

Dimensions of Femininity in Ibn ‘Arabī’s View

Seyed Ali Alamolhoda*

Akram Askarzadeh Mazraeh**

Abstract

What is the nature of woman in relation to man? In elucidating Ibn ‘Arabī’s response to this question, it is necessary to approach the discussion of the ontological, epistemological, and pragmatic dimensions of woman in contrast to man within a trilogical framework. Ontologically, woman is the agent of proliferation and the emanation of various manifestations from the Divine Essence. Epistemologically, the cognitive capacity of the feminine gender is imagination (*al-khayāl*), and in epistemic terms, woman symbolizes wisdom. Wisdom refers to theoretical reflection combined with the pragmatic dimension. The wise person is responsible for resolving crises by drawing upon the knowledge of divine truths. In other words, through three processes—revelation, inspiration, and true dreams—woman perceives the divine names and attributes and molds them into tangible forms. She achieves a symbolic understanding of esoteric knowledge and wisdom. From a pragmatic perspective, woman is like the wise person. The difference between wisdom and mere theoretical contemplation is that the wise must have the ability to solve problems and crises using divine knowledge. Thus, naturally, woman becomes a guide.

Keywords: gender, femininity, feminine, masculine, Ibn ‘Arabī.

* Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran (Corresponding Author),
alamolhoda@ut.ac.ir

** Associate professor, Department of Philosophy, University of Mohaghegh Ardabili, askarzadeh@uma.ac.ir

Date received: 12/08/2024, Date of acceptance: 20/01/2025



Introduction

What constitutes the core of all three waves of feminism in the modern world is the shared question about the demarcation between men and women. How should these distinctions be drawn? What are their boundaries? Any response to this question depends on addressing the underlying issue: What is the nature of woman in contrast to the nature of man? The term "in contrast" is used deliberately. This is because we want to emphasize that we must seek a *description* (not a logical definition) of woman that elucidates woman in relation to man and man in relation to woman. The modern world's inquiry into the nature of woman examines the historical and contextual dynamics of this relationship and ultimately seeks to resolve the nature of this confrontation. Therefore, if we aim to engage our intellectual tradition to respond to the philosophical and epistemological question of the nature of woman, it is essential to consider the contrast underlying this modern inquiry. We must, so to speak, develop a dialectical response from within our intellectual tradition—one that defines woman in contrast to man and man in contrast to woman.

This study attempts to address the question of "the nature of woman" by drawing on the intellectual framework provided by Ibn 'Arabī, which offers a particularly suitable foundation for such an inquiry. (The research explains why and how Ibn 'Arabī's thought, more than that of many other Muslim thinkers, is equipped to answer this modern question.) It seeks to revisit Ibn 'Arabī's theoretical mysticism to explore the nature of woman and femininity within his theoretical framework. By doing so, the study aims to provide a basis for understanding the distinctions between the feminine and the masculine, and vice versa, from the perspective of this intellectual tradition. This approach ultimately seeks to answer a fundamental question of the modern and postmodern world in a manner that aligns with the ethos of Islamic civilization.

Methods and Material

The research method adopted in this article is descriptive and analytic, based on library sources.

Discussion & Result

In exploring the nature of femininity in Ibn 'Arabī's thought, this article employs a trilogical approach. It first examines the methodological significance of trilogy in studying Ibn 'Arabī. Subsequently, it analyzes the concept of 'Arabī and its position within the levels of existence according to Ibn 'Arabī, focusing on the triad of

Wāḥidiyya (Oneness), *Raḥīmiyya* (Mercifulness), and *Nafs* (Self or Soul). The feminine aspects are then elucidated through a trilogical framework: Creatorship (ontological dimension), Wisdom (epistemological dimension), and Guidance (pragmatic dimension). Finally, building upon this analysis, the feminine gender is outlined in contrast to the masculine gender in terms of Ibn 'Arabī's mysticism.

Conclusion

The feminine aspect of existence, in its manifestation through Oneness, Mercifulness, and Self, is revealed as direct manifestations of the Divine Essence. The core of these three manifestations lies in the creative aspect, creation, and proliferation. Thus, the descending arc (*qaws al-nuzūl*), or the unity within multiplicity, is the feminine identity of being. This feminine identity is manifested in humans as woman, who embodies the component of creatorship from an ontological perspective, wisdom from an epistemological perspective, and guidance from a pragmatic perspective.

In Ibn 'Arabī's thought, femininity represents a human identity that is the source of creation, production, and proliferation. The imaginative faculty plays a more prominent role in this identity, which is why the acquisition of intuitive wisdom, and the gaining of knowledge through true dreams, inspiration, and revelation, finds a more suitable ground in women. Therefore, women possess a greater ability to understand the signs of transcendent realities within sensory and natural phenomena. Woman has a greater capacity to comprehend divine signs through natural phenomena to achieve an understanding of divine realities. Given the superiority of their imaginative power, women are also more adept at understanding metaphorical and allegorical meanings.

Woman symbolizes the perfect human in the descending arc. She belongs to the stage of proliferation while being responsible for understanding the singular, transcendent divine reality within this multiplicity. Her role is to guide the perplexed human being through the manifold sensory and natural realms, revealing the truth of the One Being amidst the material multitudes. This is why, in Ibn 'Arabī's view, the mother of Moses is seen as the source of wisdom imparted to Moses, symbolized through the act of breastfeeding. The duty of breastfeeding Moses is divinely determined through her, and no other woman can fulfill this role.

Thus, woman, from an epistemological perspective, symbolizes a figurative understanding of the Divine Essence. From a pragmatic perspective, she represents guidance and nurturing. It is she who has the ability to elevate a child, initially limited

to natural and material understanding, to a level where the recognition of divinity can be realized amidst the multiplicity of sensory and natural phenomena.

Bibliography

- Abdollahzadeh, Seyed Nematollah. 2017. "Nazar va 'amal dar āghāz-i falsafih." *Gharbshināsī-yi bunyādī* 8, no. 2. [In Persian]
- 'Afi'fī, Abū al-'Alā'. 2001. *Sharḥ bar fuṣūṣ al-ḥikam (sharḥ va naqd-i andīshī-yi Ibn 'Arabī)*. Translated by Nasrollah Hekmat. Tehran: Elham. [In Persian]
- Aristotle. 1950. *Politics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Chittick, William C. 2022. *'Awālim-i khiyāl: Ibn 'Arabī va mas'ali-yi ikhtilāf-i adyān*. Translated by Ghasem Kakaee. Tehran: Hermes. [In Persian]
- Corbin, Henry. 2020. *Takhayyul-i khallāq dar 'irfān-i Ibn 'Arabī*. Translated by Enshallah Rahmati. Tehran: Sofia. [In Persian]
- Guthrie, William and Keith Chambers. 1960. *The Greek Philosophers From Tales To Aristotle*. New York: Harper & Brothers.
- Ibn 'Arabī, Muḥammad ibn 'Alī. 1957. *'Aqlat al-mustawfīz*. Leiden: Brill (software version). [In Arabic]
- Ibn 'Arabī, Muḥammad ibn 'Alī. 1999. *Tarjumān al-ashwāq*. Commentary by Reynold A. Nicholson, translated by Golbaba Saeedi. Tehran: Rozaneh. [In Arabic]
- Ibn 'Arabī, Muḥammad ibn 'Alī. 2010. *Al-Futūḥāt al-Makkiya*. Vols. 1-9. Cairo: al-Maktaba al-'Arabīya. [In Arabic]
- Ibn 'Arabī, Muḥammad ibn 'Alī. 2010. *Fusūs al-ḥikam*. Translated by Mohammad Khajavi. Tehran: Mola. [In Arabic]
- Jāmī, 'Abd al-Raḥmān. 1977. *Naqd al-nuṣūṣ fī sharḥ fusūs al-ḥikam*. Tehran: Iranian Society of Philosophy. [In Arabic]
- Kamalizadeh, Tahereh. 2023. "Women in the dual realm of Islamic wisdom", *Womens studies*, vol:14, issue44, pp: 195-217 (in Persian)
- Khedri, Gholamhossein. 2022. "Taḥlīlī bar risāli-yi Khawāṣṣ al-ḥurūf Ibn Masarra al-Andalusī mu'assis-i maktab-i Almarīya." *Pazhūhish-hāyi mā ba'd al-ṭab'ī* 3, no. 5, pp:513-536. [In Persian]
- Plato. 1953a. *Republic*. Translated by P. Shorey. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Plato. 1953b. *Symposium & Gorgias*. Translated by W. R. M. Lamb. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Qaysarī, Dāwūd ibn Maḥmūd. 1978. *Rasā'il: kitāb al-tawḥīd wa-l-nubuwwa wa-l-wilāya*. Edited by Seyed Jalaloddin Ashtiani. Mashhad: University of Mashhad. [In Arabic]
- Qaysarī, Dāwūd ibn Maḥmūd. 1995. *Maṭla' al-khuṣūṣ fī ma'ānī al-fuṣūṣ*. Vols. 1-2. N.p.: Anwār al-Hudā. [In Arabic]
- Qaysarī, Dāwūd ibn Maḥmūd. 2008. *Sharḥ fuṣūṣ al-ḥikam Ibn 'Arabī*. Translated by Mohammad Khajavi. Vols. 1-2. Tehran: Mola. [In Persian]

199 Abstract

- Rezaee, Ebrahim and Ghasem Kakaee. 2015. "Khiyāl az dīdgāh-i Ibn 'Arabī va Mawlawī." *Pazhūhishnāmi-yi 'irfān* 12, no. 6. Pp: 27-44.[In Persian]
- Rouhani, Fouad. 2005. *Jumhūrī-yi Aflātūn*. Tehran: Shirin. [In Persian]
- Şadr al-Dīn al-Qūnawī, Muḥammad b. Ishāq. 2006. *Al-Fukūk yā kilīd-i asrār-i fuṣūṣ al-ḥikam*. Edited and translated by Mohammad Khajavi. Tehran: Mola. [In Persian]
- Vafae, Fatemeh and Hassan Ebrahimi. 2016. "Zanānigī va ta'nīth dar hastīshināsī-yi Ibn 'Arabī." *Adyān va 'irfān* 49, no. 1, pp:123-143. [In Persian]

مولفه‌های جنسیت زنانه در اندیشه ابن عربی^۱

سید علی علم الهدی*

اکرم عسکرزاده مزرعه**

چکیده

در فلسفه اسلامی نگاه مشخصی به مؤلفه های هویتی جنسیت زنانه نشده است و اصولاً بحث از ماهیت زن (در تقابل با مرد) مسأله دوره مدرن است. امروز مواجهه جامعه ایران با هویت زنانه و مسائل آن ایجاب می نماید با قرائتی جدید از سنت اسلامی به طرح پاسخ برای مؤلفه های زنوارگی پرداخته شود. و مسأله مقاله کنونی آنستکه عناصر جنسیت زنانه را از مکنون سنت عرفانی ابن عربی توضیح دهد. روش در این مقاله طبیعتاً به عنوان یک تأمل کاملاً نظری توصیفی – تحلیلی است که سعی می کند در یک سه گانه وجودشناختی و معرفت شناختی و عمل شناختی مؤلفه های جنسیت زنانه را در اندیشه ابن عربی بازبایی نماید. عنصر وجودشناختی زنانه خلقت است و زن نماد خالقیت و ایجاد تکثر است زیرا واحدیت و رحیمیت و مرتبه نفس به عنوان سه مرتبه از تجلی ذات الوهی که منشأ کثرت می شوند مراتبی زنانه هستند. به لحاظ معرفت شناختی نیز چون خیال در مقابل عقل امری زنانه است که با استفاده از سه فرایند وحی و الهام و روایای صادقانه به معرفت تشبیهی خداوند (حکمت) نائل می شود، پس زن نماد حکمت است و چون حکمت از نگاه ابن عربی عهده دار حل مشکلات و بحران هاست و صرف تأمل نظری نمی باشد، پس جنبه عمل شناختی زن نیز هدایتگری و حل بحران های فردی و اجتماعی می شود. پس نتیجه این تحقیق آنستکه هویت زنانه به لحاظ وجودشناختی منشأ کثرت و به لحاظ معرفت شناختی واجد حکمت و به لحاظ عمل شناختی عهده دار هدایت (تربیت) می باشد و این موارد در تقابل با مؤلفه های هویت مردانه است که به

* استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، alamolhodaa@ut.ac.ir

** دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه محقق اردبیلی، askarzadeh@uma.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۲۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۰۱



لحاظ وجودشناختی منشأ جامعیت و به لحاظ معرفت شناختی واجد علم تنزیهی (قوه عاقله) و به لحاظ عمل شناختی انسجام بخش و تنظیم کننده می باشد.

کلیدواژه‌ها: جنسیت، تانیث، زنانه، مردانه، ابن عربی.

۱. مقدمه و طرح مسئله

این که زن از مرد متمایز است و باید حدّ و مرز این تمایز روشن شود مسئله اصلی هر سه موج فمینیسم در دنیای معاصر است. فمینیسم خصوصاً موج دوم آن زن را در مقابل مرد قرار داده است و پاسخ به این مسأله که حدّ و مرز تمایز میان زن و مرد چیست و این تمایز چگونه باید ترسیم شود؟ بسیار مهم است. ما باید به دنبال یک تعریف رسمی (و نه تعریف حدی) از زن باشیم که هویت زن را در تقابل از هویت مرد تبیین کند. سوال دنیای مدرن از ماهیت زن در بطن خود این تعریف را ضروری می گرداند. از این رو در مواجهه با مسئله فلسفی معاصر پیرامون ماهیت زن مناسب است از سنت فکری مسلمانان پاسخ موجهی ارائه شود.

این تحقیق سعی کرده نظر به اینکه ابن عربی بستر مناسبی برای این پاسخگویی فراهم نموده است (در متن تحقیق به اینکه چطور و چرا تفکر ابن عربی بیش از بسیاری از دیگر متفکران مسلمان زمینه پاسخگویی به سوال مدرن "ماهیت زن" چیست؟ را دارد، تبیین شده است) به بازخوانی نظام فکری عرفان محی الدین در پاسخ به این مسئله پردازد تا با تبیین ماهیت زن و ماهیت تانیث^۲ در عرفان نظری بستر مناسبی برای تبیین تمایزات زنانه از مردانه و بالعکس از نگاه این سنت فکری فراهم شود و به این ترتیب پاسخ یک سوال بنیادین در دنیای مدرن و پست مدرن امروزی که متناسب با شأن تمدن اسلامی باشد، ارائه گردد و نشان داده شود برخلاف مدعای فمینیست زن به لحاظ ماهوی مقابل مرد نیست بلکه زن و مرد مکمل هم هستند.

در مقام تبیین ماهیت جنسیت زنانه در اندیشه ابن عربی چون مقاله پیش رو از شیوه‌ای تثلیثی بهره برده است، ابتدا به تبیین جایگاه تثلیث به لحاظ روش شناختی در مطالعه ابن عربی پرداخته می شود. و سپس تثلیث و جایگاه آن در مراتب هستی از نظر ابن عربی در سه گانه "واحدیت، رحیمیت و نفس" تبیین می گردد و سپس مؤلفه‌های جنسیت زنانه در سه گانه خالقیت (مؤلفه هستی شناختی) و حکمت (مؤلفه معرفت شناختی) و هدایت (مؤلفه عمل شناختی) تبیین گردیده است و نهایتاً بر این اساس جنسیت زنانه از نگاه عرفان محی الدین جمع‌بندی شده است.

۲. پیشینه پژوهش

درباره موضوع مورد بحث پژوهش‌هایی انجام شده که در زیر به برخی از آنها که اهمیت بیشتری برای این تحقیق دارند، اشاره می‌شود. اما به طور کلی لازم به ذکر است عموم این پژوهش‌ها در مقام پرداختن به عناصر هویت بخش به زن به وجه وجودشناختی ماهیت زن پرداخته‌اند. و از سایر وجوه خصوصاً ویژگی معرفت‌شناختی و عمل‌شناختی جنسیت زنانه غفلت نموده‌اند.

پژوهش‌های زیر به دیدگاه ابن عربی درباره زن پرداخته‌اند ولی مسئله آنها تبیین ماهیت و هویت زن نیست و زن را از لحاظ جایگاه ارزش‌شناختی بررسی کرده‌اند: ستاری (۱۳۷۴) در کتاب "عشق صوفیانه" درباره اهمیت زن و عشق به او در عرفان ابن عربی سخن می‌گوید. عناقه و سبزواری، (۱۳۹۱) در مقاله "تجلی زن در اندیشه ابن عربی" معتقد است زن نیز مانند مرد می‌تواند مراتب کمال را طی نماید. پاشایی (۱۴۰۰) در مقاله "تفاوت‌ها و شباهت‌های مرد و زن از منظر ابن عربی" به اشتراکات و افتراقات زن و مرد از نگاه ابن عربی پرداخته و نشان می‌دهد که ابن عربی مرد را جنس برتر نمی‌داند.

از جمله پژوهش‌هایی که به ماهیت زنانگی در اندیشه ابن عربی پرداخته‌اند، می‌توان به آثار زیر اشاره کرد: وفایی و ابراهیمی (۱۳۹۵) در مقاله "زنانگی و تأیید در هستی‌شناسی ابن عربی" به ماهیت زنانگی در اندیشه ابن عربی پرداخته، اما محور بحث تبیین این نکته است که برخی از صفات خداوند ماهیت تأییدی دارند و نهایتاً تأیید را به مفهوم مادری فروکاسته است. جهانگیری (۱۳۸۱) در مقاله «مقام زن در عرفان ابن عربی در حدود شریعت» به جایگاه ارزش‌شناختی زن و مقدار اندکی هم به وجه وجود‌شناسانه تأیید می‌پردازد. سلطانی، (۱۳۹۲) در مقاله "هویت زن و مرد در حکمت اسلامی و دلالت‌های آن" تفاوت حقیقت‌تشکیکی انسان‌ها را امری فراجنسی می‌داند. براصه (۱۳۹۶) در کتاب "زنوارگی در اندیشه ابن عربی" با نگاهی فمینیستی به تقابل هویت زن با هویت مرد پرداخته و زن را از نظر جنسیتی برتر از مرد می‌داند. کمالی زاده، (۱۴۰۲) در مقاله «زن در ساحت دوگانه‌های حکمت اسلامی» که بیشترین شباهت محتوایی را به مقاله حاضر دارد و ایشان جایگاه حقیقی و حکمی زن در نظام تکوین براساس مبانی جهان‌شناختی در حکمت اسلامی و متون عرفانی را توصیف و بررسی کرده‌اند.

بر اساس این توضیحات می‌توان ادعا نمود برای نخستین بار این مقاله با قرائتی نظام‌مند و روشمند در یک مدل‌تثلیتی تمایزات وجود‌شناختی و معرفت‌شناختی و عمل‌شناختی زن در

مقابل مرد را از نگاه ابن عربی بازخوانی می کند و نگاه فلسفی جامعی را در مقام تعریف مؤلفه های زنانگی از منظر ابن عربی مطرح می نماید.

۳. جایگاه روش شناختی تثلیثی در مطالعه ابن عربی

در این پژوهش دو محور اصلی «تذکیر و تأیث در هستی» و «مؤلفه های جنسیت زنانه» در اندیشه ابن عربی با مدل تثلیثی تبیین می گردند. و نهایتاً مؤلفه های زنانگی براساس یک الگوی سه گانه جمع بندی می شود. روش شناسی سه گانه انگارانه از بیت ذیل در ترجمان الاشواق اخذ شده است:

تثلیث محبوبی و قد کان واحداً كما صيرو الاقنم بالذات أفنما

(ابن عربی، ۱۳۷۸: قصیده دوازدهم)

ابن عربی «کون» یا تجلی وجودی الله را امری سه گانه می داند (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۱۷۰). او معتقد است الله که یگانه و بی تعین و فاقد صورت است، با وجود پیوند و زوجیت برقرار می کند و محصول این زوجیت سه گانه شدن الله در مرتبه صفات و اسماء است (ابن عربی، ۲۰۱۰م، ج ۱: ۳۶۳-۳۶۴). از نظر وی تثلیث وجودی الله محصول یک زوجیت است و هر زوجیت محصول نکاحی است که یک پایه آن عنصر تأیثی می باشد. پس تأیث نقش مهمی در تسری وجود الله به کائنات دارد (ابن عربی، ۲۰۱۰م، ج ۱: ۲۲۸).

وی در فص محمدی بر نقش پر رنگ تأیث در تجلی وجودی الله تأکید نموده است و دو ضلع از سه ضلع تجلی را مؤنث می داند. (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۴۲۵)

براین اساس، از دیدگاه ابن عربی تأیث یک اصل روش شناختی در مراتب هستی و سیر میان «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» است و همچنین ارتباط میان نظر و عمل را تبیین می کند.

۴. تذکیر و تأیث در مراتب هستی

قبل از ورود به تبیین جنسیت زنانه و جنسیت مردانه در تفکر ابن عربی مفهوم تذکیر و تأیث به عنوان دو نحوه وجود و یا به تعبیر دقیق تر دو نحوه تجلی وجودی مورد کاوش قرار می گیرند الله ذات یکتایی است که اشتیاق به شناخته شدن دارد و به همین منظور خویش را آشکار

مؤلفه‌های جنسیت زنانه در اندیشه ... (سید علی علم الهدی و اکرم عسکرزاده مزرعه) ۲۰۵

نموده است و جهت آشکار شدن وجودش را به مراتب نازل تر تسری می دهد (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۲۸۳ و عقیفی، ۱۳۸۰: ۳۸۶ و قونوی، ۱۳۸۵: ۴۰۰ و هفت و چهل و هشت)، این نزول وجود در قالب الله، احد و واحد در نگاه ابن عربی توضیح داده خواهد شد و این که چگونه احد هویتی تذکیری و واحد هویتی تأییدی دارد.

سپس به مسأله شفع شدن الله با رحمت و تنزل رحمت به رحمان و رحیم و اینکه رحمان امری مذکر و رحیم مؤنث است پرداخته می شود، در مرحله سوم عقل و نفس به عنوان مخلوق اول و ثانی صادر از الله مطرح می شود، تأیید نفس و تذکیر عقل در این تسری و تجلی بحث خواهد شد و از این رهگذر مجموعاً جایگاه تذکیر و تأیید در فرایند ظهور و تجلی الله در مراتب هستی مشخص می شود و انوایت و ذکوریت به عنوان دو نحوه تجلی وجود در سلسله مراتب هستی معنای خویش را باز می یابند.

۱.۴ الله، احد، واحد

بنا بر اندیشه ابن عربی تسری وجود حق تعالی از الله بصورت یکتا و وحدت محض ممکن نیست و باید شفع شود (قیصری، ۱۳۸۷: ۳۸۱-۳۸۴ و ابن عربی، ۲۰۱۰م، ج ۱: ۲۵۹). در تفکر ابن عربی هر نوع صدور یا خلقی صرفاً محصول زوجیت و نکاح است (ابن عربی، ۲۰۱۰م، ج ۴: ۱۰۹-۱۱۰ و وفایی و دیگران، ۱۳۹۵: ۱۲۳-۱۴۳). اما پرسش این است که خداوند چگونه شفع می شود؟ الله وجود محض است و غیر از وجود چیزی نیست پس به وسیله امری غیر از وجود نمی تواند شفع یابد.

سریان وجود از الله به دو شیوه مستقیم و غیرمستقیم محقق می شود. وجود در سریان مستقیم در دو مرتبه ذات و اسم (ذاتی و اسمایی) صورت می پذیرد (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۲۸). در تجلی ذاتی خداوند در قالب یک ذات بدون صورت متعین می شود و آنچه به منصب ظهور می رسد جامع جمیع صفات ذات حق بوده و آینه تمام نمای اوست (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۳۷). الله در تجلی ذاتی تعدد نمی پذیرد و لذا نامعدود و نامتکثر و بسیط است (عطار و دیگران، ۱۳۹۸: ۶) و از همین رو دچار نوعی ابهام و حجاب است. خداوند در این تجلی مکانی آینه مانند است و صور اسماء حسنی در آن می تواند تجلی یابد. پس تجلی اول یا تجلی ذاتی الله مجلا و محلّ برای تجلی دوم اوست (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۴۵-۵۵ و عقیفی، ۱۳۸۰: ۱۶۴-۱۶۵). خداوند در تجلی اول به سبب اینکه جامع تمام اسماء حسنی است و امری شامل و همه چیز است، دچار ابهام بوده و غیرقابل شناخت می باشد. این مرتبه احدیت نام دارد.

در مرتبه دوم از تجلی مستقیم که مرتبه واحدیت نام دارد و همان تجلی اسمایی است. خداوند اسماء و صفات گوناگون و متعدد و متکثر خویش را در آینه ذات (همان تجلی نخست) آشکار می سازد (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۳۷ و قیصری، ۱۳۸۷: ۳۸۰) در این تجلی ثانی هر اسم و صفتی از خداوند با صورتی متعین آشکار می شود که به وسیله آن صورت از سایر اسماء متمایز می گردد (قیصری، ۱۳۸۷: ۲۷۹). در این مرحله هر اسمی صورتی دارد و هر صورتی علمی از ذات الهی را ظاهر می کند. لذا این مرحله فتح الغیب یا فتح السر نیز نامیده می شود. به قول ابن عربی آنچه در مرحله تجلی ذاتی بصورت سر ظهور پیدا نموده بود (براضه، ۱۳۹۶: ۴۲) در مرحله دوم گشوده می شود (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۳۲). در تجلی اسمایی حجاب و ابهام زدوده می شود و صفات و اسماء الهی بصورت معدود و مشخص در ازل عیان می شوند و صفات، عدد پذیرفته و به نود و نه اسم متعدد می شوند. که این نود و نه اسم همان امهات اسماء یا اعیان ثابته نام دارند (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۱۴ و جامی، ۱۳۵۶: ۸۴ و مظاهری و محمد، ۱۳۹۴: ۳۴). پس تجلی اسمایی مقام کثرت است.

در تجلی غیر مستقیم امهات اسماء و اعیان ثابته، خود را در صور ممکنات ظاهر می سازند (براضه، ۱۳۹۶: ۵۲) و بر این منوال وجود حق جلّ و علا در مخلوقات عیان می شود. از اسماء معدود ازلی به تعداد نامعدود صورت ظاهر می شود و به عبارت دیگر وجود معدود سرریز در عالم ممکنات می گردد.

پس پروردگار در «مقام احدیت» در دو مرتبه کثرت می پذیرد یکبار در اعیان ثابته و مقام واحدیت و بار دیگر در ممکنات حادث (قیصری، ۱۳۸۷: ۴۲). از این رو علم خداوند به دو علم ازلی و علم حادث تقسیم می شود (عفیفی، ۱۳۸۰: ۳۷۴-۳۷۵). پس مسمای صور ممکنات، اعیان ثابته هستند و مسمای اعیان ثابته، ذات پروردگار در مقام احدیت، و مسمای احدیت نیز خود الله است و این یعنی هر شیء مخلوقی بهره ای از الله دارد و غیر او نیست (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۸۰-۸۲).

اما چگونه احد و واحد با بحث جنسیت پیوند می خورند؟ جهت پاسخ به این سؤال لازم است سریان الله به رحمن و رحیم نیز توضیح داده شود و تذکیر رحمن و تأنیت رحیم بحث شود و با معادل سازی رحمان با احد و رحیم با واحد سؤال فوق پاسخش را دریابد.

۲.۴ الله، رحمن، رحیم

از نظر ابن مسرّه اندلسی اسم اعظم «الله» منبع رحمت الهی و صفات علوی است و اسم رحمان همان تجلی ذات الهی در مرتبه صفات و اسماء می باشد و «رحیم» مرتبه بروز صفات یاد شده در ممکنات و درجات عالم هستی است (خدری، ۱۴۰۱: ۵۲۵) و چه بسا ابن عربی نیز در طرح سه گانه الله، رحمن، رحیم متأثر از ابن مسرّه باشد. اما نگاه ابن عربی با ابن مسرّه این تفاوت را دارد که ابن مسرّه اسم رحمن را همان تجلی مستقیم محسوب کرده و رحیم را تجلی غیرمستقیم ولی ابن عربی رحمن و رحیم هر دو را تجلی مستقیم لحاظ می نماید و رحمن را متناظر با احدیت و رحیم را متناظر با واحدیت می گیرد. محی الدین در ترجمان الاشواق و در تفسیر آیه " قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن ایاماً ما تدعوا فله اسماء الحسنی " (اسراء/۱۱۰) به سه گانه الله، رحمن و اسماء حسنی اشاره می کند و الله را منبع رحمت الهی می داند که به دو اسم «الرحمن» و «اسماء حسنی» تقسیم شده است (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۴۶). سپس در فصوص در مقام تبیین اقسام رحمت مشخص می کند، مقصود از رحیم همان اسماء حسنی است "فأتی سلیمان بالرحمتین... اللتان هما الرحمن و الرحیم... التنبیه علی الرحمتین ذکرهما سلیمان فی الاسمین اللذین تفسیرهما بلسان العرب الرحمن و الرحیم..." (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۲۵۰-۲۵۴). پس در واقع با مقایسه تعابیر وی در ترجمان الاشواق و فص سلیمانیه فصوص مشخص می شود منظور وی از رحیم همان مرتبه اسماء حسنی یا همان مرتبه واحدیت است و لذا رحمن نیز متناظر با مرتبه احدیت است.

نکته دیگر که سبب می شود رحمن و رحیم در کلام شیخ همان احدیت و واحدیت اخذ شود آن است که رحمن و رحیم هر دو از ریشه «رَحِم» اخذ شده اند و محل اشتقاق هر دو می باشد. ابن عربی معتقد است الله رحمت را بر خویش واجب کرده (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۲۵۲) و رحمت همان وجود و ایجاد کردن است و رحمت مشخصه اصلی الله است و لذا هر امر موجودی مورد رحمت الهی قرار گرفته است (ابن عربی، ۲۰۱۰م، ج ۴: ۳۲۸). الله با رحمت خویشتن هر چیزی را از صقع عدم به عالم وجود وارد می کند و اسم های رحمن و رحیم دو شیوه برای نزول موهبات الهی هستند (چیتیک، ۱۴۰۱: ۳۰). وی در فص سلیمانیه در تبیین تمایز رحمن و رحیم می گوید "فأتی سلیمان بالرحمتین رحمت الامتنان و رحمت الوجوب اللتان هما الرحمن الرحیم. فأمّتن بالرحمن و أوجب بالرحیم و هذا الوجوب من الامتنان. فدخل الرحیم فی الرحمن دخول التضمن". از نظر شیخ ابتدا رحمت به صورت امتنان و احسان نامتناهی و بدون قید و حدود از ذات حق تجلی می یابد و سپس رحمتی مقید و متناهی از دل

آنها شکل می گیرد (قیصری، ۱۳۸۷: ۱۴۰). اگر این نکات با آنچه در خصوص تجلی ذاتی خداوند در مرتبه احدیت یعنی نامتعیین بودن و تعدد ناپذیری و بساطت و اینکه جامع جمیع اسماء الحسنی است مورد توجه قرار گیرد و همچنین تعدد پذیری تجلی خداوند در مرتبه واحدیت به نود و نه اسم متعین و این که هر اسمی واجد بی نهایت صورت است و این صور منشأ ظهور و بروز ممکنات هستند، لحاظ شود. این نکته که رحمانیت معادل احدیت و رحیمیت معادل واحدیت می باشد، آشکارتر خواهد گردید.

پس رحمت همان وجود است که در سه گانه الله، رحمن، رحیم ذات الوهی را شفع می کند همان گونه که وجود در سه گانه الله، احد، واحد ذات خداوند را شفع می نمود. خداوند با رحمت شفع شده و به دو شکل رحمن و رحیم ظهور می یابد. اما ظهور الله در رحمن و رحیم چه ارتباطی به مسأله جنسیت و تذکیر و تأنیث دارد؟ در پاسخ به این سوال مهم، لازم به ذکر است ابن عربی رحمت رحمانی را با صفت مذکر طیب و رحمت رحیمی را با صفت مؤنث ممتاز کرده است

فأعلم ان منح الله تعالی خلقه رحمه منه بهم... فإما رحمت خالصة كالطيب ... و يعطى ذالك اسم الرحمن. فهو عطاء رحمانی و إما رحمت ممتزجه ... و هو عطاء الهی فان العطاء الإلهی لا يتمكن اطلاق عطائه منه، من غیر أن يكون علی يد سادن من سدنہ الأسماء (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۴۱-۴۲).

کربن در کتاب تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، صورت اسماء را نماد زیبایی (ابن عربی، ۲۰۱۰م، ج ۴: ۳۲۸) و مؤنث فرض می کند (کربن، ۱۳۹۹: ۲۸۵). بنابراین تجلی در مقام رحیمیت که همان تجلی اسمائی و منشأ ظهور صورت ها است امری مؤنث خواهد بود پس واحدیت و رحیمیت که مرتبه تکثر و تعدد صفات و اسماء هستند و کثرت از آنجا آغاز می گردد امری مؤنث است و از سوی دیگر احدیت و رحمانیت که مرتبه عدم تعین و محوشت و بساطت است امری مذکر می باشد.

نکته دومی که بر تأنیث مقام واحدیت و رحیمیت دلالت دارد آن است که از این مرتبه که اسماء الهی به صورت متعدد و متکثر تجلی می یابند به أمهات اسماء و اعیان ثابته تعبیر شده است که واژه «أم» و «عین» هر دو مؤنث هستند پس می توان این نام گذاری را اماره ای دانست بر اینکه مرتبه واحدیت دارای هویتی تأنیثی است و در مقابل، مرتبه احدیت و رحمانیت هویت تذکیری دارد.

مولفه‌های جنسیت زنانه در اندیشه ... (سید علی علم الهدی و اکرم عسکرزاده مزرعه) ۲۰۹

پس تذکیر در اندیشه ابن عربی با محو و یگانگی و بساطت و ابهام و اجمال پیوند می خورد و شالوده مذکر بودن بر پایه این مفاهیم شکل می گیرد و در مقابل، تأیید با تکرار و تعدد و ظهور قرین می شود. و این مفاهیم اساس انوئیت را در تفکر ابن عربی رقم می زنند.

۳.۴. الله، عقل، نفس

عقل کلی تمامی اسماء و صفات الله را در خویش به نحو مجمل و جامع دارد لذا همانند رحمن در بطن است و فاقد عین است ولی نفس کلی واجد همه اعیان ثابته و هر یک از اسماء الهی در خویش است و به صورت یک عین محقق می باشد که عالم ممکنات را خلق می کند. لذا خلق بر عهده نفس کلی است و جمع بر عهده عقل کلی. نفس عقل را شفع می کند و از نکاح آن ها عالم ممکنات پدید می آید (ابن عربی، ۲۰۱۰م، ج ۱: ۲۲۱ و ج ۴: ۱۳۹ و ج ۹: ۷۹). نفس صور عالم ممکنات را در خویش دارد و با شفع نمودن عقل این صور را محقق می سازد و از همین رو به آن لوح محفوظ گفته می شود (ابن عربی، ۲۰۱۰م، ۶۴). از سوی دیگر عقل نیز مانند آینه ای جلا نیافته است که بوسیله نفس الرحمن زنگار آن زدوده می شود و صور نفس در آن تجلی می یابند و محقق می شوند؛ از همین رو به آن قلم اعلی گفته شده است (کمالی زاده، ۱۴۰۲: ۲۰۳) و نفخه و دمیدن نفس الرحمن است که تجلی صور نفس را در عقل میسر می سازد (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۷ و ۱۳۳۶: ۵۰).

اما سه گانه الله، عقل، نفس چه ارتباطی با مسأله تذکیر و تأیید دارد؟ بنا به نشانه های ذیل باید هویتی تأییدی برای نفس لحاظ کرد و عقل نیز بالتبع هویتی تذکیری پیدا می نماید.

اولاً از نظر قیصری نسبت میان عقل و نفس مانند نسبت آدم با حواست (قیصری، ۱۳۵۷: ۱۶ و ۱۴۱۶ ق: ۲۱۳-۲۱۴).

ثانیاً همان طور که ذکر شد نفس هم تراز رحیمیت است و رحیمیت هویتی تأییدی دارد و عقل نیز هم تراز رحمانیت است که هویتی تذکیری داشت.

ثالثاً رحمانیت و عقل هر دو مقام جمع و ابهام هستند که محل تجلی صور واحدیت و نفس که مقام تفصیل هستند، قرار می گیرند. پس کثرت و تعدد و تفصیل نیز که همان خلقت است به نفس و واحدیت ارتباط پیدا می کند پس نفس با واحدیت و رحیمیت، و عقل با احدیت و رحمانیت تناظر پیدا می کند و چون نفس خلق می کند و خلق امری تأییدی است پس نفس نیز هویتی تأییدی دارد (ابن عربی، ۲۰۱۰م، ج ۱: ۲۱۶). که قبلاً در توضیح واحدیت و رحیمیت ذکر شده است.

۵. تأیید در هستی

از آنچه گفته شد می توان ذکوریت را با سه تجلی وجود در احدیت و رحمانیت و عقل پیوند زد و انوئیت را با واحدیت و رحیمیت و نفس دارای نسبت دانست. اما این پیوندها اولین سؤالی که به ذهن متبادر می سازد آن است که احد مرتبه بالاتری از واحد و رحمان نیز بالاتر از رحیم و عقل هم بالاتر از نفس است. پس آیا این تلقی صحیح است که ذکوریت بالاتر از انوئیت است؟ ابن عربی معتقد است عقل محل و آینه برای تجلی صور مندمج در نفس است و عقل فقط محل است و عالم هم فقط صورت است ولی نفس هم محل و هم صورت است (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۱۲۵-۱۲۷). در سلسله مراتب هستی عقل هرچند از نظر مکان نسبت به نفس علو دارد ولی این تعالی ذاتی نیست زیرا صرفاً الله علی بالذات است پس منظور فقط علو مکانی است، علو از نظر محی الدین به دو صورت مکانی و مکانیت است (قیصری، ۱۳۸۷: ۳۶۴) ابن عربی علو مکانی را به مذکر، و علو مکانیت را به مؤنث نسبت می دهد و مؤنث را نسبت به مذکر دارای علو مکانیت می داند. وی مصداق علو مکانی را در آیه "الرحمن علی العرش استوی" (طه / ۵) می داند که به رحمن و مذکر استناد دارد و مصداق علو مکانیت را هم در آیه "کلُّ شیءٍ هالکٌ اِلَّا وجهه" (قصص / ۸۸) و آیه "أَلِلهُ مع الله" (نمل / ۹۰) می داند که در آن علو به اله نسبت داده می شود که حاکی از علو مکانیت مؤنث است (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۷۰-۷۱). پس همان گونه که عقل و نفس هر کدام از علو مختص به خویش نسبت به دیگری برخوردار هستند، هیچ یک نسبت به دیگری تعالی ذاتی ندارند و تعالی آنها فقط به معنای تفاضل ایشان از یکدیگر است، پس مذکر و مؤنث هم علوی نسبت به هم ندارند و این که ذکوریت با احد و رحمن و عقل نسبت برقرار می کند به معنای برتری تذکیر نسبت به تأیید که با واحد و رحیم و نفس پیوند برقرار کرده، نمی باشد.

نکته دیگر این که هسته اصلی در سه مفهوم احد و رحمن و عقل آن است که در این سه مورد به ترتیب با وضعیت وحدت، جامعیت و تنزیه روبرو هستیم به عبارت دیگر ویژگی احد در مقابل واحد آن است که وضعیت مندمج و یگانه ای دارد در حالی که واحد وضعیت متکثر و متعین دارد و واجد نود و نه اسم و عین ثابت است؛ همچنین رحمن جامعیت، ابهام و محووضت دارد در حالی که رحیم گسترده، متکثر و آشکار است؛ و نیز عقل فاقد شکل و صورت، و بسیط محض است ولی نفس واجد صور گوناگون است (چیتیک، ۱۴۰۱: ۸۶) یعنی همان امری که موجب تشخیص در انسان می شود و هر فردی را از دیگری متمایز می کند و در عالم نیز موجب تشخیص و تعین امور امکانی می شود (رضایی، ۱۳۹۴: ۳۴).

مؤلفه‌های جنسیت زنانه در اندیشه ... (سید علی علم الهدی و اکرم عسکرزاده مزرعه) ۲۱۱

پس مشاهده می‌شود تأیث یعنی هستی متکثر، متعین، مشخص، و آشکار، اما تذکیر یعنی هستی یگانه، مجمل، و جامع. به بیانی دیگر به زبان ابن عربی، ذکوریت ناظر به قوس صعود و انوئیت ناظر به قوس نزول است یعنی ذکوریت نماد "کثرت در وحدت" است و انوئیت نماد "وحدت در کثرت" می‌باشد. به این ترتیب ابن عربی انسانیت را در بردارنده تذکیر و تأیث می‌داند (ابن عربی، ۲۰۱۰م، ج ۸: ۱۱۹ و ج ۱: ۲۱۶ و ۱۳۷۸: ۲۱۷ و کمالی زاده، ۱۴۰۲: ۲۱۱) با این تعریف از تأیث و تذکیر باید در گام بعدی به سراغ انسان رفت و تأیث در انسان (زنانگی) و تذکیر در انسان (مردانگی) را مورد کاوش قرار داد.

۶. مؤلفه‌های جنسیت زنانه در تفکر ابن عربی

مواجهه ابن عربی با سه زن عارف چه بسا تأثیر قابل ملاحظه‌ای در اندیشه وی پیرامون عنصر زنانگی داشته است (که البته در یک تحقیق فلسفی چندان قابل ارزیابی نیست). وی از محضر دو بانوی عارف به نام‌های فاطمه قرطبی و یاسمن مرشانه‌ای کسب فیض کرده و کتاب ترجمان الاشواق را نیز متأثر از بانویی به نام نظام به رشته تحریر در آورده است (کربن، ۱۳۹۹: ۱۲۱-۱۳۶). همچنین وی در آثارش به حضرت مریم سلام الله علیها و مادر حضرت موسی صلوات الله علیها توجه ویژه‌ای داشته است. همچنین از زنی فرشته‌گون که نماد حکمت است سخن به میان می‌آورد که به او علم حقایق را تعلیم داده است (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۲۲۰-۲۲۱ و حسینی، ۱۳۸۸، ۱۵۴-۱۵۸). با توجه به جایگاه زن نزد ابن عربی طبیعی به نظر می‌رسد که در آثار وی برخلاف بسیاری از اندیشمندان مسلمان بتوان دلالت‌هایی جدی درخصوص زنانگی و جایگاه فلسفی زن پیدا نمود.

در این مقاله، مؤلفه‌های جنسیت زنانه در سه محور وجودشناختی، معرفت‌شناختی و عمل‌شناختی در اندیشه محی الدین بازخوانی شد تا تصویری فلسفی از هویت زنانه در تفکر ابن عربی به دست آید.

۱.۶ مؤلفه وجودشناختی: شیث نماد خالقیت

شیث نشانه‌ای از تجلی خداوند در مقام واحدیت و رحیمیت است (قیصری، ۱۳۸۷: ۲۴۴ و عقیفی، ۱۳۸۰: ۷۶) شیث جامع اضداد است (قیصری، ۱۳۸۷: ۲۸۵) زیرا از جهتی مجرد و از سوی دیگر مادی است (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۴۴-۴۵). شیث از جنس روح است پس همانند روح حیات بخش (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۲۲۱)، خلاق، و وجود بخش است (ابن عربی، ۲۰۱۰م، ج ۵: ۵).

۶۴ و قیصری، ۱۳۸۷: ۲۲۹). البته خلق از نظر ابن عربی ایجاد از عدم نیست بلکه ظاهر و آشکار نمودن می باشد. ابن عربی برای افاده معنای انتقال هستی از کلمه نفخ استفاده کرده است و آنرا به واژه "نفث" مرتبط می داند و "شیت" را نیز متخذ از واژه "نفث" می داند (قیصری، ۱۳۸۷: ۲۲۸-۲۲۹) که مظهر دمیدن حیات در موجودات، هستی بخشی یعنی خلق کردن می شود (عفیفی، ۱۳۸۰: ۶۹). پس شیت از آنجا که واحدیت و رحیمیت را نمایندگی می کند و کار و فعلش همانند آنهاست، مؤنث می باشد و وجه نخست در تأیید آن، همین نکته است.

وجه ثانی در تأیید شیت آن است که شباهت به نفس دارد زیرا هم مجرد است و هم مادی؛ و نفس نیز چنین بود. هویت اصلی نفس به جهت آن بود که صورت نفخی نفس الرحمان است و همانند نفس الرحمان هویت دمیدن و هستی بخشی دارد یعنی عالم ممکنات را خلق (ظاهر) می کند. (قیصری، ۱۳۸۷: ۲۸۵). پس شیت نیز مانند نفس هم جامع ضدین تجرد و مادیت است و هم هستی بخش و ایجاد کننده پس شیت نیز مانند نفس هویتی تأییدی دارد و همانند واحدیت و رحیمیت و نفس ویژگی و فعل آن همان هستی بخشی و ایجاد و ظاهر نمودن از خفا می باشد.

ابن عربی بر همین اساس معتقد است شیت امهات اسماء را که در وی به صورت کلی تجلی یافته است، می گشاید و به صورت افراد و اشخاص متکثر و متعدد خلق می کند. به گونه ای که هر شخص از دیگری بالکل متمایز می شود و مطلقاً چیز یا شخصی تکرار نمی شود (قیصری، ۱۳۸۷: ۲۸۰). از همین جا روشن می شود که از نگاه صوفیه شیت واجد مقام مفاتیح الغیب است زیرا علم به تجلیات اسمای الهی و تجلیات امهات اسماء و اعیان ثابته صرفاً موقوف بر شیت است و شیت نماد تجلیات مزبور و دارای مقام مفاتیح الغیب می باشد (عفیفی، ۱۳۸۰: ۷۶). پس نفس از آن جهت که صورت و اسماء الهی را می پذیرد، منفعل است و از آن جهت که ممکنات را خلق می کند، فعال است (کمالی زاده، ۱۴۰۲: ۲۰۳). پس از سویی حق در نفس باطن است و از سوی دیگر حق را آشکار می سازد پس "سرّ ابیه" است و شیت نیز نماد همین خصوصیت نفس است. لذا به شیت نیز "سرّ ابیه" اطلاق می کند (کربن، ۱۳۹۹، ص ۲۷۹). پس شیت هم واجد هویتی تأییدی است و هم نماد خالقیت می باشد.

زن از نظر ابن عربی نماد خلق کردن است (ستاری، ۱۳۷۵: ۲۵۸) زیرا اولاً خلق کردن از نگاه وی یعنی آنچه در اعیان ثابته بصورت مکتوم محقق بوده و در عالم حسّی و مادی آشکار می شود و زن در عالم حسّی و مادی سبب و علت این آشکارگی است (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۴۲۴) و آنچه در عالم حسّی و ماده سبب هستی باشد، در عالم علوی و مجردات نیز همان نقش

مؤلفه‌های جنسیت زنانه در اندیشه ... (سید علی علم الهدی و اکرم عسکرزاده مزرعه) ۲۱۳

را دارد. زیرا اگر نیرویی در عالم دانی موجد و هستی بخش باشد در عالم عالی نیز همان نقش را خواهد داشت (عفی‌فی، ۱۳۸۰: ۱۳۰-۱۳۳) از این رو علت نیز مؤنث و زنانه است.

از سوی دیگر واژه امهات اسماء دلالت بر مؤنث بودن نفس و علت هستی در عالم ممکنات دارد. همچنین ارتباط واژه "أم" و "ماء" که نماد و عامل حیات هستند (ابن عربی، ۲۰۱۰م، ج ۳: ۱۲۷ و ۱۳۳۶: ۸۲) و همینطور ارتباط واژه "رَحِم" (زن) با واژه "رحیم" و این معنا که رَحِم زن منشأ کثرت و هستی در انسان است و اسم رحیم نیز منشأ کثرت و خلق ممکنات می باشد (ابن عربی، ۲۰۱۰م، ج ۶: ۱۳۶-۱۳۷ و ج ۳: ۳۴۱ و ج ۴: ۱۲۷ و ج ۱: ۴۳-۴۴)، نیز این معنا را تأیید می کند که زن علت هستی بخش و منشأ حیات است و شیت نیز که نماد خالقیت و هستی بخشی است، هویتی زنانه دارد، پس می توان شیت را نماد مؤلفه خالقیت زن دانست.

۲.۶ مؤلفه معرفت‌شناختی: خضر نماد حکمت

به باور ابن عربی علوم دو دسته هستند: الف. خطاپذیر و ب. خطاناپذیر. علوم خطاپذیر دانش‌هایی هستند که از مسیر تفکر به دست می آیند و علوم خطاناپذیر از طریق کشف و ذوق حاصل می شوند و خداوند آنها را همانند نوری بر قلوب اهل الله می تاباند (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۱۵-۱۶). ابن عربی برای علوم خطاپذیر از اصطلاح "حکم" استفاده می کند و در مقابل از علوم ذوقی و کشفی تعبیر به حکمت می نماید که اولی مذکر و دومی مؤنث است و این اماره ای است بر آنکه هویت حکمت را زنانه می داند.

ابن عربی برای حکمت سه فرایند رؤیای صادق، الهام و وحی را قائل است و قوه شناختی حکمت را، قوه خیال می داند. در ذیل ابعاد این گفتار به صورت دقیق تر تبیین خواهد شد.

۱.۲.۶ زنانه بودن حکمت

یکی از مهمترین وقایع سلوک عرفانی و دست یابی به دانش ذوقی حکمت، دیدار سالک با یکی از مرشدین یا فرشتگان راهنما می باشد. این مهم برای ابن عربی از طریق مواجهه با زنی هدایت گر در حین طواف کعبه رخ داده است. ابن عربی آن زن را جلوه مرئی حکمت می داند (کربن، ۱۳۹۹: ۲۵۳-۲۵۴). همچنین وی نظام را در ترجمان الاشواق صورت عینی و حسّی

معارف ربّانی معرفتی می‌کند (کربن، ۱۳۹۹: ۲۰۰-۲۵۳). پس نماد محسوس حکمت از نظر وی زن است و این دلالت بر هویت زنانه حکمت دارد.

کربن مقایسه قابل توجهی نیز میان سوفیا (Sophia) یونانی و حکمت ابن عربی دارد. وی آن زن هدایت گر حین طواف کعبه و نظام را مثل اعلاّی سوفیای یونانی می‌داند (کربن، ۱۳۹۹: ۱۹۴). سوفیا برگرفته از واژه "سوفوس" است (Guthrie, 1971: 27)؛ افلاطون طالس را نمونه بارز سوفوس می‌داند و برای او و شش دانای دیگر عهد باستان ویژگی‌هایی را ذکر می‌کند که از خلال آنها می‌توان به شباهت حکمت و Sophia پی برد (عبدالرحیم زاده، ۱۳۹۶: ۲-۳).

اولاً سوفیا دانش مربوط به عالم علوی است و طالس حین نظر به ستارگان در چاله ای می‌افتد و دختری جوان اهل ترکیا (که استعاره از تأییدی بودن سوفیا است) او را مورد استهزاء قرار می‌دهد. البته علوی و متعالی بودن سوفیا از نوع علو بالمکان است و مکان است امری مؤنث است پس تعالی مکانی حکمت اشاره به هویت تأییدی سوفیا دارد و نماد سازی آن در کنیزک اهل ترکیا نیز این دلالت را تقویت می‌کند.^۴

ثانیاً سوفیا می‌تواند دانایی آسمانی خویش را به صورت محسوس و مهارت های عملی تبدیل کند (The Republic, 10, 600 a3-5) و از همین رو افلاطون سوفوس را در رساله جمهوری از تأمل نظری محض و در رساله گرگیاس از مهارت عملی کامل یا همان امپیریا متمایز می‌کند (The Republic, 10, 600a3-5, Gorgias, 465a 1-b2) و با تخریب پیوند می‌دهد (همان).

ثالثاً سوفوس نقش هدایت گر و نجات دهنده از بحران‌ها را دارد و صرف داشتن تأمل نظری یا مهارت عملی، فرد را شایسته انتساب به سوفوس نمی‌کند (عبدالرحیم زاده، ۱۳۹۶: ۱۰).

پس سوفیا دانش آسمانی و هدایت گر است که دارای نماد زنانه می‌باشد و چون می‌خواهد هدایت گر باشد باید ظهورات عینی و حسی داشته باشد. البته این به معنای مشغول شدن سوفیا به امور دنیوی نیست بلکه دنیا در نظر سوفیا ناچیز است همان گونه که طالس آن را در داستان اجاره دستگاه های روغن گیری^۵ نشان می‌دهد؛ سوفیا علم به حقایق متعالی و ریشه های برتر عالم ماده دارد و البته آن دانش را در طبیعت به کار می‌بندد. از همین رو افلاطون در رساله جمهوری، سوفیا را علم به مثل تعریف می‌نماید (جمهوری، ۱۳۸۴: ۴۷۶). پس سوفیا صورت محسوس معانی مثالی ای است که از آسمان به طبیعت آمده و آن مناظر متعالی را در طبیعت فعلیت می‌بخشد (کربن، ۱۳۹۹: ۲۵۱-۲۶۰).

حکمت نیز خصوصیتی از سنخ سوفیا دارد: اولاً نمادی زنانه دارد (نظام یا زن هدایت گر در حین طواف) و ثانیاً دارای سه فرایند رویای صادق، الهام و وحی است که محورهای اصلی ادراک ذوقی، و سه فرایند قوه خیال هستند. به عبارت دیگر حکمت از طریق فرایندهای وحی و الهام و رویای صادق، و در قالب صور حسی و طبیعی در قوه خیال نمودار می شود و از همین رو حکیم صرفاً به تأملات نظری نمی پردازد بلکه درصدد است معارف متعالی را در قالب های حسی و طبیعی به کار گیرد تا زمینه هدایت افراد را مهیا کند. لذا در سوفیا و حکمت با شناختی تشبیهی مواجه هستیم (چیتیک، ۱۳۸۰: ۱۲۸). شناخت خداوند به دو شیوه تنزیهی و تشبیهی میسر است (Murata, 1992: 105) و قوه خیال به عنوان قوه شناخت اصلی در علم ذوقی و حکمت این توان را دارد که الله را در صور محسوس ظاهر و قابل ادراک کند (همان) خداوند بی نهایت و فوق همه اشیاء است و به هیچ یک شبیه نیست ولی از سوی دیگر شبیه همه آنها است زیرا خودش را در صور اشیاء ظاهر می کند (چیتیک، ۱۳۹۹: ۱۱۶-۱۱۸ و قیصری، ۱۳۸۷: ۳۸۳). شناخت ذاتی الله شناختی مبهم و فاقد صورت است که عهده دار آن "عقل" می باشد و شناختی تنزیهی است ولی شناخت اسمایی خداوند کار «خیال» است چون به واسطه صورتها انجام می پذیرد و تشبیهی است. در شناخت اسمایی ذات خداوند در امهات اسماء و اعیان ثابته ظهور پیدا می کند و هر اسم و صفتی از الله واجد صورتی متمایز از دیگر اسماء می شود. خیال با بهره گیری از فرایندهای الهام و وحی و رویای صادق، صور مزبور را دریافت می کند، در صورت های جزئی حسی و طبیعی می ریزد و از آشکار شدن امهات اسماء در صورت های حسی و طبیعی جزئی به شناخت تشبیهی الله نائل می شود (چیتیک، ۱۴۰۱: ۳۹). پس اولاً خیال قوه شناختاری اصلی در حکمت و سوفیا است و ثانیاً سوفیا و حکمت دارای یک فرایند ادراکی ذوقی هستند پس از طریق تعلیم و تعلم متداول قابل اکتساب نیستند، ثالثاً نماد حکمت هم در اندیشه ابن عربی و هم در یونان باستان، زن می باشد و رابعاً واژه هر دو شناخت هم حکمت (در مقابل حکم) و هم سوفیا_ واژه های مؤنث هستند.

پس حکمت همچون سوفیا هویتی زنانه دارد و قوه ادراکی اصلی در این نوع آگاهی، قوه خیال است. اما آیا خیال نیز هویتی زنانه دارد؟ اگر پاسخ به این سؤال مثبت باشد، می توان ادعا نمود حکمت، آگاهی تبلور یافته در جنسیت زنانه است و خیال نیز قوه معرفتی اختصاصی به این جنسیت می باشد.

۲.۲.۶ زنانه‌بودن خیال

از دو جهت می‌توان ادعا نمود خیال با توجه به عملکردش هویتی زنانه دارد از یک جهت تناظری که با مرتبه واحدیت و رحیمیت پیدا می‌کند و از جهت دوم شباهتی که با نفس دارد. جهت اول این که در اندیشه ابن عربی انسان عالم صغیر، و هستی عالم کبیر است (قیصری، ۱۳۸۷: ۱۵۷-۱۵۸). یعنی مراتب و قوای نفس از یک تناظر جدی با مراتب هستی برخوردار هستند. ابن عربی عالم خیال را برای اشاره به دو ساحت خیال منفصل و خیال متصل به کار می‌برد (چیتیک، ۱۴۰۱: ۱۴۳-۱۴۴). از نظر وی عالم خیال منفصل همان اعیان ثابت و امهات اسماء است (چیتیک، ۱۴۰۱: ۱۱۸-۱۲۰). عالم خیال متصل که همان قوه خیال می‌باشد، مانند آینه ای است که صورت های عالم خیال منفصل در آن بازتاب می‌یابند. پس دریافت صورت های مثالی عالم خیال منفصل از افعال قوه خیال نفس انسان است و صور مثالی خیال منفصل در عالم خیال متصل به صورت محسوس و طبیعی ظهور می‌یابند (جامی، ۱۳۵۶: ۵۲). پس صور خیالی از اعیان ثابت در عالم واحدیت و رحیمیت سرچشمه می‌گیرند ولی به صورت حسی و خیالی ادراک می‌شوند (چیتیک، ۱۴۰۱: ۸۹). صورت های خیالی، مُندک در عالم خیال منفصل هستند و خیال منفصل یعنی همان مرتبه واحدیت و رحیمیت، در واقع صورت حق است و لذا صور خیالی نیز با واسطه، صورت حق می‌شوند (عفیفی، ۱۳۸۰: ۱۲۸). از همین رو می‌توان ادعا کرد قوه خیال نفس این توانایی را دارد که خداوند را در صورت های حسی، ظاهر و قابل درک نماید بنابراین شناخت حاصل از قوه خیال، شناختی تشبیهی است که از طریق تشبیه خداوند به مخلوقات، ذهن آن را درک می‌کند (چیتیک، ۱۴۰۱: ۳۹ و ۸۹). پس خیال، هم صور خویش را از عالم رحیمیت و مرتبه واحدیت اخذ می‌کند، و هم مانند رحیمیت _ که سبب کثرت ذات حق جل و علا می‌شود و ذات را در صور امهات اسماء و اعیان ثابت متکثر می‌کند و از طریق اعیان ثابت عالم ممکنات و جزئیات را خلق می‌کند _ قوه خیال نیز محل انعکاس صور اسماء الهی است سپس آن صور را به صورت محسوس و طبیعی متجلی می‌نماید (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۲۶۰-۲۶۳). پس هم به لحاظ سر منشأ و هم به لحاظ کارکرد، قوه خیال شباهت چشمگیری به مقام واحدیت و رحیمیت دارد و لذا می‌توان ادعا نمود همانند آنها سرشتی زنانه دارد.

جهت ثانی در زنانه بودن قوه خیال شباهت آن به نفس است. نفس مابین تجرد محض و مادیت محض است و خیال نیز مابین عقل و حس است و مانند نفس هویتی بینابینی دارد. خیال حوزه تروح ها و تجسدها و تمثّل ها است (رضایی و دیگران، ۱۳۹۴: ۳۴) عالم نفس که

منشاء عالم ممکنات می‌شود، نیز محل تعین اسمای الهی است و صور امهات اسماء در آن متجلی می‌گردد. همچنین بواسطه خیال، امور الوهی تجسد می‌یابند و به واسطه نفس نیز اعیان ثابته، تعین و تشخیص طبیعی و مادی می‌یابند (چیتیک، ۱۴۰۱: ۱۱۸). سنخیت نفس با مرتبه احدیت و رحیمیت، و سنخیت این سه با عالم خیال منفصل، سبب مسانخ دانستن نفس و خیال منفصل در اندیشه ابن عربی می‌شود. (چیتیک، ۱۴۰۱: ۱۱۷). لذا در فرآیند ادراکی قوه خیال، ابتدا صورت‌های موجود در عالم خیال منفصل بر نفس انسان القاء می‌شود، قوه خیال نفس به آن صور، لباس حسی می‌پوشاند، آن اسماء و صور الوهی تخیل می‌شوند و سپس آن اسما و صور قابل درک حسی و طبیعی می‌شوند. پس آنچه معانی و اسماء الوهی را قابل تحقق در وعاء حسی ذهن می‌نماید، قوه خیال است به عبارت دیگر همانطور که نفس، اعیان ثابته و صور آنها را واجد تحقق عینی در عالم طبیعت و ماده می‌کند، خیال نیز همین صور و معانی اسماء الوهی را در وعاء حسی ذهن متبلور و متحقق می‌سازد. پس به لحاظ کارکرد نیز خیال و نفس کاملاً مشابهت دارند. ضمن اینکه به لحاظ هویتی، عالم نفس همان عالم خیال منفصل و عالم خیال متصل است. پس جنسیت تأنیثی نفس نیز به خیال سرایت می‌کند و خیال را نیز باید امری مؤنث و زنانه محسوب نمود زیرا خیال همان انسان و نفس انسانی است (النفس فی وحدتها کل القوی) و طبیعتاً اگر نفس انسانی هویتی تأنیثی داشته باشد، زن خواهد شد پس خیال واجد جنسیت زنانه می‌شود.

۳.۲.۶ نسبت حکمت و خیال

حکمت به عنوان آگاهی ذوقی واجد سه فرایند رویای صادق و الهام و وحی، (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۹۲ و ۱۲۶-۱۲۷ و ۲۰۸-۲۰۹ و ۲۶۸ و ۳۸۰-۳۸۳). و دارای جنبه عمل شناختی و هدایت‌گری است مبتنی بر قوه عقل نمی‌باشد (برخلاف تصوّر عمومی) بلکه با قوه خیال به دست می‌آید. عقل واجد درک تنزیهی از خداوند است و غیریت خداوند باماسوایش را فهم می‌کند ولی حکمت، دریافتی تشبیهی از خداوند است که بر پایه خیال شکل می‌گیرد و بر شباهت خداوند به ماسوایش مبتنی است. خیال از طریق رویای صادق، الهامات و یا وحی، اسماء الهی و صور اعیان ثابته را دریافت می‌کند، لباس محسوس و طبیعی بر آنها می‌پوشاند، آنها را قابل فهم حسی می‌کند و چون خیال منفصل از سوی مسانخ با صور و اسماء الهی است و از سوی دیگر مسانخ با خیال متصل نفس است، قوه خیال می‌تواند آن معانی اسماء و صور را به امور حسی مبدل سازد و بستر شناختی تشبیهی از خداوند را فراهم کند "فمن شجرة

نفسه جنی ثمره علمه" (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۴۶). پس خیال کارکرد صورت دهی و تعیین بخشی حسّی به اسماء الهی در وعاء ذهن را دارد، همانطور که نفس کارکرد تعیین بخشی مادی و طبیعی به صور و اسماء الهی در وعاء خارج را دارد. پس حکمت به عنوان آگاهی ای که به دنبال شناخت اسماء و صفات الهی و معانی آنها به صورت کارکردی و عمل گرایانه و هدایت گرایانه است (Murata, 1992: 208)، صرفاً از طریق قوه شناختاری خیال قابل حصول می باشد و هر دو هویتی تأییدی داشته و از مراتب نفس انسانی هستند پس به عبارت دیگر هر دو جنسیتی زنانه دارند و به بُعد معرفتی جنس زن اشاره می کنند.

۴.۲.۶ خضر نماد حکمت

موسی با خضر دیدار می کند و درخواست همراهی خضر را دارد. خضر در پایان این همراهی به موسی می گوید " ما لم تحط به خُبراً" (کهف / ۶۸) کاشانی (شارح فصوص) معتقد است خضر هم تراز با روح است و علم به اسرار غیبی دارد (عقیقی، ۱۳۸۰: ۳۶۵-۳۶۶). پس خضر واجد علمی ذوقی است که موسی را به آن راهی نیست. از سوی دیگر خضر بر مبنای این علم ذوقی دغدغه عمل دارد و دست به هدایت گری می زند و صرفاً تأملات نظری نمی کند. پس خضر نماد حکمت است.

از سوی دیگر خضر اصولاً "صورت" و "نماد" است هم خودش صورت حکمت است (هانری کرین، ۱۳۹۹: ۱۰۲-۱۰۵) که موسی با آن ملاقات کرده و هم افعال او صورت هایی نمادین هستند که واجد معانی باطنی می باشند؛ صورت بودن خضر و افعالش نشانه ای از هویت تأییدی و زنانه اوست. زیرا صورت دهی به معنای متجلی کردن، و در ادبیات عرفانی به معنای خلق کردن است. بنابراین خلقت آن چنان که در شیث بحث شد امری زنانه است پس هویت خضر از سنخ زنانه می باشد. پس هم مسانخت خضر با حکمت بعنوان امری زنانه، و هم صورت بودن خضر و افعالش بعنوان امری زنانه، بر هویت زنانه خضر دلالت دارد.

نکته دیگر آن که خضر معانی غیبی را که به آنها آگاهی داشت در اعمالش عینیتی محسوس می بخشید و رفتار او تجسّد آن معانی الوهی و غیبی بود مانند قوه خیال که همین تعامل را با مفاهیم علوی داشت. پس خضر هم با حکمت و هم با خیال پیوند می خورد و لذا می توان خضر را نماد حکمت و به تبع آن نماد "خیال" دانست.

۳.۶ مؤلفه عمل‌شناختی: الیاس نماد هدایت‌گری

نکته اول این که ابن عربی الیاس را در مقابل ادريس مطرح می‌کند؛ ادريس به لحاظ مکانی در جایگاهی رفیع قرار دارد (که مربوط به مذکر می‌شود. ادريس خورشید است که خداوند آن را در مکانی بلند قرار داده است (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۳۳ و قیصری، ۱۳۸۷: ۳۶۴) اما پس از ساکن شدنش به عنوان خورشید در مرکز افلاک، به شهر "بعلبک" فرستاده می‌شود. (بعل نام بتی است و بک یعنی پادشاه) و آن بت مخصوص پادشاه است (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۳۲۷) و آن صورتی از ادريس که به شهر بعلبک فرستاده شده است نامش الیاس است و شهر بعلبک همان عالم طبیعت است. پس الیاس "صورت" ادريس است بعل به معنای "اله" نیز هست. ادريس و بک همان نور جامع می‌باشد که بعل یا اله یا همان ادريس از آن جدا می‌شود و به سوی طبیعت نازل می‌گردد؛ الیاس در واقع صورت ادريس است و ادريس نماد مقام جامعیت و وحدت خداوند است. پس الیاس در تقابل با ادريس که علو مکانی دارد، قرار می‌گیرد. ضمناً ادريس در آثار ابن عربی با کلمه "قدوس" می‌آید که به معنای تنزیه است (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۶۸). ادريس کنایه از مقام بی‌صورتی است و همان مقام احدیت و جامعیت است (غفیفی، ۱۳۸۰: ۹۷). ولی الیاس صورت است که از ادريس جدا شده است و به سوی طبیعت آمده است. پس اگر ادريس از مقام احدیت و بی‌صورتی است و امری تنزیهی می‌باشد، پس الیاس مربوط به مقام واحدیت و صورت، و امری تشبیهی و تأیثی است. زیرا احدیت و بی‌صورتی و رحمانیت بُعد تذکیری هستی بودند و برعکس واحدیت و نیز واجد صورت و اسماء و صفات شدن و همچنین رحیمیت بُعد تأیثی هستی می‌باشند پس ادريس استعاره از وجه تذکیری و الیاس استعاره از وجه تأیثی است.

نکته دوم در تأیثی بودن الیاس آن است که از نظر ابن عربی الیاس از "ایناس" گرفته شده (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۳۲۷) و ایناس نامی دخترانه به معنای انس و الفت است. پس به لحاظ واژگانی نیز الیاس ریشه ای تأیثی و زنانه دارد. (قونوی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۷)

اما الیاس و هدایت‌گری با یکدیگر مرتبط هستند زیرا الیاس صورتی الوهی (اله) است که به طبیعت (شهر) فرستاده شده که اهل شهر (طبیعت) را به سوی الله هدایت نماید. پس الیاس مؤنث و هدایتگر است. در توضیح هدایت‌گری امری زنانه باید گفت:

آن چنان که قبلاً ذکر شد قوه شناختاری اصلی در حکمت، قوه خیال است که این توان را دارد تا الله را در صورتی محسوس و طبیعی ظاهر و قابل ادراک نماید و از همین رو حکمت یک تأمل نظری صرف نیست بلکه در صدد است معارف الهی را در قالب‌های طبیعی و

محسوس بریزد تا زمینه هدایت افراد را مهیا کند (چیتیک، ۱۳۸۰: ۱۱۶-۱۲۸). لذا سوفیا و حکمت شناختی تشبیهی از الله هستند. که با بهره‌گیری از فرایندهای رویای صادق و الهام و وحی درصدد حل بحران‌ها و هدایت انسان‌ها از طریق تبدیل معارف الهی نظری به صورت‌های حسّی و طبیعی می‌باشند.

پس آنچه حکمت را به عنوان معرفتی تشبیهی و زنانه از علوم نظری متمایز می‌سازد، هویت هدایت‌گری آن می‌باشد و این که خیال متصل محور شناخت در این نوع آگاهی قرار می‌گیرد نیز دلالت بر وظیفه هدایت‌گرانه دانش حکمی دارد. هدایت‌گری فصل‌میز حکمت است، حکمت امری زنانه است. و نیز هدایت‌گری از شوؤن الیاس است که هویتی تأیثی داشت. پس هدایت‌گری الیاس و زنانگی به هم پیوند می‌خورند و بعد عمل شناختی زنانه را می‌توان در نقش هدایت‌گری اش جستجو کرد. پس الیاس نماد وجهه عمل شناختی زن یعنی همان هدایت‌گری است.

۷. نتیجه‌گیری (زنانگی در اندیشه ابن عربی)

براساس تحقیق انجام شده جنسیت زنانه دارای سه ساحت وجود شناختی و معرفت شناختی و عمل شناختی است. این ساحت‌ها در سه عنصر نمادسازی می‌شوند:

نماد خالقیت؛ وجهه تأیثی هستی در «واحدیت، رحیمیت، نفس» به عنوان تجلیات مستقیم ذات الهی، ظهور و بروز یافته است و هسته اصلی در این سه تجلی همان جنبه خالقیت و ایجاد کثرت می‌باشد. پس قوس نزول یا همان وحدت در کثرت هویت تأیثی هستی است. نماد حکمت؛ زنانگی در اندیشه ابن عربی منشأ تولید، ایجاد و تکثر است که قوه خیال در این امور بیشترین نقش را ایفا می‌کند ابن عربی حکمت ذوقی را بهترین راه کسب آگاهی معرفی می‌کند که از طریق وحی، الهام، و رویای صادق حاصل می‌شود حکمت ذوقی از قدرت بیشتری برای فهم نشانه‌های امور متعالی در پدیده‌های حسّی و طبیعی برخوردار است. لذا برتری قوه متخیله در زنان، موجب می‌شود فهم دقیق‌تری از نمادها و استعاره‌ها داشته باشند و با دیدن آیات و نشانه‌های طبیعی جهان هستی به امور متعالی منتقل شوند.

نماد هدایت؛ در نظریه عرفانی ابن عربی زن نماد انسان کامل در قوس نزول، مرتبه تکثر است و به همین علت با دیدن کثرات امر واحد متعالی الوهی دست می‌یابد و از این رو هدایت انسان سرگشته در میان کثرات محسوس و طبیعی و نیز نشان دادن حقیقت یگانه هستی

مؤلفه‌های جنسیت زنانه در اندیشه ... (سید علی علم الهدی و اکرم عسکرزاده مزرعه) ۲۲۱

در میان امور متکثر مادی برعهده وی است. از همین رو در نظر ابن عربی شیر دادن مادر موسی به او نماد ارائه حکمت به موسی است چنان که سایر زنان نمی توانستند به او شیر بدهند.

پس زن که به لحاظ معرفتی نماد معرفت تشبیهی نسبت به ذات الهی است و به لحاظ عمل شناختی نیز نماد هدایت گری و تربیت می باشد و اوست که می تواند کودک را که صرفاً دارای فهم طبیعی و مادی است ارتقاء دهد و به درجه درک و شناخت الوهیت در میان کثرات محسوس و طبیعی برساند.

اما اگر زنانگی در اندیشه ابن عربی را چنین تعریف نماییم، مردانگی در مقابل آن چه تعریفی خواهد داشت؟

مردانگی به لحاظ وجود شناختی با مقام احدیت و جامعیت در هستی پیوند می خورد و نماد آن حضرت آدم است؛ به لحاظ معرفت شناختی با "خرد" و "قوه عقل" پیوند می خورد و نماد آن حضرت موسی است؛ به لحاظ عمل شناختی عهده دار ایجاد و انسجام امور متعدد و وحدت بخشی به کثرات و مدیریت می باشد و نماد آن ادريس است که نماد شأن ربوبی پروردگار می باشد. به امید آن که در پژوهشی دیگر مردانگی و مؤلفه های آن را از نظر گاه ابن عربی بتوانند به رشته تحریر در آورند.

پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله از طرح پژوهشی با عنوان «مؤلفه های جنسیت زنانه در اندیشه ابن عربی» در پژوهشکده «تحول راهبردی علم» استخراج شده است

۲. تأیید منظور همان انوئیت در موجودات زنده اعم از نبات، حیوان و انسان است ولی زنانگی مقصود انوئیت مختص به انسان است.

۳. بنابر فلسفه ابن عربی از الله به مثابه «یک» به تنهایی چیزی خلق نمی شود و هر خلقی محصول زوجیت و نکاح است. الله وجود محض است و غیر از وجود چیزی نیست پس با چیزی غیر از وجود نمی تواند پیوند بخورد. از شفیعیت الله با وجود یا همان رحمت دو اسم رحمان و رحیم ظاهر می شود. و از ترکیب رحمان و رحیم «نفس الرحمان» پدید می آید. نفس الرحمان همان فردیت مثلث سریان وجود یعنی الله، رحمان و رحیم است و خداوند با نفس الرحمان شفیعیت و زوجیت دومی می یابد و از شفیع الله با نفس الرحمن عقل کلی و نفس کلی خلق می شوند. (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۲۲ و ۴۶ و ۲۵۲-۲۵۴)

۴. مسخره کردن طالس توسط آن دخترک کنیز دو استعاره در بر دارد. اول آنکه آن دخترک به طالس به عنوان فرد سالک حکمت دارد گوشزد می کند حکمت تامل نظری صرف در آسمان‌ها و علوم علوی نیست، بلکه در حکمت فرد حکیم باید به این دنیای مادی توجه داشته باشد و حکمت تأملات نظری

است که حکیم به منظور حل بحران‌ها در زندگی انسان‌ها و عالم ماده و محسوس انجام می‌دهد. لذا صرفاً فرد حکیم نباید مشغول آسمان‌ها باشد. بلکه نیم‌نگاهی به زمین و جلوی پایش نیست لازم است. استعاره دوم این داستان آن است که دخترک کنیز عهده‌دار هدایت و راهنمایی طالس در کسب حکمت است و این یعنی نمادسازی عینی حکمت در یک دختر (زن) که اشاره به ماهیت زنانه حکمت دارد.

۵. ارسطو در کتاب سیاست در باب این معنا داستانی از طالس را می‌آورد: طالس به دلیل فقر سرزنش می‌شد، او در زمستان با دانش ستاره‌شناسی خویش دریافت که تابستان محصول زیتون فراوان خواهد بود، پس با پول اندکی تمام دستگاه‌های روغن‌گیری میلنوس و خیوس را اجاره کرد و موقع برداشت محصول که تقاضای دستگاه روغن‌گیری بالا رفت، با قیمت بالایی دستگاه‌ها را اجاره داد و نشان داد که پرداختن به دنیا و ثروت اندوزی برای او کار آسانی است، اما خویش را به این امور ناچیز مشغول نمی‌سازد (Politics, 1259a 6-18).

کتاب‌نامه

- ابن عربی، محمد بن علی، ۱۳۸۹: فصوص الحکم، مترجم محمد خواجوی، تهران: مولی.
- ابن عربی، محمد بن علی، ۲۰۱۰م، الفتوحات المکیه، ج ۱-۹، قاهره: المکتبه العربی.
- ابن عربی، محمد بن علی، ۱۳۷۸، ترجمان الاشواق، شرح رینولد نیکلسون، مترجم گل بابا سعیدی، تهران: روزنه.
- ابن عربی، محمد بن علی، ۱۳۳۶، عقله المستوفز، چاپ لیدن، (نسخه نرم افزار).
- براضه، زهره، ۱۳۹۶، زنوارگی در اندیشه ی ابن عربی، تهران: گام نو.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۵۶، نقد النصوص فی شرح الفصوص الحکم، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- چیتیک، ویلیام سی، ۱۴۰۱، عوالم خیال: ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان، مترجم قاسم کاکایی، تهران: هرمس.
- حسینی، مریم، ۱۳۸۸، زن سوفیایی در رویاهای عارفان (ذوالنون و ابن عربی)، مطالعات عرفانی، شماره دهم، ص ۱۴۹-۱۷۲.
- خدیری، غلامحسین، ۱۴۰۱، تحلیلی بر رساله "خواص الحروف" ابن مسره اندلسی مؤسس مکتب المریه، دوفصلنامه علمی پژوهش‌های مابعد الطبیعی، سال سوم، شماره ۵، ص ۵۱۳-۵۳۶.
- رضایی، ابراهیم، کاکایی، قاسم، ۱۳۹۴، خیال از دیدگاه ابن عربی و مولوی، پژوهشنامه عرفان، شماره دوازدهم، دوره ۶، ص ۲۷-۴۴.
- روحانی، فواد، ۱۳۸۴، جمهوری افلاطون، تهران: شیرین.
- ستاری، جلال، ۱۳۷۵، عشق صوفیانه، تهران: مرکز.

مؤلفه‌های جنسیت زنانه در اندیشه ... (سید علی علم الهدی و اکرم عسکرزاده مزرعه) ۲۲۳

صدرالدین قونوی، محمد بن اسحاق، ۱۳۸۵، الفکوک یا کلید اسرار فصوص الحکم، مقدمه و تصحیح و ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.

عبدالرحیم زاده، سید نعمت الله، ۱۳۹۶، نظر و عمل در آغاز فلسفه، غرب شناسی بنیادی، سال هشتم، شماره دوم.

عفیفی، ابوالعلاء، ۱۳۸۰، شرحی بر فصوص الحکم (شرح و نقد اندیشه ابن عربی)، ترجمه نصرالله حکمت، تهران: الهام.

عطار، آلی لا، مظاهری، عبدالرضا، عدلی، محمد رضا، ۱۳۹۸، تأنیث و تناکح در هستی شناسی ابن عربی، مجله نامه الهیات، شماره ۴۶ دوره ۱۲، ص ۱-۲۰.

کربن، هانری، ۱۳۹۹، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، مترجم انشاء الله رحمتی، تهران: سوفیا.

قیصری، داود بن محمود، ۱۳۸۷، شرح فصوص الحکم ابن عربی، ترجمه محمد خواجه‌جوی، جلد ۱ و ۲، تهران: مولی.

قیصری، داوود بن محمود، ۱۴۱۶ق، مطلع الخصوص فی معانی الفصوص الحکم، ج ۱ و ۲، بی جا، انوار الهدی.

قیصری، داوود بن محمود، ۱۳۵۷، رسائل؛ کتاب التوحید و النبوه و الولاية، تصحیح و تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه مشهد.

کمالی زاده، طاهره، ۱۴۰۲، زن در ساحت دوگانه های حکمت اسلامی، پژوهش نامه زنان، سال ۱۴، شماره ۲، ص ۱۹۵-۲۱۷.

مظاهری، عبدالرضا، محمد، فاطمه، ۱۳۹۴، تناکح اسماء در نظام فکری ابن عربی، خردنامه صدرا، شماره ۸۲، ص ۲۹-۴۲.

وفایی، فاطمه، ابراهیمی، حسن، ۱۳۹۵، زنانگی و تأنیث در هستی شناسی ابن عربی، ادیان و عرفان، سال چهل و نهم، شماره اول، ص ۱۲۳-۱۴۳.

Aristotel, 1950, Politics, The Loeb Classical Library, Harvard university press.

Plato, 1953, Republic, P.Shorey, The Loeb Classical Labrary university Harvard press.

Plato, 1953, Symposium&Gorgias,W.R.M.Lamb, The Loeb Classical Library, Harvard university press.

Guthrie William Keith Chambers, 1960,The Greek Philosophers From Tales To Aristotel, Harper& Brothers.

Murata, Sachiko, 1992, The Tao of Islam, Albany, State University of New York Press.