

نگاه مشترک ابن عربی و مولوی (درباره‌ی منزلت حقیقی زن در خلقت)

ذکیه فتاحی^۱*

چکیده

از نگاه عارفان همه‌ی موجودات در عالم هستی مظاهر اسماء الهی اند؛ بنابراین زن نیز ظرف وجودی اسمی از اسماء و صفات خداوند می باشد؛ عرفا نیز زن را مظهر اسم جمال، خالق و اسم رب می دانند؛ به ویژه ابن عربی درباره‌ی زنان، از آن جهت که آینه‌ی جمال حق هستند نظری خاص دارد؛ وی پس از بیان حدیث نبوی: «حبیب الی من دنیاکم ثلاث: النساء و الطیب و جعلت قره عینی فی الصلاه»، استدلال می کند که تأویل این سخن به نوعی بیانگر منزلت حقیقی زن بوده و حب زنان را کمال عارفان و حب الهی می شناسد. در این مقاله سعی بر آن است که منزلت حقیقی زن از دیدگاه عرفان اسلامی و ادبیات عرفانی را تبیین و روشن نماید؛ ابن عربی بیش تر از هر کس به شأن معنوی زن پرداخته است؛ این مقاله مطالبی از ابن عربی و شواهدی از «مثنوی» در باب منزلت زن را تحلیل می کند؛ سعی نگارنده این است که یکی از پیوندهای فکری مولانا با ابن عربی را در این خصوص به صورت توصیفی - تطبیقی روشن نماید.

واژه‌های کلیدی: زن، اسماء، صفات، جمال، خالق، ابن عربی، مولانا.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

^۱ - استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد مرودشت، گروه بین رشته ای، مرودشت، ایران.

* - نویسنده مسوول مقاله: zakiyehfatahi@yahoo.com

جهانی را بهم آمیخت ایزد
 همه در قالب زن ریخت ایزد
 (Rahi Moayeri, 1385, p182)

مقدمه

جایگاه و اهمیت زن از جمله مساله‌ای است که در طول تاریخ با فراز و نشیب‌های زیادی همراه بوده است؛ از زنده به گور شدن زن تا ستایش پیامبر از آنان؛ این وجود لطیف جدا از مقام انسانیت که فراتر از جنسیت می باشد؛ چهره‌های گوناگونی دارد که لازم است از آن جلوه‌ها رازگشایی شود تا آن گونه که هست شناخته شود.

اما اسلام در گوش جهانیان اعلام می‌دارد که زن نیز همانند مرد جزو کامل جامعه‌ی انسانی است و بیان می‌دارد که زن سرشار از مهر و عاطفه است؛ و سیر به سوی کمالات انسانی و الهی، جنسیت مطرح نیست زیرا مربوط به جنبه‌ی روحانی انسان است؛ چنانکه در قرآن هر جا سخن از تهذیب نفس و کمالات معنوی می‌آید خطاب عام است. اینجاست که می‌خوانیم در روزگاری که جهل، زنان را زنده زنده طعمه‌ی گور بی عدالتی می‌کند پیامبر(ص) عملاً می‌کوشد تا حقوق و شخصیتی که اسلام برای زن قایل شده بود به وی برگرداند، ابراز محبت خاص حضرت رسول به دخترش، دارای فلسفه‌ای عمیق است و آن اینکه به جهانیان نشان دهد زن دارای منزلت والایی در عالم معناست.

وی سرانجام با گفتن حدیث «حب نساء» اعلام می‌دارد که «از دنیای شما سه چیز را دوست دارم زن، عطر و نور چشم من نماز» (Ghazali, 1376, p221).

راجع به این کلام بیش‌تر از هر کس دیگر ابن عربی سخن گفته است؛ عنوان اثر بی نظیر وی که به منزلت حقیقی زن پرداخته، کتاب مشهور «فصوص الحکم» به معنی «نگین‌های حکمت» است که آخرین و بیست و هفتمین فص آن: «فص حکمه فردیه فی کلمه محمدیه» حاوی نکات ظریف عرفانی در خصوص تحلیل جایگاه زن در هستی می‌باشد (Ibn ° Arabi, 1424, p201). در واقع ابن عربی با توجه به علومی که روح هر نبی به آن مخصوص است نام آن فص (خلاصه، زبده و سرفصل) را به آن نبی اختصاص داده است؛ یکی از محققان آثار ابن عربی در باره ی شیوه‌ی تألیف وی می نویسد:

«ابن عربی هر یک از فص‌ها را به دسته‌ای از آیات قرآنی و احادیث نبوی استناد داده که با کلمه‌ی خاص که حکمت فص به او منسوب می‌باشد ارتباط دارد، به گفته‌ی وی، شیوه‌ی ابن عربی چنین است که وی متنی از قرآن یا حدیث را بر می‌گیرد و به تأویل آن می‌نشیند (Mazaheri, 1385, p23). پس بر همین اساس است که چارچوب اندیشه‌ی ابن عربی در بیان جایگاه و اهمیت زن با محور فص در ارتباط بوده، یعنی در حقیقت وی حدیث نبوی را بهانه‌ی راز گشایی این واقعیت قرار داده

است؛ نگارنده در این مقاله در جستجوی شرح حدیث نبوده بلکه افکار خاص ابن عربی را که متناسب با عنوان مقاله می باشد، در ذیل این فص دنبال می کند.

البته آثار متعدد دیگر محققان معاصر چون «آنه ماری شیمل» در کتاب «زن در عرفان و تصوف اسلامی» و «جوادی آملی» در کتاب «زن در آئینه ی جمال و جلال الهی» و «جلال ستاری» در کتاب «عشق صوفیانه» به نوعی ارزش و جایگاه زن را اشاره کرده اند و چنانکه از سخنان آنها بر می آید همه تأثیر پذیرفته از اندیشه‌ی ابن عربی می باشند (Schimmel, 1381, p132)، (Javadi, 1377, p235)، (Amoli, 1377, p235)، (Sattari, 1374, p215). لذا در این پژوهش تلاش بر این است که با یکی دیگر از صاحب نظران عرفان اسلامی (مولوی) پیرامون منزلت حقیقی زن آشنا شده، تا جدا از برداشت‌های منفی زنانگی که در اغلب اشعار به زنان شده، به نگاه دیگر وی نگریسته تا جایگاه زن در هستی؛ و از طرفی همسوئی برخی از اندیشه‌های مولانا و ابن عربی در این موضوع برایمان هر چه بهتر روشن گردد. لذا در این نوشتار با نگاهی عرفانی به منزلت و نقش زن در مثنوی پرداخته و با دیدگاه ابن عربی در فصوص الحکم، مقایسه می شود.

سوال پژوهش

- ۱- آیا بین اندیشه‌ی مولانا و ابن عربی پیرامون منزلت حقیقی زن، رابطه وجود دارد؟
- ۲- آیا بین تأویل و تحلیل‌های ابن عربی (در شرح حدیث نبوی) مبنی بر منزلت زن و مظهر صفات حق بودنش در دیدگاه عرفا رابطه وجود دارد؟

روش پژوهش

روش پژوهش در این تحقیق استنباطی- تحلیلی است؛ سعی بر این است که با انتخاب ابیاتی از مثنوی پیرامون زن و انطباق آنها با دیدگاه ابن عربی در فصوص الحکم «پیرامون گشایش راز منزلت زن در حدیث مشهور» و اندیشمندان متأثر از این دو در خصوص مظهریت صفات زن، هر چه بیش تر و بهتر تبیین نماید.

۱- دیدگاه ابن عربی درباره‌ی زن

تکامل انسانی زنان در دو زمینه دانش و جایگاه زن در سلوک معنوی قابل بررسی و مطالعه است؛ هم می توان بر اساس متون و منابع دینی و هم شواهد و دلایل استنباطی عرفا از آن منابع اصیل، را بیان کرد. در اینجا به قسمت دوم، یعنی خلاصه‌ای از دلایل ابن عربی در اثبات منزلت حقیقی زن در هستی می پردازیم:

الف. ابن عربی زن را آئینه فاعلیت و منفعلیت حق می داند: «فاذا شاهد الرجل فی المراه کان شهودا فی منفعل، و اذا شاهد فی نفسه من حیث ظهور المراه عنه شاهد فی فاعل... فشهوده للحق فی

المراه اتم و اکمل، لانه یشاهد الحق من حیث هو فاعل منفعل، و من نفسه من حیث هو منفعل خاصه» (Ibn ° Arabi, 1424, p204).

عفیفی از شارحان فصوص/الحکم ذیل این مطلب توضیح می‌دهد که: «هرگاه مرد، حق را در زن بنگرد از این حیث که زن از حق ظهور کرده است حق را به صورت منفعل مشاهده می‌کند و اگر حق را در خویشتن بنگرد از این حیث که زن از او (یعنی از مرد) پدید آمده است حق را به صورت فاعل مشاهده می‌کند، هرگاه حق را در خویشتن بنگرد از این حیث که خودش از حق ظاهر شده است حق را به صورت منفعل بی واسطه مشاهده می‌کند. بدین گونه منفعل بر دو قسم است: یکی آن که بی واسطه از حق پدید آمده و دیگری آن که خدا به واسطه‌ی منفعلی دیگر در او ظاهر شده است، مانند زن که از حق به واسطه‌ی مرد ظهور کرده است» (Afifi, 1386, p391).

براین اساس مرد یک بار حق را به صورت فاعل مشاهده می‌کند و بار دیگر به صورت منفعل؛ همان‌گونه که می‌تواند زن را به هر دو صورت فاعل و منفعل در مظهری واحد مشاهده کند، و به همین علت است که ابن عربی پس از طرح سه گانه‌ی مشاهده‌ای که مرد می‌تواند از حق داشته باشد، اظهار می‌دارد تمام‌ترین و کاملترین شهود مرد آنجاست که وی حق را در زن ببیند.

ب. سبب محبت پیامبر نسبت به زنان به زعم ابن عربی این است که چون «حق تعالی آدم را به صورت خود آفرید که ان الله خلق آدم علی صورته، بنابراین آدم آینه حق گردید و پس از آن زن یعنی حوا را از نفس آدم و در واقع به صورت او آفرید و آدم نیز حوا را به سبب آنکه به صورت او بود دوست داشت» (Kharazmi, 1368, p785). چه بسا حکمت خلقت نیز همین باشد که حق می‌خواست خود را ببیند، پس آدمی را آئینه‌ی جمال خویش قرار داد (خلق آدم علی صورته).

ج. «و انما حیب الیه النساء فحن الیهن لانه من باب حنین الکل الی جزئه، فابان بذلک عن الامر فی نفسه من جانب الحق فی قوله فی هذه النشاه الانسانیه العنصریه» (Ibn ° Arabi, 1424, p202). در ذیل این جمله عفیفی می‌گوید:

«در نظر ابن عربی شگفت نیست که پیامبر زنان را دوست دارد؛ زیرا زن جزئی از مرد است و ریشه دل‌تنگ شاخه‌ی خود و کل دل‌تنگ جزء خود است. حب مردان نیز به زنان صرفاً جزئی است که مبدأ عام مسیر سراسر هستی را توضیح می‌دهد و آن حب الهی است که به معنای اشتیاق حق به خلق می‌باشد، اما متقابلاً جزء نیز دل‌داده‌ی به کل خود است از این رو خلق هم مشتاق حق است هر چند در حقیقت این اشتیاق، اشتیاقی است که حق در صورت خلق متعین نسبت به خویش دارد» (Afifi, 1386, p385).

و اما ضروری است تا به طور اجمال مفهوم اسم، صفت و مفهوم تجلی و ظهور را بیان کنیم تا از این طریق مظهریت زن در اسماء خداوند را دنبال نموده و به تبیین آن بپردازیم:

۲- اسماء و صفات حق در عرفان

نخست لازم به یادآوری است که مفهوم اسم و صفت در عرفان با آنچه در دستور زبان فارسی خوانده‌ایم تفاوت دارد؛ صفت در عرفان: کمالی از کمالات ذات است، مثلاً قدرت، صفتی از صفات خداوند است. و اما اسم در عرفان، هرگاه ذات و صفت با همدیگر لحاظ شوند، اسم نامیده می‌شود مثل: قادر. که شرح مفصل و اقسام آن در فرهنگ‌های اصطلاحات عرفانی آمده است. بنابراین روشن است اسم به معنای مذکور لفظ نیست، بلکه حقیقتی خارجی است و منشأ اثر می‌باشد و لذا کلمات اسماء الهی در واقع اسم ال‌اسم اند (Tabatabaie, 1362, p334). عالم اسماء و صفات به اصطلاح عرفاء اولین مقام تجلی ذات حق تعالی از وحدت به کثرت است که آن را نفس رحمانی می‌گویند. جهت روشن‌تر شدن مفهوم تجلی در اسماء و صفات، به توضیح مختصری می‌پردازیم:

۳- مفهوم تجلی در جهان‌شناسی عرفانی

«تجلی» از ریشه‌ی جلو به معنی روشنی و آشکاری است (Ibn° Arabi, without date, p337). تجلی در اصطلاح عرفاء به معنای ظهور و بروز ذات و کمالات خداوند است. آنچه که در عرفان نظری به عنوان تجلی مورد بحث است حالت وجودی تجلی حق است. یعنی ظهور حق در سیر نزولی. در واقع خلقت این عالم ناشی از تجلی وجودی حق است. زیرا از نظر عرفاء ایجاد و آفرینش، همان ظهور و بروز اسماء و صفات خداوند است؛ چنان که آشتیانی می‌نویسد: «نظر به اینکه حق دارای تجلیات و ظهورات مختلف است، تمام موجودات هستی حکایت از حقیقت وجود می‌کنند» (Ashtiani, 1375, p238).

بنابراین حضرت حق تنها وجود حقیقی است و مخلوقات همه ظهور و تجلی خداوند هستند، به اعتقاد عرفاء تمام موجودات مظاهر اسماء و صفات خداوند هستند. چنانکه مولوی می‌گوید:

خلق را چون آب دان صاف و زلال
اندر او تابان صفات ذوالجلال

(Mowlavi, 1385, p1047)

دینانی در کتاب *اسماء و صفات حق* می‌نویسد: «عالم امکان با همه‌ی نشیب و فرازهایی که در آن دیده می‌شود مظهر صفات حق شناخته می‌شود و اسماء و صفات حق نیز با ذات یگانه‌ی خداوند متحد است» (Dinani, 1386, p52).

البته لازم به یادآوری است که، اتحاد آدمی با خداوند، در مقام اسماء و صفات است، نه در مرتبه‌ی ذات، به عبارت دیگر در مقام ربوبیت است نه در مرتبه‌ی الوهیت. بنابراین رابطه‌ی عالم هستی با اسماء و صفات حق تبارک و تعالی از نوع رابطه‌ی ظاهر و مظهر می‌باشد.

به تعبیر جلال الدین همائی، «این رابطه، ظهور ربوبیت در لباس بشریت و جلوه‌ی حق در مظاهر بشری یا تجلی لاهوت در ناسوت است» (Homae, 1369, p914).
و به گفته‌ی حافظ شیرازی:

حسن روی تو به یک جلوه‌گه در آینه کرد این همه نقش در آینه اوهام افتاد
این همه عکس می و نقش نگارین که نمود یک فروغ رخ ساقیست که در جام افتاد
(Hafez, 1372, p174)

چنانکه از سخنان عرفان پژوهان بر می‌آید همه‌ی هستی و خلقت ظهور و جلوه‌ی یک حقیقت هستند؛ و آن حقیقت جز ذات خداوند نیست، اما به گفته‌ی عرفاء چون مرتبه‌ی ذات حق برای هیچ موجودی مقدور نیست یا به قول متکلمین خداوند با چشم سر قابل رؤیت نمی‌باشد، بنابراین بایست با تفکر در آفرینش که ظهوری از همان حقیقت است به شناخت حق رسید. پس معرفت به هستی خود موجب شناخت خالق هستی خواهد بود.

نا گفته پیداست که استمداد از مظهر تجلی و آینه‌ی حق نمای الهی تنها مختص به عرفان شرق نیست، بلکه در عرفان غرب نیز امری بس شناخته شده است. به عنوان مثال، در مغرب زمین داستان معروفی هست به نام «طلب گرال»، آخرین اثر کترین تروایی نویسنده‌ی فرانسوی قرن دوازده که به گفته‌ی صاحب نظران حکایت عرفانی است و قهرمان آن داستان، پرسوال در جستجوی گرال اسرار آمیز به شیخی راه دان نیازمند است، و این داستان یاد آور سرگذشت سالکانی است که در راه وصل، محتاج پیوند ولایت پیری دستگیرند، و رساننده‌ی این معنی است که پرسوال در راه نیل به حقیقت، باید از پل عشق انسانی بگذرد، زیرا به نظر تراوی، عشق مجازی، قنطره‌ی عشق حقیقی است و ملک وجود آدمی به یمن عشق، ممکن است و می‌باید روحانی و معنوی شود (Sattari, 1374, p268). بنابراین زن واسطه و میانجی بین انسان و خداوند است.

۴- زن آینه و مظهر اسماء و صفات حق

آنچنان که از گفتار عارفان بزرگ و سالکان طریق معرفت بر می‌آید این است که، زن از نظر معنوی جایگاهی بس شایسته دارد و این مقام از آغاز خلقت انسان برای زن وجود داشته است، چرا که زن نیز مظهری از اسماء خداوند در عالم هستی می‌باشد. از مسائل مهم در عرفان، شناخت اسماء و صفات الهی است؛ چنانکه شیوه‌ی بیان ارزش زن در *فصوص الحکم/ابن عربی* می‌باشد. یعنی برای شناخت زن نیز باید به مظهریت اسمائی او اندیشید تا بتوان از منزلت وی در خلقت سخن گفت، مولانا نیز از جمله اندیشمندانی است که در مثنوی، جدا از خصوصیات دیگر زنانگی زن، دیدگاهی عارفانه به این حقیقت دارد و با اندکی تأمل در ابیات مثنوی می‌توان به مظهر بودن زن در رابطه با اسماء خداوند چون اسم جمال و خالق و رحمان واسم رب در مثنوی، پی برد.

۴-۱ زن مظهر صفت جمال حق

خنده از لطف حکایت می‌کند
این دو پیغام مخالف در جهان
موجودات جهان تجلیات وجود حق هستند؛ تجلی یا جمال است یا جلال؛ عرفا زن را مظهر «جمال» و مرد را مظهر «جلال» خداوند دانسته و اظهار می‌دارند که در باطن هر صفت جمال، جلال و در باطن هر صفت جلال، جمال

نهفته است. بر این اساس جمال و جلال از اسماء خداوند هستند و مظاهر گوناگون دارند:

تجلی گه جمال و گه جلال است
صفات حق تعالی لطف و قهر است
رخ و زلف آن معانی را مثال است
رخ و زلف بتان را ز آن دو بهر است

(Shabestari, 1361, p71)

یعنی جلوه‌ی خداوند در عالم نمود جمالی است و از رحمت و لطف الهی حکایت می‌کند، که رخسار، مثال و رمز آن است و گاهی نیز جلال و عظمت حق به صورت قهر جلوه می‌کند که زلف سیاه اشاره به آن است. چنانکه در شرح گلشن راز آمده است: «تجلی و ظهور حق جمالی و جلالی می‌باشد، جمال آن است که مستلزم لطف و رحمت و قرب باشد و جلالی آنکه موجب قهر و غضب و بعد باشد» (Lahiji, 1374, p552).

در واقع عرفا رخ و زلف را الفاظی می‌دانند که برای حقیقت و معنا وضع شده‌اند؛ آنها نه تنها محبت و انس و لطف و قرب، بلکه پوزش و صلح نیز از مظاهر اسم جمال می‌دانند. در کتاب‌ها و فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی پیرامون تجلیات و اقسام و مظاهر آن بسیار سخن به میان آمده است:

از جمله کاشانی در اصطلاحات الصوفیه می‌گوید:

«زن مظهر لطف و جمال خداوند بوده و از خصایص روحانی نه جسمانی اوست و به بیانی زن می‌تواند شوق دیدار لقای خداوند را بر می‌انگیزاند» (Kashani, 1372, p21).

در شرح اصطلاحات تصوف سید صادق گوهرین آمده است: «جلال و جمال در لغت به معنای بزرگی، بزرگواری و زیبایی و در اصطلاح از صفاتی است که تعلق به قهر و غضب دارد؛ جلال ظاهر کردن بزرگی معشوق است به جهت زیادت‌ی رقیب طلب عاشق. جمال احتجاب حق تعالی است از ما به عزتش. چه ذات خدا را آنگونه که هست هیچکس دید مگر خودش» (Gowharin, 1367, p46).

یکی از محققان آثار ابن عربی اذعان می‌دارد: در نظر ابن عربی جلال و جمال را معنای دیگری است که برای آن، صفات جمال، متعلق به لطف و رضا و رحمت و صفات جلال مرتبط به قهر و غضب

است. پس اسماء جمیل، لطیف، نافع و امین و امثال آنها اسماء جمال است که حکایت از لطف و رحمت حق می‌کند و اسماء جلیل، قهار و امثال آنها اسماء جلال است که دلالت بر غضب او می‌نماید. ولی این تقابل و تضاد در ظاهر است نه در باطن که در باطن هر جمالی جلالی و هر جلالی را جمالی است (Saeedi, 1383, p194).

پس همین مظهریت جمال حق موجب شده است که زن بر مرد تأثیر باطنی داشته باشد و با توجه به این ویژگی است که مرد به او نیاز روحی دارد و اینجاست که زن مرتبه قبلگی و آینگی نسبت به مرد پیدا می‌کند؛ این حقیقت، یعنی سلطنت معنوی و جمالی زن بر مرد از جمله موضوعی است که در باور اهل عرفان چون ابن عربی و مولانا اشاره شده است.

در شرح فصوص خوارزمی آمده است: «چه شهود حق را در ایشان کمال است و حق مشاهده نمی‌شود مجرد از ماده. چه حق تعالی بالذات غنی است از عالمین و از این وجه اصلاً نسبتی نیست میان او و میان چیزی، پس ممکن نیست شهود او مجرد از ماده. چون شهود از وجه مجرد ممتنع باشد و شهادت از ماده، منفک نیست» (Kharazmi, 1368, p788).

در توضیح این سخن ابن عربی باید گفت که بنا بر اعتقاد عرفا ادراک ذات خداوند برای هیچ کس مقدور نیست، بلکه خداوند را تنها در مظاهر می‌توان دید. بنابراین، زن مظهر لطف و جمال خداوند است و آن دلربایی و حسن از آثار ظهور جمال حق است که در آن مظهر لطف جلوه‌گری می‌کند، این‌گونه محبت در بین عرفا به «محبت آثاری» معروف است؛ پس لزوم مظاهر صفات در شناخت هر چه بهتر آدمی از خداوند روشن می‌باشد.

چنانکه مولانا نیز در مثنوی به این موضوع پرداخته است:

آب غالب شد بر آتش از نهیب
چون که دیگی حایل آید هر دو را
آتشش جوشد چو باشد در حبیب
نیست کرد آن آب را کردش هوا
ظاهر را برزن چو آب ار غالبی
باطنا مغلوب وزن را طالبی
(Mowlavi, 1386, p87)

مولانا در این ابیات می‌گوید، اگر چه بر حسب ظاهر مرد بر زن غالب است، اما از حیث باطن، زن بر مرد غالب است؛ به همین دلیل است که مرد در جایگاه نیازاست، و به تعبیری طالب و به زن تمایل دارد، در اینجا مولانا اشاره دقیقی بر تأثیر معنوی زن بر مرد کرده و پرده از حقیقت برداشته و نیک دریافته است که چون زن آینه دار صفت جمالی ازلی خداوند است برای مرد که مظهر جلال حق است مرتبه قبلگی دارد. در حقیقت این ابیات کارسازی مهر بر قهر را به آشکار می‌کند. و شاید راز سفارش معصومین (ع) بر کثرت محبت بر زنان، تبیین این مقام معنوی و حقیقی زن است، که همه بر محور آینگی زن در ظهور جمال حق تأیید می‌گردد و حتی سخنان بسیاری از عرفا گویای این است که خداوند زن را ذاتا معشوق و با خصوصیات معشوقی آفریده است.

چنانکه فروزانفر در شرح این ابیات به این مسأله اشاره کرده، می‌گوید: «مولانا مرد را مثل می‌زند بر آب و زن را به آتش، از آن جهت که آب، آتش را بی واسطه خاموش می‌سازد ولی هرگاه واسطه‌ای در میان آید، آتش، آب را به جوش می‌آورد، هم‌چنین زن هر گاه مهر و حب انسانی در جان و تن مرد بکار ایستد بی هیچ شبهتی، مرد مغلوب زن است، پس غلبه و چیرگی مرد، امری ظاهری است و بر صورت، غلبه دارد و غالب بودن زن درونی است و بر دل و جان مرد فرمانروائی می‌کند» (Foroozan far, 1386, p1031).

مولانا در داستان اعرابی و زنش در قسمتی از داستان به این تأثیر معنوی زن بر مرد پرداخته است، جلوه‌ی جمالی زن در ابتدای داستانی که در ذیل آمده است همان پوزش و صلح می‌باشد؛ داستان این است که زن به شوهر خود به علت فقر و تنگدستی اعتراض می‌کند و شوهرش او را به قناعت دعوت می‌کند، اما زن او را مدعی قناعت می‌انگارد و به دنبال نصیحت‌های شوهر به زن، سرانجام کار به این جا می‌رسد که اعرابی به همسرش می‌گوید:

ترک جنگ و رهزنی ای زن بگو ور نمی‌گوئی به ترک من بگو

(Mowlavi, 1386, p85)

چون ماجرا به این جا می‌رسد و زن متوجه‌ی انحراف مزاج همسرش می‌شود، فوراً به تحکم احساسی در برابر تحکم عقلانی مرد، می‌پردازد و او را از جدایی آگاه می‌کند، (چه بسا راه عاطفه و مهر بیش از راه قهر کارساز است).

چنانکه ویلیام چیتیک نیز می‌گوید: «همه‌ی خلقت اسماء لطف و قهر خداست. اما اسماء لطف از لحاظ وجودی همواره بر اسماء قهر تقدم دارد» (Chittic, 1382, p52).

پس زن از حرف‌های خویش داد ندامت سر می‌دهد، و از در نیستی درآمده با گریه، آبی بر سر آتش قهر شوهرش می‌ریزد یعنی با آتش محبت، دل و جان همسرش را بر می‌انگیزاند. مولانا این ماجرا را چنین بیان می‌دارد:

زن چو دید او را که تند و توسن است	گشت گریان، گریه خود دام زن است
گفت از تو کی چنین پنداشتم	از تو من اومید دیگر داشتم
زن درآمد از طریق نیستی	گفت من خاک شمایم نیستی
جسم و جان و هرچه هستم آن تست	حکم و فرمان جملگی فرمان تست
گر ز درویشی دلم از صبر جست	بهر خویشم نیست آن بهر توست
تو مرا در دردها بودی دوا	من نمی‌خواهم که باشی بینوا
جان و سرکز بهر خویشم نیست این	از برای تست این ناله و حنین
خویش من والله که بهر خویش تو	هر نفس خواهد که میرد پیش تو
چون پی یسکن الیهاش آفرید	کی تواند آدم از حوا برید

رستم زال ار بود وز حمزه بیش
هست در فرمان اسیر زال خویش
آنکه عالم بنده گفتش بدی
کلمینی یا حمیرا می زدی
(Mowlavi, 1386, P85-86)

چنانکه خواندیم مولانا پایان ابیات، بحثی را در باره‌ی تأثیر زن در عواطف مرد آغاز می‌کند، هدف مولانا این است که زن گذشته از مسائل جنسی مایه‌ی آرامش مرد است، وی با اشاره به آیه‌ای از قرآن کریم که: «هو الذی خلقکم من نفس واحده و جعل منها زوجها لیسکن الیها» (Al° A raf, Ayat189)، نیاز روحی مرد به زن را بیان می‌دارد و سپس به عنوان نمونه از پیامبر اسلام یاد می‌کند که با وجود پیوستگی کامل به ذات حق، همدمی‌عایشه را نیز فراموش نمی‌کرد. چنانکه مطهری ذیل این آیه می‌نویسد: «زن از جنبه‌ی مالی و مادی نیازمند به مرد آفریده شده است و مرد از جنبه‌ی روحی» (Motahari, 1374, p267).

به همین سبب است که برخی از عرفای بزرگ غایت آفرینش زن را آرامش مرد می‌دانند و این آرمیدن مرد در سایه‌ی انس زن را، بر پایه‌ی محبت خداوند استوار می‌سازند؛ چرا که زن در نظر ایشان آینه دار و مظهر جمال حق است. چنانکه نجم رازی در *مرصادالعباد* می‌نویسد:

«روان آدم، چون چندین هزار سال در جوار قربت حق می‌زیست و اکنون، به منزلگاه تن آدم فرود آمده بود، یاد دوست، فراق او را هرچه سخت می‌نمود، این بود که خدا برای تسکین او در غیبت خود، جانشینی اختیار کرد که همان حوا بود و چون وحشت آدم هیچ کم نمی‌شد و با کسی انس نمی‌گرفت، چون در جمال حوا نگریست، پرتو جمال حق دید بر مشاهده حوا ظاهر شده که کل جمیل من جمال الله، ذوق آن جمال باز یافت» (Razi, 1371, p76).

این عارف نامی در جمله‌ی: «آدم چون در جمال حوا نگریست پرتو جمال حق دید بر مشاهده‌ی حوا ظاهر شده» زن را عالی‌ترین مثال زیبایی خاکی می‌داند، اما همین زیبایی خاکی که جلوهای از جمال است را همه‌ی جمال نمی‌پندارد، چرا که زیبایی خاکی تا بازتابی از صفات خداوند نباشد هیچ ارزشی ندارد. در حقیقت «پرتو جمال» در متن فوق اشاره به مظاهر گوناگون صفت جمال حق دارد؛ چرا که انس گرفتن یک امر درونی است و به تعبیری جلوهای از محبت می‌باشد که حضرت آدم چون از فراق حق تعالی، احساس بی‌قراری می‌کند با دیدن مخلوقی از حق (حوا) که متعین به برخی صفات حق تعالی است احساس انس و آرامش می‌کند.

قشیری در تفسیر «لیسکن الیها» این‌گونه می‌آورد که: «رد المثل الی المثل و ربط الشكل بالشکل، لیلعلم العالمون أن سکون الخلق من الخلق لا من الحق، فالحق تعال قدوس، منه کل حظ للخلق خلقا، منزه عن رجوع شیء الی حقیقه حقا» (Ghosheiri, 1983, p595).

آنچه از کلام قشیری بر می‌آید، سکون و آرامش حقیقی خلق به حق است، یعنی اینکه اگر زن مایه-ی سکون و آرامش مرد می‌گردد، بدین معنی است که باید بین وی با حق رابطه‌ای باشد تا مرد بدو آرام گیرد و در واقع از همین جاست که موضوع آیینگی و مظهریت جمال حق بودن زن مطرح می‌شود.

نکته‌ای که لازم به توضیح است اینکه، هدف آفرینش زن برای آرامش مرد بدین معنا نیست که زن طفیلی وجود مرد است؛ بلکه منظور ما بیش‌تر بیان رابطه‌ی زن و مرد در عالم ملک است که هر دو را نیازمند به هم و در واقع یکی را محبوب و دیگری را محب آفریده است. و آنچه ابن عربی در فصوص الحکم گفته است که «اعیان زنان مقتضی آن است که محبوب رجال باشند و اعیان مردان نیز تقاضای آن می‌کند که محب ایشان باشند» (Parsa, 1366, p522)؛ مؤید همین معنا است.

بنابراین منشأ گرایش زن و مرد به یکدیگر «همانا گرایش عقلی و مهر قلبی و انس اسمایی است» (Javadi, 1371, p37). و مرد در زن چیزی ورای صورت ظاهر مشاهده کرده است که همواره او را طالب است و مهر جمال او را لازمه‌ی زیستن خود می‌داند، زیرا در واقع این دو آینه که یکی جلال الهی را بیش‌تر نشان می‌دهد و دیگری اسم جمال او را، باید هر دو بتوانند نماینگر جمال و جلال خداوند باشند به همین علت است که هر مردی به طریقی جویای اوست.

پس اگر «زن» را در مقابل «ذات حق» قرار دهیم، او آینه‌ای می‌شود که نمایانگر جمال حضرت حق است؛ و شاید همین سر کلام «کلمینی یا حمیرای» پیامبر به این دلیل است که «زن» برای ایشان مرتبه‌ی آیینگی دارد و حق را در آینه‌ی وجود زن مشاهده می‌کند.

چنانکه در تمهیدات آمده است: «لذا پیامبر (ص) در مقامی که تاب شهود محبوب را بی آینه ندارد، ندای «کلمینی یا حمیرا» سر می‌دهد؛ ولی زمانی که طالب شهود حقیقی محبوب ازلی است می‌فرماید: «ارحنا یا بلال» یعنی ما را از خودی خود ساعتی با حقیقت ده» (Hamedani, without date, p16).

ابن عربی با استدلال به آیه: «ومن آیاته ان خلق لکم من انسکم ازواجا لتسکنوا الیها و جعل بینکم موده و رحمه ان فی ذلک لایات لقوم یتفکرون» (Ar° Rum, Ayat20) تأکید می‌کند که در عالم عناصر، وصلت و پیوندی عظیم‌تر از نکاح نیست؛ وی در تفسیر این آیه ادعان می‌دارد که چون حوا پاره‌ای از آدم است، خداوند میان آنها مودت و رحمت قرار داده است. با اندکی تأمل در این استدلال ابن عربی می‌توان گفت که مقصود از رحمت در ازدواج میل و شوق مرد و زن به یکدیگر است و همین امر موجب سکون و آرامش آنهاست.

پس اینجاست که زن با سرمایه‌ی جمال الهی خویش و با دستمایه‌ی عاطفه و مهربانی خویش، علاوه بر آینه داری جمال حق در کانون خانواده نیز باید آینه دار مودت و رحمت مرد باشد.

غزالی نیز در کتاب خود به این مسأله پرداخته است، شایان ذکر است که وی در اثبات کلامش به حدیث مشهور نبوی «حب نساء» استناد می‌کند؛ آنجا که در کیمیای سعادت می‌گوید:

«هم صحبتی با عایشه را وسیله آماده ساختن روان رسول خدا (ص) برای درک مکاشفات و ادامه‌ی امر وی شمرده و می‌نویسد: «رسول خدا (ص) وقت بودی که اندر آن مکاشفه کاری عظیم بر وی درآمدی که قالب وی طاقت آن نداشتی، دست بر عایشه زدی و گفתי «کلمینی یا عایشه» با من سخن گوی! خواستی که قوتی دهد خویشتن را تا طاقت کشیدن بار وحی دارد و برای این گفت: «حب الی من دنیاکم ثلاث: الطیب و النساء و قره عینی فی الصلوه» (GHazali, 1382, p305).

این امر نشان می‌دهد که زن به خاطر مظهریت جمالش برای مرد یادآور معشوق ازلی است پس هیچ آئینه‌ای برای مرد، در سیر صعودی و روحانی اش زلال تر از زن نیست و هر عارفی که خواستار وصال به رب خود است، وجود زن هادی اوست و زن آئینه ای است که مرد در آن صورت الهی خویش را می‌بیند.

و هم‌چنین به اعتقاد ابن عربی «مؤنث بودن» به معنای عام در تمام عالم ساری است ولی در زنان آشکارتر است چرا که از برکت رحمت هر کلی جزئش را و هر جزء کلش را طلب می‌کند:

«و انما حجب الیه النساء فحن الیهن لانه من باب حنین الکل الی جزئه، فابان بذلک عن الامر فی نفسه من جانب الحق فی قوله فی هذه النشاه الانسانیه العنصریه» (Ibn° Arabi, 1424, p202).

این حقیقت تعبیر به حب الهی شده است و آن محبتی دو جانبه هست، به این معنا که محبت میان حق و خلق تبادل می‌شود، چرا که خداوند همواره در صورت‌های خلق ظهور می‌کند و انگیزه-اش عشق به آشکار شدن است و خلق همواره رو به فنا است زیرا هدفش اشتیاق به شکافتن صورت‌ها و بازگشت به اصل خود می‌باشد که درون او نهفته است.

چنانکه ابن عربی از سخن سهروردی برای اثبات کلام خود استفاده کرده، می‌گوید: «این فیلسوف اشراقی نیز لذت‌های حسی را سایه‌ای از لذت‌های عقلی دانسته و تمام آنها را از اشراقات عقول بر می‌شمارد و می‌گوید: «لذت‌های این جهانی از لذت‌های نوری ناشی می‌شود و انسان هیچ جمال و هیچ کمال و هیچ فردی را نمی‌طلبد مگر آن که در او شائبه‌ای از نورانیت و اثری از روحانیت باشد، حتی لذت ازدواج نیز پرتوی از لذت حقیقی نوری روحانی می‌داند.

زیرا فرد جسمی را می‌طلبد که در وی جمال و آمیزه‌ای نوری باشد. لذا مجسمه را که در غایت زیبایی است نمی‌طلبد^۵ چون از نور جمال خالی است- پس دو قوه‌ی محبت و قهر مرد به حرکت در می‌آید، به طوری که مرد می‌خواهد زن را مقهور سازد و هر یک از آن دو می‌خواهد با دیگری اتحاد پیدا کند، به گونه‌ای که از بینشان حجاب جسمانی برداشته شود، و این اراده‌ی رفع حجاب، همان طلب نور اسپهبدی، برای دست‌یابی به عالم نور است که حجابی در آن نیست، یعنی نور

اسپهبدی هر یک از آن دو با رسیدن به نور اسپهبدی دیگری را بدون حجاب طلب می‌کند تا بدان التذاذ پیدا کند- التذاذ مفارقت به عالم نور» (Ibn ° Arabi, 1381, p112).

توضیحات فوق گویای این حقیقت است که مظهریت جمال زن، مرد را بر آن می‌دارد تا با عشق به زن از همه‌ی کثرات در گذرد و لذت یگانگی را بچشد، پس زن برای مرد آئینه‌ای است که در آن وی را به یگانگی و بی‌نهایت خواهد رساند. چنانکه مولانا می‌گوید:

خلق را چون آب دان صاف و زلال	اندر آن تابان صفات ذوالجلال
پادشاهان مظهر شاهی حق	فاضلان مرآت آگاهی حق
خوبرویان آینه‌ی خوبی او	عشق ایشان عکس مطلوبی او
هم به اصل خود رود این خد وخال	دائما در آب کی ماند خیال؟
جمله تصویر ات عکس آب جوست	چون بمالی چشم خود جمله اوست

(Mowlavi, 1385, p1047)

همان‌طور که در ابتدای مقاله آمد، یکی از دلایل محبت مرد به زن به زعم ابن عربی خلقت آدم به صورت خداوند است، بنابراین آدم آینه حق می‌گردد و پس از آن چون زن (حوا)، از نفس آدم و در واقع به صورت او آفریده شده، آدم نیز حوا را به سبب اینکه به صورت اوست، محبوب واقع می‌شود. چرا که صورت برای صاحب صورت مثل آئینه‌ای می‌ماند که او خود را در آن می‌بیند و با دیدن خود در درون، همانند نیست.

براین اساس است که مرد زن را دوست می‌دارد چون زن بخشی از او می‌باشد، مرد با دوست داشتن زن در حقیقت به خدای خود عشق می‌ورزد؛ زیرا حب او تعلق به خداوند دارد.

۴-۲ زن مظهر صفت خالقیت حق

مولانا در ذیل خبر «انهن یغلبن العاقل و یغلبهن الجاهل» همانا زنان بر عاقلان غالب آیند و جاهلان بر زنان مسلط شوند، ابیاتی دارد که می‌توان با مسالهی فاعل و انفعال بودن زن در دیدگاه ابن عربی، تطبیق داد:

گفت پیغمبر که زن بر عاقلان	غالب آید سخت و بر صاحب‌دلان
باز بر زن جاهلان چیره شوند	ز آنکه ایشان تندو بس خیره روند
کم بودشان رقت و لطف و وداد	ز آنکه حیوانی است غالب بر نهاد
مهر و رقت وصف انسانی بود	خشم و شهوت وصف حیوانی بود
پرتو حق است آن معشوق نیست	خالق است آن گوئیا مخلوق نیست.

(Mowlavi, 1386, p87)

ولی محمد اکبر آبادی در شرح مصرع دوم که «خالق است آن گوئیا مخلوق نیست» می‌گوید: «دو صفت فاعلی و انفعالی، صفات ذات حقند و هر دو در زن متجلی می‌شوند، از این رو زن خالق است» (Sattari, 1374, p215).

بنابراین، واقعیت گویای این است که زن خالق است، خالق محبت و عشق، زن می‌تواند عشق را در وجود مرد و فرزندان خود چنان بذرافشانی کند که همه‌ی آنها را مجذوب حق گرداند؛ و چنان محفل خانواده را با عشق و عاطفه‌ی خود گرم کند که هیچ کس دیگر قدرت برانگیختن شور و گرمی به دل همسر و فرزندان را حتی در اوج مشکلات نداشته باشد و شاید زیر پای داشتن بهشت برای مادران مؤید همین مظهریت زن باشد، که با مهر بخشی خود بذر امید را در وجود فرزند خود تقویت و تثبیت می‌کند.

زن خالق است، چون در مرد عشق و محبت می‌آفریند، گرچه برخی از صفت خالق به نقش زن در آفرینش (فرزند زادن او) اشاره دارند زیرا زن مظهری است که اسماء الهی در آن به ظهور می‌رسند اما از این بیت چنین بر می‌آید که مولانا به نقش خلاقیت جسمانی زن نظر نداشته است، بلکه منظور وی حیات روحانی و معنوی زن است که خالق عشق در مرد است» (Sattari, 1374, p215). جلال ستاری در کتاب دیگر خود اذعان می‌دارد که زن با مهر زندگی می‌آفریند، بدین معنا که زن نفسا و روحا به مرد حیات می‌بخشد. زن مرد را به جهان می‌آورد و به وی جانی تازه و زندگانی ای گسترده عطا می‌کند (Sattari, 1373, p1).

منزلت زن و عنایت حق بر زن همین بس که او را موصوف بر صفت خالق و ربوبیت می‌گرداند، البته این معنای، توحید در آفرینش حق را منتفی نمی‌کند، بلکه به این معناست که خالقیت در زن جنبه استقلال‌ی نداشته بلکه با اراده و مشیت حق است، به این معنا که خداوند پرتوی از رحمت خود را در زن قرار داده تا این صفت الهی را بتوان هر چه بهتر در موجودی از عالم خاکیه تماشا بنشینیم؛ چه بسا این ابیاتی که به مظهریت خالق بودن زن اشاره دارد، از پیوندهای اندیشه‌ی مولانا با برخی نظریات ابن عربی می‌باشد.

ابن عربی در فص محمدیه در فصوص/الحکم، برای زن وجه فاعلی و انفعالی قایل است و در حقیقت زن را مخلوق خالق نما می‌داند، از نظر وی حق یا از لحاظ فاعلیت، یا از لحاظ منفعلیت و یا هر دو مشهود می‌گردد؛ و مرد هنگامی که حق را در ذات خود می‌بیند، شاهد ظهور زن یا حوا از خود است، پس حق را بنا به فاعلیتش می‌بیند و وقتی که به ظهور زن از مرد توجه ندارد، حق را در وجه انفعالیش مشاهده می‌کند، زیرا خود را به عنوان مخلوق حق منفعل از حق می‌بیند، اما زمانی که حق را در زن می‌نگرد، خدا را در دو وجه فاعلی و انفعالی می‌بیند، زیرا حق در صورت زن متجلی می‌شود، بدین اعتبار که خداوند بر نفس مرد تسلط کامل دارد، فاعل و او را مطیع خود می‌کند،

پس مشاهده حق در زن، مشاهده‌ی وی در دو وجه فاعلی و انفعالی است و چنین مشاهده‌ای کاملترین مشاهده است (Kharazmi, 1368, p788).

بنابراین ابن عربی خاطر نشان می‌سازد که زن به تنهایی این دو وجه آفرینش را در خود جمع دارد، حال آنکه مرد تنها یکی از این دو وجه را دارد. بر این اساس مرد یک بار حق را به صورت فاعل مشاهده می‌کند و بار دیگر به صورت منفعل؛ همان‌گونه که می‌تواند زن را به هردو صورت فاعل و منفعل در مظه‌ری واحد مشاهده کند، و به همین علت است که ابن عربی پس از طرح سه گانه‌ی مشاهده‌ای که مرد می‌تواند از حق داشته باشد، اظهار می‌دارد تمام‌ترین و کاملترین شهود مرد آنجاست که وی حق را در زن ببیند.

فروزانفر در شرح ابیات فوق می‌نویسد: «قدرت مردان ظاهری و چیرگی زنان، باطنی و نهانی است و ریشه‌ی این قهاری، مهر و محبت است که از صفات بزرگوار و والای انسانی شمرده می‌شود و بدین-جهت، مردان خردمند، غلبه‌ی زن را می‌پذیرند و مردم بی‌خرد و دانش، زنان را زیر فرمان می-کشند. بنابراین می‌توان گفت که معیارانسانیت و صفای روح در نظر مولانا، عشق بازی و فرمانبرداری از زنان و میزان حیوانیت و ستور طبعی، درشتی و آزار آنهاست» (Foroozan far, 1386, p1033).

ابن عربی در کتاب دیگر خود فتوحات می‌نویسد: «بانوان محل انفعال و تکوین اتم صور یعنی صورت انسانند که در حقیقت صورت الهی است و صورتی کامل‌تر از آن نیست» (Ibn ° Arabi, 1381, p89).

به نظر می‌رسد ابن عربی معتقد است که یک شهود می‌تواند صورت کامل را بر مرد عرضه کند، و آن زن می‌باشد. بنابراین وجه خالقیتی که در ابیات مولانا آمده و نیز وجه فاعلیت ابن عربی را می-توان همان سلطنت معنوی زن بر مرد نیز دانست. صاحب تمهیدات نیز زنان را بدین اعتبار که آینه خالقیت حضرت حق اند محبوب می‌داند و می-نویسد:

«هر محبت که تعلق به محبوب دارد، آن شرکت نباشد که آن نیز هم از آثار حب محبوب باشد. محبوب لذاته یکی باید باشد، اما چیزهای دیگر اگر محبوب باشد از بهر محبوب اصلی زیان ندارد، هر که خدا را دوست بدارد، زنان را دوست بدارد که بقای نسل منقطع نشود، همه‌ی موجودات فعل و صنع اوست» (Hamedani, without date, p140).

و این شرافت و منزلت زن چنان اهمیتی در بینش اهل عرفان دارد که ابن عربی می‌نویسد: «چون زن محل تکون فرزند است به مکنون حقیقی یعنی خداوند نزدیک‌تر از مرد است» (Ibn ° Arabi, 1387, p219).

و اما مظهر خالقیت زن، ربوبیت را نیز تداعی می‌کند، چرا که پرورش دهندگی نیز از خصوصیات زنان است و به همین علت است که او را مظهر اسم رب حق هم می‌دانند. زیرا وی محل وجود اعیان نوع انسانی است و در مباحث تربیتی نیز مادر نقش اساسی را ایفاء می‌کند. آن ماری شیمل دو صفت خالقیت و ربوبیت را در زنان نیک دریافته است؛

چنانکه می‌نویسد: «این سخن تفسیری شگفت‌انگیز از نقش زنانی است که رحمت‌آفریدگار را به بهترین وجه ممکن منعکس می‌سازند و خود آنان که طفلی به دنیا می‌آورند، به نحوی خالق بشمار می‌روند، زیرا همان‌گونه که خداوند، از آفریدگان خود مراقبت می‌کند، از آن طفل مواظبت می‌کند» (Schimmel, 1387, p159).

بنابراین، با این تفاسیر می‌توان گفت مظهریت اسم خالق بودن زن اشاره به وساطت وی در آفرینش است، چرا که او مظهر اسماء خداوند در خلق و پرورش دهندگی است.

بعضی از شارحان مثنوی نیز به تبعیت از ابن عربی گفته‌اند: «ظهور محبت در زن قوی‌تر است، زیرا محبت مرد از آن پدید می‌آید که حق را در خود به لحاظ فاعلیت مشاهده می‌کند و حق را در زن هم از محبت فعلی و هم به اعتبار فعل‌پذیری مشاهده تواند کرد بدان سبب که زن از مرد نطفه می‌پذیرد و بدین نظر منفعل و فعل‌پذیر است و نطفه را می‌پرورد و به طفلی می‌رساند و بدین لحاظ جنبه فاعلی دارد، پس مشاهده حق از مظهر زن که جامع حیثیت فعلی و انفعالی است تمارت می‌باشد» (Foroozan far, 1386, p1036).

و سخن آخر اینکه مولانا نیز مانند عرفای دیگر زنان را مظاهر صفات الهی و رحمت و لطف و رأفت می‌داند، و هم‌چنین خوبی زنان را متعلق به خودشان ندانسته، بلکه پرتوی از جمال حقیقی در عالم مادی و بازتاب جمال الهی و در یک جمله «عشق مجازی را قنطره‌ی عشق حقیقی» می‌داند.

نتیجه گیری

همان‌گونه که می‌دانیم، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی رومی و محیی‌الدین ابن عربی دو شخصیت مهم عرفان و تصوف‌اند؛ برای کسی که آشنایی با اندیشه و مکتب عرفانی این دو اندیشمند بزرگ داشته باشد، جای تردید باقی نمی‌ماند که در آثار آن دو اندیشه‌های مشترکی از جمله مساله‌ی وحدت وجود و وحدت ادیان دیده می‌شود؛ اما در این نوشتار به یکی دیگر از نگاه‌های مشترک آنها، پیرامون ارزش زن در هستی دست یافتیم.

زن در عرفان اسلامی به خاطر مظهر بودن صفاتی چند از حق است که توجه بیش‌تر ابن عربی و عرفای بعد از وی به اسراری نهفته در خصوص جایگاه و منزلتشان در خلقت، به خود مشغول داشته است.

از ابیات مولانا به دو نکته‌ی مهم رسیدیم؛ اول اینکه حقیقت روح انسان به مهر ورزی اوست و عشق و مهر، امانت خاص انسان است که آسمان و زمین و فرشتگان از داشتن آن محرومند و آن در

جنبه‌ی تعیین بشر در جنبه‌ای به زن که آینه‌ی روان خود مرد است تعلق می‌گیرد و نکته‌ی بعد ارزش مقام زن در اسلام و در نزد عرفاست که در هیچ آیینی این اندازه مقدس نمی‌باشد. اما در سخنان ابن عربی نیز به حقایق رسیدیم که وی با تأویل کلام خدا و سخن معصوم برای زن مقامی قائل شد که کمتر خواننده و شنیده‌ایم؛ شاید بتوان گفت اگر عارفی هم در این زمینه سخن گفته است ممکن است تأثیر پذیرفته از اندیشه‌های وی باشد، چنانکه اغلب مفسران مثنوی و محققان عرفانی به این موضوع اشاره یا استناد کرده‌اند. در هر حال نتیجه‌ای که از سخنان این دو بزرگ مرد می‌توان گرفت این است که:

نخست اندیشه‌ی آنها در فهم حقایق هستی فراتر از یک تأثیر به نظر می‌رسد، چرا که آشخور و تغذیه‌ی معنوی این دو بزرگ از یک سرچشمه و منبع واحد و متعالی سرچشمه می‌گیرد؛ چه بسا وحدت اندیشه در موضوعات بسیار بین عرفا نیز مؤید همین واقعیت باشد.

دوم اینکه زن نزد آن دو، آینه‌ی شهود حق است؛ یعنی آینه‌ای که مرد در آن تصویر خدا را می‌بیند. همچنانکه مجلای صفت جمال بودن و یاد آور معشوق حقیقی بودن زن نزد ابن عربی، همان است که مولانا در مثنوی به عنوان تأثیر درونی و نیاز روحی مرد به زن به آب و آتش مثال زده بود؛ هم‌چنین شهود خداوند توسط زن در وجهی فاعلی و انفعالی به زعم ابن عربی دلیل بر مظهر خالق بودن اوست که در ابیات مولانا به تأثیر محبت و عشق زن در مرد تعریف شده بود.

سوم اینکه طبق استدلال ابن عربی، اشتیاق عارفان به زنان، اشتیاق کل به جزء خود است و این حب الهی است؛ چرا که با قبول چگونگی آفرینش اول زن (حوا) در عالم هستی، این مفهوم نیز تأیید می‌شود؛ بر همین اساس است که وی حب آن حضرت به زن را محبت الهی می‌داند نه شهوت حیوانی و اظهار می‌دارد تا کسی این مفهوم را درک نکند، یقیناً جایگاه و منزلت واقعی زن را نخواهد شناخت.

خلاصه کلام اینکه، چون زن مظهریت صفات جمال حق در وی برجسته و مشهود است؛ بنابراین قادر است در وجود مرد تصرف کند و او را محب خود سازد و از این راه، زندگانی عاطفی مرد را یاری دهد. در نهایت با این ویژگی در استحکام خانواده و جامعه نقش بسیار مهمی را ایفا کند. معرفت عرفا به این حقیقت است که موجب شده آنها هر چه بیش‌تر به این شأن و منزلت زن توجه نموده و نشان دهند که زن می‌تواند جایگاهی بس ارزشمند در کنار مرد و در جوار خداوند متعال داشته باشد.

امید است با اندکی تفکر و تعمق در این کلام بزرگان، (ما زنان) بتوانیم به ارزش و استعداد خود واقف شده تا هم حقوق خود را بدانیم و تن به خواری ندهیم و از همه مهم‌تر این که با معنویت و جلوه‌های خود آشنا شده و در رساندن به کمال از هیچ تلاشی دریغ نکنیم، تا در نهایت گامی در سیر انسانی خویش گذاشته باشیم.

References

- The Holy Qur'an.
- Afifi, A. 1386. *Exegesis on Nuggets of Wisdom*. Translated by N. Hekmat, Tehran: Elhaam, Second Edition.
- Ashtiani, J. 1375. *Exegesis on the introduction of Gheysari's on Ibn - Arabi'Nuggets of Wisdom*. Qom: The Garden of books, Fifth Edition.
- Chittic, V. 1382. *Sufi Path of Love*, Translated by Sh. Abbasi, Tehran: Paykaan Publications, First Edition.
- Faroozan far, P.1386. *Exegesis on Mathnavi*. Tehran: Zaw'war, First Edition.
- Ghazali, M. 1376. *Revival of Religious Knowledge*. Translated by M. M. Kharazmi, Tehran: Scientific & Cultural Publications, Forth Edition.
- Ghazali, M. 1382. *The Elixir of Happiness*. Tehran: Scientific and Cultural, Tenth Edition.
- Ghosheiri, A. 1983. *The Delicate points of the Sufi Exegesis on The Holy Qur'an*. Egypt: Center for Research on Egyptian Bibliographic Inheritance, Second Edition.
- Gowharin, S. 1367. *Expounding Sufi Terminology*. Tehran: Zaw'war Publications, First Edition.
- Hafez, M. 1372. *Book of Ghazelles*, M. Ghazvini's Volume, Tehran: Mehr ° Aayeen, Seventh Edition.
- Hamedani, A. Without Date. *Preparations*. Edited and expanded by Afif Aseeran, Tehran: Manoochehri, Second Edition.
- Homaee, J. 1369. *On Mowlavi*, Tehran: Homa Publications, Seventh Edition.
- Ibn - Arabi, M. 1381. *Meccan Conquest*. Translated by M. Khaajavi, Tehran: Scientific, First Edition.
- Ibn - Arabi, M. 1387. *Nuggets of Wisdom*. Translated by M. Khaajavi, Tehran: Mowlaa, First Edition.
- Ibn - Arabi, M. 1424. *Nuggets of Wisdom*. Beirut: House of Books of Knowledge, First Edition.

Ibn - Manzoor, without date. *The Tongue of Arab*, Mohammad Abdolvahhab, Beirut: The Bureau of the revival of Arab Development.

Ibrahimi Dinani, Gh. 1386. *God's names & attributes*, Tehran: The ministry of Islamic Guidance, Third Edition.

Jami, A. without date. *Whiffs of Acquaintance from Lords of Spirituality*. Edited by: M. Towheed pour.

Javadi Amoli, A. 1377. *Women in Divine Beauty and Magnificence's Mirror*. Qom: Asraa' Publications, Seventh Edition.

Kashani, A. 1372. *Sufism Terminology*. Translated by M. Khajavi, Tehran: Mowlaa, First Edition.

Kharazmi, T. 1368. *Exegesis on Nuggets of Wisdom*. Tehran: Mowlaa, Second Edition.

Lahiji, M. 1374. *Miraculous Keys to How to Expand upon The Garden of Mystery*. Placeless: Sa'adi Publications, Sixth Edition.

Mazaheri, A. 1385. *Exegesis on The Mark of Signets*. Tehran: Khorsheed' Baaran, First Edition.

Motahari, M. 1374. *The Legal System Concerning Moslem Women*. Tehran: Sadra Publications, nineteenth Edition.

Mowlavi, J. 1385. *Mathnavi Ma'navi*. Tehran: Hermes, Third Edition.

Mowlavi, J. 1386. *Mathnavi Ma'navi*. Tehran: Aaban Publications, Third Edition.

Parsa, M. 1366. *Exegesis on Nuggets of Wisdom*. Edited by J. Mesgarnezhaad, Tehran: Center for Varsity Publications.

Rahi Moayeri, M, 1385. *The Shadow of The Life*. Tehran: Zaw'war, First Edition.

Razi, N. 1371. *Lurking - place of Servants*. Tehran: Scientific & Cultural, Forth Edition.

Saeedi, G. 1383. *Thesaurus on Ibn - Arabi's Mystic Terms*. Tehran: Shafiee, First Edition.

Sattari, J. 1385. *Mevlaana's Love - making*. Tehran: Marquaz Publications, Second Edition.

Sattari, J. 1374. *Sufi Love*. Tehran: Marquaz Publications, First Edition.

Sattari, J. 1373. *Women's Echo in Iranian Culture*. Tehran: Marquaz Publications, First Edition.

Schimmel, A. 1387. *Mystical Dimensions of Islam*. Translated by A. Gavaahi, Tehran: The Bureau for broadcasting Islamic Culture.

Schimmel, A. 1387. *Women in Islamic Sufism & Mysticism*.
Translated by: F. Mahdavi Damghani, Tehran: Tir, Second Edition.

Shabestari, M. 1361. *The Garden of Mystery*. Co^o edited by S.
Kermani, Tehran: Tahoori, First Edition.

Tabatabaie, M. 1362. *Al Mizaan*. Tehran: House of Islamic Books.

