

تفاوت‌ها و شباهت‌های مرد و زن از منظر ابن عربی (مطالعه انتقادی)

محمدجواد پاشایی*

چکیده

یکی از پیامدهای تحولات اجتماعی قرن اخیر، توجه به حقوق زنان و منزلت فردی و اجتماعی آنها به‌ویژه در مکاتب معنویت‌گراست. از میان اندیشمندان اسلامی، ابن عربی از منظری عرفانی-ذوقی جایگاه زن و بیان اشتراکات و افتراقات او با مرد را توصیف کرده است. پرسش اصلی نوشتار حاضر آن است که وجوه اشتراک و افتراق زن با مرد در هستی‌شناسی عرفانی ابن عربی کدام‌اند و چه نقدهایی به این وجوه وارد است؟ نگارنده در روی آوردی تحلیلی - انتقادی به آرای ابن عربی، دیدگاه او را در دو بخش شباهت‌ها و تفاوت‌ها سامان داده است. دستاوردهای این پژوهش در بخش شباهت‌های مرد و زن عبارتند از: اشتراک مرد و زن در اصل انسانیت، در اصل کمال و نیز در نیل به مقام قطبیت. همچنین تفاوت آنها را می‌توان در وجوهی چون فرعیّت زن نسبت به مرد در فرایند خلقت، برتری مرد نسبت به زن از جهت عقلی و دینی، فعلی بودن هویت مرد در کنار هویت انفعالی زن، کامل‌تر بودن شهود خداوند در زن و نیز اکملیت مرد نسبت به زن، شماره کرد. تقریباً همه‌ی وجوه افتراقی مدعای ابن عربی درباره‌ی مرد و زن مناقشه‌پذیر بوده و به چالش کشیده شده است.

واژگان کلیدی

مرد، زن، وجوه اشتراک، وجوه افتراق، ابن عربی.

*. استادیار گروه فلسفه و حکمت دانشگاه شاهد تهران، تهران، ایران (mjpashaei@shahed.ac.ir)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۱۸

۱- مقدمه و بیان مسئله

بی‌مهری به مقام زن و نادیده گرفتن حقوق او همواره زنان را در طول تاریخ قربانی افراط و تفریط‌های جوامع مختلف انسانی قرار داده است. ظهور و رشد جریان‌های فمینیستی امروز غرب را باید در همین چهارچوب مطالعه کرد که نقطه‌ی آغاز آن از سال ۱۸۳۰ میلادی در آمریکا بوده است (زارعی، ۱۳۹۸: ۵۹). زن و مرد هر یک متناسب با خصوصیات خَلقی و خُلقی خود مستحق حقوقی هستند (شجریان، ۱۴۰۰: ۸) و اساساً یکی از پیامدهای تحولات اجتماعی قرن اخیر، توجه ویژه به حقوق زنان و منزلت فردی و اجتماعی آنها به‌ویژه در مکاتب معنویت‌گراست. این مسئله در دوران معاصر چنان اهمیت یافته که از آن به‌مثابه شاخصی جدید در سنجش میزان پیشرفت یا پسرفت ملت‌ها و گاه عاملی برای تحت فشار قراردادن کشورهای مستقل استفاده می‌شود. از آنجاکه این جهت‌گیری‌ها غالباً از مبانی فلسفی و اخلاقی خاصی سرچشمه می‌گیرند، در این میان تحلیل هستی‌شناسانه جنسیت از نگاه اسلامی و به‌ویژه عرفان اسلامی اهمیت فزون‌تری می‌یابد. از میان اندیشمندان اسلامی، ابن عربی عارف شوریده‌ای است که از منظری ذوقی به آیات و روایات و گاه نیز با تحلیل‌هایی عقلی، جایگاه زن و اشتراکات و افتراقات او با مرد را توصیف می‌کند. او برخلاف گرایش‌های فمینیستی امروز دنیا، پروایی از بازگفتن واقعیات نداشته و جسورانه به هستی‌شناسی مرد و زن از منظر اصول عرفانی خود پرداخته است. اگرچه در آثار ابن عربی درباره‌ی موضوع جنسیت فرود و فرازاها و گاه تعارضاتی ظاهری دیده می‌شود، اما بی‌اغراق باید اعتراف کرد، بدون نظرداشت دیدگاه‌های او نمی‌توان به پژوهشی فراخور در این عرصه دست‌یافت. در سال‌های اخیر، پژوهش‌هایی پراکنده در موضوع جنسیت از منظر ابن عربی انجام شده است، اما تحقیق حاضر برخلاف همه‌ی آن‌ها، ضمن تأکید بر مقایسه‌ی منزلت مرد و زن بر مطالعه‌ی وجوه افتراق و اشتراک آن دو در هستی‌شناسی عرفانی متمرکز شده و تلاش کرده تا با برجسته‌سازی افتراقات این دو جنس از منزلت واقعی زن پرده‌گشایی و وجوه برتری توهمی مرد بر زن را آشکار کند. همچنین در رویکردی انتقادی، وجوه افتراقی مدعای ابن عربی نیز به چالش کشیده و در پرتو آن جایگاه زن واقعی‌تر نمایانده شده است. پرسش اصلی نوشتار حاضر آن است که وجوه اشتراک و افتراق زن با مرد در هستی‌شناسی عرفانی ابن عربی کدام‌اند و چه نقدهایی به این وجوه وارد است؟ برخی از تحقیقات نزدیک به این پژوهش را می‌توان به شرح زیر معرفی کرد:

امینی‌نژاد در پژوهشی با عنوان «مسئله‌ی زن و زناشویی در عرفان اسلامی» با تمرکز بر موضوع نکاح و زناشویی و نیز برخی فضائل مرتبط با مقام زن بدون نگاه تطبیقی اما همدلانه دست به پژوهش برده است (امینی‌نژاد، ۱۳۹۱). جهانگیری در مقاله‌ای با عنوان «مقام زن در عرفان ابن عربی

در حدود شریعت» با تأکید بر بیان کمالات و فضائل زن، همچنان همدلانه این موضوع را بررسی کرده است (جهانگیری، ۱۳۸۱). بستان در کتابی عالمانه با عنوان *اسلام و تفاوت‌های جنسیتی* با تمرکز بر موضوع جنسیت از نگاه اسلامی و بدون نظر به دیدگاه‌های ابن عربی دست به قلم برده است (بستان، ۱۳۹۶). اسفندیاری نیز در مقاله‌ای با عنوان «زن و زیبایی از نظر ابن عربی» زن را به‌مثابه مظهر جمال الهی و بدون نگاه تطبیقی با مرد مطالعه کرده است (اسفندیاری، ۱۳۹۶). تأکید می‌شود؛ نگاه تطبیقی به مرد و زن و تبیین وجوه اشتراک و افتراق آنها ضمن روی آوردی تحلیلی انتقادی، از نوآوری‌های این پژوهش است. بر همین پایه در ادامه، تحقیق حاضر در دو بخش اصلی «شباهت‌ها و تفاوت‌های مرد و زن» سروسامان خواهد یافت.

۲- شباهت‌های مرد و زن

در نخستین گام از سنجش تطبیقی مرد و زن برابر با هستی‌شناسی عرفانی ابن عربی، نقاط اشتراک این دو جنس تبیین می‌شود. اصل انسانیت، اصل کمال و نیز نیل به مقام قطبیت از مشترکات این دو جنس در هستی‌شناسی ابن عربی به شمار می‌روند.

۲-۱- اشتراک در اصل انسانیت

از وجوه مشترکی که ابن عربی در تحلیل هستی‌شناسانه‌ی خود از مرد و زن بر آن خیمه می‌زند، اشتراک این دو در اصل نوع انسانی است. وی اصل انسانیت را وجه جامعی می‌داند که بر مرد و زن یکسان صدق کرده و از این جهت مرد تقدم و فضیلتی نسبت به زن ندارد. همان‌گونه که میان عالم صغیر یعنی انسان و عالم کبیر یعنی جهان در عالم بودن هیچ تفاوتی وجود نداشته و هر دو نشان و علامتی بر چیز دیگرند. وی تصریح می‌کند، مراد از انسانیت زن و مرد از جهت حیوانیت آنها نبوده، بلکه جهتی است که می‌تواند انسان را یک انسان یا خلیفه و جانشین الهی قرار دهد. به نظر او لوازم چنین اشتراکی، عارضی بودن جنسیت بر حقیقت انسان‌هاست و اساساً ذکورت و انوثة را از عوارض انسانی به حساب می‌آورد؛ چراکه حیوانات نیز در این تفاوت جنسیتی با انسان‌ها مشترک‌اند و چنانچه از اختصاصات و یا ذاتیات انسانی به شمار می‌رفت، دیگر انتسابش به حیوانات نیز ممکن نبود (ابن عربی، ۱۳۳۶ ق: ۴۶؛ همان، بی‌تا، ج ۳: ۵۰۵؛ همان، ۱۹۴۶ م، ج ۲: ۳۳۵). بحث از جنسیت روح به پژوهش مستقلی نیاز دارد، اما دست‌کم از برخی اشکالات نقضی این ادعا نیز نمی‌توان چشم پوشید، زیرا با وجود اینکه حیوانیت مثلاً جنس نوع انسانی و مشترک در سایر انواع حیوانی بوده، این اشتراک آن را به امری عارضی برای انواع حیوانی دیگر تبدیل نمی‌کند. از دیگر سو، ضحک و تعجب مثلاً از عوارض لازم نوع انسانی بوده، بدون اینکه بتوان آن را به سایر انواع حیوانی نسبت داد.

۲-۲- اشتراک در اصل کمالات انسانی

پس از اشتراک در انسانیت، اشتراک و شباهت در کمالات انسانی وجه دیگری است که ابن عربی هیچ‌یک از مرد و زن را از آن مستثنا نمی‌داند. او در عقلة المستوفز^۱ این شباهت را در اصل خلافت الهی دانسته و در وصول به این مقام تفاوتی بین زن و مرد قائل نمی‌شود. نمونه‌های اعلایی چون حضرت مریم، آسیه و مانند ایشان از شواهدی است که ابن عربی در اثبات این ادعا از آن بهره می‌برد. تمسک به روایات مأثوره متعددی که این کمالات را در زنان نیز ممکن می‌داند، از دیگر شواهد ابن عربی بر صحت این ادعاست؛ به‌ویژه نقل‌هایی که در پاسخ به پرسش از تعداد ابدال در انسان‌ها، آنها را چهل نفس (نه چهل مرد یا رجل) برمی‌شمارد و از واژه‌ی نفس به‌جای رجل استفاده می‌کند. به باور ابن عربی چنین کاربردی حکایت از آن دارد که ذکورت در کمالات انسانی دخالت نداشته و هردو از این جهت با یکدیگر برابرند (ابن عربی، ۱۳۳۶ ق: ۴۷-۴۶). او در فتوحات در تقویت این وجه اشتراک از واژه‌ی «شقیق» بهره گرفته و به‌موجب آن زن را شقیق مرد می‌داند. در لغت، شقیق به شیء یا کسی گفته می‌شود که غیرمتفاوت و غیر متمایز از شیء یا شخصی دیگر باشد (فراهیدی، ۱۴۱۴ ق: ج ۵: ۷). بر همین اساس از نگاه ابن عربی زن حقیقتی متمایز از مرد نداشته و در کسب کمالات - چه از حیث روحی و چه بدنی - با او تفاوتی ندارد: إن النساء شقائق الذکران... فی عالم الأرواح و الأبدان؛ و الحکم متحد الوجود علیهما... و هو المعبر عنه بالإنسان (ابن عربی، بی‌تا: ج ۳، صص ۸-۷).

قیصری نیز در شرح فص محمدی بر این باور است که از نظر حقیقت، بین زن و مرد امتیازی نبوده و این دو تنها از جهت تعیین و تشخیص از یکدیگر ممتازند. بر همین اساس، نیل به همه‌ی مقام‌هایی که برای مرد متصور است، برای زن نیز مقدور است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۵۸).

۲-۳- اشتراک در قطبیت

مقام قطبیت وجه مشترک دیگری است که ابن عربی از آن برای مقایسه‌ی منزلت مرد و زن در هستی‌شناسی عرفانی خود بهره می‌گیرد. هرچند این مقام در ادبیات عرفانی و متصوفه معانی مختلفی دارد، اما مهم‌ترین معنای آنکه در اینجا نیز مدنظر ابن عربی است، همان مقام خلافت

۱. عقلة به معنای نخ و ریسمان و هر آنچه با آن چیزی را می‌بندند و مستوفز به‌معنای کسی است که با نامطمئن نشسته بسان آنکه آماده‌ی برجستن است. این کتاب یکی از آثار ابن عربی است که از بین نرفته و در دسترس عرفان‌پژوهان قرار دارد. او برای این اثر نام ویژه‌ای تعیین نکرده است، اما در فتوحات مکیه چندین بار از کتابی به‌نام عقلة المستوفز نام برده و به مطالب آن تصریح کرده است که با مطالب مندرج در این کتاب تطبیق می‌کند. به همین جهت هنگام چاپ این نام را بر آن نهاده‌اند. موضوع این کتاب، شرح انسان کامل الهی، عقل اول، عرش رحمانی، خلق افلاک و بسایط و گفت‌وگو درباره‌ی استحضالات، نکاح، تولد و نشئت انسان است.

انسان است. قیصری در توضیح مقام قطبیت از نگاه ابن عربی آن را زمانی می‌داند که سالک از بین سفرهای چهارگانه‌ی توحیدی، دست‌کم به سفر سوم رسیده و همانند حق‌تعالی در تمام موجودات سریان پیدا کرده باشد. به عبارتی دیگر، انسان کاملی که خداوند اراده کرده قطب عالم باشد، اگر در سفر سوم به عالم عناصر برسد، باید تمام آن افراد انسانی که می‌خواهند در خارج موجود شوند را مشاهده کرده و حتی بالاتر، جایگاه و مراتب آنها را نیز بدانند. در جای دیگر نیز می‌گوید که چنین انسانی تا علم تفصیلی به تمام مراتب هستی نیافته باشد، لایق چنین مقامی نمی‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۹ و ۵۰۴). حاصل اینکه مقام قطبیت پس از آنی است که سالک به سفر سوم رسیده و از حق با حق به‌سوی خلق روانه می‌شود و موحدانه در کثرات سفر می‌کند. به هر جهت، از منظر ابن عربی مرد و زن در نیل به جمیع مراتب کمالی اشتراک داشته که یکی از این مراتب، مقام قطبیت است: «یشرکان فی جمیع المراتب حتی فی القطبیه» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۸۹). او همچنین در تثبیت این منزلت برای زن، از حدیثی دفع توهّم می‌کند که در آن پیامبر اعظم (صلوات‌الله‌علیه) از ولایت دادن به زنان برحذر می‌دارد. او در پاسخ، روایت را ناظر به هنگامه‌ای می‌داند که مردم، زنی را به تولیت رسانده باشند و نه آنکه خداوند دست به چنین تنفیذی زده باشد. ایشان تا جایی از اندیشه‌ی خود در تساوی مرد و زن از جهت اصل کمال خشنود است که حدیث شقائق را به‌تنهایی برای اثبات مدعای خود کافی می‌داند. هرچند در این باره نتوانسته باشیم به حدیث دیگری از پیامبر گرامی اسلام تمسک بجوییم. بر پایه این حدیث (إن النساء شقائق الرجال) زنان شقیقه و نیمه دوم مرد به شمار می‌روند. برآیند این حدیث از نگاه ابن عربی، تساوی مرد و زن از حیث کمالی و امکان رسیدن زن به تمام آن مقاماتی است که مرد می‌تواند بدان نائل شود: «کل ما یصح أن یناله الرجل من المقامات و المراتب و الصفات یمکن أن یکون لمن شاء الله من النساء کما کان لمن شاء الله من الرجال»... (همان).

۳- تفاوت‌های مرد و زن

تاکنون به وجوه مشترک میان مرد و زن در هستی‌شناسی عرفانی ابن عربی اشاره شد. از آنجاکه لازم است، در ضلع دیگر یک پژوهش تطبیقی وجوه افتراق نیز تبیین شود، در ادامه تفاوت‌های مرد و زن از نگاه ابن عربی بررسی خواهد شد. فرعیت زن نسبت به مرد در فرایند خلقت و ایجاد، برتری مرد نسبت به زن از جهت عقلی و دینی، هویت فعلی مرد در کنار هویت انفعالی زن، کامل‌تر بودن شهود خداوند در زن، و اکملیت مرد نسبت به زن سرخط این تفاوت‌هاست. در ادامه، هر کدام نقد و بررسی می‌شود.

۳-۱- فرعیت زن نسبت به مرد در فرآیند خلقت و ایجاد

ابن عربی در بررسی وجوه افتراق میان مرد و زن به تفاوتی اشاره می‌کند که قبول آن، لوازم متعددی را در هستی‌شناسی او به دنبال دارد. بر پایه‌ی این تفاوت که به جهت تکوینی این دو آفریده توجه دارد، زن در خلقتش ناشی از مرد دانسته شده و در فرایند آفرینش، سببیتی برای مرد نسبت به زن در نظر گرفته می‌شود. ابن عربی در این تفاوت بر آن است که خداوند حوا را از بعض بدن آدم و دنده‌ی چپ او خلق کرده است (ابن عربی، ۱۴۲۱ ق: ج: ۴۸۳؛ همان، بی‌تا: ج: ۳: ۸۷) او در فتوحات، پس از آنکه کمال را محصور در مردان ندانسته و هر دو جنس انسانی را در کسب فضائل مشترک می‌داند، از یک منظر زن را انقص و فروتر از مرد و مرد را برتر از او در نظر می‌گیرد. این وجه برتری که از نگاه ابن عربی به درجه‌ی ایجاد و جهت خلقی بدن انسان برمی‌گردد، هرگز چنان نیست که به کمال زن آسیبی زده و او را از نیل به فضائل انسانی باز بدارد: «فتلک درجه الإیجاد لأنها وجدت عنه و ذلك لا یقدح فی الکمال» ... (ابن عربی، بی‌تا: ج: ۷۰۸) او در اثبات ادعای خود استدلال می‌کند که اگرچه حضرت آدم از خاک آفریده شده و فرع بر آن به شمار می‌رود، اما این فرعیت دلیل تفضیل خاک بر او نبوده و اساساً نسبت ایجاد، تفضلی را لازم نمی‌آورد. همین‌طور فرعیت ایجاد حوا نسبت به آدم تفضلی ایجاد نکرده و فقط از جهت طبیعی و مادی می‌توان به این فراتری و فروتری تن داد؛ به‌ویژه اینکه زنانی چون آسیه و مریم توانسته‌اند به اوج کمالات و فضائل انسانی دست یابند (همان). ابن عربی همچنین در شاهده‌ی دیگر و با توجه به مقدمات زیر بر ادعای خود چنین پا می‌فشارد:

۱- انسان عالم صغیر است و جهان، عالم کبیر و در عین همین حال درجه‌ی کمالی انسان از همه‌ی مخلوقات هستی افضل است.

۲- قرآن کریم خلقت آسمان را از خلقت انسان شدیدتر و بزرگ‌تر می‌داند (نازعات: ۲۷؛ غافر: ۵۷).

۳- اساساً وجه فاعلی همواره نوعی تفضل و تقدم نسبت به وجه انفعالی دارد: «المنفعل لا یقوی قوة الفاعل لما هو منفعل عنه» و از همین رو علت برتری خلقت آسمان بر آفرینش انسان، وجه فاعلیت آسمان نسبت به او در نظر گرفته شده است؛ چراکه وجود مادی انسان منفعل و بر گرفته از آسمان و زمین بوده و آسمان یا زمین به‌مثابه فاعل او به‌شمار می‌روند.

۴- همان‌طور که تفضل طبیعی، تفضلی از حیث کمالی به دنبال ندارد، نسبت زن به مرد نیز همین‌گونه است که اگرچه از مرد به وجود آمده و حیثی انفعالی در مقایسه با او دارد: «...»

حواء منفعله عن آدم مستخرجة متکونة من الضلع القصیر»، نقصانی را در فضیلت نمی‌توان به زن نسبت داد (ابن عربی، بی‌تا: ج: ۳: ۸۷).

حاصل آنکه اولین وجه افتراق مرد و زن از منظر ابن عربی، فضیلتی است که در مرد نسبت به زن تنها از جهت طبیعی به چشم می‌آید. از آنجاکه ابن عربی از این وجه اختلاف، لوازمی را در ادامه نتیجه می‌گیرد و سایر مدعیات خود را بر این وجه بنیان می‌نهد، ضروری است که در همین فراز، ادعای او را راستی‌آزمایی کرده تا از این رهگذر عیار لوازم آن نیز آشکار شود.

اساساً بر پایه‌ی آیات قرآنی و مهم‌ترین تفاسیر موجود و نیز آنچه در جوامع روایی شیعی آمده، نمی‌توان از تفاوت طبیعی یادشده دفاعی به عمل آورد. اگرچه صریح کلمات ابن عربی این وجه اختلافی را مایه‌ی تفضلی در مرد نمی‌داند، اما ظاهر آیات قرآنی نیز دلالتی بر ادعای او ندارند. از مهم‌ترین آیاتی که می‌توان در راستای ادعای ابن عربی مطرح کرد، آیه‌ی اول سوره‌ی نساء است. در این آیه از نفسی سخن به میان می‌آید که مبدأ سایر انسان‌هاست و آنها را برآمده از خود می‌داند: «یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدة وخلق منها زوجها و بث منهما رجلاً كثيراً» (نساء: ۱) «ای مردم از پروردگارتان که شما را از نفس واحد آفرید و جفتش را نیز از او خلق کرد و از آن دو مردان و زنان بسیاری پراکند بترسید». در آیه‌ی ۶ سوره‌ی زمر نیز چنین بیان می‌کند: «خلقکم من نفس واحدة، ثم جعل منها زوجها»... بنا به آنچه در تفسیر المیزان آمده از سیاق این آیات چنین حاصل می‌شود که مراد از «نفس واحد» آدم و مراد از «زوجها» حواست و آنها پدر و مادر نسل انسانی و ما نیز از نسل آنها هستیم. صاحب المیزان با رد احتمالات مطرح ذیل آیه، ظاهر جمله «و خلق زوجها» را اشاره به این نکته می‌داند که همسر آدم از نوع خود آدم و مثل خود او بوده است و این همه افراد بی‌شمار از انسان، که در سطح کروی زمین منتشرند، همه از دو فرد انسان مثل هم و شبیه به هم منشأ گرفته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۴، صص ۱۳۵-۱۳۷). برخی دیگر از محققین منظور از نفس در این آیه را همانا گوهر و ذات شیء دانسته و از مفاد آیه چنین نتیجه می‌گیرند که همه‌ی انسان‌ها از یک گوهر خلق شده‌اند و مبدأ قابلی آفرینش همه‌ی آنها یک چیز است؛ بنابراین اولین زن که همسر اولین مرد است او هم از همان ذات و گوهر عینی آفریده‌شده، نه از گوهر دیگر و نه فرع بر مرد و زائد بر او و طفیلی وی؛ بلکه خداوند اولین زن را از همان ذات و اصلی آفریده است که همه‌ی مردها و زن‌ها را از همان اصل خلق کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۳ و ۴۴). این همه در حالی است که در جوامع روایی ما نیز گاه به‌صراحت از مبدائیت قابلی مرد نسبت به زن انتقاد و انکار شده است.^۱ هرچند در برخی

۱. در *علل الشرایع* و در *من لا یحضره الفقیه* جناب زرارۀ بن اعین از حضرت امام صادق - علیه السلام - می‌پرسد: «نزد ما مردی هستند که می‌گویند خداوند حوا را از بخش نهایی ضلع چپ آدم آفرید؛ امام صادق - علیه السلام - می‌فرماید: «خداوند از چنین نسبت، هم منزه است و هم برتر از آن است... آیا خداوند توان آن را نداشت که همسر آدم را از غیر دنده او خلق کند تا

دیگر به چنین سببیتی اشاره شده، اما در کنار ضعف سندی این روایات، آیات قرآن به آنچه بر این مطلب دلالت کند، اشاره‌ای ندارند (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۴۷). حاصل آنکه در وجه تفاوت اول مرد و زن از نگاه ابن عربی، نه می‌توان از چنین افتراقی دفاع کرد و نه اساساً وجود این وجه تمایز بر فضیلت و برتری مرد نسبت به زن دلالتی دارد. با این‌همه، ابن عربی پایه‌ی نهاده شده بر چنین اختلافی، لوازمی را در هستی‌شناسی خود نتیجه می‌گیرد که به اختصار بدان‌ها اشاره می‌شود.

۳-۱-۱- رابطه کل و جزء یا اصلی و فرعی میان زن و مرد

ابن عربی با نظر به تفاوت اول میان مرد و زن بر آن باور است که چون زن در آفرینش خود جزئی از مرد و فرع او به شمار می‌رود، علاقه و حنین او به مرد نیز همان علاقه‌ای است که هر فرع یا جزئی به اصل یا کل خود دارد و همین نسبت، منشأ توالد و تناسل میان انسان‌ها می‌شود. او همچنین این رابطه را به غریبی شبیه می‌داند که از وطنش دورافتاده و به آن میل دارد (ابن عربی، بی‌تا: ج ۳: ۸۹). روشن است که با رد فرعیت ایجادى زن نسبت به مرد چنین تفاوتی نیز سست و شکننده خواهد بود.

۳-۱-۲- فروتری زن نسبت به مرد از جهت عقل و دین

لازمه‌ی دومی که از فرعیت ایجادى زن نسبت به مرد حاصل می‌شود، فروتری عقلی و دینی او نسبت به مرد است. ابن عربی در ادامه‌ی تبیین خود از وجه اختلاف مرد و زن و بر پایه‌ی تفاوت تکونی و طبیعی این دو، نقیصه‌ای را در زن بنیان می‌نهد که به موجب آن نسبت به مرد از جهت دین و عقل در مرتبه‌ای پایین‌تر و فروتر قرار می‌گیرد. وی در استدلالی مناقشه برانگیز، دلیل فروتری عقلی زنان را بر این مقدمات استوار می‌کند:

- ۱- زنان در آفرینش و ایجاد خود از مردان نشئت می‌گیرند.
- ۲- علم و عقل انسان از میزان قبول عالم و ظرفیت او در قبول سرچشمه می‌گیرد.
- ۳- چون سرچشمه طبیعی زن از مرد بوده و مرد از این جهت از زن برتری داشته، پس علم و عقل او نیز فراتر از زن است.

او همچنین در وجه فروتری دینی زن از مرد معتقد است:

- ۱- پاداش و جزاء به عمل است.
- ۲- عمل برآمده از علم است.

بهانه‌ای به دست شاعت‌کنندگان نداده باشد؟» سپس فرمود: «خداوند بعد از آفرینش آدم، حوا را به طور نوظهور پدید آورد...» (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ج ۱: ۱۸؛ همان، ۱۴۱۳: ج ۳: ۳۷۹)

۳- علم زن از مرد فروتر است.

پس دین او نیز چنین خواهد بود (همان: ۸۷).^۱

در داوری این دیدگاه با صرف نظر از اینکه ابن عربی چنین تفاوت‌هایی را غالبی دانسته و وجود استثناهایی چون حضرت آسیه و حضرت مریم و... را به روشنی می‌پذیرد، باید چنین مناقشه کرد: الف- برابر با آنچه گذشت، چنین اصلی یعنی تفاوت ایجاد می‌مرد و زن از اساس باطل بوده و یا دست کم نمی‌تواند از آن دفاع مقبولی کند.

ب- به فرض قبول چنین مبنایی، حیث سببیت مرد نسبت به زن را در نهایت می‌توان به آفرینش نخستین زن از مرد نسبت داد. روشن است که در آفرینش‌های بعدی افراد انسانی، چنین تقدم و سببیتی نبوده و این تقدم و تأخر تنها در اصل خلقت حضرت آدم و حوا مطرح بوده است.

ج- به فرض اینکه چنین تقدمی در نسل و افراد بعدی نیز مطرح بوده - هر چند شواهد علمی و تجربی و وجدانی خلاف آن را ثابت کند - چگونه می‌توان از فروتری مادی و طبیعی یک موجود، فروتری عقلی و روحی او را ثابت کرد؟ اساساً چه تلازمی میان نقصان مادی و نقصان غیرمادی وجود دارد که از یکی بتوان به دیگری پی برد؟ پذیرش چنین ادعایی مستلزم پذیرش

فروتری هر فرزندی از پدر و مادر خود چه از جهت عقلی و چه قلبی و ایمانی است، بلکه بالاتر، هر که در جثه‌اش از دیگری نحیف‌تر باشد، در عقلائییت و دیانتش نیز باید فروتر باشد!

د- اساساً فرایند علم و تعلم در انسان فرایندی مادی و طبیعی نیست تا به طور کامل بتوان فعل و انفعالات طبیعی را در آن مؤثر دانست. آری اسباب مادی بی‌تأثیر در این فرایند نیستند، اما این سخن با این مطلب که علم و عمل تأثیرپذیری تام و تمامی از این اسباب دارند، بسی متفاوت است! ه- در جوامع روایی شیعی، ارواح مؤمنین نه تنها از حضرت آدم که از ارواح علیین آفریده شده و ابدان آنها از چیزی غیر از آن و ابدان و قلوب کفار نیز از سجنین (کلینی، ۱۴۰۷، ق: باب طینت مؤمن و کافر). چنین روایاتی به روشنی حکایت از آن دارد که ماجرای ابدان از ارواح متفاوت بوده و با پذیرش این سببیت در ابدان، نمی‌توان آن را به ارواح و قلوب انسان‌ها نیز نسبت داد.

۳-۱-۳- آفرینش زن بر صورت مرد

ابن عربی در تفاوتی دیگر و پایه نهاده شده بر فرعیت ایجاد می‌زن معتقد است، همان طور که انسان بر صورت حق خلق شده، همین نسبت میان زن و مرد نیز حاکم بوده و او بر صورت مرد

۱. كانت النساء ناقصات العقل عن الرجال لأنهن ما يعقلن إلا قدر ما أخذت المرأة من خلق الرجل في أصل النشأة و أما نقصان الدين فيها فإن الجزء على قدر العمل والعمل لا يكون إلا عن علم و العلم على قدر قبول العالم و قبول العالم على قدر استعدادها في أصل نشأته و استعدادها ينقص عن استعداد الرجل لأنها جزء منه فلا بد أن تنصف المرأة بنقصان الدين عن الرجل...

آفرینش یافته است؛ توضیح اینکه، به عقیده‌ی ابن عربی و برابر با آیة‌ی شریفه «و للرجال علیهن درجه» (بقره: ۲۲۸) که درجه‌ی مردان را از زنان برتر می‌داند؛ اولاً، درجه‌ی زن از درجه‌ی مرد نازل تر است و ثانیاً، مرد بر صورت خدا آفریده شده، پس زن هم باید بر صورت مرد آفریده شده باشد؛ چراکه زن از حیث درجه از او نازل تر است (ابن عربی، ۱۹۴۶ ق: ج ۱: ۲۱۹). با چشم‌پوشی از اشکال مبنایی به این لازمه (همان‌گونه که اشاره شد)، نگارنده چنین مضمونی را در جوامع روایی نیافته است.

۳-۲- برتری مرد نسبت به زن از جهت عقلی و دینی

فروتری عقلی و دینی زن نسبت به مرد وجه افتراق دیگری است که ابن عربی در سنجش تطبیقی خود بدان اشاره کرده است. هرچند این تفاوت پیش‌تر بررسی شد، اما به جهت اهمیت آن از یک سو و تفسیر عرفانی متفاوت ابن عربی از این وجه افتراق از دیگر سو، ضروری است تا این مسئله در بخشی جدا بحث شود. ابن عربی در هستی‌شناسی خود از منزلت مرد و زن به تفاوتی میان آنها اشاره می‌کند که آن را تنها در فضای عرفانی می‌توان به نیکی فهمید. روشن است که با چنین زاویه‌ی نظری، دیگر نمی‌توان از جهت قدرت اندیشه - به معنای امروزی خود - مسئله را ارزیابی کرد، آن‌سان که مرد را در استعداد و تعقل مسائل دقیقی همچون ریاضی و هندسه و مانند آن از زن برتر دانست. با این همه، او که در چنین نگاهی به تقدم عقلی و دینی مرد نسبت به زن باور دارد، از آن‌رو مرد را در تعقل و به تبع در دیانت برتر از جنس مخالف می‌داند که می‌تواند در مقامات توحیدی فراتر از زن به ادراک هر دو مرتبه‌ی احدیت و واحدیت الهی دست یابد. برخلاف زن که تنها به تعقل احدیه‌ی کثره می‌تواند خدا را تعقل و ادراک کند. به دیگر بیان، به باور ابن عربی، مرد در سیر سلوکی خود می‌تواند هر دو تعین (اول و ثانی) از تعینات الهی را ادراک کند، ولی زن تنها تعین ثانی را درک می‌کند. در هستی‌شناسی عرفانی، تعین اول همان ظهوری است که پس از علم حق به خود شکل گرفته و در این مقام، هیچ‌یک از کمالات اسمایی خداوند به تفصیل درنیامده است. خداوند در این تعین، حقیقتی یکپارچه، بی‌نهایت و مطلق است: «و اما الاول فهو صوره علمه لئفسه بنفسه» (فناری، ۱۳۷۴: ۱۵۸). در مقابل، تعین ثانی که بسان تعین اول، ظهور و تجلی علمی خداوند است، بر ظهور علمی حق برای خود و علم او به ذاتش به نحو تفصیلی و غیر اندماجی اطلاق می‌شود: «اما وی را مراتب تنزلات است - علماً و عیناً - که به اعتبار آن، متعلق ادراک و کشف و شهود می‌گردد؛ و اول مراتب تنزلات وی - علماً - تنزل وی است به شأنی کلی (تعین اول)... و بعد از آن تنزل وی است به تفصیل این شأن کلی و این را تعین ثانی گویند...» (جامی، ۱۳۸۳: ۳۴ و ۳۵). ناگفته نماند، ابن عربی در ادامه توضیح می‌دهد که چنین

تفاوتی اغلبی بوده و در تاریخ نمی‌توان از یادکرد زنانی غفلت کرد که به هردوی این مقامات دست یافته‌اند. حضرت مریم و حضرت آسیه از آن جمله زنانی هستند که به اذعان ابن عربی هم به احدیت ذاتی (تعین اول) و هم احدیت الهی یا احدیه الکثره (تعین ثانی) دست یافته‌اند (ابن عربی، بی‌تا: ج ۱؛ ۴۵۸؛ همان، ج ۳: ۸۷).

نکته‌ی مورد مناقشه در این وجه آن است که اگرچه ابن عربی، چنین تفاوتی را بین مرد و زن غالبی دانسته و وجود استثنا را در این میان به صراحت می‌پذیرد، پرسش اینجاست که با فرض قبول چنین اختلافی، چرا و چگونه می‌توان امکان تحقق یک فرد از نوع را تجویز و درعین حال امکان وقوع آن را نادر دانست. به دیگر سخن، چنانچه امکان وصول به مقامات بلند توحیدی برای زن وجود داشته و تاریخ نیز به ظهور چنین زنانی گواهی می‌دهد، پس چرا دایره‌ی آن در عده‌ای کوچک از زنان محدود شده و وجه غالب نیل به این مقامات به مردان نسبت داده می‌شود؟ اگر همچنین ادعایی ناظر به تحقق خارجی این واقعه باشد که زنان در طول تاریخ کمتر به این مقامات دست یافته‌اند، ضمن ناقص بودن این استقراء، اساساً بدون اتکاء به وحی و بدون علم کامل به انسان‌ها چگونه می‌توان از وقوع خارجی این اتفاق در اعصار مختلف اطمینان یافت؟ حتی با پذیرش آنکه در تاریخ چنین اتفاقی افتاده و یا خواهد افتاد، همچنان نمی‌توان بربرتری مرد نسبت به زن فتوا داد؛ چراکه این غلبه لزوماً با نکته استعداد ذاتی مرد و یا بی‌استعدادی گوهر زن مرتبط نبوده و محتمل است که به دنبال تربیت محیط و خانواده و سنت‌ها و عادت‌ها پدید آمده باشد.

۳-۳- هویت فعلی مرد و انفعالی زن

مورد دیگری که آن را می‌توان نقطه‌ی ثقل هستی‌شناسی عرفانی ابن عربی در حوزه‌ی جنسیت به شمار آورد، تفاوتی است که به هویت فعلی مرد و هویت انفعالی زن اشاره دارد. وزن این تفاوت در کلمات ابن عربی به میزانی است که در کنار توجه فراوان او به این مسئله، می‌توان با قبول این تفاوت از دیگر تفاوت‌ها چشم پوشید و تنها به آن اقتصار نمود، بدون اینکه قامت هستی‌شناسی او در این بحث ناساز شده باشد. دیدگاه ابن عربی را می‌توان با نظر به مقدمات زیر چنین سامان داد:

الف- هویت هستی‌شناسانه‌ی مرد اساساً در تمام مراتب هستی از صدر تا ذیل عالم ماده، هویتی فعلی بوده که برخلاف زن از هویتی انفعالی بهره می‌گیرد: «إنما المرأة محل الانفعال و الرجل لیس کذلک» (همان، بی‌تا: ج ۲؛ ۴۷۱؛ همان، ۱۳۳۶ق: ۴۷). هرچند تفسیر دقیق هویت فعلی و انفعالی در مرد و زن به پژوهشی مستقل نیاز دارد، به اختصار چنین می‌توان ادعا کرد که مرد در حیات طبیعی خود هویتی کنش‌گرانه و فعال داشته و این زن است که چه از جهت اجتماعی

آن طور که در طول تاریخ اتفاق افتاده و چه از جهت خانوادگی و مسائل مربوط به زناشویی محل فعلیت او قرار می‌گیرد. ابن عربی در توضیح این هویت، منزلت زن در مقایسه با مرد را به عالم طبیعت نسبت به اراده‌ی الهی تشبیه می‌کند. او می‌گوید، همان‌سان که اراده‌ی الهی در محل طبیعت با ظهور اجسام (أعیان الأجسام) تجلی می‌یابد، در زن نیز با القای منی مرد، وجود فرزند (أعیان الأبناء) ظهور و بروز می‌یابد (همان، بی تا: ج ۲: ۴۷۱).

ب- حیثیت فعل بر حیثیت انفعال تقدم و برتری دارد: «و محل الانفعال لا یکون له رتبة أن یفعل». مرتبه‌ی انفعال با مرتبه‌ی فعل یکسان نیست (همان، ج ۳: ۸۷).

ج- با وجود اینکه حیث فعل نسبت به حیث انفعال فضیلت دارد، اما خلقت نه از فعل تنها و نه از صرف انفعال شکل گرفته است. نظام هستی اساساً به گونه‌ای تقوم یافته که تنها با امتزاج این دو جهت وجودی، فرایند خلقت و آفرینش محقق می‌شود. بر همین پایه، فضیلت حیثیت فعلی هرگز نمی‌تواند از ارزش و کارکرد حیث انفعال در جریان هستی فرو بکاهد و منزلت آن را نادیده بگیرد: «فالکون متوقف علی الأمرین» (همان، ج ۳: ۹۱). در جایی دیگر نیز تصریح می‌کند، با وجود نقیصه‌ی انفعال در زن به او در امر خلقت اعتماد شده و بدان میل و رغبت نشان داده می‌شود: «فلها النقص و مع النقص یتعمد علیها و یمال إلیها لقبولها الانفعال فیها» (همان، ج ۲: ۴۷۱).

ناگفته نماند، ابن عربی گاه نیز انفعال را فضیلتی برای زن دانسته و معتقد است که چون زن محل تکوین و تناسل و پرورش انسان‌هاست، خود مزیتی برای او به شمار می‌رود و این در حالی است که مرد در جریان تولد به جز القای منی وظیفه دیگری را بر عهده نمی‌گیرد (همان، ج ۳: ۸۷). همچنین ابن عربی در تأکید این مزیت برای زن، رحم او را به سبب نقش ایجاد‌اش با اسم رحمان شبیه دانسته است (همان، ۸۸). به نظر می‌رسد، بر این ادعای ابن عربی نیز می‌توان از جهاتی خدشه وارد کرد.

درباره‌ی مقدمه‌ی اول ایشان که در آن هویت مرد هویتی فعلی و هویت زن هویتی انفعالی دانسته شده، توجه به نکاتی ضروری است؛ پیش‌تر باید نظر داشت که اصطلاح فعل و قوه در بین اهل فن اصطلاحی مشترک بوده و غفلت از آن گاه اذهان را در مغالطاتی عمیق فرو می‌غلطاند. اساساً با استقرار معانی «قوه» چنین به دست می‌آید که گاهی مراد از قوه حیثیتی در شیء است که قبول و پذیرش را در شیء به همراه دارد (مطلق مبدأ انفعال و پذیرش) و در مقابلش فعل، آغازی برای انجام کار است. گاهی برخلاف معنای اول، قوه بر حیثیت فعل و تأثیر شدید اطلاق می‌شود و همان‌گونه که در مورد مبدأ قبول به کار می‌رود، درباره‌ی مبدأ فعل نیز استعمال می‌شود؛ برای مثال به مبادی آثار نفسانی همچون دیدن، شنیدن، خیال کردن و غیر آن قوای نفسانی و به

مبادی آثار طبیعی، قوای طبیعی گفته می‌شود (طباطبایی، بی تا-الف: ۱۳۵). به هر حال، اگر معنای انفعال در زن به معنای مطلق مبدأ انفعال و محض پذیرش بوده - به شکلی که هیچ نحوه‌ی تأثیر و کنشگری در آن یافت نشود - چنین معنایی به بدهت عقل و وجدان باطل است؛ چراکه اساساً چنین حیثیتی بدون تعیین و تحصیل بوده: «و لا فعلیه لها أصلاً إلا فعلیه أنها قوة محضة» (همان، بی تا-ب: ۲۱۰) و به یقین با وجود متعین و متحصلی چون زن منافات دارد، اما اگر مراد از مختصه انفعالی زن، وجود چنین حیثیتی در کنار حیثیت فعلی و کنشگری اوست، چنین ادعایی نه تازگی دارد و نه به زن اختصاص دارد؛ چراکه هر انسانی - بلکه هر موجود مادی متحصلی - مرکب از این دو جهت وجودی بوده و نمی‌توان آن را بدون این دو حیثیت در نظر گرفت. به ویژه اینکه ابن عربی خود ویژگی فعلی زن را پذیرفته و چنان که در وجه بعدی گفته می‌شود، او را فاعل مقتدری در جذب و تسخیر قلب مرد می‌داند. چه اینکه کنشگری زن در پرورش و ربوبیت فرزند خود دلیل روشن دیگری بر فاعلیت او در کنار همه‌ی تأثیرگذاری‌هایش در عالم طبیعت به شمار می‌رود. حاصل آنکه، نه انفعال محض را می‌توان در زن پذیرفت و نه می‌توان ترازویی به دست گرفت تا با آن شدت و ضعف و زیادی و کمی انفعال و فعل را در موجودات مادی سنجید.

۱۷۱

مورد دیگر آنکه، برتری وجه فعلی بر وجه انفعالی از منظر فلسفی از آن روست که وجود فعلی وجودی برتر و شدیدتر از وجود قوه دارد. با نظر به اشکال پیشین، نه زن مظهر تام و تمام قوه به معنای مطلق پذیرش است و نه حتی می‌توان چنین معنایی را در او غالب دانست. آنچه یقینی است موجودات مادی ملغمه‌ای از خاصیت فعل و انفعال اند که به جز خالقشان نمی‌تواند شدت و ضعف این حالات را در آنها اندازه‌گیری کرد؛ بنابراین نمی‌توان مقدمه‌ی دوم - یعنی فضیلت فعل بر انفعال برخلاف صحتش - را بر زن منطبق دانست و از آن دفاع مقبولی کرد.

۳-۴- کامل‌تر بودن شهود خداوند در زن

وجه تفاوت دیگری که ابن عربی در هستی‌شناسی عرفانی مرد و زن بدان اشاره می‌کند، محصول دریافتی ذوقی است که بر پایه‌ی آن زن خداوند را کامل‌تر از مرد شهود می‌کند. وی در فص محمدی از کتاب *فصوص الحکم* و در تبیین این تفاوت، بر شهود چهارگانه‌ی مرد تأکید می‌کند که یکی از کامل‌ترین آنها، شهود حق در زن به دو شکل فاعلی و انفعالی است. توضیح اینکه، اساساً مرد از نگاه ابن عربی گاه در شهودی ناقص خداوند را تنها در زن از حیث انفعالی و محل پذیرش بودن ادراک می‌کند. گاه دیگر، خدا را در خود از حیث فاعلیت‌ش نسبت به زن شهود می‌کند، از این جهت که مرد موجد و علت تکون مادی زن است. این شهود نیز مانند قبلی

شهود کاملی نخواهد بود. فرض سوم آنجایی است که مرد خدا را در خود از حیث انفعالی خویش مشاهده می‌کند؛ چراکه مرد مخلوقی بی‌واسطه بوده و همچون زن با واسطه مخلوقی دیگر آفریده نشده است: «قال یا ابلیس ما منعک أن تسجد لما خلقت بیدی» (ابن عربی، ۱۹۴۶: ج ۱: ۲۱۷). اما به باور ابن عربی کامل‌ترین گونه‌ی شهود خداوند، شهودی است که خداوند در زن از دو جهت فاعلی و انفعالی زن مشاهده شود. جهت فاعلی زن از آن سو که زن در حالتی کنش‌گرانه قلب مرد را تسخیر کرده و خود را محبوب بی‌چون و چرای او می‌کند. جهت انفعالی زن هم از آن روست که او محل تصرف جنسی و غیرجنسی مرد در اوامر و نواهی‌اش قرار می‌گیرد (همان). همچنین ابن عربی در ادامه‌ی این دریافت ذوقی و پس از مطرح کردن فرض چهارم شهود حق، بالاترین حالت شهودی را در حین جماع با زن می‌داند؛ چراکه این حالت مایه‌ی فنای محب در محبوبش می‌شود. بدیهی است، در فهم این مطالب باید به فضای عرفانی عارف و مشاهدات پیراسته‌ی قلبی او توجه شود. در داوری این وجه تفاوت، نظر داشت دو نکته خالی از لطف نیست:

الف- اساساً دفاع از این وجه اختلاف میان مرد و زن با توجه به ذوقی بودن این مشاهدات و دریافت‌ها، امری سخت و مشکل است؛ به‌ویژه اینکه با لحاظ نسبی بودن وجه فاعلیت و انفعالی در مرد و زن پذیرش فهم چنین تفاوتی سخت و سخت‌تر می‌شود. به دیگر بیان، از آنجاکه می‌توان هر کدام از مرد و زن را به گونه‌های مختلف فاعلی و انفعالی مورد نظر قرارداد و وجوه فعلی و انفعالی فراوانی را برای هر کدام تصویر کرد، نمی‌توان اکملیت شهود در زن را به سادگی پذیرفت؛ چه اینکه پذیرش این اکملیت در مرد نیز به همین صورت است.

ب- بنابر آنچه گفته شد، وجه ناصوابی سخن برخی محققین درباره‌ی کلام ابن عربی آشکار می‌شود؛ چراکه ایشان از اکملیت شهود حق در زن، جامع‌تر بودن صفات الهی در زن را استنتاج کرده‌اند، در حالی که نمی‌توان چنین ملازمه‌ای را میان اکملیت شهود حق در زن و ظهور کامل‌تر صفات الهی در او نتیجه گرفت؛ چراکه اولی امری درونی و ذهنی و وابسته به معرفت انسانی و دومی عینی بوده است!

۱. حضرت آیت الله جوادی آملی در تبیین این فراز از سخن ابن عربی می‌فرماید: «جناب محی الدین سر محبوب بودن زن را در این می‌داند که چون ذات اقدس خداوند منزله از آن است که بدون مجلی و مظهر مشاهده شود و هر مظهري که بیشتر جامع اسماء و اوصاف الهی باشد، بهتر خدا را نشان می‌دهد و زن در مظهریت خدا کامل‌تر از مرد است، زیرا مرد فقط مظهر قبول و انفعال است چون مخلوق حق است و زن گذشته از آنکه مظهر قبول و انفعال الهی است، مظهر فعل و تأثیر الهی نیز هست، چون در مرد تصرف می‌کند و آن را مجذوب خویش قرار داده و محب خود می‌سازد و این تصرف و تأثیر نموداری از فاعلیت خداست، از این جهت زن کامل‌تر از مرد است. اگر مرد بخواهد خدا را در مظهریت خود مشاهده کند، شهود او تام نیست، ولی اگر بخواهد خدا را در مظهریت زن بنگرد، شهود او به کمال و تمام می‌رسد» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۳۶).

۳-۵- اکملیت مرد نسبت به زن

در وجوه پیشین به برتری دینی مرد نسبت به زن از نگاه ابن عربی اشاره شد، اما او در بیانی دیگر، بر این تفاوت به شکلی کلی‌تر خیمه می‌زند. وی در تبیینی کلی از منزلت مرد و زن، مقام مرد را اکمل از زن دانسته و معتقد است که او مراتب بالاتر و بیشتری از کمال را نسبت به زن سلوک می‌کند، هرچند در اصل کمال و فضائل انسانی با یکدیگر برابرند. او در این وجه به حدیثی از رسول گرامی اسلام (ص) تمسک می‌جوید که بر اغلی بودن کمال در مرد برخلاف زن تأکید دارد: «لكن الأغلب ان يكون الكمال في الذكران لقول رسول الله ص كمل من الرجال كثير و ما كمل من النساء الا مريم بنت عمران واسیة امرأة فرعون» (ابن عربی، ۱۳۳۶ ق: ۴۷؛ همان، بی تا: ج ۳: ۸۸). همچنین وی تصریح می‌کند که باوجود اشتراک مرد و زن در اصل کمال، فضیلت مرد نسبت به زن در اکملیت او بوده و از دلایل این اکملیت را مقام رسالت و بعثت برمی‌شمارد. او معتقد است، چنانچه هر دوی مرد و زن به مقام نبوت دست یابند، تنها مرد است که می‌تواند به مقام رسالت نائل شود بدون اینکه زنان سهمی از آن داشته باشند؛ به‌ویژه اینکه قرآن کریم نیز به تفاضل درجات انبیاء اشاره می‌کند و بر چنین اختلاف درجاتی صحه می‌گذارد.^۱ در داوری این تفاوت، توجه به نکات زیر لازم و ضروری است:

۱- گاه مراد از اکملیت آن است که در مقامات توحیدی اغلب مردان از زنان پیشی گرفته و به درجات برین کمالی دست می‌یابند، به‌طوری‌که این معنا با وصول زنان به قله‌ی کمالات انسانی منافاتی نداشته و فقط در مواردی کمتر به این مراتب نائل می‌آیند. این احتمال، باطل شدنی نیست، اما اثباتش نیز به شرایطی مانند اینکه بر ساخته بر منبع و حیانی باشد و یا دست کم به تأیید عقل یا فطرت رسیده باشد، نیاز دارد. از آنجاکه ابن عربی با تکیه بر حدیث نبوی از چنین وجه تفاوتی گزارش می‌کند، ادعایش مناقشه پذیر نیست و تنها باید اعتبار این روایت را سنجید. با تتبع نگارنده در جوامع روایی، چنین روایتی در منابع اصلی روایی شیعی یافت نشده و نزدیک به این مضمون تنها در منابع اهل سنت (بخاری، ۱۴۱۰ ق: ج ۳۷۸؛ ۵، مسلم ۴۱۲ ق: ج ۴: ۱۸۸۶) وارد شده است. چه اینکه - بنابر آنچه ذیل تفاوت «برتری مرد نسبت به زن از جهت عقلی و دینی» گذشت - با فرض قبول نیز نمی‌توان لزوماً این غلبه را به بی‌استعدادی گوهر زن نسبت داد، بلکه به شکلی جدی باید به عواملی چون تربیت محیط و خانواده و سنت‌ها و عادت‌ها توجه داشت.

۱. «فاجتمع الرجال والنساء في درجة الكمال و فضل الرجل بالأکملية لا بالأکمالية فان کمالاً بالنبوة فقد فضل الرجل بالرسالة و البعثة و لم يكن للمرأة درجة البعثة و الرسالة مع أن المقام الواحد المشترك يقع التفاضل في أصحابه بينهم فيه كما قال تعالى تلک الرسل فضلنا بعضهم على بعض...» (ابن عربی، بی تا: ج ۳: ۸۸).

۲- چنانچه مراد از اکملیت گزارش غالبی بودن این مقام در مرد نباشد، بلکه توصیف او به‌عنوان موجودی برتر در نظام هستی باشد - چون می‌تواند به مقام بعثت دست یابد - دیگر چنین ادعایی دفاع کردنی نیست. از برخی عبارات ابن عربی چنین استشمام می‌شود که وجه برتری مرد نسبت به زن در نکته‌ی بعثت و رسالت او بوده و چون مرد می‌تواند برخلاف زن به این مقام دست یابد، پس منزلتش نیز والاتر و کامل‌تر است.

در نقد و ارزیابی چنین خوانشی از ابن عربی توجه به دو نبوت انبائی و تشریعی و تفاوت میان آنها ضروری است. نبوت تشریعی نبوتی است که در آن شریعتی نازل شده و با نزول قرآن کریم خاتمه یافته است. چنین نبوتی ماهیتی اجرایی نیز داشته و مصاحبت با مردم و رهبری جنگ و صلح و اداره‌ی جامعه را به همراه دارد. بر این اساس است که این نبوت به سبب ماهیت اجرایی آن به مردان واگذار شده است. نبوت انبائی که به آن نبوت مقامی یا تعریفی نیز گفته می‌شود، بدان معناست که فردی از طریق وحی به تمام کائنات - از گذشته تا آینده - آگاه شده و تا ابد نیز امکان استمرار دارد، چه اینکه بازگشت این نوع از نبوت به ولایت است، نه به نبوت تشریعی و رسالت اجرایی (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۳۸؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۶۷۷). روشن است، چه این نبوت، پشتوانه‌ی هرگونه رسالت و نبوت تشریعی است، به مردان اختصاص ندارد و زنان نیز قادرند به این مقام دست یابند. نکته‌ی دیگر اینکه، هرچند زن به دلیل ماهیت اجرایی رسالت تشریعی نمی‌تواند پیامبر و صاحب‌شریعت شود، بعد از ختم نبوت تشریعی این راه بر همگان بسته شده است و دیگر هیچ ثمره‌ای بر این تفاوت مترتب نیست؛ لذا اگر محرومیت از رسالت تشریعی نقیصه‌ای باشد، مرد نیز همچون زن - بعد از ختم نبوت - از این مقام محروم است و اگر برخورداری از پشتوانه‌ی اصیل نبوت یعنی ولایت ارزش است، زن نیز همانند مرد از این کرامت برخوردار است؛ چراکه این مقام محصول سیر به‌سوی خداست (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۸۸ و ۱۸۹).

حاصل آنکه اولاً، نبوت انبائی پشتوانه و شرط لازم نبوت تشریعی است که همگان امکان وصولش را دارند. ثانیاً، اختصاص نبوت تشریعی به مردان بر فضیلتی در آنها دلالت ندارد، زیرا این رسالت ماهیتی اجرایی داشته که با طبیعت مردان تناسب بیشتری دارد. حتی اگر نبوت تشریعی بر فضیلتی در مردان اشاره داشته باشد، درنهایت می‌توان آن را محدود به صاحبان این نبوت دانست و نه سایر مردان.

بحث و نتیجه‌گیری

مرد و زن برابر با هستی‌شناسی عرفانی ابن عربی، در سنجش تطبیقی بیان نقاط اشتراک و افتراق این دو جنس ضروری است. اصل انسانیت، اصل کمال و نیز نیل به مقام قطبیت از مشترکات این دو جنس در هستی‌شناسی ابن عربی به شمار می‌روند. فرعیت زن نسبت به مرد در فرایند خلقت و ایجاد، برتری مرد نسبت به زن از جهت عقلی و دینی، هویت فعلی مرد و هویت انفعالی زن، کامل‌تر بودن شهود خداوند در زن، اکملیت مرد نسبت به زن برخی از تفاوت‌هاست. تقریباً باید گفت، همه‌ی وجوه افتراقی مدعای ابن عربی درباره‌ی مرد و زن مناقشه‌پذیر بوده و این تفاوت‌ها با نظر به دلایل عقلی و نقلی مختلف باطل کردنی است. مهم‌ترین وجه تفاوت مرد و زن از نگاه ابن عربی، هویت فعلی مرد و انفعالی زن است که با دقت فلسفی در موضوع می‌توان به روشنی بر این ادعا و لوازم آن تردید کرد. همچنین با تقسیم نبوت به تشریحی و تعریفی و با اختصاص نبوت تشریحی به مردان نمی‌توان به اثبات برتری در آنها قائل شد، زیرا این رسالت ماهیتی اجرایی داشته و با طبیعت مردان تناسب بیشتری دارد و اگر نبوت تشریحی بر فضیلتی در مردان هم اشاره داشته باشد، در نهایت می‌توان آن را تنها به صاحبان این نبوت و نه سایر مردان محدود دانست.

منابع

- ◀ قرآن کریم.
- ◀ ابن بابویه، محمدبن علی، (۱۳۸۵). *علل الشرائع*، قم: کتاب‌فروشی داوری.
- ◀ _____ (۱۴۱۳ ق). *من لا یحضره الفقیه*، تصحیح: علی‌اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ◀ ابن عربی، محی‌الدین، (۱۳۳۶ ق). *عُقَلَةُ الْمُسْتَوْفِزِ*، لیدن: مطبعة بریل.
- ◀ _____ (بی‌تا). *الفتوحات المکیة*، بیروت؛ دار صادر.
- ◀ _____ (۱۴۲۱ ق). *مجموعه رسائل ابن عربی*، بیروت: دار المحجة البيضاء.
- ◀ _____ (۱۹۴۶ م). *فصوص الحکم*، قاهره: دار إحياء الكتب العربية.
- ◀ اسفندیاری، محمود رضا و سیمین مولایی بیرگانی، (۱۳۹۶). «زن و زیبایی از نظر ابن عربی»، *فلسفه*، س ۴۵، ش ۱.
- ◀ امینی نژاد، علی، (۱۳۹۱). «مسئله زن و زناشویی در عرفان اسلام»، *مطالعات معنوی*، ش ۶.
- ◀ بخاری، محمدبن اسماعیل، (۱۴۱۰ ق). *صحیح البخاری*، مصر: جمهوریة مصر العربية، وزارة الاوقاف، المجلس الاعلی للثئون الاسلامیة، لجنة إحياء كتب السنة.
- ◀ بستان، حسین، (۱۳۹۶). *اسلام و تفاوت‌های جنسیتی*، تهران: دفتر امور بانوان وزارت کشور، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

- ◀ جامی، عبدالرحمن، (۱۳۸۳). اشعه اللمعات، تحقیق هادی رستگار مقدم گوهری، قم: بوستان کتاب.
- ◀ جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶). زن در آیینه جلال و جمال، تحقیق محمود لطیفی، قم: اسراء.
- ◀ جهانگیری، محسن، (۱۳۸۱). «مقام زن در عرفان ابن عربی در حدود شریعت»، فلسفه، ش ۴ و ۵.
- ◀ حسن‌زاده آملی، حسن، (۱۳۷۸). ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- ◀ زارعی، محمد، (۱۳۹۸). انقلاب جنسی و نهضت خود مهارگری در غرب، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ◀ شجریان‌مهدی، (۱۴۰۰). «عدالت جنسیتی و گفتمان تغییر در احکام فقهی زنان»، مطالعات راهبردی زنان، د ۲۳، ش ۹۱.
- ◀ طباطبایی، محمدحسین، (الف). بدایه الحکمة، قم: النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، بی‌تا.
- ◀ _____ (۱۳۷۱). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: اسماعیلیان.
- ◀ کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۴۰۷ ق). الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- ◀ فراهیدی، خلیل، (۱۴۱۴ ق). العین، قم: النشر الاسلامی.
- ◀ فناری، محمدبن حمزه. (۱۳۷۴). مصباح الانس، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
- ◀ قیصری، داوود، (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ◀ مسلم‌بن الحجاج، أبو الحسن، (۱۴۱۲ ق). صحیح مسلم، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، مصر: دارالحدیث.