عذاب دادن همیشگی‌اش با هیچ توجیهی سازگار نیست و اگر چنین باشد کل خلقت بشر و حیات این جهانی او امری بس عبث و بی‌معنا خواهد بود» ابن‌عربی با درک این اعتراض می‌کوشد تا سرانجام همه افراد بشر را، البته با تفاوت‌هایی در مراتب و کیفیت، به سعادت و سلامت نزدیک گرداند.

او بر این ادعا چند دسته استدلال می‌آورد که برخی آنها عقلی، برخی نقلی و برخی نیز بر نبود دلیل بر جاودانگی عذاب مبتنی است. از دلایل عقلی او می‌توان به مواردی چون ناسازگاری خلود عذاب با رحمت و وسعۀ الهی، به شهادت آیه «و رحمتی وسعت کل شیء» (اعراف: ۱۵۶)، بی‌نیازی خدا از کیفر، به مصداق صفت «ارحم الراحمین» بودن او، سازگار نبودن با سیر نهایی انسان، تجویز خلف وعید، «نه وعده» برای خدا یاد کرد. برخی روایات نیز اذعان بر سرد شدن آتش دوزخ دارند که با خلود در جهنم جمع‌پذیر است؛ چون بودن در آن همراه درد و عذاب نیست؛ اما او با رد وجود نشانه‌ای بر خلود در آتش عذاب، آیات دال بر این مطلب را تأویل کرده و بر این باور است که این سخن دوزخیان که گویند «سواء عَلَيْنَا أجزعنا أم صبرنا» (ابراهیم: ۲۱) نشانه رضایت آنان بر بودن در جهنم است.

بنابراین سرنوشت نهایی اهل آتش این است که آنان هم اهل نعیم و سعادت خواهند بود؛ هرچند در آتش باشند؛ چون پس از اتمام مدت عقاب، آتش باید برای ساکنانش سرد و سلامت شود و این سعادت است که در انتظار آنان است. در تأکید بر رفع عذاب از جهنمیان، او آتش عذاب اهل جهنم را با آتشی که ابراهیم خلیل در آن افتاد مقایسه می‌کند و می‌گوید «نعیم اهل نار بعد از

استیفای حقوق و اتمام عقاب همانند نعیم ابراهیم خلیل‌الله است که وقتی در آتش انداخته شد از رؤیت آتش و آشنایی با کیفیت آن عذاب کشید و یقین داشت که هرچه به آن نزدیک شود آسیب خواهد دید؛ زیرا از هدفی که خداوند از این کار داشت غافل بود؛ به هر حال، پس از این عذاب روحی آتش را به رغم رنگ و صورت ظاهرش سرد و سلامت یافت» (ابن‌عربی، ۱۳۹۱: ۲۸۸). هرچند کافران و مشرکان، جهنم را منزلی ابدی خواهند یافت (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۴: ۳۰۱)، اهل کبائر از مؤمنان، به مدد امتنان خداوند، در نهایت مشمول شفاعت خواهند شد و به مقصد اصلی خویش در جنت خواهند رسید (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۴: ۲۹۷). چه اینکه اصل جهنم به‌عنوان مکانی برای درد و عذاب جهنمیان هم‌اکنون مخلوق است، هرچند دردها و عذاب‌ها نتیجه اعمال و رفتار آدمیانند که در روز قیامت تجسم می‌یابند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۹۷). با این تصویر، جریان کلی حیات آدمی، جریانی هدفدار، سودمند و رو به سعادت و خوشبختی است که اگر از همین منظر به آن نگریسته شود، وجود معنای عمیق و گسترده در هر سه تلقی آن (هدفداری، ارزشمندی و کارکردی بودن) در هر «آن و این» زندگی درک و دریافت می‌شود.

اما از سه تلقی معنا، آنچه بیش از همه در آثار ابن‌عربی حضور دارد و نقطه تلاقی بحث معاد با مسئله معنای زندگی محسوب می‌شود، تبیین او از دو مسئله «عبث نبودن خلقت انسان و تحقق هدف خلقت تنها در عالم آخرت» است. نگاه آخرت‌گرایانه ابن‌عربی را باید در مبانی جهان‌شناختی و انسان‌شناسی او جستجو کرد؛ آنجا که او اساساً نسبت دنیا به آخرت را نسبت عالم خواب و غفلت و بی‌خبری به عالم بیداری و هشیاری و سرزنده‌گی می‌داند.

با توجه به اینکه ارائه تصویر نادرست از معاد مخلّ معناداری زندگی می‌شود، ابن‌عربی می‌کوشد تا در پرتو آیات قرآن کریم، نمایی واقعی از حقیقت معاد و حالت زندگی انسان‌ها در آن به تصویر بکشد. در این راستا چون هردو جنب نامیدی تام یا امیدواری کاذب و وهمی، رهزن

## ۶. وجوه شباهت و اختلاف دو دیدگاه

بین دیدگاه ابن سینا و ابن عربی در نحوه تأثیرگذاری باور به مرگ و معاد بر مسئله معنای زندگی شباهت‌ها و تفاوت‌هایی وجود دارد که به اهم آن اشاره می‌شود.

### ۱.۶. شباهت‌ها

۱. هردو مرگ را مرحله‌ای خوشایند از زندگی می‌دانند، برای دستیابی انسان به کمال و سعادت امری ضروری می‌دانند؛ زیرا معتقدند این دنیا به هیچ رو توان و ظرفیت به فعلیت رساندن همه کمالات بالقوه وجودی انسان را ندارد؛ بلکه این تحقق تنها با رحلت از این دنیا و ورود به سرای دیگر ممکن می‌شود که محدودیت‌های این سرا را نداشته باشد. با این نگاه، زندگی دنیوی در پرتو باور به زندگی اخروی معنا می‌یابد و وجود دنیای پس از مرگ برای معنادرشدن زندگی این جهانی انسان ضرورتی تام می‌یابد.

۲. هردو حیات پس از مرگ را تابعی از زندگی این جهانی و وابسته به اعمال و رفتارهای انسان در آن می‌دانند؛ بنابراین در جای‌جای آثار خود نسبت به اصلاح و تکمیل عقاید و اعمال انسان‌ها هشدار می‌دهند و از او می‌خواهند تا از فرصت این عمر کوتاه برای آن سرای جاودانه توشه لازم را بگیرند؛ بر اساس این، اگر وجود معاد شرط لازم زندگی معنادار است (که ضمن مطالب گذشته به اثبات رسید)، پس کیفیت معنای زندگی، در نسبت تام با عملکرد این جهانی انسان تلقی می‌شود.

۳. هردو بر اصل وجود معاد و ضرورت آن برای دستیابی انسان به زندگی معنادار در پرتو تأمین سعادت حقیقی او تأکید دارند و تأکید می‌کنند باید این امر در هر دو بعد جسمانی و روحانی اتفاق بیفتد تا همه لذات و آسایش‌های مد نظر برای او حاصل شود. تجربه انسان‌ها حکایت از آن دارد که این دنیا با همه امکانات و شرایطش، ظرفیت تحقق این امر مورد انتظار را ندارد. پس با فرض نبود معاد، حیات این جهانی بشر فاقد غایت درخور، ارزش دائمی و کارکرد (معنای زندگی) واقعی خواهد بود.

این طریق است، او معاد را همواره با گونه‌ای بیم و امید در هم می‌آمیزد؛ از این رو گاهی از شدت هول و فزعی سخن می‌گوید که مؤمن و کافر و عارف را فرامی‌گیرد که البته مؤمن را ترس از گناه، کافر را نبود انس و الفت با خدا و عارف را شرم حضور در محضر خدا، در این دنیا سبب این فزع خواهد بود (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۱۷) و گاه از رحمت و اسعه الهی می‌گوید که به ضرورت سبقت رحمت او بر غضبش، بر هر کس و هر چیز، هرچند کافران و معاندان فرو می‌ریزد؛ به گونه‌ای که محلی برای غضب و خشم او باقی نمی‌گذارد (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۴۴۷).

درخصوص بهشت و نعمات بهشتی، ابن عربی با نقل مکالمه خدا با موسی (ع) از قول خدا می‌گوید «یا موسی! وای بر آنانکه بهشت مرا از دست بدهد، حسرت و ندامت بر آنان که از منافع و نعمات آن بی‌بهره‌اند. ای موسی! من بهشت را همزمان با خلقت آسمان‌ها و زمین خلق کردم و آن را با انواع نعمت‌ها و زیبایی‌ها آراستم تا موجب سرور و شادمانی و روح ریحان اهلس باشد. پس اگر اهل دنیا از دور به آن می‌نگریستند، هرگز زندگی دنیا آنان را قانع نمی‌کرد. بدان که این بهشت برای اولیا و بندگان صالح من ذخیره شده است (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۵۲۸).

اگر خاصیت اصلی بحث معناداری، یافتن روح امید به زندگی و رهایی از رنج بی‌هدفی و پوچی باشد، کاوش در آثار ابن عربی و توجه به نگاه خاص او به معناداری زندگی در پرتو باور به مرگ و معاد راه مناسبی برای وصول به این هدف است. با تصویری که ابن عربی از مرگ و معاد ارائه داده است و با فرض تعمق و دریافت درست این مفاهیم، علاوه بر اینکه تردیدی در ارزش ذاتی و سودمندی جریانات ریز و درشت این زندگی دنیوی باقی نمی‌ماند؛ چه بسا این در پرتو این ادراک، زندگی انسان را سرشار از شوق به رحلت از این سرا و رسیدن به سرای جاودانگی و رهایی از قیود مادیت و سراب لذت‌های مادی و جسمانی شود و این درست غایت همه تلاش ابن عربی در رساندن انسان‌ها به این مرحله دلپذیر و نقطه درخشان زندگی است.



## ۲.۶. تفاوت‌ها:

جدای از تفاوت در روش‌های این دو اندیشمند، در تبیین مسائل مرگ و معاد تفاوت‌های دیگری هم به چشم می‌خورد که به اهم آنها اشاره می‌شود.

۱. ابن‌سینا بیش از ابن‌عربی در اندیشه هراس انسان‌ها از مرگ و عقبات آن است. او با رویکردی واقع‌گرایانه، بر آن است تا در پرتو تبیین عوامل ایجاد هراس از مرگ، وهمی بودن این عوامل را نشان دهد و آنان را برای پذیرش هوشمندانه همراه با خرسندی و اشتیاق ترغیب کند. امری که در ابن‌عربی تا حد زیادی غفلت شده است. با توجه به اینکه نوع مواجهه با مرگ تأثیر بسزایی در نوع و کیفیت زندگی انسان دارد، اگر هراس از مرگ به درستی رفع نشود، می‌تواند بالقوه برای ظهور اندیشه پوچی و سلب معنا از زندگی انسان زمینه مناسبی را فراهم آورد.

۲. ابن‌سینا برای پذیرش معاد جسمانی با شیوه فلسفی خود دچار نوعی ابهام و سردرگمی است؛ از این‌رو مطمئن‌ترین راه در این مسئله را تکیه بر قول شارع مقدس می‌داند. بر این مبنا واضح است که اگر او فردی مؤمن نبود، یقیناً با این باور مشکل داشت؛ اما ابن‌عربی که از روش شهودی بهره می‌برد، در این زمینه با محذوری مواجه نیست؛ هرچند او نیز به شدت در این زمینه از رهنمودهای شریعت استفاده تام می‌برد. این شیوه تمسک به احکام و گزاره‌های دین در تنگنای عقل و اندیشه، از جانب فیلسوفی مشایی چون ابن‌سینا، راه را برای آنانکه دغدغه معنایابی دارند باز می‌کند و الگوی مناسبی در اختیار آنان می‌نهد.

۳. گرچه هردو در باور به جاودانه بودن اهل بهشت در تنعم و آسایش بهشتی متفق‌القولند؛ اما درباره خلود اهل جهنم در عذاب یکسان نمی‌اندیشند؛ ابن‌سینا خلود کافران و معاندان در آتش عذاب الهی را برابر آیات قرآن می‌پذیرد؛ اما ابن‌عربی در این زمینه با نگاه رحیمانه و تأویل این دسته آیات، به موقتی بودن عذاب برای همه انسان‌ها قائل است. به هر حال چه نظر ابن‌سینا را بپذیریم و

چه نظر ابن‌عربی را، وجود اندیشه جاودانگی و رهاشدن از خیال آزاردهنده فنا و نابودی، انسان جستجوگر معنا را در برخورد با حوادث زندگی امیدوار می‌کند.

## نتیجه

بررسی نگاه این دو اندیشمند به مسئله مرگ حاکی از آن است که از منظر هر دو، مرگ واقعه‌ای خوشایند و گامی بلند در تکامل وجودی انسان و دیباچه کتاب سعادت و خوشبختی انسان است. هراس از مرگ هرچند امری شایع در میان انسان‌هاست، بیشتر به سرابی موهوم شبیه است تا امری واقعی. هر دو می‌کوشند تا با تبیینی شفاف و تشریحی کامل از مرگ، از غم و دلهره انسان‌ها از این واقعه بکاهند؛ زیرا در غیر این صورت ایجاد و گسترش احساس ناخوشایند از مرگ، اصل زندگی و معنادار بودن آن را تهدید می‌کند. ابن‌سینا با برشمردن عوامل هفتگانه مؤلّد هراس از مرگ، راه برون‌رفت از آن را توجه به ماهیت تجردی نفس و حصول تجرد تام آن بعد از معاد می‌داند؛ اما ابن‌عربی مرگ را «باب الله، بشارت دیدار و رجوع به اصل» معرفی می‌کند که برای انبیا سبب «لقا» برای عرفا خلاصی و رهایی و برای عموم انسان‌ها عامل بیداری و هشیاری است و این هر سه البته چیزی جز معنابخشیدن به زندگی این جهانی آنها نیست.

اندیشه معاد نیز بخش جدانشدنی باورهای ابن‌سینا و ابن‌عربی است. آنها هم به ضرورت باورهای ایمانی و هم در نتیجه تلاش عقلی و سیر شهودی خود وجود انسان و زندگی او را تنها در پرتو وجود معاد و جاودانگی نفس و روح او در سرای آخرت معنادار و موجه می‌دانند. باورنداشتن به معاد هم هدف را از هستی انسان، سلب و هم ارزشمندای و فایده‌مداری آن را با مخاطره روبه‌رو می‌کند؛ البته در تبیین معنای زندگی بر مبنای باور به معاد و جاودانگی نفس، هرچند از توجه به دو تلقی دیگر از معناداری نیز غفلت نشده است، این تبیین بیش از همه محصول نگاه غایت‌انگارانه این دو اندیشمند به انسان و روند کلی زندگی اوست. بر اساس این، ابن‌سینا با اثبات

۱۳- ابن عربی، (۱۳۸۸)، اندوههای زندانی، ترجمه گل بابا سعیدی، تهران، نیل.

۱۴- افنان، سهیل محسن، (۱۳۹۱)، افق زندگی و اندیشه‌های ابن‌سینا، ترجمه مرضیه سلیمانی، تهران، نشر علم.

۱۵- برتلس، ا، ا، (۱۳۸۴)، رباعیات ابن‌سینا، مجموعه جشن‌نامه ابن‌سینا، ج ۲، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۱۶- دومونتین، میشل، (۱۳۹۲)، «فلسفیدن، آموختن و مردن» ارغنون، ش ۲۶-۲۷، صص ۸۲-۷۳.

۱۷- ذبیحی، محمد، (۱۳۹۲)، فلسفه مشاء با تکیه بر آرا ابن‌سینا، تهران، سمت.

۱۸- زینالی، پوران، (۱۳۸۹)، «رساله در ترس از مرگ» مجله گزارش مکتوب، دوره دوم، سال چهارم، ش ۲۹، صص ۲۲-۲۷.

۱۹- سعیدی، گل بابا، (۱۳۸۷)، فرهنگ اصطلاحات ابن‌عربی، تهران، شفیعی، چاپ سوم.

۲۰- صفاء، ذبیح‌الله، (۱۳۸۴)، جشن‌نامه ابن‌سینا، ج ۱، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۲۱- صنعتی، محمد، (۱۳۹۲)، «درآمدی به مرگ در اندیشه غرب» مجله ارغنون، ش ۲۶-۲۷، صص ۶۴-۱.

۲۲- قیصری، محمدداود، (۱۳۸۳)، شرح فصوص الحکم، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی فرهنگی.

۲۳- کرمانی، علیرضا، (۱۳۸۸)، «معاد جسمانی از دیدگاه ابن‌عربی» مجله معرفت فلسفی، ش ۴، صص ۶۷-۱۰۴.

۲۴- نیگل، تامس، (۱۳۸۹)، در پی معنا، ترجمه سعید ناجی و مهدی معین‌زاده، ج ۲، تهران، هرمس.

۲۵- ویسنوسکی، روبرت، (۱۳۸۹)، متافیزیک ابن‌سینا، ترجمه مهدی نجفی افرا، تهران، نشر علم.

تجرّد و بقا نفس و ابن‌عربی با استفاده از بیان انبیا الهی و نیز شهود حاصل از تزکیه، می‌کوشند تا از رهگذر یقینی‌سازی مسئله معاد، مسیر زندگی معناداری را برای انسان‌های همیشه تاریخ هموار سازند.

## منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آملی، سیدحیدر، (۱۳۷۶)، نقد النقود فی معرفه الوجود، تصحیح عثمان یحیی و هانری کرین، تهران، علمی فرهنگی.
- ۳- ابن‌سینا، (۱۳۵۰)، رساله اضحویه، مترجم نامعلوم، تصحیح خدیو جم، تهران: اطلاعات، چاپ دوم.
- ۴- ابن‌سینا، (۱۳۶۰)، رسایل، ترجمه ضیاء‌الدین درّی، تهران، مرکزی.
- ۵- ابن‌سینا، (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ۶- ابن‌سینا، (۱۴۰۵ق)، الشفاء الطبیعیات، تحقیق سعید زاید، جلد اول، قم، منشورات مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
- ۷- ابن‌سینا، (۱۳۷۶)، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن‌زاده آملی، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
- ۸- ابن‌سینا، (۱۳۸۸)، الشفا من خوف الموت، از مجموعه هفده رساله ابن‌سینا، ترجمه مجید دستیاری، قم، آیت اشراق.
- ۹- ابن‌سینا، (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیها، شرح الطوسی و شرح‌الشرح قطب‌الدین‌الرازی، ج ۲ و ۳، قم، البلاغه.
- ۱۰- ابن‌سینا، (۱۳۷۹)، النجاه، ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ۱۱- ابن‌عربی، (۱۳۹۱)، انشاء الدوائر، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی.
- ۱۲- ابن‌عربی، (بی‌تا)، فتوحات مکیه، ۴جلدی، بیروت، دار صاد.