

نشریه ادبیات تطبیقی (علمی - پژوهشی)
دانشکده ادبیات و علوم انسانی - دانشگاه شهید باهنر کرمان
سال سوم، شماره ۶، تابستان ۱۳۹۱

بررسی تطبیقی سیمای زن در عرفان مولانا و ابن عربی*

دکتر عباس عرب
دانشیار دانشگاه فردوسی
فاطمه صحرایی
دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی

چکیده

"ابن عربی" و "مولوی"، دو عارف و شاعر هم عصر در قرن هفتم هجری می باشند که اولی نماینده دیار غرب جهان اسلام و دومی دنباله موج تصوف شرق، به ویژه خراسان است. اهمیت ابن عربی، در تدوین عرفان نظری اسلامی در دو اثر ماندگارش "فتوحات مکیه" و "فصوص الحکم" است و اهمیت مولوی، به جهت بیان مفاهیم عرفانی به نظم در مهمترین اثر عرفانی در ادب فارسی، "مثنوی معنوی" است. در نوشته پیش رو کوشیده ایم با استناد به شواهدی از آثار مذکور، دیدگاه دو عارف را نسبت به زن مقایسه کرده و سپس، به واکاوی وجوه اشتراک و یا افتراق ایشان در این زمینه پردازیم.

واژگان کلیدی

زن، عرفان، مولانا، ابن عربی.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۱/۱۴ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۱/۴/۱۷
نشانی پست الکترونیکی نویسنده: Drarab110@gmail.com

۱- مقدمه

در حوزه عرفان و تصوف اسلامی دو چهره شاخص، یعنی "ابن عربی" و "مولوی" همواره مورد توجه بوده اند. مولوی شاعر و عارف فرزانه، در قرن هفتم در ادب ایران زمین است که شاهکار ادبیش مثنوی را قرآن عجم نامیده اند. مثنوی، کتاب تعلیمی - هدایتی جامعی است که حکایت هایش ارتباط بسیاری با پندهای قرآن دارد. مولانا در بخش هایی از این کتاب، به جلوه گری سیمای زن، از خلال حکایت های مختلف، پرداخته است. محور اصلی پیام مولانا در مثنوی، شناخت و معرفت خداوند است؛ بنابراین، حکایت هایش چه از زبان مرد و چه زن بیانگر عشق فناپذیر انسان به خداوند است.

ابن عربی نیز، عارف و ادیب مشهور قرن هفتم در ادب اندلس و جهان عرفان و اندیشه است. وی در آثار ماندگاری چون "فتوحات مکیه" و "فصوص الحکم" ، نگاه خاص و ویژه ای به زن دارد. ابن عربی معتقد است که زن را بر مرد، برتری و کمال است، زیرا در حالی که مرد فقط مظهر فاعلیت حق تعالی است، زن هم مظهر فاعلیت اوست و هم مظهر قابلیت او. بانوان را باید دوست داشت و به آنان احترام گذاشت؛ زیرا حبّ آن‌ها میراث نبوی و حب الهی است.

نزدیکی افکار و عقاید این دو اندیشمند، نگارنده را بر آن داشت تا دیدگاه این دو عارف هم عصر جهان اسلام را درباره زن نیز، بررسی کند؛ زیرا قبل از این، افکار و اندیشه های ایشان، در مقالات علمی متعددی با هم مقایسه شده بود.

لازم به ذکر است که در مورد نگاه مولانا به زن، علاوه بر مقالات علمی پژوهشی، کتاب های ارزشمندی نیز، منتشر شده است که نگارنده در طول تحقیق از آن ها بهره برده است. در خصوص جایگاه زن در اندیشه ابن عربی نیز، در بعضی کتاب ها و مقالات علمی، اشارات پراکنده ای به چشم می خورد؛ اما به جز مقاله استاد جهانگیری، با عنوان "مقام زن در عرفان ابن عربی در حدود شریعت"، اثر تحقیقی مستقلی مشاهده نشده است و چنین به نظر می رسد که در باب مقایسه جایگاه زن در اندیشه این دو عارف، تا کنون پژوهش مستقلی انجام نگرفته است.

در این مجال اندک کوشیده ایم تا با سیری کوتاه در اندیشه های ژرف این دو عارف، جایگاه زن را در عرفان اصیل و ناب اسلامی جستجو کنیم و به این سؤال پاسخ دهیم که آیا مولانا، نسبت به زن بدبین است و یا همچون ابن عربی، برای زن جایگاهی برتر از مرد در نظر می گیرد؟

۲- دیدگاههای مشترک

۲-۱- جایگاه زن نسبت به مرد در عرفان ابن عربی و مولانا

در عرفان اسلامی، اوج توجه به زن را می توان در اندیشه های ابن عربی یافت. نگاه ابن عربی به زن، شباهت زیادی با عقاید بودیزم دارد. در آیین تنتره، قدرت زنانه یا همان «شکتی» بسیار مورد توجه بوده است. از منظر معتقدان تنتره، مقام روحی و روانی زن بالاتر از مردان است، چون در سطح کامل تری از آگاهی است. در تعاریف سلوک تنتره ای «کوندالینی» که انرژی بیداری روحی است، در زن زودتر آشکار می شود (مدنی، ۱۳۸۶: ۱۷۳).

«إِنَّ النِّسَاءَ شَقَائِقُ الذُّكْرَانِ / فِي عَالَمِ الأرواحِ وَالأبدانِ / الحُكْمُ مُتَّحِدُ الوُجُودِ عَلَیْهِمَا / وَهُوَ المَعْبَرُ عَنْهُ بِالأنسانِ / وَتَفَرَّقَا عَنْهُ بِأمرِ عَارِضٍ / فَضَلَ الأناثَ بِهِ مِنَ الذُّكْرَانِ / مِنْ رُتْبَةِ الأجماعِ یحْكُمُ فیها / بِحقیقَةِ التَّوْحیدِ فی الأعیانِ / ...» (همان، ۱۳۸۵، باب ۳۲۴: ۷۵۲).

[زنان نیمه مردانند. انسانیت حقیقتی است واحد و جامع مرد و زن، مردان و زنان در اصل انسان بودن با هم اتحاد و اشتراک دارند و اختلاف و افتراقشان تنها در ذکورت و انوشت است که امری عارضی است و داخل در اصل و جوهره انسان نیست.]

در باب خلقت آدم و حوا، ابن عربی بر اساس آنچه در تورات آمده، معتقد است که خداوند یکی از دنده های آدم را گرفت و حوا را از آن دنده آفرید؛ بنابراین، حوا جزئی از آدم و مستخرج از دنده اوست. از نظر او مرد، فاعل و زن جزء و منفعل از اوست و فاعل از حیث فاعل بودن بر منفعل برتری دارد، ولی این برتری فقط از جهت اصل ایجاد است نه در آنچه بر آن عارض می شود، یعنی

فضایل و کمالات که از این حیث با هم برابرند (خواجوی، ج ۵، ۱۳۸۱، باب ۳۲۴: ۶۶۶).

ابن عربی در یکی از مشهورترین فصول کتاب «فصوص الحکم» نیز که به مقام محمّدی اختصاص یافته است، مقام و جایگاه زن را مطرح نموده است. اساس بحث او در مقام و شأن الهی زنان بر این حدیث نبوی استوار است: «حُبِّ اِلٰی مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثُ، النِّسَاءُ وَالطَّيِّبُ وَ جُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ» خداوند از این دنیای شما محبت سه چیز را در دل من قرار داده است: زنان، عطر و نور دیده و آرامش دل را در نماز قرار داده است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۵۷).

ابن عربی خود به این مطلب اشاره نموده است که در ابتدای ورودش به طریقت عرفان، نظر خوبی نسبت به زنان نداشته و به شدت از ایشان دوری می کرده است، اما با شنیدن این حدیث، حالش دگرگون شده و از اینکه ۱۸ سال بدین حال و طبع بوده، از عذاب الهی بیمناک می شود. وی از آن پس، نسبت به زنان، مهربان تر شده و در مراعات حقوق ایشان می کوشد. ابن عربی از این حدیث، چنین استدلال می کند که قطعاً صحبت با زنان و یاد ایشان، انسان را به خدا نزدیک می کند؛ زیرا خداوند چیزی را محبوب پیامبرش قرار می دهد که مقرب وی به او باشد. پیامبر، زنان را دوست داشت؛ نه به واسطه طبع حیوانی، بلکه این دوست داشتن الهی بوده است (خواجوی، ۱۳۸۸، باب ۴۶۳: ۴۱). از منظر ابن عربی، حبّ زن از اسرار اختصاص به شمار می رود و خداوند آن را به پیامبرش ارزانی داشته است.

مولانا نیز، با توجه به سیره پیامبر و معاشرت ایشان با زنان، در بخشی از مثنوی به حدیث پیامبر و علاقه ایشان به هم صحبتی با همسرانشان اشاره لطیفی نموده است:

آن که عالم بنده گفتش بدی کلمینی یا حمیرا می زدی
ظاهراً بر زن چو آب ارغالی باطناً مغلوب و زن را طالبی

(مولوی، ۱۳۷۱: دفتر اول: ۱۰۹ بیت ۲۴۳۲ و ۲۴۳۵).

پیامبر(ص) از همسرش عایشه می خواهد که با او سخن بگوید؛ زیرا سخن همسر، برای مرد آرام بخش است. پیامبر، با آن مقام و مرتبه این چنین احساس نیاز به زن و همسر را نشان می دهد و ثابت می کند که زن از جایگاهی شایسته برخوردار بوده و مایه آرامش مرد است.

بر اساس حدیث پیامبر، مولانا بر این باور است که غلبه و چیرگی مرد بر زن، مجازی و ظاهری است، اما تسلط زن بر مرد حقیقی است. به دلیل غلبه احساسات زن بر عقلش، مردان عاقل مغلوب او می شوند؛ اما مردان جاهل و تند خو بر زنان مسلط ترند.

ابن عربی عقل مرد را بر عقل زن برتری داده و علت آن را چنین شرح می دهد: «غالب برتری عقل مرد است بر عقل زن؛ زیرا عقل مرد، قبل از عقل زن از خدا گرفته شد؛ چون در وجود، مرد بر زن تقدم داشت و امر الهی تکرارپذیر نیست؛ بنابراین، مشهدی که برای متقدم حصول پیدا کرده، راهی برای این که برای متأخر حصول پیدا کند، ندارد؛ زیرا حق تعالی در یک صورت، دوبار تجلی نمی کند، اگرچه در کمال، زن به مرد ملحق می شود و او را کمال خاصی است؛ اما درجه مرد به زن درجه کل است به جزء؛ کل کجا و جزء کجا؟ هر جزوی در تمام درجات به کل ملحق نمی گردد» (خواجوی، ج ۵، باب ۳۲۴: ۷۵۲).

مولوی نیز، چون ابن عربی، عقل مرد را بر زن برتری داده است. وی در بخشی از مثنوی آورده است:

خواب زن کمتر ز خواب مرد دان / از پی نقصان عقل و ضعف جان

(دفتر ۶، بیت ۴۳۲۶)

در بخش دیگری از مثنوی به استناد گفته پیامبر درباره زن چنین می گوید:

گفت پیغمبر که زن بر عاقلان / غالب آید سخت بر صاحبان

باز بر زن جاهلان غالب شوند / کاندر ایشان تندی حیوانست بند

(دفتر اول، بیت ۲۴۳۷ و ۲۴۳۸)

بر اساس حدیث «إِنَّهِنَّ يَغْلِبْنَ الْعَاقِلَ وَيَغْلِبُهُنَّ الْجَاهِلُ»، زن به دلیل غلبه احساسات بر عقلش، می تواند مردان عاقل را مغلوب خویش سازد؛ اما مردان جاهل که خشم و تند خویی بر ایشان چیره گشته است، بر زنان مسلط ترند. در

خصوص غلبه زن بر مرد، مولوی در ابیات قبل از این، مرد را به آب و زن را به آتش مثل می زند؛ از این جهت که آب، آتش را بی درنگ خاموش می کند، ولی هر گاه واسطه ای در میان باشد؛ مثلاً آب را در دیگ ریخته و بر سر آتش نهند، آتش آب را به جوش آورده و به بخار تبدیل می کند. زن نیز اگر مهر و محبت و نیاز در کار نباشد، مورد توجه نیست، اما هر گاه میل و نیاز در جان و تن مرد ظاهر شود، زن را می طلبد و مغلوب زن می شود؛ بنابراین، غلبه و چیرگی مرد بر زن، امری ظاهری است و غلبه زن بر مرد، امری باطنی است؛ زیرا زن بر دل و جان مرد فرمانروایی می کند (رک: حلی، ج ۳، ۱۳۸۸: ۴۳۲).

ابن عربی بر این عقیده است که: «فضل مردان بر زنان، فضل در اکمیت است نه کمال. و اکمیت امری است نسبی که میان دارندگان مقام واحد مشترک هم تفاضل واقع می شود؛ چنان که میان رسل و انبیاء واقع شده است. بنابراین، ممکن است این تفاضل در بین مردان نیز واقع شود؛ یعنی مردی در درجه کمال بر مردی یا مردانی برتری داشته باشد» (خواجوی، ج ۵، باب ۳۲۴: ۷۵۲).

از دید مولانا، مردان بر زنان فضیلت و برتری دارند و آن به این علت است که مرد، فهیم تر و با تدبیرتر است و پایان کارها را می بیند.

فضل مردان بر زن ای حالی پرست	زان بود که مرد پایان بین تراست
مرد کاندر عاقبت بینی ختم است	او زاهل عاقبت از زن کم است

(دفتر چهارم، ب ۱۶۲۱ و ۱۶۲۲)

اما «در ذهن مولانا، مرد به هر نرینه ای اطلاق نمی شود، بلکه مرد کسی است که در ادراک حقایق و معارف، مرتبه ای دارد و یا در حیات این جهان از خود شایستگی نشان داده است. از نظر صوفیان، مردی، به عنوان درجه برتری است و در میان زنان نیز، ممکن است کسانی به این درجه نایل شوند، اما بعضی از مردان در درجه پایین باقی بمانند» (ثقفی، ۱۳۸۶: ۱۲۶).

ویلیام چیتیک نیز اظهار داشته است که در اشعار مولانا غالباً مردان، رمز اولیا و مجاهدان معنوی اند (همو، ۱۳۸۲: ۱۸۸). مولوی، در دفتر پنجم به این مطلب به صراحت اشاره نموده است.

حق که را خواندست در قرآن رجال	کی بود این جسم را آنجا مجال
-------------------------------	-----------------------------

(بیت ۳۷۱۳)

بنابراین، مولانا و ابن عربی، به عنوان عارفانی حقیقی، سنت رسول خدا (ص) را برگزیده و بر اساس توصیه های جدی بزرگان دین و دستوره های قرآن به این موجود لطیف و پر مهر به دیده احترام نگریسته اند.

۲-۲- حبّ زن

ابن عربی در بیان علت شوق و میل مرد و زن به یکدیگر معتقد است: «از آن جا که حوا از آدم آفریده شده است، لذا میل مرد به زن، میل کل است به جزء و اصل به فرع خود؛ و میل زن به مرد، میل جزء به کل، فرع به اصل و غریب به وطن خود است» (خواجوی ج ۵، ۱۳۸۱: ۵۵۴؛ ج ۲: ۹۷ و قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۵۹ و ۱۱۹۹). مرد در حقیقت، موطن و قرارگاه زن است. با توجه به این کلیت و جزیت، نظریه پرداز وحدت وجود، معتقد است که انسان آینه دار طلعت حق است. آدم آینه و مظهری است که مرد در آن صورت الهی خویش را می بیند. «زن در نظر ابن عربی صورت مرد است. چنان که مرد، خود در مقام انسان کامل، تجلی صورت حق است، زن جلوه گاهی برای مرد است؛ پس مرد در چهره زن صورت خویش را می بیند که همان صورت الهی است. در نهایت، مرد کامل در چهره زن جز خدا را نمی بیند» (مددپور، ۱۳۷۵: ۲۵).

بر همین اساس، محبت آدم به حوا شبیه محبت خداوند به آدم است؛ یعنی حق، حضرت آدم را همانگونه دوست می داشت که آدم، حوا را؛ بنابراین، آدم در عشق به خدا از خدا پیروی کرد. به همین جهت عشق مرد به زن در واقع عشق او به خداست (ستاری، ۱۳۷۴: ۲۶۱).

از نظر ابن عربی، شهود حق در زنان بزرگترین و کاملترین شهود است. «فَشُهُودُ الْحَقِّ فِي الْمَرْأَةِ أَتَمُّ وَأَكْمَلُ لِأَنَّهُ يُشَاهِدُ الْحَقَّ مِنْ حَيْثُ هُوَ فَاعِلٌ وَ مُنْفَعِلٌ...» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۶۹). مرد، حق را در زن هم به صورت فاعل مشاهده می کند و هم به صورت منفعل. زن از مرد، نطفه را می پذیرد؛ پس این جنبه انفعالی اوست و هم نطفه را می پرورد و این جنبه فاعلی اوست. «از نظر ابن عربی و همفکرانش، حوا (زن) جامع بین فعل و انفعال است؛ چون خالق موجودی است که خود از او به وجود آمده است. به اعتقاد این عرفا جفت مکمل و معکوس آدم و حوا جفت مریم و عیسی است. چون مادینه ای از نرینه خلق شد، بی واسطه مادر؛

یعنی حوا از آدم وجود یافت. بر این اساس که حوا نسبت به آدم جنبه انفعالی دارد، لازم آمد نرینه‌ای از مادینه بی‌واسطه پدر زاده شود و بدین گونه عیسی از مریم به وجود آمد. بنابراین، زن در وجود مریم به مثابه حکمت الهی، وجه خلاق و فاعلی دارد (ستاری، ۱۳۷۴: ۲۶۴ و خواجه‌نوی، ج ۱۴، ب ۴۶۳: ۴۰).

از دید مولوی نیز، «مادینه نه تنها ضد نرینه نیست، بلکه به تنهایی هر دو جنبه فاعلی و منفعلی را در خود جمع دارد» (ستاری ۱۳۷۴: ۲۵۹).

پرتو حق است آن معشوق نیست خالقست آن گویا مخلوق نیست

(دفتر اول، بیت ۲۴۴۱)

این بیت گواه محکمی است بر اینکه مولانا، همچون ابن عربی، برای زن جایگاهی برتر از مرد در نظر می‌گیرد و او را تا آنجا بالا می‌برد که جمال حق می‌شود. از دید هر دو عارف، عشق و محبت، پرتو حق است و ادراک حقیقت مطلق هرگز برای انسان ممکن نیست و تنها حق را می‌توان در مظاهرش دید و زن نیز، یکی از مظاهر جمال و لطف الهی است که عشق به او عشق به خداست.

به نظر مولانا، تمایل زن و مرد به یکدیگر برخاسته از جذبه عشق و کشش عاشق و معشوق است؛ جذبه‌ای که در سراسر عالم جاری است.

میل اندر مرد و زن حق زان نهاد	تا بقا یابد جهان زین اتحاد
میل هر جزوی به جزوی هم نهد	ز اتحاد هر دو تولیدی جهد
روز و شب ظاهر دوضد و دشمن اند	لیک هر دو یک حقیقت می‌تنند
هر یکی خواهان دگر را همچو خویش	از پی تکمیل فعل و کار خویش

(دفتر سوم، بیت ۴۴۱۵ تا ۴۴۱۸)

مولانا همچون ابن عربی معتقد است محبت زن در وجود مرد سرشته شده؛ چون زن جزیی از حقیقت مرد است و این شوق متقابل مرد به زن، نمودار شوق اصل به فرع و فرع به اصل خویش است.

جزوها را روی‌ها سوی کست بلبلان را عشق بازی با گلست

(دفتر اول، بیت ۷۶۳)

ذوق جنس از جنس خود باشد یقین ذوق جز از کل خود باشد بین

(همان، ب ۸۸۹)

بنابراین، هر اصلی طالب فرع و هر کلی مشتاق به جزء است.
 هر کسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش
 (همان، ب، ۴).

۳-۲- اهمیت و موقعیت معنوی زن

ابن عربی تأکید دارد «اگرچه زن در ایجاد، درجه‌ای از مرد کاستی دارد، چون از مرد پدید آمده است، اما این کاستی اشکالی در کمال زن وارد نمی‌سازد؛ زیرا نسبت حوا به آدم در ایجاد، همان نسبت آدم است به خاک؛ بنابراین، نسبت خاکی به آدم مانع از کمال آدم نشده است» (خواجوی، ج ۵، باب ۷۲-۷۰: ۶۶۶).
 ابن عربی برای اثبات اهمیت معنوی زن به هروله هاجر، مادر اسماعیل اشاره می‌کند که: «چون خداوند به کمال زن آگاه بود، سعی صفا و مروه هاجر را از مناسک حج قرار داد و بدین ترتیب، عمل زنی به واسطه کمالش سبب حکمی در شریعت شد» (همان).

ابن عربی، برای ترفیع مقام و تثبیت کمال بانوان، علم به قدر و ارزش آن‌ها را در نظام آفرینش از اسرار اختصاص به شمار می‌آورد که خداوند آن را به اشخاص مخصوص از اولیا و انبیا از جمله محمد (ص) و موسی (ع) عنایت فرموده است. لذا می‌گوید: «چون خداوند این علم را به محمد (ص) داد، زنان را محبوبش گردانید و چون موسی (ع) را به ارزش و قدر زن آگاه ساخت، او حاضر شد در برابر مهر زنی ده سال مزدوری کند» (خواجوی، ج ۱۴، باب ۴۶۳: ۴۱).

ابن عربی با معرفی زنان برگزیده و الهی چون حضرت زهرا (س)، حضرت مریم و آسیه، همسر فرعون، نشان می‌دهد که زنان نیز همچون مردان می‌توانند منازل صعود به ملکوت را طی کرده و حتی مقتدای ایشان باشند. او در این باره می‌گوید: «اختیار آسیه و مریم از جهت الحاق آن دو به کمالی است که بر مردان دارند» (خواجوی، ۱۳۸۴ ج ۷، باب ۹۰: ۱۴۶). وی همچنین، بر اساس حدیث پیامبر (ص) که فرمودند: «كَمُلَ مِنَ الرِّجَالِ كَثِيرُونَ وَمِنَ النِّسَاءِ مَرِيْمُ بِنْتُ عِمْرَانَ وَ أَسِيَةُ امْرَأَةِ فِرْعَوْنَ» چنین استدلال می‌کند که: پس مردان و زنان در درجه کمال اجتماع کردند و فضل و برتری مرد به اکمیلیت است نه به کمال (خواجوی، ۱۳۸۵، باب ۳۲۴: ۷۵۴).

مولانا نیز با معرفی زنانی که آوای توحید را آموزه جان خود نموده‌اند، دیدگاه خود درباره زن را در آینه شعر ظاهر کرده است. وی در میان زنان ممتاز به حضرت مریم (س) نگاه خاص و ویژه‌ای دارد. وی در مثنوی، در دفتر سوم به طور مشروح به داستان تولد مسیح پرداخته و در تکریم و تمجید مریم (علیها سلام) سخن می‌گوید. در اندیشه مولانا مریم، نمونه یک انسان کامل است که سرمشق سالکان، اعم از زن و مرد می‌باشد. در دفتر ششم نیز در بیان فضیلت مریم (سلام الله عیها) می‌افزاید:

نطق عیسی از فرّ مریم بود نطق آدم پرتو آن دم بود

(بیت ۴۵۴۸)

«آنچه عیسی را به سخن در آورد، فرّ مریم بود که خداوند به او ارزانی داشت؛ چنانکه آدم از برکت نفخه الهی اسم‌ها را آموخت و به فرشتگان عرضه داشت» (جعفری، ج ۲، ۱۳۷۳:۲۶۲).

مولانا در مثنوی، از مادر حضرت موسی نیز سخن به میان آورده است و با بیان ماجرای نازل شدن وحی به مادر موسی به عظمت زن و مقام والای او در فرهنگ وحی اشاره می‌کند.

وحی آمد سوی زن ز آن با خبر که زاصل آن خلیل است این پسر

زن به وحی انداخت او را در شرر بر تن موسی نکرد آتش اثر

(دفتر سوم، بیت ۹۵۲ و ۹۵۴)

در داستانی دیگر تلاش و کوشش آسیه برای ایمان آوردن فرعون به موسی و نجات او بیان شده است.

باز او گفت این سخن با آسیه گفت جان افشان برین ای دل سیه

(دفتر چهارم بیت ۲۵۹۷)

مولانا با بیان مقامات معنوی زنان نامداری چون مریم (علیها سلام)، آسیه و مادر موسی (ع) تحت تأثیر فرهنگ غنی قرآن، به نکو داشت فضایل اخلاقی و عرفانی این زنان پرداخته است.

۳- وجوه افتراق

۳-۱- آنیما

آنیما، از مهم‌ترین کهن‌الگوهای "یونگ" است که به روان زنانه یک مرد اشاره دارد. آنیما، بزرگ بانوی روح مرد است. همان روح آسمانی که به "حوا" معروف است. روان زنان، «تجسم تمام تمایلات روانی زنانه در روح مرد است» (یونگ، ۱۳۸۷: ۲۷۰).

«روان زنانه، به ذهن امکان می‌دهد تا خود را با ارزش‌های واقعی درونی همساز کند و به ژرف‌ترین بخش‌های وجود راه یابد. روان زنانه گاه نقش راهنما و یا میانجی را به جهان درون و به "خود" عهده‌دار می‌شود» (همان: ۲۷۸).

یکی از نمودهای زن درونی، در شعر مولانا "پری" است:

چون پری غالب شود بر آدمی گم شود از مرد وصف مردمی
هرچه گوید آن پری گفته بود زین سری زآن آن سری گفته بود
چون پری را این دم و قانون بود کردگار آن پری خود چون بود
(دفتر چهارم، بیت ۲۱۱۳ تا ۲۱۱۵)

مولوی در این ابیات، تصریح کرده است که او از خود اختیاری ندارد و تمامی گفتار و کرداری که ظاهراً از او سر می‌زند، در حقیقت فعل و گفت پری است که در وجودش غلبه کرده است.

در برخی اشعار، حوای درون مولوی، "لیلی" است. در حقیقت، در غزل‌های مولانا لیلی نمادی از عشق حقیقی است.

گفت مجنون من نمی‌ترسم ز نیش صبر من از کوه سنگین هست بیش
لیک از لیلی وجود من پُر است این صدف پر از صفات آن دُر است
داند آن عقلی که او دل روشنیست در میان لیلی و من فرق نیست
(دفتر پنجم، بیت ۲۰۱۶، ۲۰۱۸ و ۲۰۲۰)

مولوی در این اشعار از زبان مجنون، اظهار می‌کند که صدف تنش آکنده از شخصیت لیلی و صفات آن مروارید است. و تنها خردمندان روشن بین می‌دانند که بین او و لیلی فرقی نیست.

اما آنیمای ابن عربی، "نظام" است. نظام دختر شیخ مکین‌الدین اصفهانی ملقب به عین‌الشمس والبهاء. کسی که مظهری است از صورت مثالی (دختر

رومی) که ابن عربی او را در طواف مکه دیدار کرد. ابن عربی خود، در شرح این دیدار می‌گوید: «واقعۀ رؤیت دختر رومی در سال ۵۹۸ در مکه اتفاق افتاد و از این قرار است که شامگاهی در مکه مشغول طواف بودم که ناگاه در درون خود، آسایشی و در وقت خود، آرامشی یافتم. برای این که خلوتی بیابم، به بیرون شهر رفتم؛ در این وقت که گویی از خود بی خود شده بودم، ناگهان دستی نرم‌تر از خز، شانه‌هایم را لمس کرد. چون سربرگرداندم، دختر رومی را در برابر خود دیدم که تا آن زمان سیمایی بدان زیبایی ندیده و بیانی بدان شیوایی نشنیده. او در لطافت و ادب و معرفت و زیبایی سرآمد همه دختران و زنان اهل زمان خود بود» (ابن عربی، ۱۹۶۶: ۱۱). در دنباله این روایت، اشاره کرده که «من آن قرّة العین را ترک کرده و به راه خود ادامه دادم، اما بعد او را شناخته و همنشینش شدم» (همان: ۱۲).

دیدار با صورت مثالی زن در عالم خیال، نمودار مقام و منزلت زن در عرفان نظری ابن عربی است. دیدار با این زن، اثری فوق‌العاده بر شیخ داشت و چنان او را مجذوب و شیفته خود گردانید که الهام‌بخش اشعار عارفانه وی و به وجود آمدن "ترجمان‌الاشواق" شد. اشعار ابن عربی در این اثر عرفانی، چنان عاشقانه است که برخی از جمله دکتر جهانگیری، در عرفانی بودن آن شک نموده و اظهار داشته است که: «بعید است منظور ابن عربی در سرودن اشعار عاشقانه معانی عرفانی باشد، بلکه آنچه قریب به نظر می‌رسد، این است که منظور اصلی وی در مقام نظم این ابیات، ستایش زیبایی‌های ظاهری و معنوی بوده و بعداً آن‌ها را به معانی عرفانی تأویل کرده است و به راستی از عهده این مهم به خوبی برآمده است» (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۷۲).

اما حقیقت این است که از نظر عارف، خداوند در عالم تمثیل، به صورت انسان متجلی می‌شود. ابن عربی در ترجمان‌الاشواق، اگرچه در صورت ظاهر مقام والای نظام را می‌ستاید، اما در باطن، نظام، مجالای اسماء حسنی و ظرف معرفت ذاتی او تلقی می‌شود (مددپور، ۱۳۷۵: ۳۱).

به تعبیر نیکلسون، عرفا سبک کنایی و نمادی را اختیار کرده اند تا تجربه عرفانی خویش را اظهار کنند (همو، ۱۳۸۲: ۱۹۸). از نظر عارف راستین، هیچ آیینی

منزه تر از مذهب عشق به خدا نیست. عشق، به هر صورتی که در آید، عارف، پذیرای آن است (همان: ۱۹۹)؛ بنابراین، اگرچه خمیرمایه عشق ابن عربی به نظام، همان حرارت غریزی بوده است، اما در نهایت، عشق به نظام، عشق به جمال الهی است؛ چرا که مکتب تصوف اسلامی بر پایه عشق‌مداری است. عرفا معتقدند که «عشق الانسان سَلَمَ عشق الرحمان» بر این اساس، بعید نخواهد بود که نظام، در این منظومه بهانه‌ای باشد برای ستایش از کمال و جمال ازلی حق که در وجود او تجلی کرده است.

در نظر ابن عربی، صورت جسمانی وسیله و همچون پلی است که باید از آن گذشت. نفس دوست داشتن زن، ممکن نیست عاشق را دگرگون نکند. پس عشق انسانی سدّ راه عشق الهی نیست، بلکه راه رسیدن به آن است. از نظر عرفا جمال، انگیزه عشق است و حق را فقط از طریق جمال می‌توان شناخت. از دید ایشان موجودات زیبا شاهدان خدایند؛ مشروط بر آن که آنان را به خاطر زیبایی و جمالی که خود مظهر و صورت تجلی آن‌اند، دوست بداریم و آینه را که شکستی است، با تصویر نقش بسته در آن یکی نیندازیم (ستاری، ۱۳۷۴: ۲۴۹-۲۵۰).

مولوی نیز از اعظام تصوف جمالی است. از دید این طایفه، هر نقشی در این جهان جلوه‌ای از ذات اوست. به این ترتیب، حتی در عشق‌های مجازی هم معشوق، معنوی است؛ زیرا هر که عاشق می‌شود، بر جمال عشق می‌ورزد و جمال امری است معنوی (سلیم، ۸۱). بنابراین، در جامعه آرمانی که همه اعضایش، عاشقان خدا و عارفان هستند، هر عشق، فی‌ذاته عشق الهی است (ستاری، ۱۳۷۴: ۲۵۱).

تفاوت عمده مولانا با ابن عربی در این است که آنیمای ابن عربی چون آنیمای مولوی، موجودی خیالی نیست و دلیل آن این است که «از نظر ابن عربی حبّ می‌تواند محبّ را به مرتبه‌ای برساند که محبوب را خارج از عالم خیال نیز مجسّد و مجسّم سازد و این تجسّم، بیانگر اوج توجه به زن در عرفان ابن عربی است» (پورنامداریان، ۱۳۸۰: ۱۳۷).

تفاوت آشکار دیگر مولانا با ابن عربی در این است که «برای مولوی، حق مطلق و غیر قابل رؤیت در جهان، در وجود "شمس تبریزی" قابل رؤیت و

جلوه‌ای محسوس می‌یابد و بعد از شمس در "صلاح‌الدین زرکوب" و "حسام‌الدین چلبی"؛ اما برای ابن عربی "نظام" آینه‌دار طلعت حق است؛ زیرا از دید او زن بهتر از هر موجودی دارای چنین قابلیت و استعدادی است. از نظر ابن عربی رؤیت خدا در زن، کامل‌ترین نوع رؤیت حق است «(ستاری، ۱۳۷۴: ۲۳۴).

مولوی، با وجود اینکه باور دارد زن مظهر جمال حق است، اما ترجیح می‌دهد عشق مردی، شیخ و مرادش باشد؛ شاید به این دلیل که او گمان می‌کرد که اگر زنی را بدین مقام برگزیند، در دام عشق زن گرفتار آید و معشوق حقیقی را از یادبرد، لذا مرد را بر زن فضیلت داد (ستاری، ۱۳۸۶: ۱۱۹).

اما نکته مشترک و قابل تأمل، در این رویدادهای عاشقانه این است که مولوی در آستانه چهل سالگی با شمس دیدار می‌کند و دیدار او با شمس، زمینه فنای او را فراهم می‌سازد؛ ابن عربی نیز در سی و نه سالگی با نظام، دیدار می‌کند. طبق نظر یونگ در حوالی چهل سالگی است که آرزوها و جاه‌طلبی‌های دوران جوانی دیگر ارضا کننده نیست و مرد به دنبال مفهوم جدیدی برای زندگی است. یونگ این فرایند را که در نیمه دوم زندگی اتفاق می‌افتد، "فردیت" نام‌گذاری کرده است. فردیت، بیشتر مقصد و منظور غایی اشخاص رسیده و پخته است که در پی زندگی جدیدی می‌باشند. گاه این فرایند، همچون سیر و سیاحت روان‌شناسی توصیف می‌شود. مسافر نخست باید با سایه خود دیدار کند. او باید در مسیرهای پر پیچ و خم و لغزان، خود را بیازماید تا به هدف خود که همان انگیزه رسیدن به کمال است، دست یابد (فورد هام، ۱۳۵۶: ۱۴۰-۱۴۳).

وجه اشتراک دیگر دیدارهای عاشقانه شمس با مولانا و ابن عربی با نظام در این است که نظام، مظهري است از صورت مثالی دختر رومی که در طواف مکه ابن عربی با او دیدار می‌کند. شمس تبریزی، نیز در عالم خواب با مولانا آشنا می‌شود. شمس خود متعزّض این معنا شده است: «به خواب دیدم که مرا گفتند که تو را با یک ولی، هم صحبت کنیم. گفتم کجاست آن ولی؟ شب دیگر دیدم که گفتند در روم است» (سبحانی، ۱۳۸۴: ۱۲۳). بنابراین، دیدار ابن عربی با نظام در

عالم خیال و «دیدار شمس با مولانا، در عالم خواب، از مقوله دو جان آشناست، به حکم تجانسی که میانشان رشته الفتی غیبی تنیده است» (ستاری، ۱۳۸۶: ۱۸).

۲-۳- تأثیر زنان بر زندگی و احوال دو عارف

زنان، در زندگی ابن عربی حضوری فعال و پررنگ داشته‌اند. معاشرت‌های ابن عربی با زنان، بیانگر دیدگاه قابل تأمل وی در باره زنان است. ابن عربی، چندین زن اختیار کرده بود. نخستین همسرش "مریم بنت محمد بن عبدون بجایی" است که در تحول معنوی ابن عربی تأثیری عظیم داشته است (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۷). همسر دیگرش "فاطمه بنت یونس بن یوسف امیرالحرمین" است. نقل شده که «پس از مرگ شیخ مکین‌الدین اصفهانی با بیوه شیخ، یعنی مادر صدرالدین قونوی نیز ازدواج کرده است. این تعدد زوجات، نمونه گویایی از التفات ابن عربی به نقش زنانگی و قابلیت باطنی زن می‌باشد» (ستاری، ۱۳۷۴: ۲۳۴).

اما از زنان اهل طریقت که ابن عربی توفیق دیدارشان را داشته، "فاطمه بنت‌المثنی قرطبی" ملقب به "فخر النساء" خواهر سالخورده شیخ مکین‌الدین اصفهانی است که ابن عربی، نه تنها او را فخر زنان، بلکه فخر مردان و عالمان معرفی نموده است و دو سال به وی به عنوان مادر الهی خویش خدمت کرده است (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۴). بانوی بزرگوار دیگری که در تحول معنوی ابن عربی تأثیر به‌سزایی داشته است، "نظام" دختر مکین‌الدین است. بانویی که در تقوی و پرهیزکاری یگانه عصر بود. نظام، الهام بخش ابن عربی در اشعار عاشقانه و مفاهیم عارفانه "ترجمان الاشواق" بود.

برعکس حضور فعال زنان در زندگی ابن عربی، هیچ گزارشی از نقش برجسته زنان در تحولات روحی و عرفانی مولوی به چشم نمی‌خورد؛ جز این که در شرح حال مولانا آمده است که وی دو همسر اختیار نموده بود. همسر نخست مولانا "گوهر خاتون" دخترخواجه شرف‌الدین سمرقندی است. تا زمانی که گوهر خاتون زنده بود، تنها همسر او بود. مولوی، پس از مرگ گوهر خاتون "کراخاتون" را به زنی برگزیده است (سبحانی، ۱۳۸۴: ۲۲۳).

کراخاتون، بیوه جوان محمد شاه ایرانی بود که به عقد ازدواج مولانا در آمد و کیمیا همسر شمس تبریزی، دختر کراخاتون، از همسر متوفایش، بوده است (سبحانی، ۱۳۸۴: ۲۲۳ و ستاری، ۱۳۸۶: ۸۸).

درست است که در کنار بزرگمردی چون مولانا جای زنی چون نظام خالی است؛ اما زنان بسیاری از مریدان و طرفداران او بوده اند. یکی از زنان، که بسیار به مولانا ارادت داشت، "گرگی خاتون" بود. این بانوی فرهیخته، نقاشی تصویر مولانا را در سفر و حضر، به همراه داشت (برهانی، ۱۳۸۷: ۱۱۹).

در شرح حال مولانا از اظهار لطف و عطف او به زنان و تکریم و تبجیل ایشان حکایت های بسیاری نقل شده که ذکر تک تک موارد در این مجال نمی گنجد؛ جز اینکه توجه زیاد او به عروس خود فاطمه خاتون و سرپرستی خواهر کوچکترش هدیه خاتون، همچنین سرپرستی کیمیا خاتون، دختر کراخاتون، بیانگر حرمتی است که وی برای زن، قایل بود (سبحانی، ۱۳۸۴: ۱۸۶-۱۸۷).

۳-۳- در مذمت و نکوهش زن

ابن عربی با اینکه نقصان وجودی زن را پذیرفته و نیز عقل مرد را بر زن برتری داده است، ولی معتقد است که این برتری فقط از جهت اصل ایجاد است، نه از حیث کمالات و فضایل. وی نه تنها معتقد به تساوی مرد و زن است، بلکه عقیده به برتری زن بر مرد دارد.

او با وجود اینکه موارد نقصان زن را بر می شمرد؛ در عین حال، همواره سعی در جبران نقایص دارد و با بهره گرفتن از کتاب خدا و سنت رسول الله (ص) به حل مشکلات پرداخته است. ابن عربی برای دفع شبهات نه تنها از کتاب خدا و سنت پیامبر (ص)، بلکه از قواعد صرف نحو و اشتقاق لغات زبان عربی که زبان وحی است، استمداد کرده است (جهانگیری، ۱۳۸۱: ۷). به عنوان مثال، در شرح آیه «وَلِلرِّجَالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ» (بقره/ ۲۲۸) می گوید: «آیا به حکمت الهی که برای "مرأة" در نام، بر مرد افزود، نمی نگری که درباره مرد فرمود "مرء" و درباره زن "مرأة"؟ پس زن را در این مقام، مرتبه ای است که در مقابل، برای مرد نیست. چون فرمود: «وَلِلرِّجَالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ» لذا آن رخنه را به این زیادت در "مرأة" پوشاند (خواجوی، ۱۳۸۵، باب ۳۲۴: ۷۶۱).

اما مولوی در داستان‌ها و تمثیل‌های مثنوی، زن را خدعه باز و مگّار و مظهر فریب خوانده و او را ناقص العقل می‌نامد. وجود چنین داستان‌ها و تمثیل‌هایی در مثنوی، باعث بروز این تفکر شده است که «مولوی در مورد زن کلاً بدبین است و مانند قدما بیشتر زنان را مگّار، خدعه‌گر و در موارد بسیاری شایسته شفقت و ترحم و در مواردی دیگر احساساتی و دور از منطق و تعقل صحیح می‌شناسد» (سلیم: ۱۸۶).

دکتر جلال ستاری نیز، بر این باور است که «اگر چه مولانا به زن بی التفات نبود، اما اصولاً در باب زن، نظری متعارض داشته است» (همو، ۱۳۸۶: ۷۵) و «لطف و عنایتش به زن، هیچگاه از نوعی احساس بی اعتمادی در حق زن که با تحقیر و کوچک شمردن، پهلو می‌زند، خالی نبوده است» (همان: ۷۷).

به عنوان نمونه، ایاتی از دفتر ششم که در مذمت زن آمده است، ذکر می‌شود:

روح را از عرش آرد در حطیم لاجرم کید زنان باشد عظیم

اول و آخر هبوط من ز زن چونکه بودم روح و چون هستم بدن

ناله از اخوان کنم یا از زنان که فکندندم چو آدم از جنان

(دفتر ششم، ب، ۲۸۰۰، ۲۸۰۱، ۲۸۰۳ و ۲۸۰۴)

چند با آدم بلیس افسانه کرد چونکه حوا گفت خور آنگاه خورد

اولین خون در جهان ظلم و داد از کف قایل بهر زن فتاد

نوح چون بر تابه بریان ساختی واهله بر تابه سنگ انداختی

مکر زن بر کار او چیره شدی آب صاف و عطر او تیره شدی

مکر زن پایان ندارد رفت شب قاضی زیرک سوی زن بهر دب

(همان، ب، ۴۴۷۶ تا ۴۴۸۱)

هست فتنه غمزه غمّاز زن لیک آن صد تو شود و آواز زن

(همان، ۴۵۶۳)

اما وجود چنین ایاتی در مثنوی، هرگز به معنای بدبینی مولوی نسبت به زن نیست. چگونه می‌توان پذیرفت کسی که بر اساس حدیث پیامبر، باور دارد که مردان عاقل مغلوب زن هستند و این مردان جاهل هستند که از نظر ظاهری بر زن مسلطند؛ زن را نکوهش کند و یا نسبت به او بی مهری کند. آنچه مسلم است،

این است که در ادبیات عرفانی، واژه زن همیشه به معنای واقعی آن یعنی موجود انسانی مونث مقابل مرد نبوده است؛ زن در عرفان، نه تنها نماد نفس، بلکه رمز بسیاری از امور بوده است. مشابهت زن و نفس، نمودار دو سوگرایی زن است که می تواند سوفیای لاهوتی یا سوفیای ناسوتی، زهره آسمانی و یا زهره زمینی باشد (ثقفی، ۱۳۸۶: ۱۴۶-۱۴۷).

مولانا خود به این مطلب اشاره نموده است:

ماجرای مرد و زن افتاد نقل آن مثال نفس خود می دان و عقل
این زن و مردی که نفس است و خرد نیک بایسته است بهرنیک و بد
نفس هم چون زن پی چاره گری گاه خاکس گاه جوید سروری

(دفتر اول، ۲۶۲۳، ۲۶۲۲، ۲۶۲۷ و ب ۲۶۲۷)

از دید مولانا عقل، مانند مرد در فکر عاقبت جویی و محاسبات زندگی است و نفس، مانند زن در تهیه آب و نان و جاه و مقام به سر می برد. وجود هر دو پدیده در انسان ضروری است؛ زیرا هر دو انسان را با خیر و شر آشنا می سازند و در طرفداری هر یک از خواسته ها انسان را به تلاش و تکاپو وادار می کنند. این تکاپو زمانی که عقل و نفس، هماهنگ باشند، مثبت و نتیجه بخش خواهد بود. نفس انسانی و یا خود طبیعی زمانی ناشایست خواهد بود که بخواد در مبارزه با عقل، آرمان های اخلاقی را به کلی نادیده گرفته و عقل را تحت تأثیر خویش قرار دهد. در حالی که انسان، در همین نفس و عقل نظری محدود نمی شود؛ بلکه دارای نیرویی مافوق نفس و عقل نظری است. این نیرو وجدان و یا عقل عملی نام دارد؛ نیرویی که با داشتن آن انسان از مرحله انسانیت پا را فراتر نهاده و رب النوع انسانی می شود (رک: جعفری ج ۲، ۱۳۷۳: ۲۶۳).

در بخش دیگری از مثنوی، مولوی نفس اماره انسان را به منزله زن و بدتر از

آن می خواند:

نفس خود را زن شناس و زان بتر زان که زن جزو است و نفست کل شر
مشورت با نفس خود گر می کنی هر چه گوید کن خلاف آن دنی

(دفتر ۲، ب ۲۲۷۳ و ۲۲۷۴)

بنابراین، معادل شمردن زن و نفس، در مثنوی تعبیری زشت برای زن و نکوهش او محسوب نمی شود؛ چرا که نفس، مراتب و درجات مختلف دارد و همیشه آمر به بدی نیست. اگر در متون عرفانی، زن نفس شمرده می شود، هر سه نوع نفس (اماره، لوامه و مطمئه) از امتیاز یکسانی برخوردار است و انواع نفس، معیارهای زنانه به حساب می آیند (حسینی، ۱۳۸۸: ۳۵). چنانکه در بیت های گذشته مولوی به این مطلب اشاره کرده است که:

نفس همچون زن پی چاره گری گاه خاکی گاه جوید سروری
بنابراین، سالک می تواند نفس خود را از مرتبه امارگی به مرتبه مطمئه برساند.

۴- نتیجه گیری

در ادبیات عرفانی، واژه زن کاربردی نمادین داشته و دارای هاله های معنایی بسیار بوده است. حوا، معادل نفس کل و عقل کل، معادل آدم است. ابن عربی نیز همچون فیلسوفان پیشین، عقل را مرد و نفس را زن می شمرد. «اما در بین عرفا مولانا به صورت گسترده تری از واژه زن با این هاله معنایی استفاده کرده است. نفس از لحاظ ارزشی دوسویه است؛ گاه نمادی از نفس اماره است که کشاننده بشر به زشتی و ناپاکی و گناه است و سویی دیگر که ملکوتی و مقارن نفس مطمئه یا نفس کلی است» (حسینی، ۱۳۸۸: ۴۳). به همین دلیل است که ابن عربی حضرت فاطمه (سلام الله علیها) را نه فقط «اکرم النساء» که «اکرم الناس» می خواند و درک و فهم ارزش زن را از اسرار الهی و متشابهات می داند. مولوی نیز اگر چه از همسران نوح و لوط به استناد آیات قرآن کریم به عنوان زنانی ناشایست یاد می کند؛ اما از ذکر زنان بزرگی چون آسیه، حضرت مریم و مادر موسی غفلت نکرده و در نهایت تجلیل و احترام از ایشان یاد می کند. عرفایی چون مولانا و ابن عربی، که ارزش زنان و سر وجود ایشان را می شناسند، نه تنها از عشق آنان دوری نمی کنند، بلکه عشق به زن را کمال عارف می دانند؛ زیرا حب زنان، حب الهی و برابر با حدیث پیامبر، میراث نبوی است.

کتابنامه

الف : کتاب ها

۱. قرآن کریم
۲. ابن عربی، محیی الدین، ۱۳۸۱، ۱۳۸۵، ۱۳۸۸، ۱۳۸۴ فتوحات مکیه، چاپ اول، ترجمه محمدخواجهی، انتشارات مولی.
۳. _____، ترجمان الاشواق، ۱۹۶۶، دارصادر بیروت.
۴. برهانی، سیدمحمد، ۱۳۸۷، سیمای زن در مثنوی معنوی، چاپ اول، انتشارات نسل نو اندیش.
۵. پورنامداریان، تقی، ۱۳۸۰، درسایه آفتاب، انتشارات سخن.
۶. ثقفی، زلیخا، ۱۳۸۶، تجلی زن در آثار مولوی، چاپ چهارم، انتشارات ترفند.
۷. جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۳، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، چاپ دوازدهم، انتشارات اسلامی.
۸. جهانگیری، محسن، ۱۳۷۵، محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، چاپ چهارم، انتشارات دانشگاه تهران.
۹. چیتیک، ویلیام، ۱۳۸۲، راه عرفانی عشق، ترجمه سیدشهاب الدین عباسی، چاپ اول، نشر پیکان.
۱۰. حلبی، علی اصغر، ۱۳۸۸، شرح مثنوی، چاپ اول، انتشارات زوار.
۱۱. ستاری، جلال، ۱۳۷۴، عشق صوفیانه، چاپ اول، نشر مرکز.
۱۲. _____، ۱۳۸۶، عشق نوازی های مولانا، چاپ سوم، نشر مرکز.
۱۳. سلیم، غلامرضا، آشنایی با مولوی، بیتا، انتشارات توس.
۱۴. فورد هام، فریدا، ۱۳۵۶، مقدمه ای بر روانشناسی یونگ، چاپ سوم، ترجمه مسعود میر بهاء.
۱۵. قیصری رومی، محمد داوود، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال آشتیانی، چاپ اول، انتشارات علمی فرهنگی.
۱۶. مددپور، محمد، ۱۳۷۵، نظری اجمالی به سیرو سلوک و آراء ابن عربی، چاپ اول، مرکز مطالعات شرقی تهران.

۱۷. مولوی، جلال الدین محمد، ۱۳۷۲، *مثنوی معنوی*، چاپ چهارم، به کوشش رینولدالین نیکلسون، انتشارات بهزاد.
۱۸. نیکلسون، رینولدالین، ۱۳۸۲، *عرفان عارفان مسلمان*، چاپ دوم، ترجمه اسدالله آزاد، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.
۱۹. یونگ، کارل گوستاو، ۱۳۸۷، *انسان و سمبولهایش*، چاپ ششم، ترجمه محمودسلطانیه، انتشارات دیبا.

ب: مقالات

۲۰. حسینی، مریم، بهار ۱۳۸۸، «رمزپردازی زن در ادب عرفانی»، پژوهش زنان، شماره اول.
۲۱. جهانگیری، محسن، زمستان ۱۳۸۱، «مقام زن در عرفان ابن عربی در حدود شریعت»، فصلنامه فلسفه، شماره ۶.
۲۲. مدنی، آزاده، بهار ۱۳۸۶، «نقش های زنانه در اندیشه بودایی و ابن عربی» قبسات، شماره ۴۳.