

آر. دابلیو. جی. آستین

فروزان راسخی

## ابعاد زنانه در تفکر ابن عربی\*

بسیار خوشوقتم از این که فرصت سخنرانی در انجمن محی الدین ابن عربی را دارم. انجمنی که هدف شایسته اش ترغیب فهمی وسیع تر و عمیق تر از تعالیم و تفکر مردی است که بی شک چون غولی، دنیای شرح عرفانی را در برمی گیرد. موانع هر فهم صحیحی از تفکر ابن عربی بسیار و اغلب، بی اندازه ظریف اند، و هر محقق بلند پرواز آثار او باید با احتیاط و تواضع پیش برود. خوشبختانه، به خاطر آثار ارزشمند بسیاری از پیشگامان دانشمند در دهه های اخیر، اکثر آثار ابن عربی اکنون به زبان انگلیسی در دسترس است و عالمان خوش قریحه متعددی، به ویژه هانری کربن و ایزوتسو کمک زیادی به روشن شدن بسیاری از مشکلاتی که تفکر او به وجود می آورد کرده اند، به خصوص برای خوانندگان ناآزموده در [زمینه] دین و فرهنگ اسلام، که فهم اندکی از آن برای هر رویکرد جدی ای به آثار شیخ اکبر، ضروری است. پروفیسور کربن به ویژه به صورتی بسیار جالب و عمیق، در مطالعات عالی اش در باب تفکر ابن عربی، به موضوع سخنرانی من پرداخته است. من عنوان ابعاد زنانه در تفکر ابن عربی را به دلایل مختلفی برگزیدم. اولاً، به این جهت که معتقدم این عنوان به ارائه تصویری بسیار واضح از سرشت واقعی بصیرت عرفانی ابن عربی کمک می کند، که به راستی بصیرتی کلی و واقعاً جهانی است. ثانیاً، به این جهت که مطمئن‌ام تجربه معنوی شخصی خودش با برداشت [یا درک] اش از این بُعد زنانه، سخت غنی و روشن گشته است، و دلیل آخر این که، در زمان خودما، اهمیت و کارکرد ابعاد زنانه، در هر ساحتی از تجربه معاصر، موضوعی بسیار ضروری و با اهمیت شده است.

با بیان این که من این موضوع ابعاد زنانه در تفکر ابن عربی را، موضوعی اصلی تلقی می کنم و نه صرفاً یک موضوع حاشیه ای جالب، جسارت خواهد بود که

ادعا کنم می‌توانم، در مدّت کوتاهی که در اینجا به من داده شده، به نحوی جامع به این موضوع بپردازم، یا این که آنچه باید بگویم، می‌تواند سهمی کوچک و متواضعانه در فہمی کامل‌تر از جنبه‌ای از تفکرش ارائه دهد که در عین حال، ہم عمیقاً ارزشمند و ہم مبہم و قابل سوءفہم است.

اسلام یک دین مردسالارانه\* است و از این حیث، بخشی از یک سنّت مردسالارانه بزرگتر است که اکثر ادیان عمدهٔ زمان ما را در بر می‌گیرد. در این بافت، سخن گفتن از ابعاد زنانه، در هر بافتی غیر از بافت حقوقی یا اجتماعی، یعنی بافتی دنیوی و مادی، همواره مخاطره آمیز و بسیار مشکوک است، چرا که در برخی از اذهان سوء ظن‌های عمیقی را به وجود می‌آورد، زیرا سنّت‌های دینی ما همواره ابعاد زنانه و تجلی بشری‌اش، یعنی زن را با دنیا، جسم و در واقع در بسیاری از موارد با خودشیطان مرتبط کرده‌اند. بنابراین، وارد کردن زن به قلمرو الهیات و در پیوستگی با امور الهی و مابعدالطبیعی به هر صورتی، هر چند تصعیدشده و تمثیلی باشد، خطر محکومیت و بازخواست را در بردارد؛ همان‌گونه که خود ابن عربی وقتی "ترجمان الاشواق"<sup>۱</sup> را نوشت، با آن مواجه شد و خسارت آن را دید. این مخالفت با، و در واقع ترس از، ابعاد زنانه و زن که عمیقاً در سنّت مردسالارانه ریشه دوانده است، و [چهره] زهد تارک دنیا را در سنّت‌های عرفانی آن سنّت مردسالارانه به قوت تمام ترسیم می‌کند، البته عمدتاً مبتنی بر خاطره‌ای مبہم و عمیقاً ریشه دار از اعصار گذشته است؛ آن هنگامی که الهه بزرگ بر همه حکومت داشت. در واقع، تأکید شدید مردمحورانه\*\*، به ویژه در ساحت معنوی و الهیاتی، است که این همه مسائل را برای محققان عارف اهل نظری همچون ابن عربی ایجاد می‌کند، چرا که از نظر اکثر خوانندگان، حتی در زمانهٔ پسادینی ما، مفهوم خدا به صورت ناگشودنی‌ای با مفهوم ابعاد مذکر، با ضمیر He [= او] و همهٔ صفات و تداعی‌های ملازم آن در ہم تنیده شده است. اما از نظر ابن عربی، "الحق" یا "واقعیت مطلق"، مفهومی است که در عین حال ہم شامل تقابل مذکر و مؤنث می‌شود و ہم از آن فراتر می‌رود. مفهوم وحدت وجود که دال بر این است که، در نهایت، چیزی جز "حق" وجود ندارد، باید به ناچار ابعادی از تجربهٔ انسانی را که دین مردسالارانه نیازمند تنزل آن به شأنی ثانوی است، به ویژه، بعد زنانه را، به حساب آورد.

\* patriarchal

\*\* androcentric

به نظر من، سه نوع عمده عرفان هست که همه آنها به شیوه های متفاوتی سازش دشوار بین آسمان و زمین را، که خصیصه تجربه دینی متعارف در تاریخ است، نفی می کنند. "عرفان طبیعت"، به اصطلاح آر. سی. زینر\*، در جستجوی اتحاد همزیستانه با زندگی جهانی است، حال آن که "عرفان زاهدانه"، دنیا را تا آنجا که ممکن است نفی می کند و در جستجوی همبودی با روح برین است. اما نوع سوم عرفان، در جستجوی راه حل کامل تر و کلی تری برای معمای انسان از طریق ادراک و ذوب شدن در یک "واقعیت مطلق، غایی و ازلی" است، که همه چیز را در خود مستهلک می کند و در همه بسط و سعه های زمانی و مکانی خودش حال و ساری و جاری است. چنین دید عرفانی ای، در عین حال، هم از دو نگرش عرفانی دیگر فراتر می رود و هم شامل آن دو می شود. این نوع آخر تجربه ای است که ابن عربی این همه درباره اش نوشت تا آن را بیازماید و توضیح دهد. در انجام این کار، وی، هر چقدر هم که سعی کرد محتاط باشد، ناگزیر کسانی را که دیدی محدودتر و تنگ نظرانه تر داشتند به شدت تکان داد و آزرده این وضعیت به ویژه هنگامی که فصوص را مطالعه می کنید<sup>۲</sup> آشکار است که بعضی از اوقات او آماده کنارگذاشتن هرگونه احتیاط و بیان دیدگاهش درباره جمع اضداد است.

با این که ابن عربی همواره مراقب بود تا از لحاظ ظاهری همه ظواهر یک مسلمان را رعایت کند، اما بینش باطنی او درباره وحدت وجود نهفته در زیر همه واقعیات و غالب بر همه آنها به ما اجازه اتخاذ دیدگاهی عمیق و لطیف درباره منکشف شدن خدا در صورت و هیأت زنانه می دهد و در برابر نگرش دینی - بشری، دیدگاهی از ابعاد زنانه سرمدی را می گشاید که شاید حتی والاتر از دیدگاهی است که مریم مسیحی\*\* در اختیار ما گذاشته است.

کلید دیدگاه ابن عربی درباره بعد زنانه حق، در "قص" آخر و فوق العاده "فصوص" نهفته است، قصی که در طی این سخنرانی دوباره به آن بازخواهیم گشت. در آنجا، در خلال یکی از شروح جالب و شاخص اش درباره رمزپردازی زبانی، از تقابل و تکمیل گری دو جنس پرده بر می دارد که برای فهم دیدگاه کلی اش درباره واقعیت اهمیت بسزائی دارد.<sup>۳</sup>

در میانه این قص، هنگام پرداختن به زنان، به این سخن معروف پیامبر [ص] که: «سه چیز این دنیا برایم محبوب گشت، زن، عطر و نماز.» اولاً، اشاره می کند که

\* R. c. Zaehner

\*\* Christian Madonna

پیامبر [ص] با استفاده از صیغه "ثلاث"، به صورتی غیر عادی، به جنس مؤنث تفوق بخشیده است، و نیز اشاره می‌کند که لفظ مذکر "عطر"، بین دو لفظ مؤنث "النساء" و "الصلوة" آمده است؛ درست همان گونه که مرد بین ذات الهی (مؤنث) که از آن نشأت گرفته، و "زن" بشری که ناشی از اوست، قرار گرفته است. مطلب را می‌توان چنین دنبال کرد که این گروه سه تایی مربوط به جهان اصغر، در واقع بازتابی از یک گروه سه تایی بزرگتر است، یعنی گروهی که در آن "الله"، خدای خالق، اسم اول و اعلی، بین ذات خفی خودش که، از خزائن غیبی سرمدی اش، محتوای معرفت اش را به خودش به عنوان خلق و جهان مخلوق در اختیارش می‌نهد، و جهان که ناشی از اوست قرار دارد؛ یا بین حکمت خفی خودش، حکمت الهی، و طبیعت کلی که صحنه انکشاف و تجلی و بسط وسعه نامتناهی اش است. بدینسان، هم در جهان اصغر و هم در عالم الوهیت، انسان در وهله اول و خدای پرستیده شده در وهله دوم، در جستجوی دو امری اند که هر دو از لحاظ رمزی، مؤنث تلقی شده‌اند، که یکی درونی و ذاتی یا رازی پنهان و سری و گنج وجود است و دیگری بیرونی، ظاهراً دیگری و کثیر، و هر دوی آنها آئینه‌ای در اختیار فاعل ناظر و نیز در اختیار یکدیگر می‌نهند؛ یکی بازتاب وهم بالقوه را در آئینه واقعیت ذاتی نشان می‌دهد، و دیگری، واقعیت را در آئینه وهم ظاهری؛ یکی به جدایی، بیگانگی و بی‌مانندی دعوت می‌کند، و دیگری، به چندانگی و نسبت جهانی. همچنین، در مرتبه الوهی، هر دو امر، رمز عدم تنهایی مطلق‌اند؛ یکی رمز بالشان یا بالقوه بودن نامتناهی، که پنهان و اساسی است، و دیگری، رمز تحقق و صیوریت نامتناهی.

آنچه با این معادله چشمگیر اثبات می‌شود، این است که در عین حال که ابعاد زنانه علامت متعلق آگاهی و نیز عدم تنهایی مطلق، یعنی امر شاهد و مشهود و معروف خواه باطنی یا ظاهری است، ابعاد مردانه بیشتر علامت فاعل آگاهی ناظر است، خواه فاعل الهی و خواه فاعل انسانی، که کانون شعور، آگاهی و هویت است؛ علامت حقیقت مطلق و نه زندگی و تجربه نامحدود.

امّا، این به هیچ وجه الگویی ایستا نیست، بلکه الگویی است که در آن قوای عظیمی از طریق فاعل شناسایی بین متعلق‌های شناسایی درونی و بیرونی رفت و آمد می‌کنند؛ در انسان کشاکش‌های متناوب جسم و روح و در خدا تقابل سرمدی اراده همه آفرین و خواست همه نابودساز برای تنها بودن، که در وضع و حال بشری به صورت شگفت‌انگیز و ترس‌آوری تلاقی می‌کنند.

راز کل این روند را می‌توان در این حدیث قدسی معروف یافت: "من گنجی

پنهان بودم و می خواستم شناخته شوم، از این رو جهان را آفریدم". بدینسان ساز و کار حیات تجربه الهی، و نیز تجربه انسانی، از طریق بازتاب های مربوط به جهان اصغر، ساز و کار خواست، عشق و آرزو است. همچنین در فصوص ابن عربی از کلمه هوی استفاده می کند تا فوریت و اجبار این آرزوی عشق و پرستش را بیان کند.<sup>۴</sup>

همان گونه که این حدیث قدسی نشان می دهد، عشق و پرستش مستلزم حضور چیز دیگری، یک عین، یک بازتاب و رجوع اند؛ اما عشق نیز، به صورت تناقض آمیزی، مستلزم آن تجربه عالی وصال است که دقیقاً، دیگر بودن متعلق عشق را از میان می برد، خواه بافانی ساختن خود فاعل در متعلق عشق، یا بافانی ساختن متعلق عشق و منجذب ساختن آن در درون خود، که این نیز به نوبه خود اشتیاق جدیدی را برای دیگری ایجاد می کند. بدینسان، خدا خلقت جهان را به عنوان غیر می خواهد که در آن، او بتواند با بازتاب حقیقت خودش به عنوان چیزی زیبا، عشق بورزد، به عنوان چشم انداز نامحدود بالقوه بودن پنهانی اش، و در عین حال می خواهد با کنه ذات خودش تنها باشد. به همین ترتیب، مرد نیز زنی را می طلبد که در وصال او، خود فنا می شود، و در عین حال نیز با غسل، می خواهد تا خود را لایق اتحاد با ذات الهی خودش، در عمق قلبش کند.<sup>۵</sup> بدینسان، اکنون می توانیم این را نیز بگوییم که عناصر زنانه در تفکر ابن عربی نشان دهنده زیبایی و گیرایی بازتابنده و بی نهایت جذاب و افسون کننده دیگری ای است که ضروری و محبوب است، خواه دیگری نسبت به خود معنوی درونی، مانند جهان زنانه، و خواه دیگری نسبت به خود مادی و بیرونی، مانند راز درونی الوهیت ازلی خود شخص.

برای عارف طالب، این تقابل دیگری محبوب به هنگام عدم امکان درک و دریافت نامتناهی بودن مخلوق خدا یا راز ذات او، موجب حیرت و التباس و گمراهی می شود. بدینسان این را نیز می توانیم بگوییم که از نظر ابن عربی، ابعاد زنانه بیشتر نشان دهنده راز غیر قابل دستیابی و بیان ناشدنی حق و نیز نشان دهنده تناقض آزار دهنده و غیر قابل بیان سرشت واقعی حیات الهی، و باز نشان دهنده عمق تاریک و همواره گمراه کننده عدم تنهایی جهانی و ازلی است.

شاید آنچه از جنبه های سابق الذکر بعد زنانه در دیدگاه ابن عربی درباره حق برجسته تر است، این نظر غلاظ و شداد او در فص پایانی فصوص است که، نیروی عظیم خلاقه نفس الرحمن، که طبق ادعای او در واقع با طبیعت کلیه یکی است و به همین جهت، باید دارای سرشت زنانه تلقی شود.<sup>۶</sup> این نظر به توسط او به

صورت بسیار روشنی در اثری کوچک، که کمتر شناخته شده، و هنوز منتشر نشده است و من آن را برای پایان نامه دکترایم ویراستاری و ترجمه کرده‌ام تقویت و تأیید شده است. در "ماهیه القلب" ابن عربی، با الفاظ و تعبیری که در مورد ولادت طفل به کار می‌رود، تمامی فرآیندی را که در آن نفس خلّاقه [خدا] ذوات معدوم را از بالشّان بودنشان در خزائن غیبی ابدی می‌رهاند و به خود آشکاری الهی ناشی از تجلی می‌رساند، توصیف می‌کند. درباره حالت مابعدالطبیعی فشار و آرزوی فارغ شدن درست پیش از خلقت، ابن عربی از کلمه‌ی "کُرب"، به معنای مضیق و زحمت استفاده می‌کند و در ادامه، از نفس الرحمن پس از آن، به عنوان آه بلند خدا از سر آسودگی سخن می‌گوید. البته ایماژ بسیار مهم دیگری که او برای این روند آفرینش به کار می‌برد ایماژ خیال خلّاقه است، ایماژی که بسیار نزدیک است به ایماژ "مایای خلّاقه" و ریسنده جهان در تفکر هندوئی؛ دشوار نیست که با در نظر گرفتن همه جنبه‌های دیدگاه ابن عربی درباره ابعاد زنانه درالوهیت، شباهت بسیار فراوانی با مفهوم "هندویی" و "تانترایی" شاکتی\*، یا آن نیروی زنانه‌ای که اصل الهی را در زمان و مکان شرافت بخشیده و آشکار می‌کند ببینیم. گرچه تا حد زیادی باید حدس و سوسه انگیزی بماند، من اغلب از خود می‌پرسم که تا چه اندازه شیخ اکبر از این وجوه زنانه مهم تفکر هندو، و در واقع، "مایای بودیسم"، آگاه و مطلع بوده است. مفاهیمی که باید، به صورتی، از طریق هند و مکان‌های دورتر به خاورمیانه نفوذ کرده باشد. در همین ارتباط، جالب است که یک نسخه خطی با عنوان "مرآة المعانی" به ابن عربی نسبت داده شده است، اما در واقع، ترجمه‌ای از یک اثر سانسکریت هندویی است.

همه این وجوه بعد زنانه در تفکر شیخ اکبر، نه چندان در فصوص، بلکه بیشتر در آن مجموعه کوتاه اما درخشان از اشعارش با عنوان "مفسر تمنّاهای [ترجمان الاشواق] به صورت موجز گنجانده شده است.<sup>۷</sup>

در اینجا همه رشته‌های دیدگاهش درباره بعد زنانه حق، در یک ایماژ بسیار درهم تافته‌ای فراهم می‌آیند که در آن، شهوتی قوی با حکمتی نادر درهم می‌آمیزند و همه جاذبه و افسون یکپارچه زنانگی زمینی و ذاتی ترکیب می‌شوند تا به صورت درخشانی، آنچه را که هانری کرین همدلی ماده و روح در همبستگی متقابل جوهر و مفهوم، بالفعل بودن و بالقوه بودن نامیده است نمایان کنند؛ همدلی‌ای که شاخصه مهمی در دیدگاه ابن عربی است و اغلب، خواننده‌اش را

گمراه می‌کند. در تلفیقی استادانه از مضامین سنتی عشق عرب یا بصیرت‌های مابعدالطبیعی، که بعدها توسط ناقدانش به سختی محکوم شد، شیخ ما را تا آنجا که ممکن است، و بسی سریع‌تر از آثار مفصل‌ترش به نثر، به درکی از تجربه زنده عارف سودایی با همه اضطراب و حیرت‌اش، در برابر راز نامتناهی حق به عنوان متعلق درک و آگاهی، نزدیک می‌کند. چند نقل قول، نظر مرا روشن خواهد کرد. [او] درباره زیبایی معشوقه‌اش می‌گوید:<sup>۹</sup>

ای مشک! ای ماه تمام! وای شاخه [روییده در] تپه‌های شنی!

شاخه چه سرسبز است، ماه چه درخشان، و مشک چه خوشبو!

ای دهان خندانی که آب و شادایی ات را دوست دارم!

وای آب دهانی که از تو، عسل سپید چشیدم!

ای ماه‌هی که پوشیده در سرخی‌ای که از شرم بر گونه ات نشسته بود، بر ما پدیدار شدی!

اگر نقاب‌اش را برمی‌داشت عذایی می‌بود: هم از این روی، نقاب زد

خورشید بامدانی است که در آسمانی برآمده است؛ شاخه [روییده در] تپه‌های

شنی است که در باغی کاشته شده است

از سر ترس، مدام بدان [خورشید] می‌نگرم،

و آن شاخه را از باران ریزان، آب می‌دهم

اگر [آن خورشید] برآید به چشم من شگفت خواهد بود،

و اگر فرو رود، مرگ مرا سبب خواهد شد

از آن زمان که زیبایی، تاجی از زرناب بر سر او نهاد، مهر زر در دلم افتاده است

اگر ابلیس فروغ رخ او را درآدم دیده بود از سجده بر او تن نمی‌زد

اگر ادریس خطوطی را که زیبایی بر گونه‌های او رقم زده بود می‌دید، هرگز

دست به نوشتن نمی‌برد

اگر بلقیس استراحتگاه او را دیده بود، تخت و بارگاه به خاطرش خطور نمی‌کرد

و درباره جمع اضداد در معشوقه‌اش چنین می‌گوید:<sup>۱۰</sup>

جانم فدای دوشیزگان زیباروی عشوه‌گری که، آنگاه که رکن یمانی و حجرالاسود

را می‌بوسیدم، با من بازی می‌کردند!

آنگاه که در پی آنان گم شده باشی هیچ راهنمایی جز رایحه‌شان، که دلپذیرترین

نشانه است، نخواهی یافت.

شیفتگی‌ام مرا واداشت تا با یکی از آنان عشق ورزی کنم، زیبا رویی که در میان

انسان‌ها همتا ندارد

اگر نقاب از چهره برگردد، برقی به تو خواهد نمود، همچون خورشیدی که تابشی مدام دارد.

سپیدی پیشانی‌اش سپیدی خورشید است، و سیاهی طرهٔ گیسویش سیاهی شب!

خورشید و شب در کنار هم! از شگفت‌انگیزترین صورتهاست.

کنار آفتاب روشی چون او، شب ما چون روز است و در سیاهی گیسوان مشگین‌اش در نیمروز خواهیم شد.

ماه تمام در تاریکی گیسو برآمد؛

و نرگس سیاه، هم‌نشین گل سرخ شد.

دختر نازک اندامی است که زنان زیبا روی مبهوت اویند،

و تابش چهره‌اش، برماه پیشی گرفته است

اگر در خاطر آید، عالم خیال، او را آزار و آسیب رساند، چه رسد به این‌که به چشم آید!

لعبتی است که چون به یادش می‌آوریم، یاد ما آتش می‌کند و ناپدیدش می‌سازد! لطیف‌تر از آن است که به نظر گاه آید!

توصیف، خواست که او را به شرح عرضه کند، اما او از توصیف برتر نشست و توصیف درمانده شد.

و هرگاه بخواهد وصف او باز گوید، همیشه ناتوان می‌ماند

اگر کسی که در طلب اوست به اسب‌های خویش استراحت دهد، دیگران به توسن فکر استراحت نخواهند داد.

شادی‌ای است که هر که را از عشق او بسوزد و بگذارد، از مرتبهٔ انسانیت درگذراند.

سوز و گدازی از این‌که مبادا، گوهر پاکش به آلودگی‌هایی که در آبگیرها هست بیالاید

درخشش‌اش از درخشش خورشید درمی‌گذرد

صورتی است که با هیچ صورتی قیاس‌اش نمی‌توان کرد

فلک نور در زیر پای اوست

و تاج او، فراتر از افلاک است

در بارهٔ هیبت معشوقه‌اش می‌گوید:<sup>۱۰</sup>

آه، زن بی‌وفا! که با طره‌های افعی مانند گیسویش هر که را بخواهد به او نزدیک شود نیش می‌زند



و چشمان آرامش بخش خود را به او می‌دوزد و او را آب می‌کند و با حال بیماری در بستر وامی‌نهد

از کمان ابرو، خدنگ نگاهش را پرتاب می‌کزد، و از هر سو که در آمدن کشته شدم در واقع، او دختری عرب است، اما در اصل، از دخترکان فارس است زیبایی برای او، ردیفی از دندان‌های مرواریدگونِ زیبا به رشته کشیده است، سپید و پاک همچون بلور.

چون نقاب از چهره برانداخت بیمار شدم. آنگاه زیبایی و شکوهش مرا به هراس افکند

از آن زیبایی و شکوه به دو مرگ گرفتار آمدم، بدینسان قرآن به او اشارت کرده است.

گفتم: چرا نقاب برانداختن مرا به هراس افکند؟

[در پاسخ گفت: دشمنانت با هم وعده کردند که به هنگام تابش خورشید بر تو هجوم آورند.

گفتم: من در قرقگاه آن کیسوی سیاهم که چهره تو را پوشیده می‌دارد، پس آن را به هنگام هجوم دشمنان فرو هل

این شعرم بی‌قافیه است، مقصود من از آن، فقط حرف «ها» [= او] است.

غرضم لفظ «ها» [= او] است، و به خاطر او خواهان هیچ داد و ستدی نیستم جز [با] «ها» و «ها» [= او» و «او»]

این امر همیشه مورد علاقه ام بوده که اغلب، بیان شاعرانه عشق و جذبه اروتیک و معنوی، که ظاهراً در تقابل کامل با یکدیگرند، صور خیال مشترکی دارند.

طبعاً ابن عربی، وقتی که مراجع دینی از او خواستند تا غیر اخلاقی بودن ظاهری شعرش را توجیه کند، تفسیری محتاطانه بر اشعارش تدوین کرد که همه تعابیر شهوانی را به عنوان رمزهایی از واقعیات معنوی توضیح می‌داد. اما، این مجموعه اشعار، صرفاً تألیف عارفی با هوش و شاعری که ماهرانه و جسورانه تفکرات انتزاعی‌اش را در استعاره‌های جنسی می‌پوشاند نبود، بلکه بیشتر کوششی بود از جانب مردی بزرگ و اهل معنا و فکر برای توضیح هرچه موجزتر تجربه و حیرت شخصی و بی‌واسطه خودش در مواجهه با آنچه او به شدت هر چه تمامتر احساس می‌کرد که آمیزه گیج‌کننده‌ای بود از زیبایی ظاهری و بلوغ و حکمت معنوی در شخص «نظام»، دختر یکی از دوستان ناموری که در مکه داشت. این بانوی جوان باید تأثیر فوق‌العاده‌ای در او گذاشته باشد و هیچ شکی نیست که ملاقات آنان و تأثیرش بر وی، یکی از مهم‌ترین مراحل زندگی و تفکر ابن عربی را

شکل داده است.

ببینید او را چگونه توصیف می‌کند: ۱۱

«این شیخ، دختری داشت، دوشیزه‌ای جوان و ناز پرورده که نگاه همه کسانی را که او را می‌دیدند به بند می‌کشید و صرف حضورش، زینت مجالس ما بود و همه کسانی را که شاهد حضورش بودند، به شگفتی درمی‌انداخت و متحیر و میبوت می‌ساخت. جادوی نگاه، و لطف سخن‌اش چنان افسونی داشت که وقتی، که‌گاه پُرگویی می‌کرد، الفاظش از منبع [بیان] سرازیر می‌شدند؛ چون به اختصار سخن می‌گفت نمونه فصاحت و بلاغت بود؛ وقتی قولی را شرح می‌داد، کلام‌اش روشن و واضح بود...»

اگر انسان‌های پست نمی‌بودند که آماده بدگویی و مستعد بداندیشی اند، در اینجا، شرح کشفانی می‌آوردم در زیبایی‌های تن و نیز جمال جاننش، که باغ بذل و کرم بود...

من او را الکوی الهام اشعاری که در این کتاب گنجانده شده‌اند، قرار دادم؛ اشعاری که عاشقانه‌اند و در عباراتی مودبانه و آراسته تألیف یافته‌اند، هر چند نتوانستم ذره‌ای از احساساتی را که دوستی استوار او در حافظه‌ام بر جای نهاد، یا ذره‌ای از لطافت معنا یا اعتدال در رفتار او را بیان کنم، چرا که او خواسته دل و آرزوی جان و دوشیزه پاک و [دُر] ناسفته من است. با این‌همه، توانستم که پاره‌ای از اندیشه‌های مربوط به اشتیاق خودم را به نظم کشم و در اینجا، چون هدایا و اشیایی گرانقدر عرضه دارم، جان شیفته خود را وانهادم تا به وضوح سخن گوید، کوشیدم تا دلبستگی ژرفی را که احساس می‌کردم، علاقه عمیقی را که در آن ایام گذشته مرا عذاب می‌داد، و اندوهی را که هنوز وقتی آن انجمن شریف و آن دختر جوان را به یاد می‌آورم متأثرم می‌کند، بیان دارم.

در این اثر هر نامی مذکور افتد بدو اشارت دارد، هر سیرایی که مرثیه‌اش را بسرایم، سرای اوست که در خاطر من است. خداوند، بخواننده این دیوان را از وسوسه تصور اموری که براننده جان‌هایی که از چنین زشتی‌هایی سر می‌پیچند، و در خور همت‌های عالی آنان که فقط به امور آسمانی تعلق دارند نیست، باز دارد.

آمین - به عزت‌ش که پروردگاری جز او نیست...»

آشکارا این دختر، که در عین حال هم به لحاظ جسم و هم به لحاظ جان جذاب و خیره‌کننده بود، برای ابن عربی یک الهام، به دقیق‌ترین معنای کلمه، بود و من مطمئن‌ام که آنچه او در ارتباط با زن و مرد بعداً، در "فصوص"، نوشت با الهام از

تأثیر ماندگاری بود که "نظام" بر کل وجودش گذاشت.

در واقع، در فُص نهایی فصوص است که او سرانجام اجتناب ناپذیری بُعد زنانه را برای هر طلب معنوی کاملی و برای هر فهم جامعی از واقعیت الهی اثبات می‌کند.<sup>۱۲</sup> در آنجا، در یک قطعه موجز مختصر، ابن عربی، به نحو بسیار جسورانه‌ای در سیاق سنت مردسالارانه و نوآورانه‌ای مانند اسلام، کاملاً آشکارا نه تنها می‌گوید که مشاهده خدا بدون محل صوری ناممکن است، بلکه علاوه بر آن، می‌گوید که در میان همه صوری که محل چنین مشاهده‌ای هستند، صورت زن، کامل‌ترین و والاترین صورت است، چرا که زن، نه تنها ایماژ فعال بودن و منفعل بودن را در هم می‌آمیزد، بلکه ایماژ "تجلی و پنهانی"، "قلعیت و بالقوگی"، "ماده و ذات" را نیز با هم ترکیب می‌کند. بدینسان، او با الهام‌گرفتن از تجربه شخصی و مستقیم خودش از آن صورت در شخص نظام جوان و زیبا، ایماژ ابعاد زنانه را به جایگاه نمادی برین ارتقا می‌بخشد که راز نگفتنی واقعیت الهی را می‌توان در آن مشاهده کرد. بسیار بعدتر در قرن هجدهم، مفسر بزرگ رومی، والی محمد اکبرآبادی، نوشت، «بدان که خدا نمی‌تواند مستقیماً و بدون وابستگی به یک موجود ملموس مشاهده شود و او به صورت کامل‌تری در یک انسان دیده می‌شود تا در چیز دیگر، و به صورت کامل‌تری در زن تا در مرد.»

البته، امیدوارم، هیچ‌کس گمان نکند که ابن عربی می‌گوید که ایماژ یک زن انسانی خود به خود راز الهی را آشکار می‌کند، بلکه او می‌گوید که این تأثیر و تأثر متقابل جهانی - الهی ذات پنهان در صورت، و صورت پنهان در ذات الهی است که بر چشمان تمیز دهنده عارف، تصویر و دیدی از عدم تناهی و راز الهی را نشان می‌دهد.

همان‌گونه که در آغاز اشاره کردم، یکی از دلایل من برای انتخاب این موضوع، اهمیت کنونی و قابل ملاحظه ابعاد زنانه در جامعه غیردینی پسامسیحی ما بود. شاید جالب باشد که این بحث را با ملاحظه این مطلب به پایان بریم که، اگر اصلاً، درک ابن عربی از عناصر زنانه، ارتباطی به تجربه به طور فزاینده پیچیده و مسئله‌ساز خود ما از احیاء و ابراز وجود و کشف مجدد ابعاد زنانه دارد، ارتباط مذکور چگونه است؟ این پدیده نباید دست کم گرفته شود، چرا که جامعه ما، علاوه بر این که یک جامعه غیردینی و پسا مسیحی است، به صورت فزاینده‌ای، و به نظر می‌رسد به صورت محتومی، یک جامعه پسامردسالارانه هم هست که در آن، بسیاری از قید و بندها و "تابو"هایی که توسط مردسالاری برای چندین و چند هزاره تحمیل شده بود، اکنون محو و ناپدید می‌شوند.

این پدیدهٔ احیاء و ابراز وجود ابعاد زنانه، در اساس به دو صورت است: یکی شخصی و عمدی آن‌گونه که در همهٔ صور فعالیت‌های فمینیستی ظاهر شده است، و دیگری، غیر شخصی و تا حد زیادی غیر اختیاری، آن‌گونه که در انفجار تصویرهای شهوانی و تعابیر جنسی، که از ویژگی‌های دهه‌های اخیر است، ظاهر شده است. تاکنون، و به طور عمده، هر دو جنبهٔ این دوباره سر بر آوردن کاملاً غیردینی، اگر نگوییم ضد دینی، و تا حدی، بیانگر ردِّ صور دینی مرد محورانه بوده‌اند. اما اخیراً، نوشته‌های قابل ملاحظه‌ای پدیده آمده‌اند که کیفیت و اهمیت‌شان در یک حد نیست و مقصودشان کشف مجدد و ترویج ابعاد زنانهٔ مقدس و الهی است، و از این حیث، از مطالعات اخیر دربارهٔ الهه پرستی‌های بسیار رایج دوران‌های پارینه‌سنگی و نو سنگی الهام بسیار می‌گیرند. این تحول اخیر به ویژه مخالف است با آنچه این تحول آن را غصب و انهدام متأخر ابعاد مقدس زنانه به دست مردسالاری می‌دانند.

اما، ابن عربی اگر چه بی‌شک بعد زنانهٔ دیدگاه معنوی خودش را احساس می‌کرد، بسیار بعید است که از هیچ‌یک از این تحولات اخیر خشنود باشد. اولاً، ابن عربی دلمشغول مؤنث شخصی و فردی نیست، بلکه دلمشغول یک نمونهٔ اعلایی فراشخصی است، گرچه در قضیهٔ ملاقاتش با نظام، در یک زن انسانی خاص منعکس شده باشد؛ یعنی او فقط تا آنجا که شخص نظام و اسطهٔ واقعیات فرا انسانی است، علاقه‌مند به او و متأثر از اوست. علاوه بر این، دیدگاهش دربارهٔ عناصر زنانه، در درجهٔ اول به‌عنوان متعلق محسوس مشهود معنوی، به این معناست که زن به‌عنوان سوژه یا نماد سوژهٔ الهی، وارد شاکله‌ای که ابن عربی از اشیا و امور دارد نمی‌شود. البته او منکر ضرورت صورت مخلوق مؤنث به‌عنوان محمل محسوس چنین شهود الهی‌ای نمی‌شود.

در باب امور شهوانی و جنسی، ابن عربی به صراحت اشاره می‌کند که او فی نفسه به این امور علاقه‌ای ندارد، اما باز، صرفاً تا آنجا که نیرو و افسون ایمازهای شهوانی و نیز تجربهٔ قاهر وصال جسمانی، نشان‌دهنده و منعکس‌کنندهٔ اتحاد الهی در ازل است بدانها علاقه دارد. همین فقدان هرگونه بُعد قدسی و الهی در شهوت‌گرایی متجددانه، با همهٔ زودگذری و خود‌گرایی دردناکش، کاملاً آن را در چشمان او محکوم می‌کرد.

و اما مفهوم عناصر زنانه به‌عنوان نمایندهٔ اولیه عناصر الهی؛ این مفهوم فقط برای او بر حسب امور معنوی و مربوط به نمونهٔ اعلا معنا دار بود و نه به روش کاملاً طبیعی و شیطانی‌ای که بدان روش در حال حاضر تفسیر می‌شود. در

هر حال، ابن عربی به انحاء مختلف آنقدر فرآورده دیدگاه معنوی مردسالارانه بود که نمی توانست دیدگاهی درباره زن را تأیید کند که گل ساختمان مردسالاری تهدید به تضعیف شود.

اما، همه اینها به این معنا نیست که جنبه هایی از بُعد زنانه در تفکر ابن عربی امثال و نظایری غیر مستقیم، گرچه کاملاً دنیوی، در جوهی از تجلی معاصر عناصر زنانه ندارند.

فعلاً، محض عرضۀ یک نمونه، می توان به جنبه خاصی از هرزه نگاری جدید اشاره کرد که ظاهرآبه نحوی روزافزون در حال تبدیل به نوعی شمایل نگاری است که در آن زن عریان به نظر بسیاری از دوستدارانش به صورت ایماژ بصری عدم تناهی، جذابیّت بی نهایت و ارضانشدنی، و قدرتی درآمده است که ذهن را به خود مشغول می دارد و جسم را از پای در می آورد. اگر چنین نبود، صنعت چندین میلیون دلاری هرزه نگاری پدید نمی آمد، و یکی دو صورت قبیحه، کنجکاوای مردان را به سهولت ارضا می کرد. محکوم کردن این گونه صور قبیحه که مورد سوء استفاده واقع می شوند، بسیار آسان است، اما عموماً نفهمیده اند که در آگاهی انسان جدید این صور چقدر نافذ و ماندگارند.

همچنین، اگر چه به نحوی دیگر، درک تازه پاره ای از گروه های فمینیست از ابعاد زنانه به عنوان نیرویی الهی، به عنوان زن خَلْق، همان گونه که دیدیم، امثال و نظایر مهمی در دیدگاه ابن عربی در باب روند خلاقیت دارد.

البته، من به هیچ وجه همه جنبه های این موضوع را نشکافتم اما امیدوارم که آنچه گفتم افکاری را برانگیزد. اجازه دهید با این بیت از شاگرد بزرگ شیخ اکبر، مولانا جلال الدین رومی سخن را ختم کنم:

پرتو حق است آن معشوق نیست  
خالقست آن گوئیا مخلوق نیست<sup>۱۳</sup>

پی نویس:

ماخذ این مقاله:

- \* **The Muhyiddin Ibn Arabi Society Journal**, Vol. 2, 1994, pp. 5-14.
1. Trans. R. A. Nicholson, Oriental Translation Fund, London, 1911.
  2. **Bezels of Wisdom**, Trans. R. W. J. Austin, S.P.C.K. London, 1980.
  3. **Bezels**, op. cit. p. 277
  4. **Bezels**, op. cit. p. 247.
  5. **Bezels**, op. cit. p. 274
  6. **Bezels**, op. cit. p. 277
  7. Trans. R. A. Nicholson, London, 1911
  8. **Tarjuman**, p. 98
  9. **Tarjuman**, pp. 123 and 130.
  10. **Tarjuman**, pp. 127 and 137.
  11. H. Corbin, **Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi**, London, 1969, p. 137.
  12. **Bezels**, op. cit. p. 275

۱۳. مثنوی، ج اول، بیت ۲۴۳۷.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی