

تحلیلی انتقادی از مسأله جنسیت و زنانگی در تفکر ابن عربی

ملیحه علیزاده^۱

چکیده

در میان منابع تصوف، آثار ابن عربی حاکی از نگاهی متعالی و مثبت به مسئله زنانگی است. این مقاله بر آن است تا نشان دهد در پس نگاه استعلایی او به زن، تقابل‌های دوگانه‌ای که از نظرگاه هلن سیکسو، مبنای برخوردهای متفاوت با زن و مرد قرار گرفته و در نهایت به شکل‌گیری نگاهی مردسالار می‌انجامد، خودنمایی می‌کند. در بخش نخست مقاله، مبانی هستی‌شناسانه‌ای که بر نحوه برخورد ابن عربی با مسئله زنانگی مؤثرند مطرح شده و در بخش‌های بعدی، نظرگاه‌های منفی و مثبت او به زن که نمایانگر تفکر او درباره مشخصه‌های جنسیتی است مورد تحلیل قرار می‌گیرد. در خلال چنین تحلیلی، دگردیسی عناصر مردسالارانه به مفاهیم متافیزیکی در تفکر ابن عربی نشان داده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: هستی‌شناسی عرفانی، زنانگی، استعلا، تقابل‌های دوگانه، مردسالاری، ابن عربی، هلن سیکسو.

۱. طرح مسأله

تاریخ حیات ابن عربی نقش پررنگ زنان را در زندگی او نشان می‌دهد. ابن عربی از همسرش، بنت محمد بن عبدون، در آثار خود به نیکی یاد می‌کند. یکی از زنان مورد توجه خاص ابن عربی، نظام، دختر مکین‌الدین اصفهانی است. او در ملاقات خود با نظام چنان شیفته او می‌شود که کتاب *ترجمان الاشواق* را از او الهام می‌گیرد و اشعار عاشقانه در وصفش می‌سراید. مهم‌ترین زن در زندگی او نیز فاطمه قرطبه است که ابن عربی وی را در زمرة محققان *نفس الرحمن* می‌داند^[۱] (ابن عربی، بی‌تا ج ۱: ۲۷۴). از این

malihah_alizadeh88@yahoo.com

۱- کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد

مطالب و نیز گفته‌های خود ابن عربی که به طور پراکنده در آثارش موجود است می‌توان به نگاه متفاوت او به زنان پی برد.

در باب مقام زن در آثار ابن عربی منابعی به صورت پراکنده موجود است. تقریباً تمام این آثار نگاه او به زن را متعالی دانسته‌اند و حتی گاه برای اثبات جایگاه برتر زن در عرفان، به گفته‌های او استناد جسته‌اند. اما منبعی که از نظرگاهی مشخص به این موضوع علی‌الخصوص تعریف زنانگی و ویژگی‌های جنسیت زنانه در تفکر او پرداخته باشد موجود نیست. نگارنده این مقاله معتقد است که ابن عربی با در نظر داشتن ویژگی‌های جنسیتی برای هر دو جنس، از نگاه مردسالاری حاکم بر جامعه برکنار نبوده و با وجود تعبیرات مثبتی که در وصف زن به کار برده، در نهایت جنسیت زنانه را در چارچوب انگاره‌های مردسالارانه قرار می‌دهد. مقاله حاضر در راستای ارائه ویژگی‌های جنسیت زنانه مد نظر ابن عربی، در نهایت نشان می‌دهد که چگونه عناصر مردسالاری وارد گفتمان عرفانی شده و صورتی موجه می‌یابند.

۱- هستی‌شناسی عرفانی

هستی‌شناسی شعبه‌ای از فلسفه است که ذات هستی را مستقل از احوال و پدیدارهایش مورد تحقیق قرار می‌دهد. به عبارتی، هستی‌شناسی علم وجود است از آن جهت که وجود است و موضوعش محدود به وجود محض است.

مبانی جهان‌بینی ابن عربی در هستی‌شناسی با برداشت‌های عرفانی وی از مفاهیم قرآنی نمود پیدا کرده و مفهومی آشکار از اصل وحدت وجود به عنوان یک نظریه که ایزوتسو آن را نظریه‌ای فلسفی می‌داند (۱۳۷۹: ۴۰)، توسط او شکل می‌گیرد. عقیقی نیز معتقد است که وحدت وجودی که ابن عربی به آن قایل است، بیشتر از جانب عقلی مورد تأیید قرار می‌گیرد تا ذوق صوفیانه (عقیقی، ۱۴۰۰م: ۸۹). ابن عربی هرچند اصطلاح وحدت وجود را عیناً در آثار خویش به کار نبرده، اما اساس تعالیم عرفانی خود را بر آن بنیان نهاده و خلاصه نظریه خود را در این عبارت کوتاه بیان کرده است: «فسبحان من اظهر الاشياء و هو عينها» (ابن عربی، بی تا ج ۲: ۴۵۹).

اهمیت این نظریه هستی‌شناسانه که اس و اساس تفکر و جهان‌بینی ابن‌عربی را شکل می‌دهد، به علت تأثیر غیر قابل انکاری است که بر نحوه برخورد او با مسائل گوناگون دیگر می‌گذارد. لذا در بحث حاضر اشاره به برخی مبانی هستی‌شناسانه‌ای که بر دیدگاه وی راجع به زنانگی تأثیر نهاده ضروری است.

ظهور و تجلی

یکی از مهم‌ترین نظریه‌های تبیین نظام هستی، نظریه تجلی است. اهمیت این نظریه از آن روست که مسئله وحدت وجود از طریق آن قابل تبیین است. تجلی روندی است که طی آن، حق - که در ذات خود مطلقاً ناشناخته است - خود را در صورت‌های عینی تر ظهور می‌دهد: «فتكون التجلی کثرة مشهودة فی عین واحدة» (ابن‌عربی، ۱۴۰۰م: ۱۲۴).

جهان‌بینی ابن‌عربی مبتنی بر تجلی الهی است و به گفته ایزوتسو همه تفکر او درباره ساختار وجودی جهان حول این محور در گردش است و بحث از مسائل مختلف در فلسفه ابن‌عربی چیزی جز تفسیر تجلی از منظرهای گوناگون نیست (ایزوتسو، ۱۳۷۹: ۱۶۷). از جنبه وجودی^[۲]، در شرح رابطه ممکنات با حق است که مبحث ظهور و تجلی مطرح می‌شود. تجلی، نمود حق در لباس ممکنات است: «الممكنات علی أصلها من العدم، و لیس وجود إلاً وجود الحقّ بصور أحوال ما هی علیه الممكنات فی أنفسها و أعبانها» (ابن‌عربی، ۱۴۰۰م: ۹۶).

عدم تکرار در تجلی^[۳]

تکثر در مظاهر و اعیان ممکنات نتیجه صورت‌های خاص حق در حال تجلی است. در جهان‌بینی ابن‌عربی، در تجلیات و ظهورات متعدد حق تکراری در کار نیست و هر تجلی امری جدید است:^[۴] «أما أهل الكشف فإنهم يرون أن الله يتجلّى في كلّ نفس و لا يتكرّر التجلی» (همان: ۱۲۶). ابن‌عربی دلیل این عدم تکرار را وسعت و گستردگی الهی می‌داند: «و من علم الإتساع الإلهی علم أنه لا يتكرّر شیء فی الوجود...» (ابن‌عربی، بی تا ج ۲: ۴۳۲).

اهمیت این موضوع از آن روست که بر برداشت ابن‌عربی از برخی خصیصه‌های جنسیت زنانه مؤثر است.

تثلیث

مفهوم تثلیث در ارتباط با نظریه آفرینش مطرح می‌شود و نظریه آفرینش در جهان‌بینی ابن عربی حایز اهمیت بسیاری است. نیز از آن رو که در فلسفه ابن عربی نظریه تجلی اصلی‌ترین نظریه است، «آفرینش که به معنای پا به هستی گذاشتن جهان است، طبیعتاً همان تجلی است» (ایزوتسو، ۱۳۸۹: ۲۱۱). اما آنچه این دو را از هم متمایز می‌کند نقش تثلیث یا سه‌گانگی در آفرینش است.

ابن عربی اصل تکوین را بر تثلیث مبتنی می‌داند و به عبارت دیگر تثلیث، اساس انتاج یعنی تکوین در خلق است: «اعلم وفقك الله ان الأمر مبني في نفسه على الفردية و لها التثليث، فهي من الثلاثة فصاعدا. فالثلاثة أول الأفراد و عن هذه الحضرة الإلهية وجد العالم»^[5] (ابن عربی، ۱۴۰۰م: ۱۱۵).

عفیفی در شرح این مطلب چنین می‌گوید:

اصل الوجود كله هو الواحد الحق و لكنه من حيث ظهور الوجود عنه - لا من حيث ذاته المطلقة وحدها - مثلث الصفات لأنه من حيث جوهره ذات، و من حيث صلته بالوجود الظاهر مرید و آمر. و لذا كان أساس الإيجاد الفردية الأولى التي لها هذا التثليث: الذات الإلهية، و الإرادة و الأمر (عفیفی، ۱۴۰۰م: ۱۱۳).

سه جنبه‌ای که عفیفی مختصراً به آن اشاره می‌کند نشانگر کل روند آفرینش از منظر ابن عربی است^[6]

بنابراین آفرینش از هر نوعی در جهان‌بینی ابن عربی بر اصل تثلیث استوار است.

در ادامه با نظر به بنیان‌های فکری ابن عربی که در بالا به آن‌ها اشاره شد، تأثیر این بنیان‌ها را بر دیدگاه وی راجع به زنانگی و خصیصه‌های جنسیتی نشان داده و تحلیلی مشخص از این مسئله در جهان‌بینی او ارائه می‌دهم. به این منظور نخست تعریف مفاهیم مربوط یعنی زنانگی و جنسیت ضروری می‌نماید.

زنانگی^۱

هام «زنانگی» را چنین تعریف می‌کند: «زنانگی واژه‌ای است که توضیح می‌دهد مونث‌بودگی ساخته جامعه و گویای برخورداری از جدابیت جنسی برای مردان است» (هام، ۱۳۸۲: ۱۶۲). «زنانگی» بنا به این تعریف، بخشی از یک ایدئولوژی است که زنان را چون دیگری در مقابل مردانگی که از سوی

جامعه، معیار رفتار انسانی تلقی شده قرار می‌دهد (همان: ۱۶۳). به این ترتیب منظور ما از زنانگی در مقاله حاضر همین مفهوم زن بودن و ویژگی‌هایی است که در یک تفکر مردسالار به آن نسبت می‌دهند.

جنسیت^۱

جنسیت مجموعه‌ای از ویژگی‌ها و رفتارهایی است که به طور فرهنگی شکل گرفته و به جنس مؤنث یا مذکر نسبت داده می‌شود. جنس^۲ به مجموعه خصوصیات زیست‌شناختی فرد اطلاق می‌شود و «جنسیت تقسیم اجتماعی دو جنس است» (Rubin, 1998: 546) و برساخته قراردادهای اجتماعی است. این تحقیق به دنبال دریافت ویژگی‌های جنسیت زنانه در تفکر ابن‌عربی است و چنین به نظر می‌رسد که این ویژگی‌ها برساخته تفکر و فرهنگ مردسالار باشند.

۲- دیدگاه‌های منفی

با این که در منابع مختلف، همواره برای اثبات دیدگاه مثبت عرفان به زن، به گفته‌های ابن‌عربی استناد جسته‌اند، می‌توان نشان داد که وی از دیدگاه مردسالارانه غالب بر جامعه برکنار نبوده است. بنیادی‌ترین امری که نشان از چنین دیدگاهی در تفکر اوست نگاه دوگانه وی به هستی و پدیده‌هاست.

تقابل‌های دوگانه در تفکر ابن‌عربی

تقابل‌های دوگانه بحثی است که با توجه به مبحث ثنویت‌گرایی^۳ مطرح می‌شود. ثنویت‌گرایی دیدگاهی است که واقعیت را متشکل از دو مؤلفه جدا از هم می‌پندارد و به معنای ساختن جهان بر مبنای تقابل‌های دوگانه مرد/زن، سفید/سیاه، خوب/بد و... است. چنین تقابل‌هایی همچنین در بطن نظام‌های مردسالار نهفته است و با قواعد مردسالاری مطابقت می‌کند و در عین حال که ممکن است سازنده متون باشد، برای اهداف ایدئولوژیک آن‌ها نیز ضروری است.

1 Gender

2 Sex

3 Dualism

این که این تقابلهای رساننده چه معانی ای بوده و چه مسائلی را آشکار یا پنهان می کنند حایز اهمیت بسیاری است. هلن سیکسو^۱ متقصد فرانسوی در مقاله ای تحت عنوان "Sorties"^[۱] بیان می دارد که نظام سلسله □ مراتبی زبان همواره یکسویه این تقابلهای را بر دیگری رجحان می دهد و با نسبت دادن جنبه رجحان داده شده به مردان، رفته رفته نقش زن را کمرنگ ساخته و ارزش های مردسالارانه را تقویت می کند. او استدلالش را با نظر به همین نظام بنا کرده و فهرستی از این تقابلهای را ارائه می دهد:

«فعالیت / انفعال

خورشید / ماه

فرهنگ / طبیعت

روز / شب

پدر / مادر

عقل / احساس

هوشمندی / حساسی

Pathos/ Logos

(Cixous, 1998: 578)

این تقابلهای و امثال آن اساس نظریه ساختارگرایی را شکل می دهند و سیکسو که متقصدی پس ساختارگراست، چنین تقابلهایی را که همواره بر اقتدار و استیلا یکی از طرفین متکی هستند مورد انتقاد قرار می دهد. سیکسو روند تفکر را به طور بنیادی دوگانه می داند. از منظر وی، منبع الهام تمامی این تقابلهای در دوگونی بنیادین زن و مرد ریشه دارد که در آن، مرد با هرچه فعال، فرهنگی، روشنایی و بلندی که عموماً مثبت است سر و کار دارد و زن با هرچه منفعل، طبیعی، تاریکی و پستی که عموماً منفی است گره خورده است.

1 Hélène Cixous

به گفته سیکسو این تقابل‌ها در سیستم ارزشی مردسالارانه همپوشانی دارند. در نگاه اول چنین به نظر می‌رسد که دو طرف تقابل‌های جنسیتی با هم برابر بوده و نقش‌های زنانه و مردانه برای شکل دادن به یک کل متعادل به درستی عمل می‌کنند؛ اما در واقع هر جفت می‌تواند بر اساس یک نظام سلسله‌مراتبی تحلیل شود که در آن سوئیۀ زن همیشه جهت منفی و فاقد قدرت است (Ibid: 579) و از سوئیۀ برتر و مسلط، کمتر مورد پذیرش واقع می‌شود.

با مطالعهٔ زبانی فتوحات ابن عربی، روابط قدرت موجود بین زن و مرد آشکار می‌شود. در این متن تعداد زیادی از تقابل‌های دوگانه قابل مشاهده بوده و همیشه یک طرف آن با تکیه بر نفی دیگری رجحان داده می‌شود.

نخستین مطلبی که در گفته‌های ابن عربی فراوان مطرح می‌شود، ارتباط زن با انفعال و مرد با فاعلیت است. همین موضوع اساس دیگر تضادهایی قرار می‌گیرد که در جای‌جای کتاب فتوحات قابل مشاهده است؛ بدین معنا که او همواره با نظر به انفعال جنسیت زنانه و فاعلیت جنسیت مردانه سعی دارد زن را در یک نظام سلسله‌مراتبی زیردست مرد قرار دهد. او حتی رابطهٔ جنسی را هم بر پایهٔ همین تقابل تعریف می‌کند: «الوطء توجّه المؤثر علی مؤثر فیہ بضرب من الوهب...» (ابن عربی، بی تا ج ۱: ۳۶۵-۳۶۶).

بقای نوع از زوج شدن دو عنصر مذکر و مؤنث حاصل می‌شود، اما ابن عربی علاوه بر زوجیت، علو بودن مذکر و سفلی بودن مؤنث را از الزامات این بقا می‌خواند: «... خلق من کل شیء زوجین لیکون لأحد الزوجین العلو و هو الذکر و لأحد الزوجین السفلی و هو الأثی لیظهر من بینهما إذا اجتماعا بقاء أعیان ذلک النوع...» (همان، ج ۳: ۵۳۵). چنین سخنی جای اشکال دارد؛ در این که برای توالد نیاز به دو عنصر مولد است جای تردیدی نیست، اما لزوم برتر دانستن یکی بر دیگری برای این توالد از لحاظ منطقی توجیه‌پذیر نیست.

امثال چنین تقابل‌هایی در تفکر ابن عربی مشهود است. وی تمام هستی را با نگاهی دوگانه تحلیل می‌کند. تعداد این تقابل‌ها بسیار است که برای سهولت در کار اهم آن‌ها را می‌توان در جدول زیر نشان داد:

جدول شماره ۱: تقابلهای دوگانه در فتوحات مکیه

امور مرتبط با خصیصه‌های مردانه	امور مرتبط با خصیصه‌های زنانه	فتوحات مکیه
التذكیر: فی الأصل، آدم	التأنیث، فی الفرع، حواء	ج ۲: ۲۳۹
فاعل	منفعل	ج ۳: ۲۵۶-۲۵۵
من الفاعل: الاقتدار	من المنفعل: القبول للاقتدار	ج ۱: ۵۰۷
اسم فاعل	اسم مفعول	ج ۳: ۵۳۷
المؤثر: روحانی	الذی تأثر: طبیعی	ج ۲: ۳۰۵
حركات فلكية	عناصر قابلة له	ج ۱: ۲۱۶
أمر الإلهی: مرتبة الرجل	الطبیعة: مرتبة المرأة	ج ۳: ۹۰
الناكح	المنكوح	ج ۲: ۴۶۶
الطالب	المطلوب	ج ۲: ۴۶۶
العلو: الذكر	اسفل: الأثنی	ج ۳: ۵۳۵
السموات: العالم الاعلی	الأرض: العالم الاسفل	ج ۲: ۲۰۸
ما تولد من النور: الملاً الأعلى	ما تكون من طبیعة: الملاً الأسفل	ج ۳: ۵۳۷
السماء	الارض	ج ۱: ۲۱۶
نور	ظلمت	ج ۲: ۲۳۹
منور	مظلم	ج ۲: ۴۵۴
التنجلی: نور	شهود النفس: ظلّ	ج ۲: ۴۶۶
الشمس: عقل	القمر: نفس	ج ۱: ۴۹۹
الوجود: نور، الخیر	العدم: الظلمة، الشرّ	ج ۲: ۴۸۶
اب: الروح الالهی، نور	ام: طبیعة الإنسان	ج ۲: ۳۵۴
شفاف	كدر	ج ۲: ۴۵۴

ج ۲: ۲۳۹	السواد	البیاض
ج ۲: ۴۵۴	غیر مرئی	مرئی
ج ۲: ۴۵۴	کتیف	لطیف
ج ۲: ۴۵۴	صغیر	کبیر
ج ۱: ۶۷۹	مرکب	بسیط
ج ۳: ۹۰	محسوس	معقول
ج ۱: ۴۴۷	امامة النفس: امامة المرأة	امامة العقل: امامة الرجل

تمام این تقابلهای را می‌توان در نهایت به سه تضاد اصلی و بنیادین فروکاست:

فاعل / منفعل

اعلی / اسفل

نور / ظلمت

سویه راست این سه تقابل آن‌هایی هستند که در تفکر ابن عربی سویه متعالی و برتر وجود و مسلط بر سمت دیگر هستند؛ اما طرف چپ همواره با ارجاع به دیگری تعریف شده و تحت تسلط آن قرار دارد. بنابراین از منظر ابن عربی، مفاهیمی که متعلق به سمت استعلایی وجود است با خصایص مذکر پیوند می‌خورند و در مقابل، مفاهیمی که به سویه پست‌تر وجود تعلق دارند با زنانگی مرتبط می‌شوند. این امر به‌خوبی پیوند فکری ابن عربی با عقاید مردسالارانه را نشان می‌دهد؛ چرا که ثابت می‌کند وی خصیصه‌های از پیش تعیین شده راجع به جنسیت را که پدرسالاری بر آن‌ها تأکید دارد پذیرفته و آن‌ها را در قالب مفاهیم انتزاعی^۱ صورتی موجه و منطقی بخشیده است.

در نظام مردسالاری یکی از روش‌های فرودستان‌نگاری زن اشاره دائمی به وجود صفات منفی در جنسیت زنانه و نیز قرار دادن او در یک نظام ارزشی سلبی است و ما این را در اقوال ابن عربی به‌وضوح شاهد هستیم.

مفهوم زنانگی در تفکر او تحت الشعاع نگاهی متافیزیکی قرار گرفته و بعدی انتزاعی می‌یابد. در این تقابل‌ها زن به معنای جنس مؤنث و مرد به معنای جنس مذکر مورد نظر نیست، بلکه مفاهیم متافیزیکی با توجه به خصوصیاتشان قالبی زنانه یا مردانه می‌یابند؛ یعنی مفاهیمی که در جهان‌بینی ابن‌عربی خاصیتی انفعالی دارند با زنانگی که در نگاه مردسالار او نماینده خصوصیات انفعالی است پیوند می‌خورند. همین نگاه مردسالارانه است که او را بر آن می‌دارد تا در برخورد با زن واقعی معتقد باشد که: «... إذ المرأة لها السفل فلها التواضع لأنها تحت الرجل حكما و حسا» (۱۴۰: ۱۴۰).

نقص عقل زن

یکی از مواردی که به وضوح دلالت بر زن‌ستیزی دارد، ناقص دانستن عقل زن است که همواره اساس برخوردهای متفاوت میان دو جنس قرار گرفته است. ابن‌عربی هم در موارد عدیده‌ای به این موضوع نظر داشته و از طریق آن زن را در جایگاهی پایین‌تر از مرد قرار داده است. نیز از آنجا که وی به همه امور نگاهی هستی‌شناسانه دارد، حتی موضوع نقص عقل زن را با تفسیر خاص خود از آفرینش اولیه صورتی منطقی و موجه می‌بخشد.

پیش‌تر عنوان شد که در جهان‌بینی ابن‌عربی، آفرینش یعنی تجلی حق در مظاهر، تکرارپذیر نیست. وی بر مبنای همین نظر، اعتقاد به نقص عقل زن را چنین توجیه می‌کند:

غير أن الغالب فضل عقل الرجل على عقل المرأة لأنه عقل عن الله قبل عقل المرأة لأنه تقدمها في الوجود والأمر الإلهي لا يتكرر فالمشهد الذي حصل للمتقدم لا سبيل أن يحصل للمتأخر لما قلنا من أنه تعالى لا يتجلى في صورة مرتين ولا لشخصين في صورة واحدة للتوسع الإلهي وهذه هي الدرجة التي يزيد بها الرجل على المرأة (بی تا ج ۱: ۶۷۹).

به این معنا که چون خلقت زن بعد از مرد صورت گرفته و خداوند در دو صورت مختلف تجلی مختلف خواهد داشت، در نتیجه عقل مرد از زن برتر است. ابن‌عربی در این نتیجه‌گیری آشکارا به نوعی مغالطه متوسل شده و با استدلالی بی‌پایه و اساس سعی دارد مقصود خود را اثبات کند؛ چراکه متقدم بودن چیزی در خلق نمی‌تواند به معنای برتر بودن آن باشد.

در نتیجه نگاه مردسالارانه او را بر آن می‌دارد تا برای اثبات امر مورد نظر خود، به هر طریقی حتی مغالطه متوسل شود. حتی اگر مفروضات خود او را هم بپذیریم، از آنجا که تکراری در تجلی نیست، آنچه در صورت متأخر (زن) متجلی است با آنچه در صورت متقدم (مرد) متجلی است تفاوت دارد و

به علت توسع الهی نمی‌توان حکم به برتری یک تجلی بر تجلی دیگر کرد. چنان که پیداست او به منطوق درونی مفروضات خود نیز پایبند نمانده است.

وی بر همین مبنا، یعنی اعتقاد به نقص عقل زن، مردان را از همنشینی زیاد با زنان منع کرده می‌گوید: «و لا تكثر مجالسة النساء و لا الصبيان فإنه ينقص من عقلك بقدر ما تزل إلى عقولهم...» (همان، ج ۴: ۵۰۳).

آفرینش زن از دنده چپ مرد

در تفسیر حدیث محبوب‌های سه‌گانه پیامبر که در فصّ آخر فصوص الحکم مطرح شده، ابن عربی علت محبت وی به زنان را خارج از اراده و اختیار آن حضرت ذکر می‌کند و آن را خواست الهی می‌داند (۱۴۰۰م: ۲۱۵). در تفسیر ابن عربی از این حدیث، نکته قابل تأمل آن است که وی به رغم این که زن را برترین جایگاه تجلی حق می‌داند، اما باز از تأثیر اندیشه‌های مردسالارانه و باورهای خرافی در مورد خلقت زن از دنده چپ مرد برکنار نیست و از همینجاست که او زن را نه موجودی مستقل و مکمل مرد، بلکه جزئی از مرد می‌نامد. وی علت دیگر محبت مرد به زن را شوق کل به جزء خود بیان می‌کند: «فإنما حُبُّ الیه النساء فحَنُّ إلیهنَّ لأنَّهُ من باب حنین الكل إلی جزئهِ...» (همان).

او در چند جا از کتاب فتوحات مستقیماً به همین موضوع اشاره کرده می‌گوید:

فاستخرج من ضلع آدم من التصیری حواء فقصرت بذلك عن درجة الرجل كما قال تعالی وَلِلرَّجَالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ فَمَا تَلْحَقُ بِهِمْ أُبْدًا وَ كَانَتْ مِنَ الضَّلْعِ لِلانحناء الذی فی الضلوع لتحنو بذلك علی ولدها و زوجها فحنو الرجل علی المرأة حنوه علی نفسه لأنَّها جزء منه و حنو المرأة علی الرجل لكونها خلقت من الضلع و الضلع فیة انحناء و انعطاف (بی‌تا، ج: ۱۲۴).

وی در همین جا با تکیه بر باور آفرینش حوا از پهلوی مرد، درجه مرد را برتر از زن ذکر می‌کند. نیز در جایی دیگر، دلیل گرایش مرد به زن را آشکار شدن سیادت و سروری مرد به واسطه وجود زن ذکر کرده و همین امر را علت منفعل خلق شدن زن می‌خواند: «و خلقت منفعله عنه لیحن إلیها حنین من ظهرت سیادته بها فهو یحبها محبة من أعطاه درجة السیادة...» (همان: ۶۷۹). ابن عربی بار دیگر در این عبارت برای اثبات ادعای خود به مغالطه متوسل می‌شود و با در نظر داشتن تقابل همیشگی فاعل/منفعل، برتری جایگاه مرد بر زن را امری طبیعی جلوه می‌دهد.

ابن عربی مطلبی در رابطه با فلسفه پوشاندن سر زنان عنوان می‌کند:

اعلم أن المرأة لما كانت في الاعتبار النفس و الرأس من الرئاسة و النفس تحب الظهور في العالم برئاستها لحجابها عن رياسة سيدها عليها و طلب شفافها على أمثالها [...] أمرت النفس أن تغطي رأسها أي تستر رياستها فإنها في الصلاة بين يدي ربه و لا شك أن الرئيس بين يدي الملك في محل الافتقار فإذا خرج إلى من هو دونه أظهر رياسته عليه فلماذا أمرت النفس المملوكة إن تغطي رأسها في الصلاة (همان: ۴۰۸).

در اینجا هم دگر دیسی عقیده‌ای مردسالارانه را به ایده‌ای متافیزیکی شاهد هستیم؛ به این صورت که او با قرار دادن زن در قالب انتزاعی نفس، تحت سیادت بودن او را توجیه می‌کند. نیز نفس که از منظر عرفانی جامع خصیصه‌های منفی است، در زن که از منظر مردسالاری همین‌گونه است متجلی می‌شود؛ در نتیجه عناصر گفتمان مردسالاری وارد گفتمان عرفانی شده و صورتی موجه می‌یابد؛ چنان که گوید: «مرأة هي النفس و الخواطر النفسية كلها عورة» (همان).

۳- نظرات مثبت

در کنار این دیدگاه‌های منفی، ابن عربی مطالبی را در ارتباط با جنسیت زنانه مطرح کرده که در آثار دیگر کمتر یافت می‌شود: این که زن عالی‌ترین مظهر تجلی حق است، اهمیت نقش انوثة در آفرینش، مشترک دانستن زن و مرد در رسیدن به کمال و... همه حاکی از نگاهی استعلایی به این مسئله در تفکر ابن عربی است. اما با تحلیلی دقیق‌تر می‌توان رد پای مردسالاری را در این نگاه استعلایی دنبال کرد. در ادامه به بررسی و تحلیل نظرات مثبت ابن عربی به موضوع زنانگی پرداخته می‌شود.

زن: کامل‌ترین جایگاه تجلی حق

چنان که در تعریف تجلی بیان شد، از دیدگاه وحدت وجود، خلق عین حق است و این دو از هم جدا نیستند. عالم امکان جایگاه تجلی حق است و خود خداست که در صورت عالم جلوه‌گر می‌شود؛ در نتیجه چنانچه آستین در مقاله‌ای تحت عنوان «ابعاد زنانه در تفکر ابن عربی» بیان می‌کند، این دیدگاه «باید به ناچار ابعادی از تجربه انسانی را که مکتب مردسالارانه نیازمند تنزل آن به شأنی ثانوی است، به‌ویژه بعد زنانه را به حساب آورد» (۱۳۸۲: ۱۶۸).

در نتیجه از آنجا که در نگاه وحدت وجودی ابن عربی، همه هستی مظهر یک ذات واحد است، وی زن را به عنوان یکی از صور تجلی حق مورد توجه قرار می‌دهد. او در فصّ آخر فصوص با تفسیری که

بر مبنای جهان بینی هستی‌شناسانه خود از حدیث محبوب‌های سه‌گانه پیامبر ارائه می‌دهد، علت علاقه وی به زنان را چنین ذکر می‌کند: «... أحبّ - ص - النساء لکمال شهود الحقّ فیهنّ، إذ لا یشاهد الحقّ مجرداً عن الموادّ أبداً...» (۱۴۰۰م: ۲۱۷). در نتیجه برای ابن عربی، زن در مقام یکی از تجلیات حق اهمیت می‌یابد.^[۸]

از نظر ابن عربی، زن نه تنها یکی از مظاهر تجلی حق، بلکه به علت آن که جامع فاعلیت و انفعال حق است کامل‌ترین مظهر است: «فشهوده للحقّ فی المرأة أتمّ و أكمل، لأنّه یشاهد الحقّ من حیث هو فاعل و منفعل...» (همان).

عفیفی علت این امر را که حق باید جامع فعل و انفعال باشد تجلی او در مرد و زن که یکی جنبه فاعلی و دیگری جنبه انفعالی دارد می‌داند.^[۹] «و الرجل و المرأة صورتان للحق، فلا بد أن یوصف الحقّ بأنه فاعل و منفعل أيضاً»^[۱۰] (عفیفی، ۱۴۰۰م: ۳۳۱). و از همین جاست که بعد زنانه برای ابن عربی اهمیت می‌یابد؛ چرا که او زن را جامع فعل و انفعالی می‌بیند که حق متّصف به آن است.

حق فاعل است از آن رو که منشأ فیضان هستی است، و منفعل است چرا که در صورت زن که نقشی منفعل دارد تجلی می‌کند. اگر جنبه‌های فاعلی و انفعالی وجود زن نیز به‌درستی تبیین شود آنگاه علت اکمل بودن او در تجلی حق از نظر ابن عربی روشن می‌شود.

جنبه انفعالی زن با توجه به تفکر دوگانه ابن عربی و این که او زن را خلق شده از مرد می‌داند، توجیه می‌شود: «فإذا شاهد الرجل الحقّ فی المرأة کان شهوده فی منفعل...» (ابن عربی، ۱۴۰۰م: ۲۱۷).

لذا باید مشخص شود منظور وی از بعد فاعلی زن در اینجا چیست. عفیفی منظور از آن را تأثیری می‌داند که زن در هنگام آمیزش جنسی بر مرد می‌گذارد^[۱۱] و معتقد است که ابن عربی قایل به مشاهده حق در زن هنگام آمیزش جنسی است^[۱۲]:

فلا بد أن تكون هذه المشاهدة فی حال المواقعة كما يفهمها چامی، لأن المرأة یمكن اعتبارها فی هذه الحال فاعلة منفعة من حیث إنها تؤثر فی الرجل و تتأثر به، و إلا ناقض ما ذكره سابقاً من أن المرأة من حیث ظهورها عن الرجل إنما هی صورة للحق من حیث هو منفعل فقط (عفیفی، ۱۴۰۰م: ۳۳۱).

این استدلال با سیاق سخن ابن عربی سازگار می‌نماید؛ زیرا چنان که عقیفی می‌گوید تنها در این صورت بعد فاعلی زن با سخن قبلی ابن عربی، دالّ بر این که زن به علت آفرینشش از مرد تنها از حیث انفعالی صورت حق است، در تناقض نخواهد بود. با پذیرش چنین استدلالی به این نکته برمی‌خوریم که اگر زن در مرد تأثیر می‌گذارد، مرد نیز درجه‌ای از انفعال خواهد داشت، حال آن که ابن عربی کوچکترین اشاره‌ای به این مطلب نمی‌کند و تنها بعد انفعالی مرد را در آفرینش او از حق ذکر می‌کند (ابن عربی، ۱۴۰۰م: ۲۱۷) و درجه انفعالی دیگری برای مرد قایل نیست.

نتیجه حاصله این که فاعل بودن زن در اینجا تنها از حیث تأثیری است که در رابطه جنسی بر مرد می‌گذارد. پس ابن عربی حتی اگر زن را فاعل می‌داند، این فاعلیت هرگز به معنای واقعی کلمه نیست و به هیچ وجه نمی‌تواند آن را در برابری با فاعلیت مرد قرار دهد؛ چرا که در تفکّر وی زنانگی پیوندی ناگسستی با انفعال دارد. اما او در هر حال او قایل به دو جنبه فعل و انفعالی در وجود زن است و همین را دلیل کامل‌تر بودن تجلی حق در زن می‌داند.

با تمام این‌ها نظر ابن عربی به زن، در نقش مؤنث شخصی نیست؛ به این معنا که زن تا آنجایی برای ابن عربی اهمیت دارد که واسطه‌ای برای واقعیات متافیزیکی باشد. این نکته را می‌توان از برخی اقوال او به‌روشنی فهمید. نخست آن که وی در همان فصّ محمدیه بعد از این که از محبت مرد به زن سخن می‌گوید و نکاح [در اینجا به معنای جماع] را برترین وصلت عنصری می‌خواند، در انتها مرد را مکلف به غسل می‌داند:

ولمّا أحبّ الرجل المرأة طلب الوصلة أى غاية الوصلة التى تكون فى المحبة، فلم يكن فى صورة النشأة العنصرية أعظم وصلة من النكاح، و لهذا تعمّ الشهوة أجزاءه كلّها، و لذلك امر بالاغتسال منه، فعمت الطهارة كما عمّ الفناء فيها عند حصول الشهوة. فان الحقّ غيور على عبده أن يعتقد أنه يلتذ بغيره، فطهره بالغسل ليرجع العبد بالنظر إليه فيمن فنى فيه، إذ لا يكون إلا ذلك (همان).

نکته‌ای که ابژه بودن زن را نشان می‌دهد این عبارت است: «فان الحقّ غيور على عبده أن يعتقد أنه يلتذ بغيره، فطهره بالغسل ليرجع العبد بالنظر إليه فيمن فنى فيه...». یعنی به گفته عقیفی حق اجازه نمی‌دهد چیزی محبوب واقع شود مگر این که خودش همان محبوب باشد؛ همان‌طور که نمی‌گذارد چیزی عبادت شود مگر آن که خودش عین آن محبوب باشد (عقیفی، ۱۴۰۰م: ۳۳۰). در نتیجه محبت فی نفسه به زن معطوف نیست و زن تنها واسطه‌ای برای رسیدن مرد به مقصود واقع می‌شود.

ابن عربی خود این مطلب را (در مورد تمام آنچه مطلوب است) عنوان کرده که آنچه محبوب واقع می‌شود، هر چند از محسوسات است اما قوه خیال او را به سطح یک مظهر ارتقا می‌دهد: «فإذا أحببنا و نحن بهذه الصفة موجودا نحب ظهور محبوبنا فيه من المحسوسات عالم الكائنات نلطفه بأن نرفعه إلى الخيال لنكسوه حسنا فوق حسنه و نجعله في حضرة لا يمكنه الهجر معها و لا الانتقال عنها...» (بی‌تا، ج ۲: ۳۳۷). در این مرتبه است که آن شیء مورد محبت واقع می‌شود؛ چرا که دیگر وجودی محسوس نیست بلکه حق است در لباس آن موجود. کربن این مطلب را چنین بیان می‌کند:

در این مرتبه (مرتبه خیال)، ساحت روحانی، روح مطلق، باید خویش را در صورتی جسمانی متجلی سازد: این صورت می‌تواند یک شخص محسوس باشد که قوه خیال آن را تبدیل به یک مظهر می‌کند یا در غیر این صورت، می‌تواند یک «صورت مثالی» باشد [...] که بدون وساطت یک صورت محسوس در لحظه مشاهده قابل ادراک است (Corbin, 1969: 153-154).

تفکر دوقطبی ابن عربی در اینجا هم خود را نشان می‌دهد؛ تقابلی که او بین «کثیف» و «لطیف» برقرار می‌کند و این که محسوس را از کثافت می‌شمارد، نشان می‌دهد در اینجا که بحث از زن به عنوان شیء مطلوب است، آنچه مورد محبت واقع می‌شود مؤنث فیزیکی نیست بلکه صورت استعلایافته اوست، اگر نه خود زن برای او مطرح نیست.

چنان که مشخص است، حتی در استعلایی‌ترین شکل، زنانگی همچنان جفت جدایی‌ناپذیر انفعال است و از همین روست که همواره به او نقش حاشیه‌ای و منفعلانه واگذار می‌شود در حالی که تعالی و بهره‌وری به مردان نسبت داده می‌شود. چنان که روی سخن ابن عربی همواره با مردان است و هیچ‌گاه فی‌المثل نمی‌گوید زن حق را در چه چیزی می‌تواند شهود کند. البته با وجود تمام این‌ها بنا به گفته آستین، ابن عربی «هرگز منکر ضرورت صورت مخلوق مؤنث به عنوان محمل محسوس چنین شهود الهی‌ای نمی‌شود» (آستین، ۱۳۸۲: ۱۷۸).

برابری زن و مرد در رسیدن به کمال

موضوع دیگری که باید به آن اشاره کرد این است که ابن عربی زنان و مردان را در رسیدن به کمال مشترک می‌داند به علت آن که به زعم وی زن و مرد در انسانیت مشترک هستند:

من اعتبر الإنسانية الحق النساء بالرجال كما ألحقهن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالرجال في الكمال من اعتبر الذكورة و الأوثة و قول الله تعالى وَ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ و غلب الفاعل على المنفعل فرق بين الرجال و النساء (ابن عربی، بی تاج ۱: ۴۸۶). چنان که مشخص است در اینجا ابن عربی به انسانیت که امری فراجنسیتی است اهمیت خاص داده و معتقد است زن و مرد با هم برابرند مگر آن که کسی مردانگی (الذکورة) و زنانگی (الأوثة) را معتبر بداند که در این صورت بین زن و مرد تفاوت قائل خواهد شد. در نتیجه می بینیم که ابن عربی در اینجا نگاهی به واقع استعلایی را به زن مطرح می کند.

اما وی در جایی دیگر همین کمال زن را هم در درجه‌ای پایین تر از کمال مرد قرار می دهد: «إن كملت المرأة فما كمالها كمال الرجل لأجل تلك الدرجة فمن جعل الدرجة كون حواء وجدت من آدم فلم يكن لها ظهور إلا به فله عليها درجة السببية فلا تلحقه فيها أبداً و هذه قضية في عين ...» (همان، ج ۲: ۴۷۱). در اینجا ابن عربی با استناد به این مطلب که حوا در وجود بعد از آدم قرار دارد، درجه کمال را در زنان پایین تر از مرد می داند. چنان که پیشتر مطرح شد مقدم بودن چیزی در خلق نمی تواند به معنای برتر بودن آن باشد و در نتیجه وی در اینجا هم به نوعی مغالطه متوسل شده است.

نقش انوئت در آفرینش

در فصّ آخر فصوص الحکم، ابن عربی موضوعات سه گانه حدیث محبوب‌های سه گانه پیامبر را مبنایی برای مباحث فلسفی مهمی قرار داده است. یکی از این مباحث تأکید بر نقش انوئت در آفرینش است که ابن عربی سعی دارد اهمیت و جایگاه آن را در هستی به راه‌های مختلف اثبات کند. پیش تر به نقش تثلیث در آفرینش از منظر ابن عربی اشاره شد. این موضوع به دو صورت با مبحث مورد نظر ما، یعنی نقش عنصر مؤنث در آفرینش ارتباط می یابد. نخست هنگامی که ابن عربی از نکاح (در اینجا به معنای آمیزش) به عنوان بزرگ‌ترین رابطه جسمانی میان زن و مرد یاد می کند: «و أعظم الوصلة النکاح و هو نظیر التوجه الإلهی علی من خلقه علی صورته لیخلفه» (ابن عربی، ۱۴۰۰م: ۲۱۷). وی نکاح را امری می داند که در تمام عوالم سه گانه حاکم است: «... فهن (النساء) له (الرجل) کالطبيعة للحق التي فتح فيها صور العالم بالتوجه الإرادی و الأمر الإلهی الذی هو نکاح فی عالم الصور العنصریة، و همة فی عالم الأرواح التوریة، و ترتیب مقدمات فی المعانی للنتاج» (همان: ۲۱۸).

مطابق دیدگاه ابن عربی، در تمام این موارد یعنی خلق در عالم عناصر، عالم ارواح یا عالم معنا که وی به آن‌ها اشاره می‌کند، قاعدهٔ تثلیث حکم فرماست؛ یعنی به هم آمیختن دو چیز برای تولید شیء ثالث. آنچه برای ما در اینجا اهمیت می‌یابد این است که همیشه یک سوی زوج مولد، عنصر مؤنث است. در عالم عناصر آمیزش بین مذکر و مؤنث واقع می‌شود که به آن نکاح گفته می‌شود (همان)؛ در عالم ارواح نکاح توجه الهی به طبیعت است که ابن عربی آن را همت می‌نامد. نکاح دیگر نکاح در عالم معناست که از آن به ترتیب مقدمات یاد می‌کند و همان انتاج عقلی یا تولید نتیجه از مقدمات در قیاس منطقی است. بنابراین آفرینش از دیدگاه ابن عربی که بر اصل تثلیث استوار است همواره در خود عنصری مؤنث دارد که برای خلق و ایجاد ضرورت دارد. در تمام این موارد باز تقابل بنیادین فاعل/منفعل مطرح می‌شود. هر چند ابن عربی عنصر مؤنث را در روند آفرینش حایز اهمیت می‌داند، اما همواره توجه او به بعد انفعالی آن است. چنان که زن را برای مرد در نکاح عنصری مانند طبیعت برای حق در نکاح روحانی می‌شمارد و در هر دو این حالات، عنصر مؤنث (زن و طبیعت) نقش انفعالی دارد. کما این که شبه استدلالی که برای مقدم آمدن لفظ نساء در حدیث ذکر می‌کند، تأکید او بر این انفعال را نشان می‌دهد: «وإنما قدم النساء لأنهن محل الانفعال، كما تقدمت الطبيعة على من وجد منها بالصورة» (۱۴۰۰م: ۲۱۹).

دومین جایی که ابن عربی بر اهمیت نقش تأنیث با توجه به مبحث تثلیث تأکید می‌کند آنجاست که می‌گوید:
 ثم إنّه جعل الخاتمة نظيرة الأولى في التأنيث و أدرج بينهما المذكر، فبدأ بالنساء و ختم بالصلاة و كلتاها تأنيث، و الطيب بينهما، كهو في وجوده. فإن الرجل مدرج بين ذات ظهر عنها و بين امرأة ظهرت عنه، فهو بين مؤنثين: تأنيث ذات و تأنيث حقيقي (همان: ۲۲۰).

در اینجا هم باز با تثلیثی که از نظر ابن عربی اساس آفرینش است روبرو می‌شویم. وی علت قرار گرفتن «طیب» را که واژه‌ای مذکر است بین دو واژه مؤنث یعنی «النساء» و «الصلوة»، به مثلث آفرینش ربط می‌دهد و می‌گوید این قضیه مانند آفرینش اولیهٔ آدم و حواست که آدم بین ذات به وجود آمده از آن (حق) و حوا منبعث از خود (آدم) قرار دارد. وی از اینجا نتیجه می‌گیرد که از هر جایگاهی به آفرینش نظر کنیم با واژه‌ای مؤنث روبرو می‌شویم: «وإن شئت قلت الصفة فمؤنثة أيضا و إن شئت قلت

القدرة فمؤنثة أيضا، فكن على أى مذهب شئت، فإنك لا تجد إلا التأنيث يتقدم حتى عند أصحاب العلة الذين جعلوا الحق علة في وجود العالم و العلة مؤنثة» (همان). استدلال ابن عربی در اینجا نیز بر پایه نوعی مغالطه زبانی استوار است؛ به این صورت که وی از واقعیتی زبانی، یعنی قرار گرفتن طیب بین دو واژه مؤنث، واقعیتی هستی‌شناختی را نتیجه گرفته است؛ در صورتی که از لحاظ منطقی، هیچ‌گاه وجود امری زبانی مستلزم وجود مابه‌ازای آن در عالم خارج نیست.

نیز در نهایت ابن عربی برای تأکید بر نقش عنصر زنانه، با استناد به همین حدیث، علت آن را که پیامبر تأنیث را بر تذکیر غلبه داد و به جای «ثلاثه»، از «ثلاث» استفاده کرد^[۱۳] اهتمام پیامبر به زنان ذکر می‌کند تا نشان دهد عناصر اصلی آفرینش مؤنث بوده و کل خلقت تحت تأثیر تأنیث است (همان: ۲۲۰-۲۱۹). این استدلال بر پایه مغالطه در اینجا هم خودنمایی می‌کند. یعنی بار دیگر ابن عربی با نظر به امری که در زبان اتفاق افتاده است، آن را در واقعیت خارجی نیز محقق می‌داند.

ابن عربی در فتوحات هم به انوشت جاری در عالم اشاره کرده می‌گوید: «حبیهن الله لمحمد (ص) فإنه من أسرار الاختصاص و لما علم الله موسى (ع) قدر هذا استأجر نفسه في مهر امرأة عشر سنين و أعنى بالنساء الأنوثة السارية في العالم و كانت في النساء» (بی‌تا، ج ۳: ۲۵۶).

از تمام این‌ها نتیجه می‌شود که در نظر ابن عربی، هرچند روند خلقت تحت حکم اصل تأنیث قرار دارد، اما اولاً او همواره به بعد انفعالی و انتزاعی این تأنیث نظر دارد و ثانیاً برای اثبات این مدعا هرکجا دلیل منطقی پیدا نمی‌کند به مغالطات لفظی و غیر لفظی متوسل می‌شود. بنابراین هرچند اهمیت بعد زنانه نزد ابن عربی آشکار است، نمی‌توان معتقد به تمام مطالبی شد که او قصد تفهیم و اثبات آن را دارد.

دیگر نظرات مثبت

راجع به نظرات مثبت ابن عربی به زن مطالب زیادی در دیگر منابع موجود است^[۱۴]. از آنجا که تمرکز این مقاله به طور اخص بر زنانگی و خصیصه‌های جنسیت زنانه است، برای پیشگیری از اطاله کلام به ذکر فهرست‌وار آن‌ها بسنده می‌کنیم:

قایل بودن مقام قطبیت برای زن (همان: ۸۹)

جایز دانستن امام شدن زن در نماز جماعت (بی‌تا ج ۱: ۴۴۷)

دوست داشتن زنان (همان، ج ۲: ۱۹۰)

زن را شایسته سجده شمردن (همان، ج ۳: ۲۵۶).

با وجود چنین مطالبی در گفته‌های ابن عربی که در دیگر متون تصوف پیش از وی بی سابقه است، نمی‌توان منکر اهمیت زن در تفکر او شد.

نتیجه‌گیری

در مقام مقایسه با دیگر آثار پیش از ابن عربی، بر پایه جهان بینی خاص او که مبتنی بر تجلی است، زنانگی صورتی استعلایی می‌یابد. تأکید ابن عربی بر نقش انوشت در آفرینش، زن را بهترین مجلای حق دانستن و... همه مواردی هستند که نشان از نگاه مثبت او به جنس زن است.

اما با بررسی اقوال و عقاید وی راجع به خصیصه‌های جنسیتی، مشخص می‌شود که تفکر ابن عربی تفکری دوگانه است که هستی را متشکل از دو مؤلفه جدا از هم می‌بیند که سوئه غالب و برتر آن دارای خصایص مذکر و سوئه مغلوب و تاریک آن دارای خصایص مؤنث است. زنانگی در تفکر ابن عربی همواره با انفعال پیوند می‌خورد و مردانگی با فاعلیت. این امر نشان می‌دهد که او تعاریف از پیش تعیین شده جنسیتی در مردسالاری را مد نظر داشته و آن‌ها را بر امور انتزاعی فرامی‌افکند و از این طریق به این تعاریف صورتی به‌ظاهر معقول و منطقی می‌بخشد؛ به بیانی ساده‌تر ابن عربی مردسالاری را متافیزیکی کرده است. حتی زمانی که زن را در استعلایی‌ترین شکل، تجلی حق می‌داند، این صورت زنانه بعدی متافیزیکی یافته و زن ملموس و واقعی برای او مطرح نیست.

هرچند در نهایت نمی‌توان منکر ارزش زن نزد او شد، به تعبیر آستین، او «آن قدر فرآورده دیدگاه معنوی مردسالارانه بود که نمی‌توانست دیدگاهی درباره زن را تأیید کند که کل ساختمان مردسالاری تهدید به تضعیف شود» (۱۳۸۲: ۱۷۹).

پی‌نوشت‌ها

۱- وی در همانجا از چند زن دیگر هم نام می‌برد: «أصدق من رأینا فی هذا الباب من النساء فاطمة بنت ابن المثنیٰ یاشبیلیة خدمتها و هی بنت خمس و تسعین سنة و شمس أم الفقراء بمرشانة و أم الزهراء یاشبیلیة أيضا و کلیهار بمكة تدعی ست غزاة».

۲- بحث تجلی تا قبل از ابن عربی بیشتر در جنبه شهودی و معرفت‌شناسانه به کار می‌رفته است و کاربرد آن در عرفان عملی بوده که سالک پس از طی مقامات عرفانی به مقام معرفت حق تعالی می‌رسد و خداوند در دل او تجلی می‌کند: «التجلی هو» ما ینکشف للقلوب من أنوار الغیوب بعد السّتر» (بی تا، ج ۲: ۱۳۲). اما بحث ما، بر تجلی از جنبه وجودشناسانه آن که بنیادی‌ترین مفهوم در جهان‌بینی ابن عربی می‌باشد متکی است.

۳- این قاعده در ابتدا برای بیان ذوق و شهود عارف در عالم عرفان عملی ابداع شده بود؛ به این معنا که حق برای دو بار در صورتی واحد برای یک فرد تجلی نمی‌کند و نیز برای دو فرد هم به یک صورت واحد ظهور نمی‌فرماید.

۴- در جهان‌بینی ابن عربی اثر این قاعده در عالم «خلق جدید» است؛ به این معنا که جهان در هر لحظه از نو آفریده می‌شود که این به معنای تجلی دائم حق است در مقدار لا یتناهی از اشیاء ممکن. عقیفی مفهوم خلق جدید را به طور خلاصه چنین شرح می‌دهد: «... أنه تجلی الحق الدائم فی صور الموجودات؛ فإن هذه الصور فی تغیر مستمر، و کل تجل فی صورة غیرة فی الصورة الأخری. فالجوهر الواحد یظهر فی ما لا یتناهی من الصور و یلبس فی کل مظهر ثوباً جدیداً، و لا شیء فی الوجود یعید نفسه أو یتکرر أصلاً [...] هذا هو الخلق الجدید...» (عقیفی، ۱۴۰۰م: ۱۰۱).

۵- ابن عربی این سه‌گانگی را تنها در ایجادکننده نمی‌بیند بلکه آن را در شیء موجود هم ظاهر می‌داند: «ثم ظهرت الفردية الثلاثية أيضا في ذلك الشيء، و بها من جهة صحّ تكوينه و اتصافه بالوجود، و هی شئیئته و سماعه و امتتاله أمر مکنونه بالإيجاد. فقابل ثلاثة بثلاثة: ذاته الثابتة فی حال عدمها فی موازنة ذات موجدها، و سماعه فی موازنة إرادة موجهه، و قبوله بالامتثال لما امره به من التكوين فی مقابلة قوله كُنْ، فكان هو» و نیز می‌گوید: «فقام أصل التكوين علی التثلیث أی من الثلاثة من الجانبین من جانب الحقّ و من جانب الخلق» (ابن عربی، ۱۴۰۰م: ۱۱۶).

۶- ایزوتسو مطلب را چنین توضیح می‌دهد که: «نخست علم در حق انگیزته می‌شود و اعیان در علم ظاهر می‌گردند [...] در مرتبه بعد اراده انگیزته می‌شود؛ اراده‌ای که مبتنی بر علم است برای به وجود آوردن اعیان از عدم به وجود. آنگاه بر اساس این اراده، امر (کن) صادر می‌شود و جهان آفریده می‌شود» (ایزوتسو، ۱۳۸۹: ۲۱۲).

۷- اصل این مقاله در کتابی با عنوان *La Jeune Née* که سیکسو با همکاری کاترین کلمنت (Catherine Clement) نگاشته در سال ۱۹۷۵ به چاپ رسید. ترجمه انگلیسی این کتاب در سال ۱۹۸۶ با عنوان *The Newly Born Woman* توسط بتسی وینگ (Betsy Wing) انتشار یافت.

۸- کرین با نگاهی پدیدارشناسانه روند تجلی را در صورت محسوس چنین توضیح می‌دهد: «معشوق الهی [...] خویش را بر نفس در قالب صورت جسمی یک تجلی آشکار می‌کند [...] نفس آن تجلی را درمی‌یابد. تشخیص می‌دهد که معشوق همین صورت مادی (محسوس یا ذهنی، شناخته‌شده از طریق خیال فعال)

است؛ به یکباره در سرشت روحانی و جسمانی خود به سوی آن صورت جلب می‌شود. او [یعنی نفس] پروردگارش را می‌بیند...» (Corbin, 1969: 150-151).

۹- قیصری جنبه انفعالی حق را چنین بیان می‌کند: «و أمّا وجه انفعاليته فإنّ في هذه الصورة (صورة المرأة) محل تصرف الرجل، وتحت يده و أمره و نهيه» (قیصری، ۱۴۱۶م: ۶۸)؛ به این معنا که چون زن در هنگام آمیزش در کنترل مرد قرار دارد، لذا تجلی حق در زن جنبه انفعالی دارد.

۱۰- حتی شرح عقیفی هم قابل نقد است چرا که او هم انفعال زن و فعالیت مرد را اصل مسلمی می‌داند که بر پایه آن حق را هم متصف به فعل و انفعال می‌پندارد.

۱۱- قیصری علاوه بر این، وجه دیگری هم برای فعالیت حق که در اینجا منظور از آن فعالیت زن است ارائه می‌دهد و آن اشاره به حقیقت وجودی زن است: «و يجوز أن يكون وجه فاعليته في المرأة كون حقيقة المرأة بعينها حقيقة الرجل؛ إذ الذكورة والأوثنة من عوارضها، فتلك الحقيقة هي الفاعلة فيها...» (قیصری، ۱۴۱۶م: ۶۸).

۱۲- کاشانی نیز قایل به همین مطلب یعنی مشاهده حق در حین آمیزش است: «في حالة النكاح، لأنه في متفعل حالة انفعاله عن فاعل حالة فعله مع كونهما واحداً في الحقيقة لأحدية العين، فإن النكاح من العارف الشاهد جامع لشهود الحق منفعلاً في عين كونه فاعلاً، فعلاً في انفعال و انفعلاً في فعل» (کاشانی، ۱۳۸۳: ۵۴۹-۵۴۸).

۱۳- «فقال «ثلاث» و لم يقل «ثلاثة» بالهاء الذي هو لعدد الذکران، إذ و فيها ذكر الطيب و هو مذکر و عادة العرب أن تغلب التذكير على التأنيث فتقول «الفواطم و زيد خرجوا» و لا تقول خرجن. فغلبوا التذكير - و إن كان واحداً - على التأنيث و إن كنّ جماعة و هو عربي...» (ابن عربی، ۱۴۰۰م: ۲۱۹).

۱۴- برای نمونه به منابع زیر نگاه کنید:

بختیار، مریم. (۱۳۸۹). «مقام زن در عرفان با تکیه بر آراء ابن عربی». زن و فرهنگ. ش ۳. صص ۳۹-۳۵.

جهانگیری، محسن. (۱۳۸۱). «مقام زن در عرفان ابن عربی در حدود شریعت». فلسفه. دوره ۶ و ۷. دی‌ماه. ش ۲. صص ۲۰-۵.

حسینی، مریم. (۱۳۸۸ج). «زن سوفیایی در رؤیای عارفان». مطالعات عرفانی. ش ۱۰. صص ۱۷۲-۱۴۹.

کتابنامه

آستین، آر. دابلو. جی. (۱۳۸۲). «ابعاد زنانه در تفکر ابن عربی». ترجمه فروزان راسخی. فلسفه، کلام و عرفان (ناقد). ش ۱. صص ۱۸۰-۱۶۷.

- ابن عربی، محی الدین. (بی تا). فتوحات مکیه، دوره چهار جلدی، بیروت: دار صادر.
- _____ (۱۴۰۰م). *فصوص الحکم*. تصحیح و تعلیقات ابوالعلاء عقیفی. بیروت: دار الکتب العربی.
- ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۸۹). *صوفیسم و تائوئیسم*. تهران: روزنه. چاپ چهارم.
- عقیفی، ابوالعلاء. (۱۴۰۰م). *تعلیقات علی الفصوص*. بیروت: دارالکتب العربی.
- قیصری، داوود بن محمود. (۱۴۱۶م). *شرح فصوص الحکم*. جلد دوم. قم: انوار الهدی.
- کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق. (۱۳۸۳). *شرح فصوص الحکم*. تصحیح مجید هادیزاده. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- هام، مگی. (۱۳۸۲). *فرهنگ نظریه‌های فمینیستی*. ترجمه فیروزه مهاجر و دیگران. تهران: توسعه.
- Corbin, Henry. (1969). *Criative Imagination in the Sufism of Ibn al-'Arabi*. London: Routledge & Kegan Paul
- Cixous, Hélèn. (1998). "Sorties". In Julie Rivkin and Michael Ryan. (eds), *Literary Theory: An Anthology*. Oxford, Malden: Blackwell publishing.
- Rubin, Gayle. (1998). "The traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex". In Julie Rivkin and Michael Ryan. (eds), *Literary Theory: An Anthology*. Oxford, Malden: Blackwell publishing.