

زنانگی و تأنیث در هستی‌شناسی ابن عربی

فاطمه وفايي^۱، حسن ابراهيمي^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۴/۱۰/۲۱ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۵/۰۹/۲۴)

چکیده

اندیشمندان و محققان بسیاری درباره جایگاه و اهمیت زن در نظام عرفانی ابن عربی به تحقیق و تفحص پرداخته‌اند؛ چنانکه گویی وی زنانگی را همچون تعینی ثابت و پایدار از جنسیت می‌نگرد. اما تحقیق و تفحص در آثار ابن عربی، به‌ویژه «فتوحات‌المکیه» و «فصوص‌الحکم»، نشان می‌دهد که وی، زنانگی را تنها به‌عنوان صورت و تعینی از جنسیت در تمیز از مردانگی نمی‌نگرد، بلکه آن را در گستره‌ای وسیع در تبیین خداشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی عرفانی خویش به کار می‌برد، تا جایی که وی ذات الهی و برخی از صفات او مانند قدرت و اراده را مؤنث دانسته و گاه آن را در مقامی برتر و بالاتر از مردانگی نشانده‌است. تحقیق حاضر نشان می‌دهد که تأنیث به معنای منفعل بودن، اثرپذیری و مادری، در هستی‌شناسی عرفانی ابن عربی به کار رفته و در هر کاربرد وجهی از وجوه گوناگون هستی را به نمایش گذاشته‌است. تأنیث چنان در تار و پود هستی‌شناسی عرفانی ابن عربی تنیده شده‌است که بدون آن نمی‌توان نظام اندیشگی او را واجد انسجام لازم دانست. همچنین می‌توان این‌گونه برداشت کرد که ابن عربی جنسیت را امری نسبی تلقی کرده و موجودات را دارای دو بعد زنانگی و مردانگی می‌دانسته‌است که در موقعیت‌های مختلف یکی از جنسیت‌ها را از خود نشان می‌دهند.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، جنسیت، ذات و صفات الهی، زنانگی.

Email: Fatemeh.vaffaei@gmail.com

۱. کارشناسی ارشد ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه تهران.

Email: Ebrahim@ut.ac.ir

۲. دانشیار فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تهران.

مقدمه

آنچه محی‌الدین ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ق)، پدر عرفان نظری، را با هم‌عصرانش متفاوت می‌کند، دیدگاه متفاوت وی نسبت به زنان در فقه و عرفان است. از نظر وی زنان با مردان در هویت انسانی مشترک‌اند و می‌توانند در مراتب عرفانی به بالاترین درجه دست پیدا کنند.

در آثار و مقالات محققانی که درباره این موضوع به تحقیق پرداخته‌اند، بیشتر به جایگاه و ارزش زنان در نظرات ابن عربی توجه نشان داده شده‌است؛^۱ اما به نظر می‌رسد که ریشه نظریات او را می‌توان در جهان‌شناسی‌اش یافت. او تأیید را در تمام جهان آفرینش دخیل دانسته و بر این باور است که این امر در کنار عناصر مردانه باعث پیدایش آفرینش می‌شود. زنانگی از دیدگاه او تعریف خاصی دارد؛ تأیید، پذیرندگی و انفعال است و هر عنصری در هر لحظه‌ای که تأثیرپذیر، پذیرنده و منفعل است، یک زن محسوب می‌شود. بنابراین در نظر ابن عربی جنسیت صرفاً امری ظاهری نیست، بلکه امری درونی است؛ یعنی جنسیت زنانه به فعل و رفتار اشیا و افراد نیز مربوط می‌شود. از این رو این امر از دیدگاه ابن عربی نه مطلق، بلکه آن را می‌توان امری نسبی به شمار آورد.

هدف این پژوهش، واکاوی بیشتر نقش زنانگی در آفرینش از دیدگاه ابن عربی و شرح دقیق‌تری از جنسیت عناصر آفرینش از نظر وی به‌ویژه در آثار مهم‌تر او؛ یعنی فصوص‌الحکم و فتوحات‌المکیه می‌باشد.

برای فهم بیشتر این جهان‌شناسی چهار بخش در نظر گرفته شده؛ نخست: تعریف زنانگی از دیدگاه ابن عربی؛ دوم: عنصر زنانگی در مراحل آغازین آفرینش؛ سوم: تأیید در جهان طبیعت؛ چهارم: روایت آفرینش انسان.

۱. از جمله این آثار، کتاب «عشق صوفیانه» جلال ستاری (۱۳۷۴)، نشر مرکز است که تا حدودی به اهمیت زن و عشق به او در عرفان ابن عربی پرداخته‌است. عناقه و سبزواری در مقاله «تجلی زن در اندیشه ابن عربی» که در فصلنامه زن و فرهنگ سال سوم، ش ۱۲، تابستان ۱۳۹۱ به چاپ رسیده، تنها به جایگاه زن و اهمیت او به‌عنوان یک انسان در دیدگاه ابن عربی توجه کرده‌اند. محسن جهانگیری نیز در مقاله «مقام زن در عرفان ابن عربی در حدود شریعت» که در مجله فلسفه دانشگاه تهران در زمستان ۱۳۸۱ منتشر شده، به همین موضوع پرداخته و البته کمی نیز وجه وجودشناسانه تأیید را به‌طور توصیفی بررسی کرده‌است.

تعاریف

۱. تعریف زنانگی

در آرای ابن عربی با دو دسته عنصر مؤنث روبه‌رو هستیم: نخست گروهی که به‌لحاظ زبانی و لغتی مؤنث‌اند و دوم، گروهی که به‌لحاظ ویژگی‌های رفتاری درونی، زنانه‌اند. در مورد گروه اول ابن عربی در فصوص‌الحکم ما را با واژگانی مواجه می‌کند که به شکل ویژه‌ای در آفرینش نقش داشته و همگی از نظر زبانی مؤنث‌اند، از جمله: ذات، صفات، قدرت و اراده. او همچنین استفاد [پیامبر(ص)] از این واژگان مؤنث را با توجه به نقششان در آفرینش، مناسب دانسته و استفاده از این واژگان را از طرف ایشان، عمدی تلقی می‌نماید [۶، ص ۲۲۰]. به نظر می‌رسد که از دیدگاه او اگر کلمه‌ای لفظاً مؤنث باشد، باید آن را ماهیتاً زن به حساب آورد و به معنایی که در پس این تأیث لفظی وجود دارد، توجه نمود [همان].

دسته دوم شامل مواردی است که به‌لحاظ رفتاری متأثر و پذیرنده هستند. ابن عربی این گروه را زن و مادر معرفی کرده و داشتن صفت انفعال را برای زن یک ضابطه می‌داند [۲، ج ۱، ص ۲۱۹؛ ۶، ص ۲۱۷].

از این رو و با توجه به تعریف ابن عربی از تأیث، عناصری را می‌توان تشخیص داد که ماهیت و رفتاری زنانه دارند، ولی در ظاهر، هیچ سخنی از زنانه بودن آنها نیست. این عناصر در آفرینش نقشی اساسی دارند. این عناصر شامل زیبایی [۲، ج ۴، ص ۳۲۸]، تثلیث [همان، ج ۲، ص ۱۲۹ و ج ۳، ص ۳۸۳] و نَفَس‌الرحمان‌اند [۶، ص ۲۱۹؛ ۱۲، ص ۳۳۴]، همچنین مواردی هم وجود دارد که با توجه به خوانش‌های نمادشناسانه، زنانه‌اند و ابن عربی از آنها به‌عنوان بازیگران اصلی جهان آفرینش نام برده‌است که از آن جمله آب [۲، ج ۵، ص ۴۱۴] و زمین [همان، ج ۱، ص ۲۰۹] را می‌توان ذکر کرد.

۲. نسبیت جنسیت

ابن عربی بر این باور است که خدای رحمان هر دو وجه فاعلیت و منفعلیت را در درون خود دارد و از آنجا که انسان صورت خدای رحمان است [۵، ص ۲۱۷؛ ۱۱، ص ۳۳۱]، پس بازتاب هر دو وجه است. بنا به گفته موراتا، دین‌شناس ادیان آسیایی، در اسلام باید به هر دو وجه خداوند که بیانگر صفات قهری و جمالی اوست، توجه نمود تا از خطر

گمراهی و عذاب الهی در امان بود [16, p120&324]. به علاوه جهان نیز بازتاب خداست؛ پس در هر موجودی و هر چه که در آفرینش این هستی، نقش می‌آفریند می‌توان این دو وجه را پیدا کرد.

برای مثال، هنگامی که ابن عربی از آدم سخن می‌گوید، دو حکم نرینگی و مادینگی را برای او در نظر می‌گیرد و انسانیت را «مجمع تذکیر و تأنیث» می‌داند [۲، ج ۸، ص ۱۱۹]. او همچنین، گاهی مریم را در منزلت آدم می‌داند [همان، ج ۱، ص ۲۱۶].

در نمونه‌ای دیگر، او نفس را مؤنث قلمداد می‌کند، اما در مواردی آن را - همانند حوا- در مرتبه پدر دوم می‌بیند [همان]. به علاوه به نظر او هر پدری که صفت عمل نداشته باشد، حتی اگر دانای به کار هم باشد، پدر نخواهد بود؛ زیرا غیر عامل است، پس مادر محسوب می‌شود [۲، ج ۱، ص ۲۲۱]. مرد غیر عامل، منفعل است پس زن محسوب می‌شود. این امر بدان معناست که زنانگی و مردانگی امری است که هنگام فعل و رفتار به ظهور درمی‌آید؛ هر موجودی ممکن است قابل یا مقبول، فاعل یا منفعل باشد.

از نمونه‌های دو وجه فاعلیت و منفعل بودن در وجود انسان، اشاره‌ای است که ابن عربی در باب ۱۰۸ فتوحات مکیه به آن می‌کند: «هر گاه مرید بتواند به زن نفس خویش بازگردد، می‌تواند دوستی از زنان بگیرد...» [همان، ج ۴، ص ۱۳۹] و یا این بیت: «فأنا بعل بوجه و بوجه أنا اهل» من از وجهی شوهرم و از وجهی همسر (زن) [همان، ج ۹، ص ۱۷۹].

این دو وجه، کربن^۱ (۱۹۰۳-۱۹۷۸) را در کتاب *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، به یاد اسطوره دو جنسیتی که نمونه کامل و اولیه زن و مرد است [۹، ص ۳۹۶-۳۹۵] می‌اندازد و وی را به سمت «تأنیث خلاق» در الوهیت حق رهنمون می‌سازد. کربن این ساحت دوگانه را هم در عقل فعال و منفعل یونانی می‌بیند و هم در ذوات کروبیان ابن سینا^۲ [۱۵، ص ۴۸۳].

از وجهی دیگر نیز می‌توان به این دوگانگی جنسیتی یا نسبیت جنسیتی در عالم وجود نگاه کرد. اینکه ابن عربی به انسان، فارغ از جنسیت می‌نگرد و شاید به همین علت است که مرید می‌تواند به زن نفس خویش بازگردد یا به این سبب که او انسان را

1. Henry Corbin

۲. البته کربن زن را دارای هر دو وجه دانسته و به فاعلیت زن در صفات روحانی‌اش که قابلیت برانگیختن عشق در مرد را دارد، اشاره می‌نماید [۱۵، ص ۴۸۲-۴۸۱].

لفظی مشترک برای تمام زنان و مردان می‌داند [۲، ج ۶، ص ۱۳۶ و ج ۸، ص ۱۱۹؛ ۱۲، ج ۲، ص ۴۵۸]. به عبارت بهتر وی همه جا شاهد کلیت وجود انسانی است.

۳. مؤنث‌های لفظی

واژه «ذات» حق مؤنث لفظی است و اولین مؤنث مورد تأکید ابن عربی نیز می‌باشد. حق دارای هفت صفت است که بازگشت همگی آنها به ذات او خواهد بود [۲، ج ۵، ص ۱۰۶؛ ۱۲، ج ۲، ص ۱۷۴]. از بین این هفت صفت، چهار مورد حیات، علم، اراده و قدرت از اهمیت ویژه‌ای در آفرینش برخوردار است [۲، ج ۴، ص ۱۰۳]. دو مورد از آنها یعنی اراده و قدرت مؤنث بوده و در اندیشه ابن عربی از حیات و علم پایین‌ترند؛ در واقع آنها از حیات و علم انفعال یافته و تحت تأثیر این دو قرار گرفته‌اند [همان، ج ۲، ص ۴۰]. پس این دو صفت هم از نظر واژگانی، هم به لحاظ ویژگی رفتاری مؤنث محسوب می‌شوند.

نقش «قدرت» در آفرینش، اعطای وجود به کسی است که خدا اراده کرده او را بیافریند [همان، ج ۹، ص ۳۱]. ارتباط دیگری که بین زن و قدرت می‌توان یافت، آن است که زن، بزرگ‌ترین قوه در عالم مخلوق است و راز این بزرگی در ازدواج است؛ چون در ازدواج، زن، مطلوبی است که طالب به او نیازمند است، پس زن قوی‌تر است [همان، ج ۵، ص ۱۱۵]. در نهایت، زن مهم‌ترین مظهر قدرت الهی در جهان مخلوق محسوب می‌شود.

و اما نقش اراده این است که از ذات حق، در حالت احدیت، آفرینشی صورت نمی‌گیرد. در واقع، آفرینش به واسطه ذات، از اراده، قدرت و امر «کن» انجام می‌شود. ابن عربی نقش قدرت را از آیه «و الله علی کل شیء قدیر» (بقره/۲۸۴) برداشت کرده است [همان، ج ۲، ص ۱۲۹]؛ این‌ها یکی از تثلیث‌های مورد نظر ابن عربی را تشکیل می‌دهند. در جای خود به نقش تثلیث در آفرینش پرداخته خواهد شد.

۴. اثرپذیری و نقش مادری

اثرپذیری و انفعال به‌عنوان مهم‌ترین نقش و صفتی است که زن در اندیشه ابن عربی دارد و یادآور بارداری زنان است. زن محل تکوین موجودات بعدی و نسل پس از خود است. ابن عربی هر آنچه را که محل تکوین است، زن می‌داند [۲، ج ۲، ص ۳۷۱ و ج ۹،

ص ۲۶۱؛ ۱۲، ص ۴۷۷]؛ خواه زنی حقیقی باشد یا مذکری در قالب و فعل یک زن باشد. او معتقد است، اصل هر کس نیز از مادر خویش است [۲، ج ۲، ص ۱۷].
ابن عربی در جهان هستی از نفس کلی، به عنوان اولین مادر نام می برد [همان، ج ۵، ص ۶۴] و پس از آن از «هباء» [همان، ج ۴، ص ۵۷] و «طبیعت» [همان، ج ۶، ص ۱۴۱] و در دور انسانی حوا را ذکر می کند.

ابن عربی از امهات اسما نیز سخن می گوید که شامل حی، عالم، مرید، قادر، قائل، جواد و مقسط است و در جهان آفرینش نقش مهمی را ایفا می کنند. او تمامی آنها را دختران دو اسم الهی مدبر و مفصل می داند [همان، ج ۱، ص ۱۶۶] که بازگشت همگی این اسما به ذات است.

مفهوم اموت (مادری) از دیدگاه قیصری (م ۶۳۸ هـ)، شارح فصوص الحکم، به معنای احاطه داشتن و جامعیت است؛ چون این صفات احاط [کلی بر تمام اشیا دارند، پس امهات اسما خوانده می شوند [۱۲، ج ۱، مقدمه، ص ۳۵-۳۴]. در یک تقسیم بندی دیگر او چهار اسم اول، آخر، ظاهر و باطن را امهات اسما می داند؛ زیرا اینها نیز جامع دیگر اسما هستند [همان، ص ۳۵ و ۳۷].^۲ به عبارت بهتر مادر دارنده کمالات فرزند و دربرگیرنده آنهاست.

عنصر زنانگی در مراحل آفرینش

با تعریف یادشده درباره عنصر تأنیث اکنون به یافتن عناصر مؤنثی می پردازیم که در آفرینش هستی نقش داشته اند. باید توجه داشت که برخی از این عناصر فقط مطابق با تعریف ابن عربی از تأنیث - منفعل، پذیرنده، زایا و مادر - زنانه تلقی می شوند.

۱. زنانگی در تثلیث های آفریننده

ابن عربی برای آفرینش وجود «تثلیث» را امری بدیهی دانسته^۳ و بر این باور است که

۱. چون آنها محل تکوین اند، نسبت به خدا که مکون است، نزدیک ترند.

۲. این مفهوم جامعیت را می توان در فصل پنجم مقدمه قیصری بر فصوص الحکم نیز مشاهده کرد، جایی که عقل اول و نفس کلی دو جلوه از ام الكتاب اند، زیرا بر تمام اشیا به طور اجمالی احاطه دارند [۱۲، ص ۷۰].

۳. تثلیث موجود در آفرینش به احدیت ذات خدا خدشده ای وارد نکرده و ابن عربی، صفات را عین ذات حق می داند. در واقع وی معتقد بود که احدیت حق بدون تفکیک صفات هم قادر به آفرینش

عالم کون از «فرد» پدیدار گشت نه از «واحد» [۲، ج ۱، ص ۲۵۹]. از آنجا که «یک» عدد محسوب نمی‌شود و مبدأ اعداد است، هستی از اولین عدد فرد یعنی «سه» ایجاد می‌گردد [۲، ج ۱، ص ۱۱۸ و ص ۲۶۴-۲۶۳؛ ۶، ص ۱۱۵ و ص ۲۱۴]. «یک» را می‌توان ذات احدیت حق تلقی نمود که دارای تمام کمالات است؛ ولی هنوز هیچ افاضه فیضی ننموده و بی‌تعیین است.

بیان تثلیث از آن نظر با عنصر زنانگی مرتبط است که در تثلیث‌هایی که به آفرینش منتهی شده، غلبه با عنصر تأیث بوده‌است. مهم‌ترین تثلیثی که ابن عربی برای اثبات تقدم و غلب [زنانگی بر مردانگی بیان کرده، در فص محمدی از فصوص‌الحکم آمده‌است و آن را می‌توان بهترین دلیل تقدم تأیث بر تذکیر در نظر گرفت. وی به نقل از پیامبر(ص) از سه چیز محبوب او یعنی زنان، عطر و نماز نام می‌برد. ابن عربی توضیح می‌دهد که چگونه آدم که مذکر است، بین دو مؤنث ذات و حوا خلق شده و به همین علت زن، محبوب مرد شده‌است. وی «حقیقت محمدیه» را - که نخستین صورت ذات الهی است - سه‌گانه‌ای از عشق، عاشق و معشوق می‌داند. پس حقیقت حضرت محمد از تثلیثی است که بر آن آگاه شده و به سبب آن، حدیث معروف دوست داشتن زنان عطر و نماز را بیان نمود [۶، ص ۲۱۹-۲۲۰].

ابن عربی در آرای خود چهار تثلیث را در ارتباط مستقیم با آفرینش بیان می‌کند:

۱. ذات، اراده و قدرت؛ هر سه این عناصر مؤنث‌اند. ابن عربی در اینجا قدرت و اراده تکوینی اشیا را - «کن» - عین یکدیگر تصور می‌کند [۲، ج ۲، ص ۱۲۹]. این مهم‌ترین تثلیثی است که منجر به خلق جهان شده‌است؛

۲. ذات، اراده و کن [همان، ج ۳، ص ۳۸۳؛ ۶، ص ۱۱۵]؛ این تثلیث بیش از سایر تثلیث‌ها تکرار شده‌است. ابن عربی اقتدار الهی^۱ را ناشی از این سه صفت می‌دانست [۲، ج ۳، ص ۳۸۳]؛

۳. در شجر/الکون تثلیث به شکل درختی ترسیم شده که از دانه کن و شاخه‌های اراده و قدرت پدید آمده‌است [۴، ص ۳۱۰-۳۱۱].

۴. ذات، اراده و همت؛ «همت» نیرویی است که خدا آن را در وجود انسان کامل گذاشته تا با آن آفرینندگی کند. در اینجا همت جانشین «کن»، امر خداوندی

نموده‌است [۲، ج ۱، ص ۲۶۳].

۱. با قدرت الهی مرتبط است.

است. بنابراین آفرینش به وسیله انسان کامل نیز با تثلیث انجام می‌شود [۲، ج ۳، ص ۳۸۳].

با دقت در تثلیث‌های بالا متوجه می‌شویم که تثلیث‌های ذکر شده، البته با تفاوت در بیان واژگان، یکی هستند؛ یعنی برای پیدایش سه اصل کافی هستند: ذات الهی، اراده و امر خلاق الهی [16, p151].

ابن عربی نه تنها در آفرینش عالم یا انسان، که در ایجاد قوانین علوم هم تثلیث می‌بیند: دو مقدمه و یک نتیجه، تثلیث موجود در قیاس برای شکل‌گیری قانون است [۲، ج ۱، ص ۲۲۸ و ج ۳، ص ۳۸۳ و باب ۱۱، ص ۲۱۹]. حتی می‌توان در شیء مخلوق نیز تثلیثی از شیئیت شیء، شنیدن فرمان کن و اطاعت از آن دید [همان، ج ۶، ص ۱۴۱].

در چهار تثلیث ذکر شده که به آفرینش مرتبط‌اند، حداقل دو عضو مؤنث وجود دارد که این به معنای غلبه وجه زنانگی در آفرینش حق است. یعنی منشأ آفرینش، «تثلیث خلاق مؤنثی^۲» است که پدیدآورنده اصلی موجودات است.

۲. ازدواج در تمام ذرات هستی

تثلیث‌هایی که از دیدگاه ابن عربی باعث پیدایش هستی شده‌اند، دربردارنده ازدواج‌اند؛ عفیفی بیان داشته تثلیث در ذات خود ناتوان است و محتاج به حرکتی است که در حالت نکاح رخ می‌دهد تا منجر به ایجاد می‌شود [۱۱، ص ۳۳۳]؛ بنابراین پیدایش بدون زوجیت یعنی بدون حضور یک جفت فاعل و منفعل محال است. در حقیقت ابن عربی برای هر مرحله‌ای از آفرینش ازدواجی قائل است و راز ازدواج را ایجاد و آفرینش وجودی نو می‌داند [۲، ج ۵، ص ۳۹ و ج ۴، ص ۱۱۰-۱۰۹].

کاشانی در اصطلاحات صوفیه، «ازدواج جاری در تمام ذرات» را مربوط به این حدیث قدسی می‌داند: «كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق». این حدیث مربوط به آشکار شدن حق از مرحله ذات غیب‌الغیوب است. در واقع همه چیز به توجه

۱. اگر در تثلیث اول قدرت و کن را یکی بپنداریم، در واقع تثلیث دوم را خواهیم داشت. تثلیث سوم هم شکلی همانند تثلیث اول و دوم دارد. همّت در تثلیث چهارم همان کن - امر الهی - است؛ امر انسان کامل در طول امر الهی قرار می‌گیرد و به‌عنوان عنصر عامل در پیدایش نقش می‌آفریند.

۲. این عنوان از عبارت «تانیث خلاق» کربن اقتباس شده‌است.

حبی در آن مرحله مرتبط می‌باشد [۱۴، ص ۸۳؛ ۲، ج ۴، صص ۱۰۹-۱۱۰]. محصول این نکاح مرحله واحدیت و پیدایش اعیان ثابته است [۱، ص ۴۶۷].
 عقد الهی ازدواجی دیگر است که عین ممکن به‌عنوان زن و اسما به‌منزله شوهر است؛ این ازدواج از نظر او ازدواجی دائمی با مهریه «وجود» است [۲، ج ۷، ص ۳۳۲].
 ازدواج عالم غیب و شهادت، ازدواجی میان معانی و ارواح است [همان، ج ۵، ص ۳۸۴] و در نتیجه احکامشان تولد می‌یابد [همان].^۱

برای پیدایش ارواح جزئی، مادر طبیعت با پدر صور (که خود محصول عقد الهی بود) ازدواج می‌کند؛ این ازدواج «روحانی» نام دارد [۲، ج ۷، ص ۳۳۳؛ ۱، ص ۴۶۹].^۲ مورد بعدی، ازدواج حسی است؛ بر اساس نظرات او جسمانیات، فرزند نکاح غیبی هستند [۲، ج ۵، ص ۳۸۴]. ابن عربی برای پیدایش هر شیء در جهان ازدواجی قائل است و این دیدگاه را در سراسر باب ۲۱ فتوحات می‌توان دید. او حتی دو حرف «ک» و «ن» کن را یک زوج برای پیدایش عالم می‌داند [همان، ج ۱، ص ۲۱۶].

وی آفرینش انسان به‌وسیله خدا و دمیدن روح در آدمی را هم به‌نوعی ازدواج تعبیر می‌کند و ازدواج زن و مرد را شبیه به توجه ازلی حق می‌داند برای پیدایش مظه‌ری در عالم بیرون، که همان انسان است [۶، صص ۲۱۷-۲۱۸؛ ۱۱، صص ۳۳۲-۳۳۳].

توجه ابن عربی به نقش زنان در ازدواج تا آنجاست که در فص آخر فصوص‌الحکم، دوست داشته شدن زنان از سوی پیامبر(ص) را به‌واسطه مرتبه ایشان می‌داند که همان طبیعت کلی است. او معتقد است که جایگاه زنان به مردان مثل طبیعت به امر الهی است که اراده حق به آن تعلق می‌گیرد [۶، ص ۲۱۸؛ ۱۲، ص ۴۷۰]. به عبارت روشن‌تر زنان بهترین واسطه‌های خداوند و ابزار کمکی او برای پیدایش مهم‌ترین مخلوقات خدا - انسان‌ها - هستند. این امر در جایی به‌روشنی از سوی او بیان می‌شود که از روش‌های مورد پسند پیامبر(ص)، ازدواج بوده و علت همان «ایجاد» است [۲، ج ۱، ص ۲۲۸].

بنابراین ازدواج که حاکی از رابطه‌ای دوطرفه است، نزد ابن عربی در همه مراحل آفرینش رخ می‌دهد. همه جا و در همه زمان‌ها یک زوج فاعل و منفعل وجود دارد. به علاوه این امر یادآور مفهوم عشق است که آغازگر هرگونه حرکتی در جهان بوده‌است

۱. معانی مذکر و اجسام مؤنث‌اند.

۲. در باب ۲۹۲ به جای طبیعت، هباء را زن معرفی می‌کند [همان، ج ۵، ص ۳۸۴].

[همان، ج ۵، ص ۴۱۳]. یکی از کتاب‌های گمشدهٔ او «النکاح السراری فی جمیع الذراری» می‌باشد که دربارهٔ ازدواج در همهٔ اجزای جهان است [۱۶، ص ۱۴۷].

۳. زیبایی

پیش از این گفته شد که رحمت الهی عامل پیدایش هستی است. خداوند بر اعیان رحم کرد و به آنها وجود بخشید. آنچه سبب برانگیختن این رحمت شد زیبایی پنهان حق بود که باعث عشق او به خود شده بود؛ از این رو خداوند آینه‌ای خواست تا خود را در آن مشاهده کرده [همان، ج ۴، ص ۳۲۸] و شاهد زیبایی خود به وسیلهٔ آن آینه باشد. ریشهٔ این اندیشه همان حدیث قدسی «كنت كنزاً مخفياً» ست [۱۱، ص ۶-۷]. این آینه، همان آفرینش و جهان خلقت است [۲، ج ۸، ص ۳۰]. در حقیقت از دیدگاه ابن عربی زیبایی حق و مشاهدهٔ آن همچون علت غایی جهان هستی و آفرینش مطرح می‌شوند.

در اینجا چند عنصر وابسته به هم مشاهده می‌شود: زیبایی ذات حق، عشق، رحمت او، آفرینش و آینه بودن این خلقت. به نظر می‌رسد بیشتر این عناصر به نحوی با زنانگی مرتبط‌اند.

اولین عنصر مورد بررسی، زیبایی است: خدا به ذات خود زیباست او محب ذات خویش است و از طرفی هم زیبایی را دوست دارد [همان، ج ۴، ص ۳۲۸]. در تمام دیوان ترجمان *الاشواق*، دیوانی که به خاطر عشق به نظام - دختر مکین‌الدین اصفهانی - سروده شده، از عشق به محبوب زیبارو سخن می‌گوید. در آغاز این اثر، به زیبا بودن و زیبایی دوستی خداوند اشاره شده است [۵، ص ۴۹]. کتاب سرشار از استعاراتی دربارهٔ زیبایی معشوق است؛ یعنی دخترکان و زنانی که شارحان آنان را صفات مختلف حق تلقی می‌کنند [۱۵، ص ۲۴۴]. ارتباط تنگاتنگ زیبایی با معشوق کاملاً واضح است؛ معشوق در این دیوان دختری باکره یا زنی زیباروست.

نیکلسون^۱، شرق شناس انگلیسی (۱۸۶۸-۱۹۴۵)، برای مثال، در شرح قصیدهٔ نهم، صفت زیبایی را در معشوق تردیدناپذیر تلقی می‌کند [۵، ص ۱۱۱] و در قصیدهٔ نوزدهم «دوشیزهٔ باریک‌اندام شوخ‌طبع» را صورتی از حکمت الهی می‌داند [همان، ص ۱۴۲]. در قصیدهٔ بیست و شش، زنان همان اسمای الهی‌اند [همان، ص ۱۶۰] و ... که مواردی

بی‌شمارند. باید توجه کرد که تمام استعارات و تشبیهاتی که نشان از زیبایی معشوق دارند، زنانه‌اند. به عبارت دیگر اسما و صفات خداوند به صورت زنانه توصیف شده یا به گفته شimmel^۱ - اسلام‌شناس آلمانی (۱۹۲۲-۲۰۰۳) - «ابن عربی، خدای متعال را به بهترین شکل در زنانگی آشارس و زیبایی آن متجلی ساخته‌است» [۱۰، ص ۱۳۰]. بنابراین رابطه‌ای محکم بین عشق، زیبایی و زن با اسما و صفات خداوند در تمام آرای ابن عربی وجود دارد. موراتا نیز صفات جمالی و زیبای حق، همانند لطف، فضل و رحمت را عناصر مؤنث می‌داند [۱۶، ص ۹].

از دیگر مستندات در این مورد، نودمین باب فتوحات است. وی در آنجا جمعه را روزی مؤنث دانسته و معتقد است با ماه پنجم از حاملگی مرتبط است. جمعه روز زینت است و ماه پنجم، ماه اتمام خلقت جنین است و خداوند در جمعه ساعتی از ساعات را برگزیده که آن را آینه‌ای برای مشاهده خویش قرار داده‌است [۲، ج ۴، ص ۱۱۸]. به عبارت دیگر جمعه که روزی آیینی برای تمام مسلمانان است در حقیقت روزی است برای مشاهده زیبایی حق که همان اسما و صفات اوست. این روز در فرهنگ مسلمانان، زمانی مقدس است برای یکی شدن با اسما و صفات حق، پس فرد کم‌کم تبدیل به آینه حقیقی ذات حق می‌شود. از طرف دیگر در زیباترین و کامل‌ترین حالت - ماه پنجم حاملگی - انسان، آینه حق خواهد بود و این در بطن زنانگی (روز جمعه) ممکن می‌شود.

کربن اتصال میان زیبایی حق و رحمت را راز خلقت می‌داند. او زن را از دیدگاه ابن عربی، تجلی جمال می‌داند، تجلی تمام‌عیار الهی که در دیالکتیک میان هستی و حق قابل درک است [۱۵، صص ۲۳۳-۲۳۲]. زن تجلی زیباترین نام‌های الهی - اسمای حسنی - یعنی «خالق الباری المصور» است [همان، ص ۴۸۲]. بنابراین زن هم بهترین آینه است برای زیبایی خدا و هم می‌توان آن را به نحوی دلیل و مجرای آفرینش تلقی کرد؛ یعنی آینه زیبایی حق و راه خلق هستی.

ابن عربی معتقد است عالم آینه حق است و حق آینه عالم [۲، ج ۸، ص ۳۰ و ص ۱۹۱]. وی قطب را هم آینه تمام‌نمای ذات حق تلقی کرده‌است [همان، ج ۵، ص ۲۶۷؛ ۸، ص ۲۴۸]. اما شهود حق در زن کامل‌تر و تام‌تر است، زیرا زن هر دو وجه فاعلی و منفعلی را دارد؛ فاعل است زیرا حق به واسطه زن در نفس مرد می‌تواند تصرف

1. Annemarie Schimmel

کند و مرد فرمان‌بردار عشق زن می‌شود؛ منفعل است، زیرا زن محل تصرف و تحت امر مرد می‌گردد [۶، ص ۲۱۷؛ ۱۲، ج ۲، ص ۴۶۷-۴۶۸].
زیبایی موجود در آینه، اسما و صفات حق‌اند که بخشی از آنها را می‌توان مؤنث تلقی نمود. این اسما و صفات همان هستی است که خدا در این آینه به نظاره آنها نشست.

۴. نَفْسِ رَحْمَانِي

ماده و ابزارى که با آن خدا خلق می‌کند، «نَفْسِ الرَّحْمَانِ» نام دارد. این ابزار در کلام ابن عربی اهمیت بسیاری یافته‌است. «نفس الرحمان» تنفس و رهایی از حکم حبی است که خویش را در حدیث «کنت کنزاً مخفياً» وصف کرده و این تنفس عین وجود عالم است [۲، ج ۵، ص ۱۷۴]. کاشانی علت نام‌گذاری «نفس رحمانی» را رهایی از پنهان بودن اشیا و راحتی‌ای می‌داند که پس از آن به اسما دست می‌دهد [۱۴، ص ۸۲]. سبب دیگر این نام‌گذاری می‌تواند آیه «و نفخت فیه من روحی» (حجر، ۲۹) باشد که برای آفرینش انسان نازل شده‌است. این آیه، رمزی برای کل هستی است. پس از دمیده شدن و تنفس، جوهر هیولانی که پذیرای صورت‌های جسمانی است، در همه هستی جریان می‌یابد. اجسام طبیعی، جواهر روحانی و مجردات در جهان ظاهر می‌شوند [۱۱، ص ۳۳۵]. به بیان بهتر نفس رحمانی همان ماده اصلی‌ای است که ممکنات در آن ظاهر می‌شوند [۲، ج ۸، ص ۹۲]؛ زیرا یکی از معانی رحمت، وجود بخشیدن است [۶، ص ۱۱۲؛ ۱۱، ص ۱۲۸]. نفس رحمانی باردار به صور موجودات روحانی و جسمانی می‌شود؛ در واقع نفس رحمانی برای صور عالم مثل هیولاست برای اجسام [۱۱، ص ۱۲۸؛ ۱۲، ص ۱۷۹-۱۸۰].

از دیگر سو شیمل - به تأویل از فتوحات مکیه - بر این باور است، واژه مادر و حاملگی ما را به کلمه رحم، زهدان زن، می‌رساند [۱۰، ص ۲۵]؛ کلمه‌ای که با «رحمان» - صفتی که بیش از ۱۱۴ بار در قرآن تکرار شده - از یک ریشه است. رحم شاخه‌ای از رحمان است [۲، ج ۳، ص ۳۴۱ و ج ۴، ص ۱۲۷ و ج ۶، ص ۱۳۷]؛ یعنی می‌توان مادری و ایجاد فرزند جدید را از دیدگاه ابن عربی، بخشی از صفات رحمانیت حق تلقی نمود. رحمت الهی از طریق نام «رحمان» خدا، می‌تواند محبتی مادرانه تلقی شود [۱۰، ص ۲۵]. خدا از طریق همین محبت مادرانه به «اعیان ثابته» موجودات در علم خود رحم کرد و به آنها وجود بخشید [۶، ص ۱۱۲؛ ۱۲، ص ۳۶-۳۵]. گویی ازدواجی بین

رحمانیت خدا - یا نفس رحمانی او - و علم او صورت گرفته که نتیجه آن پیدایش موجودات عالم شد.

از دیگر سو، ابن عربی بیان می‌دارد که همهٔ مردمان از یک رحم و یک اصل‌اند؛ یعنی تمام بشر یک خانواده محسوب می‌شوند [۲، ج ۷، ص ۳۵۴]؛ زیرا از زهدان و رحم رحمانیت الهی و از محبت او خلق شده‌اند. حق با همین رحمت مادرانه، جهان را در خیال خود آورده و آن را خلق کرده‌است. بنابراین می‌توان از آثار ابن عربی تأویل نمود که اولین مادر حقیقی هستی، ذات رحمانی حق است [۶، ص ۱۱۲ و ۱۴۴؛ ۱۱، ص ۱۲۸ و ۱۹۳].

قابلیت و منفعلیت در وجود نفس رحمانی، همان حالت زنانگی و مادری است. این امر می‌تواند با تفکر کربن شکل کامل‌تری به خود بگیرد که معتقد بود از نظر ابن عربی، نفس رحمانی هم فعال و هم منفعل است و در تمام مراتب هستی این ساحت دوگانه وجود دارد. کربن نیز منفعل بودن نفس رحمانی را به این اعتبار می‌داند که در قالب آن و از طریق آن صورت اسما متجلی می‌شوند [۱۵، ص ۱۹۲].^۱ اثرپذیری و قابلیت پذیرش تمام صور، همان وجه زنانگی نفس رحمانی است. این امر، نفس رحمانی را مجرای پیدایش و زهدان بزرگ جهان هستی می‌سازد.

۵. نفس کلی - لوح محفوظ

از دیگر عناصر مؤنثی که در آغاز آفرینش نقش بسیار مهمی دارد، «نفس کلی» است. نفس کلی مادر اول و نخستین نکاح‌شدهٔ عالم وجود است که همسرش «عقل اول» یا قلم/اعلا، بوده و این دو پدر و مادر عالم محسوب می‌شوند [۲، ج ۵، ص ۶۴]. نام دیگر نفس کلی، لوح محفوظ است. او اولین وجود برانگیخته و نخستین موجودی است که از سبب عقل اول، پدید آمده‌است [همان، ص ۶۱ و ۴۱۰ و ۳۶۴].

ابن عربی می‌گوید: «چون خدا عقل اول را قلم آفرید، به حقیقتش موضع اثری برای نوشتن طلبید، پس لوح محفوظ، همان نفس کلی است. در واقع القا از سوی قلم و قبول از سوی لوح خواهد بود» [همان، ص ۶۱].

ابن عربی در مقایسهٔ نفس با طبیعت، نفس کلی را شبیه افلاک دارای فعل می‌داند که از حرکاتشان انفعال و تأثیر در عناصر پدید می‌آید [۲، ج ۴، ص ۲۵۴]. از دیدگاه ابن

۱. البته وی تأکید دارد که این محبت مفهومی مابعدالطبیعی است نه اخلاقی [۱۵، ص ۱۹۲].

عربی در آفرینش، هر عنصری نسبت به حق و مرتبه بالاتر خود منفعل و نسبت به مرتبه پایین تر فاعل است، از این رو عقل اول و نفس رحمانی نسبت به حق منفعل - دارای بعد مادینگی - و نسبت به مراتب پایین تر فاعل - دارای بعد نرینگی - هستند. نفس نیز نسبت به عقل اول منفعل است، اما نسبت به هباء و طبیعت و دیگر موجودات در مراتب پایین تر از وی منفعل نیست [همان، ص ۲۵۴ و ص ۲۹۸]؛ اما بعد تأنیث در نفس نسبت به تأنیثی که به عقل اول می توان نسبت داد، قوی تر است.

نفس کلی نسبت به عقل اول، بسیار شبیه حوا در نسبت با آدم است. می توان گفت که عقل اول، آدم حقیقی و نفس کلی، حوا حقیقی است [۱۲، صص ۲۱۳ - ۲۱۴؛ ۱۳، ص ۱۶]. ابن عربی در باب های ۶۸ و ۶۹ فتوحات مکیه، جایی که در لباس فقیه ظاهر شده، حاملگی را صفت نفس می داند [۲، ج ۲، ص ۱۴۶ و صص ۱۴۷-۱۴۸ و ۲۵۵ ص و ج ۳، ص ۲۸]. نفس همانند زن که باید رام مرد می شود، باید تسلیم عقل شده و رام شود [۱۰، صص ۸۸-۸۹].

عنصر تأنیث در نظام طبیعت

اکنون با این سیر ذکر شده در آفرینش و نقش تأنیث از ذات حق و فیض اقدس تا مرتبه نفس کلی، به جهان طبیعت (جهان صورت های جسمانی) رسیده، به بررسی این عناصر مؤنث در جهان طبیعی و نقش آن در پیدایش و تکثیر موجودات طبیعی می پردازیم.

۱. هباء و طبیعت

«هباء» و «طبیعت» دو قلوهای زاده شده از ازدواج نفس کلی و عقل اول اند [۲، ج ۱، ص ۲۲۱؛ ۱۲، ص ۴۷۹]. هباء ماده ای است که خداوند صورت عالم را در آن قرار داد [۱۴، ص ۸۵]. ابن عربی، مبدع واژه «هباء» را امام علی (ع) دانسته که معتقد بود این جوهر همچون گردی در تمام صور طبیعی پخش و پراکنده است [۲، ج ۱، ص ۱۹۶ و ج ۵، ص ۶۷]. ابن عربی اصل جوهر هباء را از نفس دانسته که مثل زمرد سبز است و جوهری تاریک دارد [۲، ج ۱، ص ۴۱۰]. این تاریکی شبیه تاریکی جوهر نفس بوده و می توان آن را یکی از نشانه های زنانگی به شمار آورد.

از همسری هباء و طبیعت، جسم کل پدید آمده است [همان، ج ۱، ص ۲۲۱]؛ تمام صور عالم اجسام در هباء قرار دارد [همان، ج ۴، ص ۵۷]. حکما آن را هیولا می نامند

[همان، ج ۵، ص ۶۷]. خداوند برای پیدایش این جسم کل به اسم «النور» خود به آن تجلی کرده است تا حکم عدم (ظلمت) از او فانی شود [همان، ج ۴، ص ۸۶]. هبء خود در مرتبه چهارم از مراتب وجود قرار دارد [همان، ج ۵، ص ۱۴ و ۶۷].

ثمره دیگر ازدواج عقل اول و نفس کلی، طبیعت است. ابن عربی طبیعت را «پدر دوم» می‌نامد [همان، ج ۴، ص ۲۵۴ و ۲۹۸ و ج ۵، ص ۶۴]^۱. طبیعت مرتبه‌ای بین نفس و هبء به شکل معقول است [همان، ج ۵، ص ۴۱۰ و ص ۶۴]؛ یعنی بین دو مؤنث نفس و هبء قرار دارد؛ همچون عطر که بین دو مؤنث صلاه و نساء در حدیث نبوی آمده بود. ابن عربی طبیعت را برای نفس کلی مثل آلت برای صنعت کار می‌داند [همان، ص ۴۱۱]؛ یعنی طبیعت ابزاری است که نفس به واسطه آن، موجودات دیگر را می‌آفریند. طبیعت در مرتبه سوم از مراتب وجودی قرار دارد و ذخیره گاه چهار حقیقت حرارت، یبوست، برودت و رطوبت است که هر چهار در اجسام مخلوق طبیعی وجود دارد [همان، ص ۶۴] گویی طبیعت به آنها باردار است.

از نمونه‌هایی که ابن عربی طبیعت را زن تلقی کرده، بابی از فتوحات است که طبیعت را مادر نفس جزئی و همسر روح الهی دانسته است [۲، ج ۴، ص ۱۴۰]. در جایی دیگر طبیعت را مشبه به زن قرار می‌دهد: «نسبت زن به مرد مثل طبیعت به امر الهی است، زیرا زن محل وجود اعیان فرزندان است؛ همانند طبیعت که محل ظهور اعیان اجسام است». وی وجود عالم کون را موقوف به وجود طبیعت و امر الهی می‌داند. در واقع، هر کس مرتبه طبیعت را بشناسد، جایگاه زن را هم شناخته است [همان، ج ۶، ص ۱۴۱؛ ۶، ص ۲۱۸؛ ۱۲، ص ۴۷۰]؛ چرا که مرتبه طبیعت مرتبه قبول است؛ قبول اعیان اجسام. طبیعت مادر بزرگ عالم است که آن را فقط می‌توان با توجه به آثارش شناخت [۲، ج ۸، صص ۲۱۱-۲۱۲].

علاوه بر این، اصطلاح پدر دوم برای طبیعت اثبات‌کننده وجه زنانگی طبیعت است؛ همان طور که حوا نیز پدر دوم خوانده شد [همان، ج ۱، ص ۲۱۶]. همچنین ابن عربی در فص عیسوی از فصوص الحکم طبیعت را همان نفس رحمانی می‌داند [۶، ص ۱۴۴ و ص ۲۱۹؛ ۱۱، صص ۱۹۳-۱۹۴؛ ۱۲، ص ۴۷۴] که پیش از این درباره زنانگی اش گفته شد. از دیگر سو، ابن عربی طبیعت را شوهر هبء معرفی می‌کند. به این ترتیب هبء و طبیعت که نقشی مهم در آفرینش جهان طبیعت و موجودات طبیعی دارند، هم عنصری

۱. البته به حوا و نفس کلی هم، این عنوان، منتسب است.

مؤنث یا حداقل دوگانه‌اند و بهترین شاهد مثال برای نظریهٔ نسبت جنسیت در آرای ابن عربی هستند.

۲. تأنیث در دیگر بخش‌های نظام طبیعت

ابن عربی در حین توضیح و تشریح نظام طبیعت، به بیان جنسیت هر یک از عناصر و ارکان طبیعی هم می‌پردازد. طبیعت، مادر بزرگ عالم، در خود چهار رکن حرارت، یبوست، رطوبت و برودت دارد. اینها در تمام اجسام طبیعی وجود دارند و استوارکنندهٔ اجسام‌اند [۲، ج ۵، ص ۶۴]. در بین این چهار رکن، دو مؤنث و دو مذکر قرار دارند و بین آنها هم - همانند دیگر بخش‌های جهان آفرینش - ازدواج وجود دارد. حرارت و برودت فاعل و مذکر و یبوست و رطوبت منفعّل و مؤنث‌اند [همان، ج ۲، ص ۴۰ و ج ۴، ص ۱۰۳ و ج ۵، ص ۴۰۱]. این ارکان با اسمای الهی هم‌جنس خود نیز مرتبط‌اند: حرارت با علم، یبوست با اراده، برودت با قول و رطوبت با قدرت مرتبط است [همان، ج ۵، ص ۴۰۱ و ج ۲، ص ۴۰].^۱

از دیگر مؤنث‌هایی که در جهان طبیعت می‌توان یافت، «امهات سفلی» اند که شامل چهار عنصر آب، باد، خاک و آتش است که همسر «آباء علوی»؛ یعنی هفت سیاره و هفت سپهرند. محصول ازدواج ایشان گیاهان، حیوانات، معدنیات و انسان‌ها هستند و انسان‌ها خود، دارای همگی این چهار عنصرند [۲، ج ۱، ص ۲۱۹ و ص ۲۲۳ و ج ۴، ص ۱۰۳]. این عناصر چهارگانه محلی برای تناسل و تولدند [همان، ج ۵، ص ۴۱۴] و خود از ازدواج چهار رکن به وجود آمده‌اند: از زوج برودت و رطوبت، آب، از زوج حرارت و یبوست، آتش، از زوج برودت و یبوست، خاک و از زوج حرارت و رطوبت، هوا متولد شده‌است [همان، ج ۱، ص ۲۲۵-۲۲۴].

در بین این عناصر آب از همگی مهم‌تر و سلطان عناصر است؛ پس عرش خدا بر روی آب قرار می‌گیرد [همان، ص ۴۳-۴۴]. آب در بیشتر اساطیر، عنصری مؤنث، زایا و مادر به شمار می‌رود [۹، ص ۱۹۰ و ۱۹۲]. آن در سه عنصر دیگر هم وجود دارد؛ گویی صور این عناصر در دل آب قرار داشته و آن باردار آنهاست؛ همچون نفس کلی یا لوح محفوظ که هر چیزی در آن نوشته شده‌است [۲، ج ۵، ص ۴۱۰]. ابن عربی در آغاز

۱. در جایی دیگر حیات را به حرارت، علم را به برودت، قول را به رطوبت و اراده را به یبوست نسبت می‌دهد [۲، ج ۵، ص ۶۴].

فتوحات بیان می‌کند که اولین جوهری که به خاطر حقیقت محمدیه خلق شد، آب بود که جوهره اجسام در آن به امانت گذاشته شده‌است [همان، ج ۱، ص ۳۵ و ج ۵، ص ۴۱۴]. از آب زمین خلق شد [همان، ج ۱، ص ۳۵]. آتش نوه آب، هوا و کف هم نسبت به آب فرزند وی محسوب می‌شوند [همان، ج ۶، صص ۶-۷].

زمین هم در اساطیر اقوام مختلف در مقابل آسمان قرار دارد و همسر وی است [۹، صص ۲۵۵-۲۳۷] و خود ابن عربی نیز آن را زن تلقی نموده، به رابطه زناشویی بین آسمان و زمین قائل است [۲، ج ۱، ص ۲۰۹]. به نظر می‌آید که ابن عربی از زمین و آب - که به لحاظ اساطیری عناصر مؤنث محسوب می‌شوند - نیز در جهان‌شناسی خود استفاده نموده‌است. به طور کلی در اسطوره و تفکر اسلامی اغلب ارتباط بین دو جنس را در زمین و آسمان به تصویر می‌کشند [۱۶، ص ۱۴۳].

از دیگر عناصری که ابن عربی در طبیعت آن را مؤنث تلقی می‌کند، روز و شب است. البته وی هیچ کدام از این دو را به طور مطلق مؤنث ندانسته، بلکه گاهی روز را مادر شب و گاه شب را مادر روز معرفی کرده‌است [۲، ج ۱، ص ۲۲۲ و ج ۵، ص ۱۸۵].

روایت آفرینش انسان

از بخش‌های مهم نظام آفرینش در کتب مقدس، بحث پیدایش انسان است. روایت آفرینش انسان نیز از دیدگاه ابن عربی، همچون دیگر نظریات وی، کمی متفاوت به نظر می‌آید.

۱. جفت آدم - حوا و مریم - عیسی در آفرینش

ابن عربی از داستان آفرینش آدم و حوا برای نتیجه‌گیری‌ها و بیان نظریات خود بسیار استفاده کرده‌است. برای بیان این روایت، می‌توان دو زوج را با هم مقایسه نموده، آنها را مکمل یکدیگر به شمار آورد: آدم و حوا، مریم و عیسی.

آدم در جسمانیت، پدر بشر و محصول ازدواج امهات سفلی و آباء علوی است [همان، ص ۳۷]. برای اینکه نسل بشر تداوم یابد و «آدم» همدمی داشته باشد، حوا از پهلوی کوتاه‌تر او بیرون آمد. بدین ترتیب از ابتدا، طبق آیه قرآن «و لِلرَّجَالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ» (بقره، ۲۲۸) آدم بر حوا برتری داشته‌است. هرچند ابن عربی زن و مرد را در انسانیت مشترک می‌داند [۲، ج ۱، ص ۲۰۰ و ج ۳، ص ۱۷۶ و ج ۴، ص ۱۴۱؛ ۱۲، ص ۳۴۴]. چون

زن از مرد به وجود آمده، مرد بدو تمایل دارد و همچنین زن نیز به مرد توجه دارد [۶، ص ۲۱۵] همچون کسی که وطن خود را دوست دارد. این عربی آفرینش حوا از آدم را آفرینش از نر، آفرینش عیسی از مریم را، آفرینش از ماده و آفرینش سایر ابنای بشر را از جفت نر و ماده می‌داند و سوره حجرات آیه ۱۳ را شاهدهی بر تأیید این امر می‌داند [۲، ج ۱، ص ۲۰۰]. او آفرینش عیسی از ماده (مریم) را تکمیل آفرینش حوا از نر (آدم) دانسته [همان، ج ۲، ص ۳۷۱ و ج ۸، ص ۱۱۹] و حتی ایشان را خواهر و برادر معرفی می‌کند [همان، ج ۳، ص ۱۷۷]؛ چرا که زن باید محل تکوین باشد و به علاوه برای ایجاد فرزند و موجودی جدید به یک زوج نیاز است نه یک فرد تنها^۱.

آدم بین دو مؤنث خلق شد: ذات حق و حوا؛ اولی مؤنث لفظی و دومی حقیقی است. همچنان که پیامبر در حدیث خود اشاره کرد و عطر را بین دو مؤنث نساء و صلات ذکر کرده بود [۶، ص ۲۲۰]. بنابراین در آفرینش آدم، زنانگی مقدم بر مردانگی و برتر از آن است. این عربی استفاده پیامبر(ص) را از این واژگان، آن هم به این ترتیب، عمدی دانسته؛ چرا که پیامبر(ص) فصیح‌ترین عرب است [همان]. حوا بین آدم، خاک و کف زاده شد و فرزندان آنها از آباند [۲، ج ۶، ص ۷].

این عربی آفرینش عیسی(نر) را از آب مادرش (مریم) می‌داند. او این باور علمای طبیعت‌شناس را که «از آب زن خلقی انجام نمی‌شود» اشتباه دانسته و بر این باور است انسان از آب زن و مرد هر دو به وجود می‌آید و این علم را به پیامبر(ص) منسوب می‌کند [همان]. وی هیچ‌گاه پیدایش امری را از یک فرد تنها نمی‌دانست؛ اما در اینجا دو مورد استثناء وجود دارد: حوا و عیسی که البته از نظر وی، آفرینش این دو مکمل هم‌دیگر است. در واقع حوا و عیسی خواهر و برادرند [همان، ج ۱، ص ۲۱۶].

مریم و آدم بهترین نمونه‌های داشتن هر دو وجه فاعلیت و منفعلیت‌اند. آدم نسبت به خدای رحمان و آفرینش قبل از خود منفعل ولی نسبت به حوا و بقیه بشر فاعل است؛ همچون مریم که به واسطه زنانگی منفعل است، ولی نسبت به عیسی یک فاعل است. این دو جنبه را در عیسی و حوا نیز می‌توان یافت.

اکنون می‌توان با نگاهی به روایت آفرینش دو جفت مکمل (حوا و آدم، عیسی و

۱. البته وی قائل به انفعال عیسی از یک ماده نبود و یک جا نوشته که عیسی از یک فرشته که به شکل آدم درآمده بود، انفعال یافت [ج ۶، ص ۱۴۱].

مریم) این نظریات را از آرای ابن عربی استخراج نمود: ۱. علت عشق ورزیدن مرد و زن به یکدیگر مربوط به آفرینش حوا از آدم است؛ ۲. ابن عربی، در نهایت به کمال و برتری مرد نسبت به زن قائل است که جامعه و سنت بر آن تأکید می‌کنند. او این برتری را به‌خاطر نوع آفرینش می‌داند که زن را از بدن مرد آفرید [۲، ج ۱، ص ۲۰۰؛ ۲، ج ۶، ص ۱۳۶؛ ۶، ص ۲۱۹]؛ ۳. نقش مهم زن در آفرینش انسان؛ ۴. اهمیت وجود جفت و نه فرد برای آفرینش؛ ۵. نسبیت جنسیت و همین‌طور وجود دو جنبه فاعلیت و منفعلیت در درون هر شخص؛ ۶. ابن عربی نظریه جدا شدن نفس کلی از عقل اول و درجه‌بندی صفات حق، ارکان و عناصر طبیعی را بر پایه الگوی آفرینش حوا از آدم طرح‌ریزی کرده‌است.

نتیجه‌گیری

ابن عربی فراتر از هم‌عصران خویش - که اهمیتی برای نقش زن قائل نبودند - زن را در پیدایش انسانی جدید دخیل می‌بیند و اهمیت نقش زنانگی را به کل جهان هستی اشاعه می‌دهد. در تمام جهان عنصر زنانگی در کنار مردانگی در امر آفرینش جدید فعال است. پس برای ایجاد هر چیزی نیاز به یک زوج است؛ زوجی فاعل و منفعل. البته در آغاز پیدایش نسبت تأیید یا حداقل اصالت نقش آن در آفرینش بیش از مردانگی است و اگر بخواهیم به زبان ریاضی سخن گوئیم، نسبتی دو به یک برقرار است.

ابن عربی در وجود هر مردی، زنانگی و در هر زنی، مردانگی می‌بیند؛ چرا که در وجود هر انسانی عناصر مؤنث و مذکر همچون نفس و عقل، ارکان و عناصر طبیعی وجود دارد. به علاوه وی هیچ‌گاه امری را به‌طور مطلق مؤنث یا مذکر فرض نمی‌کند. او زنانگی را قابلیت و منفعل بودن تعریف کرده و جنسیت را امری درونی و مربوط به فعل نیز می‌داند و چون هر عنصری دارای دو وجه زنانه و مردانه است، در هر لحظه‌ای یکی از آن دو را به ظهور می‌رساند. این امر منتهی به نسبیت جنسیت در نظر وی شده‌است.

در پایان باید ذکر شود که جهان‌شناسی ابن عربی بر روی نظریات دیگر وی همچون فقه و تصوف تأثیر بسیار زیادی گذاشته و بی‌راه نیست اگر آن را بنیان نظرات وی درباره زنان بدانیم؛ برای مثال انسان دیدن زن همچون مرد و ارزشی که وی برای نقش زن در آفرینش قائل است، به سبب آن است که وی زن و مرد را از یک نفس و یک اصل می‌داند. خود این یکسان دیدن زن و مرد در انسانیت باعث می‌شود که - خلاف بسیاری از مسلمان هم‌عصرش - بگوید قطب و امام هم می‌تواند زن باشد. گرچه داشتن این

عقاید بدان معنا نیست که باید نظریات ابن عربی را جدای از جامعه‌ای دانست که در آن زندگی کرده‌است. او نیز همچون سایر هم‌عصرانش برتری و کمال را - حداقل در ظاهر سخن - به مردان نسبت داده‌است و این برتری در داستان آفرینشی که از قرآن اقتباس کرده، باید ریشه‌یابی شود. او برتری مرد بر زن را نه به علت وجود استعدادی خاص در مردان که به سبب نحوه آفرینش حوا از آدم می‌دانست.

منابع

- [۱] آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۹). شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- [۲] ابن عربی، محمد بن علی (۲۰۱۰م) الفتوحات‌المکیه، ج ۹-۱، قاهره، المكتبة العربی.
- [۳] ----- (۱۳۸۱). رساله معرفت عالم اکبر و اصغر، مترجم: نجیب مایل هروی، تهران، مولی.
- [۴] ----- (۱۴۲۱ق). مجموعه رسائل ابن عربی، ج ۱: شجره‌الکون، بیروت، دارالمحججه‌البیضاء.
- [۵] ----- (۱۳۷۸). ترجمان‌الاشواق، شرح: رینولد نیکلسون، مترجم: گل‌بابا سعیدی، تهران، روزنه.
- [۶] ----- (بی‌تا). فصوص‌الحکم، تعلیقات ابوالعلاء عفیفی، بیروت، دارالکتاب‌العربی.
- [۷] ابوزید، نصر حامد (۱۳۹۱). چنین گفت ابن عربی، مترجم: محمد راستگو، تهران، نی.
- [۸] القونوی، صدرالدین (۱۳۷۱). الفکوک، مترجم: محمد خواجوی، تهران، مولی.
- [۹] الیاده، میرچا (۱۳۸۵). رساله در تاریخ ادیان، مترجم: جلال ستاری، تهران، سروش.
- [۱۰] شیمیل، آنماری (۱۳۸۱). زن در عرفان و تصوف اسلامی، مترجم: فریده مهدوی دامغانی، تهران، تیر.
- [۱۱] عفیفی، ابوالعلاء (بی‌تا). تعلیقات علی فصوص‌الحکم، بیروت، دارالکتاب‌العربی.
- [۱۲] قیصری، داود بن محمود (۱۴۱۶ق). مطلع‌الخصوص‌الحکم فی معانی فصوص‌الحکم، ج ۱ و ۲، بی‌جا، انوار‌الهدی.
- [۱۳] ----- (۱۳۵۷). رسائل: کتاب‌التوحید و النبوه و الولاية. تصحیح و تحقیق: سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد.
- [۱۴] کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶ق). اصطلاحات‌الصوفیه. تحقیق و تصحیح: عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت، دارالکتب‌العلمیه.

[۱۵] کرین، هانری (۱۳۸۴). *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، مترجم: انشاءالله رحمتی، تهران، جامی.

[16] Murata, Sachiko (1992) *Tao of Islam: A sourcebook On Gender Relationships in Islamic Thought*. Albany, State university of New York.