

Women in the dimension of dualities in Islamic philosophy

Tahereh Kamalizadeh*

Abstract

The woman and her position in the universe have always been the focus of various research fields. Providing an accurate interpretation of the position of women in the vision of Islam is always one of the most difficult issues in the field of Islamic research. It seems that an accurate and close approach to the truth can be achieved by referring to the Islamic wisdom and mystical tradition.

Statement of the Problem: The current research is to explain and analyze the issue of the position and cosmic role of women in the Islamic monotheistic system and to investigate whether the ideal role of women is an accidental and historical fact which is created by social conventional laws, or is a true and cosmic fact according to spiritual and religious teachings?

The current research has addressed the position of women in the creation system with a philosophical approach and by referring to Islamic philosophical and mystical texts. The findings of this research are: 1) Polarity or complementarity is one of the laws governing the creation system. 2) Polarity is present and flowing everywhere, from metaphysical principles, up to the inner layers of the cosmos and finally the natural and human worlds. Polarity in the dual form of "man and woman" in the human world is considered to be only one example of the bipolar truth in the Islamic monotheistic system. 3) In the Islamic monotheistic system, all the dualities are derived from unique origin and refer to it. 4) Therefore, both men and women are the manifestation of divine names and attributes, but the woman as a manifestation of the Real, is more perfect than

* Associate Professor of Islamic Philosophy, Research Institute of Humanities and Cultural Studies,
kamalizadeh@ihcs.ac.ir

Date received: 2022/04/30, Date of acceptance: 2022/09/08



Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

the man in the manifestation of the divine attributes, because the woman alone has the two active and passive aspects of creation, but the man only has the active aspect.

Keywords: woman, monotheistic system, philosophical tradition, polarity, duality.



زن در ساحت دوگانه‌های حکمت اسلامی

طاهره کمالی‌زاده*

چکیده

زن و جایگاه او در عالم هستی، از جهات مختلف همواره مورد توجه حوزه‌های مختلف پژوهشی بوده‌است. ارائه تفسیری دقیق از جایگاه زنان در بینش اسلام همواره یکی از دشوارترین امور در حوزه تحقیقات اسلامی است. به نظر می‌رسد می‌توان با رجوع به سنت حکمی و عرفانی اسلامی رویکردی دقیق و نزدیک به حقیقت دست یافت.

مسئله: پژوهش حاضر تبیین و تحلیل مسأله جایگاه و نقش تکوینی زن در نظام توحیدی اسلامی و بررسی این مطلب است که طبق تعالیم و آموزه‌های معنوی و حکمی آیا نقش ایده‌آل زنان امری اتفاقی و تاریخی و برساخته قوانین اعتباری اجتماعی، یا امری تکوینی و حقیقی است؟ پژوهش حاضر با رویکرد حکمی و با رجوع به متون حکمی و عرفانی اسلامی به جایگاه زن در نظام آفرینش پرداخته و به نتایج ذیل دست یافته است: ۱- زوجیت یا مکملیت یکی از قوانین حاکم بر نظام آفرینش است. ۲- زوجیت در مبادی متافیزیکی تا لایه‌های درونی کیهانی و در نهایت عالم طبیعی و انسانی همه جا حضور، جریان و سریان دارد. زوجیت به صورت دوگانه «زن و مرد» در عالم انسانی تنها یک نمونه از حقیقت دو قطبی نظام توحیدی اسلامی محسوب می‌شود. ۳- در نظام توحیدی اسلام، تمام دوگانگی‌ها ناشی از مبدأ واحد و راجع به اوست. ۴- لذا زن و مرد هر دو تجلی اسماء و صفات الهی‌اند، اما زن در مظهریت حضرت حق در تجلی اوصاف الهی کاملتر از مرد است زیرا زن به تنهایی دو وجه فاعلی و انفعالی آفرینش را در خود جمع دارد اما مرد تنها واجد جنبه فاعلی است.

کلیدواژه‌ها: زن، نظام توحیدی، سنت حکمی، زوجیت، دوگانه‌ها.

* دانشیار گروه فلسفه اسلامی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، t.kamalizadeh@ihcs.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۷



۱. مقدمه و طرح مسئله

در بینش حکمی اسلامی که مُلهم از آیات الهی است، زوجیت یکی از قوانین حاکم بر نظام آفرینش است و آفریدگار جهان بر این امر تصریح نموده است: «و من کل شیء خلقنا زوجین لعلکم تذكرون»^۱. و ما از هر چیز جفتی آفریدیم باشد که متذکر شوید.

بعد از مرتبه ذات حضرت حق که مرتبه احدیت و مبرا از تنزیه و تشبیه است، مرتبه تعین اول است یعنی مرتبه اسماء و صفات و مرتبه تنزیه و تشبیه است و راجع به دو دسته از صفات جمالی و جلالی که منشأ سایر صفات الهی و مبدأ نظام آفرینش است. به عبارتی در نظام توحیدی اسلام، تمام دوگانگی‌ها ناشی از مبدأ واحد و راجع به اوست. لذا نظام آفرینش با لایه‌های تو در توی ظاهری و باطنی، هم مجالی صفات دوگانه جمال و جلال از مبدأ متعال است و هم حکایت از قاعده زوجیت.

توضیح آنکه در قوس نزول و در مبادی عالی و عقلانی، سلسله عقول و انوار مجرده از جهات دوگانه «جوب و امکان» سلسله عقول طولی، و یا روابط دوگانه «مشاهده و اشراق» و «فهر و محبت» و «فقر و غناء» انوار صادر می‌شوند و این دوگانگی تا پایین‌ترین مرتبه قوس نزول ادامه دارد زیرا موجودات عالم عنصری نیز از ترکیب دوگانه ماده و صورت پدید می‌آیند. در نظام کیهانی اولین دوگانه، زوج آسمان و زمین است که نسبت بین آنها نسبت مذکر و مونث و یا نسبت بین زن و مرد است. چنانکه مولانا می‌گوید: «آسمان مرد و زمین زن در خرد هرچه آن انداخت این می‌پرورد» (مثنوی، دفتر سوم، ۴۴۰۴). و بدین سان زوجیت به عنوان مبنای تکمیل و توازن از عالم الهی به عالم کیهانی و سپس عالم طبیعت و عالم انسانی منتقل شده و تنزل می‌یابد. و با توجه به تناظر عوالم، زوجیت که از مبادی متافیزیکی آغاز شده تا لایه‌های درونی کیهانی و در نهایت عالم طبیعی و انسانی همه جا حضور، جریان و سریان دارد. بنابراین زوجیت (زن و مرد) در عالم انسانی تنها یک نمونه از حقیقت دو قطبی نظام توحیدی اسلامی محسوب می‌شود.

در متون حکمی و عرفانی اسلامی نیز هم در حقیقت انسانیت، میان زن و مرد تفاوتی نیست، در قوس صعود و مسیر رشد و کمال انسانی نیز یکی بر دیگری رجحان ندارد. چنان‌که محی‌الدین ابن عربی از عرفای بنام و اولیاء الهی در این درباره تصریح نموده است: «بدان که انسانیت حقیقتی است واحد و جامع مرد و زن، از این رو مردان را از حیث انسانیت، بر زنان درجه‌ای نیست» (ابن عربی، بیتا، ج ۳: ۸۷)^۲. طبق نظر وی، مقامات عرفانی نیز اختصاص به مردان ندارد بلکه زنان نیز می‌توانند بدین مقامات نائل گردند، اما چون اغلب مردانند که در

این مسیر قرار می‌گیرند، اسم آنها بیشتر ذکر شده است: «این مقامات (عرفانی) مخصوص مردان نیست به زنان نیز تعلق دارد اما به دلیل غلبه (کثرت) مردان به اسم رجال از آن یاد می‌شود»^۳ (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۱۲۱).

پژوهش حاضر در تبیین و تحلیل مسأله جایگاه و نقش تکوینی زن در نظام توحیدی اسلامی، نخست به جایگاه زوجیت و رموز انوئیت در نظام الهی و کیهانی و سپس به دیدگاه‌های حکمای اسلامی نسبت به جایگاه زن در این نظام کلی می‌پردازد. مسأله پژوهش بررسی این مطلب است که طبق تعالیم و آموزه‌های معنوی و حکمی آیا نقش ایده‌آل زنان امری اتفاقی و تاریخی و بر ساخته قوانین اعتباری اجتماعی، یا امری تکوینی و حقیقی است؟ پاسخ به سؤال از مبادی الهیاتی زوجیت و جنسیت؟ نسبت جنسیت با حقیقت؟ و جایگاه آن در جهان بینی الهی؟ در حوزه شریعت که تنها به ظاهر احکام و بایدها و نبایدها می‌پردازد و هم‌چنین علم کلام که وارد تفکر و تعمق بر روی سرشت حقیقت نمی‌شود و اهتمام آن به دفاع از حجیت قرآن به عنوان منبع فرامین و احکام الهی است و در نهایت، شریعت را در نظر دارد نه نفس حقیقت را نیست. بلکه صرفاً از طریق «سنت حکمی» که به ساختار حقیقت نزدیک است قابل بررسی است. البته این سنت حکمی با «سنت عقلی» اسلام نیز منطبق است. طبق نظر محققان این حوزه منظور از «سنت عقلی»، جریان عمیق از تفکر اسلامی است که منشأ آن به قرآن و حدیث باز می‌گردد و متمایز از رویکرد قانون مدارانه شریعت است (Murata, 1992: 18).

با توجه به وسعت معنای حکمت^۴، مرزبندی میان فلسفه و حکمت در نظام حکمی اسلامی اغلب بسیار دشوار است. اشخاصی همچون سهروردی و ملاصدرا^۵ هر چند در زمره فلاسفه‌اند اما همان بصیرت را از جهان باطنی داشتند که در رویکرد عرفان ساری و جاری است.

۲. پیشینه تحقیق

موضوع مورد بحث علی‌رغم اهمیت آن چندان مورد توجه پژوهشگران قرار نگرفته است. البته پژوهش‌های اندک ولی ارزنده در این حوزه انجام یافته است از جمله مهدی سلطانی (۱۳۹۲)، هویت زن و مرد را در حکمت اسلامی و دلالت‌های آن برای طراحی نظریه‌ای در باب تحکیم خانواده بررسی نموده است. بر اساس پژوهش وی حقیقت انسان، دارای وحدت تشکیکی است که از عالم عناصر تا «قاب قوسین او ادنی» در سلسله مراتب تشکیکی قابلیت ارتقاء دارد و تقسیم جنسیتی امری صنفی محسوب می‌شود و صورت حقیقت انسان و هم‌چنین

فطرت، امری فراجنسی است. فاطمه وفایی صدر و همکاران (۱۳۹۷) هویت انسانی و جنسیتی زن را از دیدگاه حکمت اسلامی بررسی نموده وی به تفاوت‌های تکوینی پرداخته و به این نتیجه رسیده است که جنسیت کلا و بطور مطلق امری برساخته نیست. مهدی شجریان (۱۳۹۹)، در مقاله جنس برتر از منظر ملاصدرا، ضمن رد برخی نظریات فمینیستی، تصریح می‌کند که آراء و مبانی صدر از صراحتی در فرودست محسوب کردن زن از حیث جنسیت ندارد. جوادی‌آملی (۱۳۸۶)، در مقاله «زن و سلوک عرفانی» همچون اساطین عرفان اسلامی سلوک عرفانی را قابلیت انسان دانسته که زن و مرد در آن مساوی‌اند. مرجان عموخیلی (۱۳۸۷)، نقش زنان صوفی و تاثیرگذاری آنها بر آراء ابن عربی را بررسی نموده است. یدالله بهمنی مطلق و علی شربتی (۱۳۹۰) جایگاه زن در عرفان و تصوف اسلامی را در آثار سنایی، عطار و جامی بررسی نموده‌اند. صدیقه گلاب کش و همکاران (۱۳۹۹)، دیدگاه عرفانی امام خمینی و حکیم سبزواری را در جایگاه زن در عرفان و حکمت اسلامی مقایسه نموده و دیدگاه‌های منفی سبزواری را براساس آراء مشابه امام خمینی نقد و رد کرده‌اند. پژوهش حاضر ضمن بهره‌گیری از دستاورد پژوهش‌های مذکور متمایز از آنها جایگاه حقیقی و حکمی زن را در نظام تکوین براساس مبانی جهان‌شناختی در حکمت اسلامی و متون عرفانی تحلیل و بررسی می‌کند.

۳. ازواج و دو قطبی‌ها

در بینش حکمی اسلامی که مُلهم از آیات الهی است، زوجیت یکی از قوانین حاکم بر نظام آفرینش است و آفریدگار جهان بر این امر تصریح نموده است: «و من کل شیء خلقنا زوجین لعلکم تذكرون»^۶. بنابراین ماسوالله زوج است و چنانکه بزودی روشن خواهد شد این زوجیت از زوجیت در مرتبه اسماء و صفات الهی نشأت می‌گیرد. این قانون حاکی از نوعی تفکر دو قطبی (Two Tendencies) است که می‌خواهد نشان دهد چگونه همه چیز در مفهوم حقیقت مطلق، به هم مرتبطند. طبق این نظر همه کیفیات، از آنجا که مبادی و اصول یکسانی را متجلی می‌سازند، در برخی از مراتب، روابط متقابلی دارند که می‌توان آن‌ها را به مثابه یک دو قطبی^۷ در نظر گرفت. همین روابط متقابل و تناظرهاست که مورد علاقه خاص کیهان‌شناسی‌اند و از طریق آنها می‌توان وحدت کل را بدست آورد و بدون آنها کمیات و کثرات جهان بی‌معنی خواهند بود (murata, 1992:8).

با توجه به قاعده زوجیت، بخش عمده‌ای از جهان‌شناسی اسلامی، بر پایه مکمل بودن یا دو قطبی بودن اصل فاعل و قابل نهاده شده است.^۸

در نظر اول دو قطبی‌ها ممکن است مقابل هم به نظر برسند، اما اگر از مرتبه‌ای بالاتر به آن‌ها بنگریم، آن‌ها را مکمل خواهیم یافت و در مرتبه‌ای بالاتر، هر دو به اصلی واحد باز می‌گردند و استقرار توحید نشان می‌دهد که خودِ دو قطبی بودن، اصل بنیادینی است که توحید، خود را از طریق آن متجلی می‌سازد (ibid).

۱.۳ مظاهر زوجیت و سمبل‌های آن در متون عرفانی و حکمی

ابن عربی درباره آیه ۷۵ سوره مبارکه ص که خداوند متعال به شیطان خطاب می‌فرماید: «تو را چه مانع شد تا آن را که من به دو دست خود آفریدم سجده کنی؟» «دو دست» را اشاره به نسبتی دو قطبی در خداوند متعال می‌داند. وی در نخستین فص از *فصوص الحکم*، تفسیر اندک متفاوتی از معنای «دو دست» ارائه می‌دهد. و به صفات دو قطبی خداوند متعال اشاره می‌کند او سپس می‌گوید که خدای تعالی، انسان کامل را دربرگیرنده هر دو دسته از صفات آفرید:

حق، خود را وصف کرده است به این که «ظاهر» است و «باطن» است و عالم را به وجود آورده که عالم غیب و شهادت است تا به غیب خود، باطن را در یابیم و به شهادت خود، ظاهر را. باز حق خود را به رضا و غضب موصوف کرد و عالم را دارای خوف و رجا آفرید تا از غضب او بهراسیم و در رضای او امید بندیم. همچنین خود را به جمیل و ذوجلال موصوف فرمود و ما را بر هیبت و انس بیافرید. و همین طور همه اوصاف دیگری که به حق تعالی منسوب است و به آن نام‌ها خوانده می‌شود (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۶۳).

طبق نظر قونوی تعامل میان دو دست خدای تعالی، همه ارتباطات و دو قطبیت‌ها را در عالم، به ساحت وجود می‌آورد (قونوی، ۱۳۸۱: ۲۳۱). این تعامل، دوئیت‌های مخلوق اساسی، همچون شهادت و غیب را بنیان می‌نهد و ادراکات بنیادی انسان همچون اظهار به تشبیه و تنزیه را برقرار می‌سازد. می‌توان رد همه حرکات، تغییرات و سیرها در عالم را دنبال کرد تا به دو دست منتهی شد (murata, 1992: 105).

کیفیات مربوط به تنزیه و تشبیه، یا غضب و رحمت، یا به بیانی دیگر، اسماء جلالی و اسماء جمالی خداوند نیز اغلب تحت عنوان تقابل‌ها یا تضادهای دو قطبی مکمل در متون حکمی و عرفانی مورد بحث قرار گرفته‌اند. بعد از مرتبه ذات حضرت حق که مرتبه احدیت و میراً از تنزیه و تشبیه است، مرتبه تعین اول است که مرتبه اسماء و صفات و مرتبه تنزیه و تشبیه است و راجع به دو صفت جمال و جلال که منشأ سایر صفات الهی و مبدأ نظام

آفرینش است. به عبارتی در نظام توحیدی اسلام، تمام دوگانگی‌ها ناشی از مبدأ واحد و راجع به اوست.

پس از زوجیت در مرتبه اسماء و صفات الهی زوجیت یا دوگانگی در مرتبه کیهانی ظهور پیدا می‌کند و تجلی می‌یابد که آیه شریفه «و ما از هر چیزی، جفتی آفریدیم باشد که متذکر شوند»^۹ بدان تصریح می‌نماید؛ بنابراین بر اساس قاعده زوجیت، «ما سوی الله» نیز باید جفت باشد، یعنی از دو حقیقت متفاوت، اما مکمل تشکیل شده باشد.

در عالم کبیر نیز اولین و جامع‌ترین دوگانه، زوج آسمان و زمین است. در واقع اصطلاح آسمان، به هر آن چیزی اطلاق می‌شود که بالای چیز دیگر است، حال آنکه اصطلاح زمین به هر آن چیزی اشاره دارد که زیر چیز دیگری باشد. بنابراین این اصطلاحات، نسبی و وابسته به نقطه نظر ما هستند. چیزی که نسبت به یک چیز، «زمین» نامیده می‌شود ممکن است نسبت به چیز دیگر، «آسمان» نامیده شود آسمان از طریق افاضه نور و هستی عمل می‌کند، در حالی که زمین در برابر این فیوضات، قابل است.

حقایق آسمانی، روحانی‌اند و زمین به آنها صورت جسمانی می‌بخشد. بدین ترتیب روح، که معادل آسمان در عالم صغیر انسان است، بدون جسمی که برای او در حکم ابزار و وسیله عمل می‌کند، نمی‌تواند کاری انجام دهد. همان‌طور که خدای تعالی عالم را خلق کرد تا کمالات خود (گنج پنهان) را متجلی سازد، روح نیز به جسم نیاز دارد تا آنچه را در او بالقوه است، بالفعل سازد (murata, 1992: 14-13). چنانکه مولانا نیز گفته است: «روح، بی قالب نداند کار کرد قالب بی جان فسرده بود و سرد» (مثنوی، دفتر پنجم، ۳۴۲۳).

به عبارتی انسان یک حقیقت ممتد از فرش تا عرش است که مرتبه نازل او در این نشئه بدن عنصری است که طبق نظر حسن زاده آملی، روح متجسد و یا گوهری جسمانی است و روح او گوهری نورانی و منزّه از طبیعت و دارای مراتب تجرد برزخی، عقلانی و فوق آن که حد یقف ندارد، بدن عنصری که از عالم طبیعت است دائم در تجدد است و به سوی غایت عالم از هیولای اولی تا مراتب عالیّه و فنای محض، در تجدد و سیلان است و نفس بواسطه طبیعت در تجدد است هر چند در ذات دارای بقاء است به عبارتی نفس در جنبه حسی در تبدل است اما جنبه عقلی ثابت است. بنابراین انسان حقیقتی ثابت سیال است که همان زوج نفس و جسم اوست. این زوج مکمل حقیقت انسان با زوج علم و عمل توسعه و اشتداد وجودی می‌یابند و به کمال لایق نائل می‌گردند. علم سازنده نفس (روح) انسانی و عمل سازنده

زن در ساحت دوگانه‌های حکمت اسلامی (طاهره کمالی‌زاده) ۲۰۳

بدن انسان در نشئات اخروی است (حسن‌زاد آملی، ۱۳۶۲: ۹۹-۱۰۱). لذا انسان در ابدان مثالی و اخروی به حسب اعمال دنیوی محشور می‌شود.

در نظام فلسفه اسلامی، دو گانه عقل کلی (خرد) و نفس کلی (جان)، به عنوان پدر مقدس و مادر کیهانی در بیانها و سمبلهای مختلف حضور دارند. همچنین دوگانه قلم و لوح نیز به عنوان مترادفی برای دوگانه عقل کلی و نفس کلی، بسیار ذکر شده‌اند. در حقیقت قلم برای بوجود آوردن جهان، نیاز به محلی دارد که در آن بنویسد. بدون لوح، هیچ دوگانه‌ای در هستی ظاهر نتواند شد و بدون دوگانگی، هیچ جهان فیزیکی وجود نتواند داشت. همانطور که قلم معادل «عقل کلی» است، لوح نیز معادل «نفس کلی» است.

معمولاً در فلسفه، عقل، فاعل است و نفس، قابل در نظر گرفته می‌شود. اما این موضوع تنها زمانی صحیح است که عقل و نفس در نسبت با یکدیگر در نظر گرفته شوند. چنانچه عقل را در نسبت با خدای تعالی در نظر بگیریم، آن‌گاه خواهیم دید که خدای تعالی در مقام فاعل، و عقل در مقام قابل قرار می‌گیرد. چراکه خدای تعالی بخشنده فیض و عقل، دریافت‌کننده فیض می‌باشد. همچنین اگر نفس را در نسبت با جسم در نظر بگیریم، خواهیم دید که نفس در مقام فاعل، و جسم در مقام قابل قرار می‌گیرد. و در واقع نفس است که بدن را تدبیر می‌کند.

با توجه به اینکه زوجیت عالم انسانی نمونه‌ای از حقیقت دو قطبی نظام توحیدی اسلامی است، همچون سایر حقایق وجودی که از مبادی علوی صادر می‌شوند، ناشی از زوجیت در مبادی متافیزیکی است.

زوجیت و ازدواج متافیزیکی به کرات مورد تصریح حکماء مسلمان قرار گرفته است، سهروردی ایجاد انوار قاهر عرضی (رب النوع‌ها) را بر اساس روابط و نسب دوگانه محبت و قهر بین انوار قاهر طولی و اشعه‌های آنها و بنحو ازدواج متافیزیکی تحلیل می‌نماید: «(سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۵۲) شهرزوری نیز در شرح نظر سهروردی همه انحاء انقسام دوگانه موجودات متافیزیکی، کیهانی و جسمانی و نیز اوصاف و ویژگیهای دوگانه آنها را ناشی از ازدواج طرف کامل با طرف ناقص^{۱۱} به عنوان تأسی به موجود نخستین عقلانی و نسب دوگانه آن تحلیل می‌نماید (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۳۷۴).

بدلیل وجود زوجیت و دوگانگی در لایه‌های مکنون کیهانی، ابن عربی نیز سه نوع ازدواج یا نکاح را بر می‌شمرد: حسی، معنوی و الهی (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۷۰).

هم‌چنین در رموز کیمیای نیز دوگانه گوگرد و جیوه را داریم که گوگرد، قدرت ذاتاً مردانه و جیوه، قدرت ذاتاً زنانه دارد. هر دو جذب طبع تام^{۱۱} سرمدی خود می‌شوند. این طبع تام،

علت تضاد و در عین حال جاذبه متقابل آن‌هاست. درست همان‌طور که طبایع مردانه و زنانه مشتاق جامعیت حالت‌های بشری‌اند و به همین سبب هردو هم خواهان جدایی از یکدیگر و هم اتحاد با یکدیگرند. هردو از رهگذر اتحاد جسمی خویش می‌کوشند انگاره طباع تام سرمدی و مشترک خود را بازسازی کنند. این است معنی وصلت مرد و زن، گوگرد و جیوه و روح و جان (بورکهارت، ۱۳۸۷: ۱۴۰).

با توجه به تناظر عوالم، زوجیت در مبادی متافیزیکی تا لایه‌های درونی کیهانی و در نهایت عالم طبیعی و انسانی همه جا حضور، جریان و سریان دارد. بنابراین زوجیت (زن و مرد) در عالم انسانی تنها یک نمونه از حقیقت دو قطبی نظام توحیدی اسلامی محسوب می‌شود.

۲.۳ مظاهر انوئیت و نمادهای آن در متون حکمی و عرفانی

در حکمت اشراق سلسله انوار قاهر طولی به عنوان نخستین انوار صادر از نورالانوار به جهت بساطت و صدور سایر انوار و موجودات از آنها بی واسطه و یا با واسطه انوار قاهر عرضی^{۱۲}، «امهات» نامیده می‌شوند: «اصول قواهر طولی (به اعتبار شدت نورانیت) و قلت واسطه‌های شعاعی و جوهری عبارتند از «امهات»...»^{۱۳} (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۸۳) شهرزوری در شرح متن فوق معتقد است به سبب نشأت یافت موجودات اعم از عقول، نفوس، اجرام و هیئات از این طبقه از انوار قاهر طولی، این دسته از انوار قاهره «امهات» نامیده شده‌اند (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۴۲۲).

در سلسله انوار قاهره عرضیه نیز «اسفندارمذ» به عنوان رب‌النوع و طباع تام زمین، به جهت جنبه انفعالی آن صاحب «حصه انائیت» و در رتبه «کدبانوئیة» قرار می‌گیرد، طبق نظر سهروردی، اگرچه این اجسام جوهری ارضی (اجسام معدنی، نباتی و حیوانی) را ارباب انواع دیگری است (غیر از اسفندارمذ)؛ لکن «اسفندارمذ»، نور قاهری که صنم آن زمین است (به سبب علت حیز ارضی) به این اشیاء افاضه و عنایت دارد. و چنانچه صنم اسفندارمذ که زمین است از جمیع بسایط اثر می‌پذیرد، خود او نیز منفعل از جمیع است لذا در رتبه «کدبانوئیة» و صاحب (رب) صنم انائیت است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۲۰۰).^{۱۴} و از سویی دیگر رب‌النوع انسان و صاحب طلسم انسانی جبرئیل به عنوان «الأب» و پدر نوع انسانی نامیده می‌شود (همانجا). و در رساله هیاکل‌النور در این مورد گفته است:

زن در ساحت دوگانه‌های حکمت اسلامی (طاهره کمالی‌زاده) ۲۰۵

و از جمله نورهای قاهر اعنی عقلها یکی آنست که نسبت وی با ما هم چون پدر است و او [زب] طلسم انسانیت و بخشنده نفسهای ماست و مکمل انسانست. شارع او را «روح القدس» گوید و اهل حکمت او را «عقل فعال» گویند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۹۷).

۴. زن در سنت عرفانی

در سنت عرفان اسلامی مردان و زنان در اصل انسان بودن با هم اشتراک دارند و اختلاف و افتراقشان تنها در ذکورت و انوثة است که امر عارضی است و داخل در جوهره و اصل وجود انسان نیست. شیخ اکبر بر این مطلب تصریح می‌نماید: «بدان که انسانیت حقیقتی است واحد و جامع مرد و زن، از این رو مردان را از حیث انسانیت بر زنان برتری نیست»^{۱۵} (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۸۷). قیصری از شارحین مکتب ابن عربی، در شرح فص محمدی از فصوص نیز بر این مطلب تاکید می‌نماید که از نظر حقیقت بین زن و مرد امتیازی نیست و حقیقت زن عین حقیقت مرد است و فقط از جهت تعیین و تشخیص از یکدیگر متمایزند^{۱۶} (قیصری، ۱۳۹۴: ۴۷۳) و چون اصل هر دو یکی است و از نظر حقیقت بین آنها تمایزی نیست. همه مقام‌هایی که برای مرد متصور است. نیل به آنها مقدر زن نیز می‌باشد (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۱۵۳).

ابن عربی در فص محمدیه در تفسیر و تحلیل حدیث شریف نبوی «حُبَّ اِلٰی مِنْ دِنِیَاکُمْ ثَلَاث: النِّسَاءُ وَ الطَّیِّبُ، وَ جَعَلَتْ قَرَّةَ عَیْنِی فِی الصَّلَاةِ» به دو امر مهم و بنیادی می‌پردازد: ۱- اصل محبت به عنوان اصل همه موجودات. ۲- بیان جایگاه زن و به نحو کلی انوثة در مظهریت حضرت حق. شیخ اکبر با توجه با جایگاه حقیقی پیامبر خاتم در جهان به عنوان «اول ما خلق الله» و نخستین تجلی حضرت حق، سرّ محبت پیامبر نسبت به زنان را بر اساس اصل محبت (حب الهی) در نظام حکمی و عرفانی و جایگاه انوثة در جهان به نحو عام و جایگاه زن در تجلی حضرت حق به نحو خاص مورد تحلیل و بررسی می‌دهد. او در تحیل اولیه این حب را ناشی از آن می‌داند که زن جزء مرد است در اصل ظهور و جزء از عالم دلیل بر اصل آنست یعنی پروردگار: «و ذلک لِانْ المرأة جزء من الرجل فی اصل ظهور عینها. فان کان جزء من العالم دلیل علی أصله الذی هو ربّه فأفهم». (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۱۴-۲۱۷).

طبق نظر برخی شارحین حکمت خلقت همین است که حق می‌خواست خود را ببیند پس آدمی را آئینه جمال خویش قرار داد (خلق آدم علی صورته) و زن را نیمه و جزء وجود مرد؛ (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۷۸۵). بنابراین راز این محبت از دیدگاه شیخ اکبر از عشق و اشتیاق متقابل

کل به جزء و جزء به کل در سلسله طولی تشکیکی به عشق و محبت به حضرت حق منتهی می‌گردد.

عفیفی معتقد است، ابن عربی در شگفت نیست که پیامبر زنان را دوست دارد زیرا زن جزئی از اوست و کل دلتنگ جزء است. حب مردان به زنان صرفاً جزئی است که مبدأ عام مسیر کل هستی را توضیح می‌دهد و آن حب الهی است که به معنای اشتیاق حق به خلق است. اما متقابلاً جزء نیز دلدهای 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 (عفیفی، ۱۳۷۰: ۳۲۹).

هر چند این حقیقت در متن *فصوص الحکم* و در شرح شارحان تعبیر به حب الهی شده است و آن محبتی دو جانبه است متبادل میان حق و خلق چرا که خداوند همواره در صورت‌های خلق ظهور می‌کند و انگیزه‌اش عشق به آشکار شدن است. اما به نظر می‌رسد تعبیر جزء و کل و ... از نگاه ظاهری و سطحی ناشی شده و با مبانی عرفانی که رها از تنگناهای نگاه جنسیتی به انسان، زن و مرد را در حقیقت انسانیت مشترک می‌داند و جنسیت را امر عرضی می‌بیند، ناسازگار است.

عفیفی پس از شرح نظر ابتدایی شیخ اکبر به منظور اجتناب از هرگونه سوء برداشت و قضاوت سطحی از سخنان شیخ با استناد به بندهای بعدی این متن به دقت و ظرافت از سه وجه نظر به اهمیت زن و اهمیت تائیت و منزلت آن در وجود توجه می‌دهد.

۱.۴ زن در تجلی اوصاف الهی کامل‌تر از مرد است

با عنایت به اینکه صفات لطیف و جمالی که با تشبیه و ذنوّ خداوند مرتبطند، خداوند را نسبت به مخلوقات قابل می‌سازند. و این قابلیت و اجابت از جانب خداوند، ریشه‌ی هر قابلیت و اجابتی در عالم است. از سویی دیگر بدون شک خداوند نسبت به عالم، فاعل است. پس هر فاعلیتی، فاعلیت او را منعکس می‌سازد. ابن عربی جامعیت صفات الهی را از حیث قابلیت و فاعلیت به صفت کلام الهی مستدل و مستند می‌سازد:

خداوند هر رکنی را هم مؤثر و هم تأثیر پذیر قرار داده است و اصل آن در علم الهی، کلام خداوند است که فرمود: «چون بندگان مرا از تو پرسند، من نزدیکم و خواندن آنان را پاسخ می‌گویم هرگاه که مرا می‌خوانند»^{۱۷}. پس هر تأثیر پذیری در عالم، از اجابت الهی مشتق می‌گردد. همچنین ریشه‌ی الهی اسم الفاعل نیز بر هر کسی معلوم است و ما تنها

زن در ساحت دوگانه‌های حکمت اسلامی (طاهره کمالی‌زاده) ۲۰۷

نکاتی را متذکر می‌گردیم که ممکن است اکثر مردم از آن غافل باشند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۴۵۳).

موراتا در شرح نظر ابن عربی معتقد است بیشتر مردم از این حقیقت غافلند که قابلیت یا «بین بودن» نیز درست همانند فاعلیت یا «یانگ بودن»، از صفات الهی به شمار می‌رود. به نظر وی دیدگاه «پدرسالارانه»، برای شریعتی که متعلق به همه‌ی مسلمانان است امری طبیعی است، اما دیدگاه «مادرسالارانه» به طریقت تعلق دارد، لذا چنین دیدگاهی برای همه کس میسر نیست (murata, 1992: 208).

ابن عربی در فص محمدیه پس از تحلیل جایگاه محبت و انوثة، نظریه برتری زن را در تجلی صفات الهی و جریان و سریان انوثة را در جهان‌شناسی اسلامی ارائه می‌دهد. ابن عربی زن را آئینه فاعلیت و منفعلیت حق می‌داند^{۱۸} (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۱۷).

زن بخاطر 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 آئینه‌ای است که مرد در آن صورت الهی خویش را می‌بیند. لذا شیخ اکبر از این مرحله گامی فراتر می‌رود زن را در تجلی اوصاف الهی کاملتر از مرد می‌شمرد. براین اساس ابن عربی برای زن دو وجه فاعلی و انفعالی قائل است از نظر وی حق یا از لحاظ فاعلیت و یا از لحاظ منفعلیت و یا از هر دو وجه شهود می‌گردد. و شهود زن، شهود حق از دو جهت فاعلی و انفعالی است و چنین مشاهده‌ای کاملترین مشاهدات است (همانجا).

عفیفی در شرح نظر شیخ اکبر تصریح می‌کند که زن و مرد دو صورت حضرت حق‌اند که حق در آن دو صورت به دو وصف فاعل و منفعل موصوف و متجلی می‌شود. او انواع سه‌گانه مشاهده حضرت حق را بر اساس این دو صورت برمی‌شمرد و تأکید می‌کند که شهود حق در زن اتم و اکمل است بدان جهت که شهود حق از حیث فاعل و منفعل است و شهود او در صورت فاعل و منفعل در مجلای واحد کاملترین شهود است (عفیفی، ۱۳۷۰: ۳۳۱-۳۳۲)

طبق این نظر تمام‌ترین و کاملترین شهود مرد آنجاست که وی حق را در زن ببیند. اگر مرد بخواهد خدا را در مظهریت خود مشاهده کند، شهود او تام نیست ولی اگر بخواهد خدا در مظهریت زن نگاه کند، شهود او به کمال و مقام می‌رسد.

سایر شارحین ابن عربی نیز در شرح این مطلب تأکید نموده‌اند که شهودی که صورت کامل حق را بر مرد عرضه کند شهود زن است (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۸۸).

طبق این نظر زن به تنهایی جامع این دو وجه آفرینش است و از این جهت در حقیقت زن مخلوق خالق نما است. چرا که زن، چون مرد را مجذوب و محب خود می‌سازد، این تصرف و تأثیر نموداری از فاعلیت خدا است، بر این اساس است که زن از مرد کامل‌تر است.

خلاصه اینکه ذات مقدس حضرت حق منزّه از آن است که بدون مجلی و مظهر مشاهده شود، هر مظهري که بیشتر جامع اسماء و صفات الهی باشد، بهتر خدا را نشان می‌دهد و زن در مظهر بودن خدا کامل‌تر از مرد است، زیرا مرد فقط مظهر قبول و انفعال است چون مخلوق حق است و به لحاظ مخلوق بودن، خلقت را پذیرفته است اما زن، هم مظهر قبول و انفعال الهی است و مظهر فعل و تأثیر الهی.

۲.۴ اهمیت تأیید و منزلت آن در وجود

ابن عربی در این باب در شرح حدیث نبوی در یک فقره طویل اهمیت تأیید و منزلت آن را در وجود به طرق مختلف اثبات می‌نماید طبق نظر عقیفی، قصدش بکبر از اثبات این مسأله نه دفاع از پیامبر است و نه توجیه ادبی کاربرد «ثلاث» به جای «ثلاثه» در متن حدیث، بلکه دفاع از ایده‌ای است که از ابتداء فص در شرح حدیث نبوی ارائه نموده است یعنی: زن تصویری است برای مرد مشابه انسان که صورت حق است؛ زن کاملترین مجلای حق است؛ زن رمز هر محبوب است و... (عقیفی، ۱۳۷۰: ۳۳۵).

ابن عربی به تفصیل شرح می‌دهد که پیامبر در این حدیث که دو کلمه مونث (مرأة و الصلوة) در اول و آخر آنست و یک کلمه مذکر (الطيب) در میانه، بر خلاف عادت عرب بر غلبه مذکر بر مونث، مونث را به دلیل حکمتی که در صدد ارائه آن بوده، ترجیح داده است. و این اشاره پیامبر (ص) بر اهمیت تأیید است از آن جهت که تأیید اصل در هر شیء و علت در وجود هر شیء است. ابن عربی مجموعه الفاظ مؤثنی را که در این حوزه به نحو خاص به کار می‌رود بر می‌شمرد: اصل وجود: «الذات الالهية»، ظاهر در وجود: «الصفات الالهية» و «القدرة الالهية» و هم‌چنین حق علت وجود عالم است و «علة» مونث است. «طیب» نیز هر چند لفظ مذکر است اما به زنان تعلق دارد. طبق نظر ابن عربی حکمت «طیب» و قرار گرفتن آن بعد از «نساء» به سبب تعلق روائح تکوینی به زنان است، لذا چنانکه مشهور است «أطيب الطيب عناق الحبيب» و در تفسیر حکمی بر این اساس که تأیید اصل هر شیء و علت وجود است از این منظر «رائحه تکوین» و «رائحه وجود» قابل تأویل است. در هر حال حدیث نبوی حبّ، چه از حیث

لفظ که دو مؤنث (النساء مؤنث حقیقی و الصلاة مؤنث مجازی) در متن حدیث است و یک لفظ مذکر (الطيب) که به جهت تعلق به مؤنث کسب تانیث نموده و سایر الفاظ مؤنث و هم از نظر غیر لفظی از آن جهت که زن اکمل مجالی حق است و در کل زن رمز هر محبوبی در جهان است، به تفصیل در صدد اثبات اهمیت تأنیث بر تذکیر است (ابن عربی، ۲۲۰: ۱۳۷۰- ۲۲۲ عیفی، ۱۳۷۰: ۳۳۸).

۳.۴ انسان کامل جامع صفات فعلی و انفعالی الهی

نور محمدی (یا روح محمدی) (ص) به عنوان اکمل موجودات در نوع انسانی، جامع جمیع صفات الهی است. او در موقف عبودیت محض، در موقف انفعال محض است از آن جهت که صورت اولی حق است و صورت محل انفعال است، لکن قوه بر فعل نیز به او اعطا شده است از آن جهت که در جایگاه عقل اول است و واجد قوه افاضه. به عبارتی هریک از عقل اول و یا روح محمدی مجالی و مظاهر صورت حق‌اند و هریک از این مجالی و مظاهر دارای صفت عبودیت یعنی صفت خلق و انفعال و همچنین صفت ربوبیت یعنی صفت حق و فعل هستند. بنابراین حقیقت محمدیه (ص) جامع صفات فاعلی و انفعالی است.

ابن عربی حکمت را در فص محمدیه به «حکمة فردیة» معنون نموده است و چنان‌که شرح می‌دهد، نخستین عدد فرد، عدد سه است و این عدد سه جامع جمیع است لذا حقیقت محمدیه جامع جمیع صفات حق است. او در تفسیر این جامعیت به حدیث نبوی در باب محبت استناد می‌نماید و به دو امر توجه می‌دهد: نخست آنکه «محبت» اصل موجودات است و دیگر اینکه حضرت ختمی مرتبت به «تثلیث» تصریح می‌فرماید: «حبب الی من دنیاکم ثلاث». بنابراین «حکمة فردیة» محمدیه در این سه‌گانه خلاصه می‌شود: «النساء، الطیب، الصلوة». شرح دو مورد نخست گذشت و اما نماز به عنوان سومین محبوب پیامبر تمثیلی از ارتباط بین عبد و رب است. سوره حمد یا فاتحة الكتاب نیز به عنوان جزء اعظم صلاة دارای سه جزء است: جزء نخست خاص به خدا، جزء سوم خاص عبد و جزء دوم مشترک بین آن دو. لذا این سوره را به مناجات بین مُحِب و محبوب تفسیر نموده‌اند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۱۴).

بنابر تفسیر ابن عربی از حکمت فردیه حقیقت محمدیه که جامع جمیع صفات الهی است، سه‌گانه حکمت فردیه مشتمل بر سه حقیقت مؤنث است: ۱- نساء: مؤنث حقیقی ۲- طیب که به سبب تعلق به نساء کسب تانیث می‌کند و ۳- صلوة: مؤنث مجازی. بنابر تفسیر ابن عربی

اصل وجود که محبت است بر این سه امر مونث واقع شده است و حدیث «حب»، حقیقت حکمت جامع محمدیه است. در سه‌گانه این حکمت در دو مورد نخست (که مؤنث حقیقی است) محب(عبد) جامع جمیع صفات محبوب(معبود) است و مورد سوم که مونث مجازی است در عین جامعیت شائبه تعیین نیز هست و از این جهت مناجات بین محب و محبوب محقق می‌گردد.

بنابراین شیخ اکبر با «حکمة فردیة» در فص پایانی فصوص الحکم که به حکمت پیامبرخاتم اختصاص دارد به بسیاری از سوء تعبیر و سوء تفاسیر در متون فلسفی و عرفانی که ناشی از تاثیرات محیطی و فرهنگی و اجتماعی است، خاتمه می‌دهد. بر این اساس، در ساختار حکمی و فلسفی جهان زوجیت حقیقت دارد ولی اصطلاحاتی همچون «آباء علوی» و «امهات سفلی» که از یک بررسی اولیه و صرف توجه به جهت قابلیت و فاعلیت ناشی شده است نیز رویکرد غیر حقیقی نیست اما کمال حقیقت هم نیست. از آن جهت که مذکر جنبه فاعلی داشته در مونث به جنبه قابلی اکتفا شده و از جنبه فاعلی آن غفلت شده است که این امر هم ناشی از تاثیرات فرهنگی اجتماعی و هم معلول محدودیت رویکرد فلسفی است. اما طریقت درک کاملی از حقیقت ارائه می‌دهد و راه رویکرد فلسفی.

۵. زن و مقامات عرفانی

در سنت عرفان اسلامی، چون زن و مرد در حقیقت انسانیت مشترکند و انوئت و ذکورت امری عارضی است، هر دو می‌توانند مقامات عرفانی را طی کنند و نیل به مقامات عرفانی اختصاص به مردان ندارد بلکه زنان نیز می‌توانند بدین مقامات نائل گردند. در غیر این صورت چگونه زنانی چون مریم بنت عمران و آسیه همسر فرعون و خدیجه و فاطمه(س) به این مقام نائل آمدند؟

در اسفار اربعه سالکان، سالک اعم از زن و مرد است. در درجات سفر سوم و چهارم که درجات ولایت است. در اصل و حقیقت که ولایت است بین زن و مرد تفاوتی نیست. اما در برخی از آثار اجرایی آن یعنی نبوت و رسالت تشریحی فرق است. یعنی زن نمی‌تواند پیامبر و صاحب شریعت بشود که یک کار اجرایی است و مرد توان آن را دارد. لیکن بعد از ختم نبوت تشریحی و پایان پذیرفتن رسالت تشریحی این راه برای همگان بسته شده است خواه زن خواه مرد. طبق نظر محققین این حوزه از این رهگذر هیچ ثمره‌ای بر این تفاوت مترتب نیست

و منظور آنان که قصد بیرون راندن زنان از صحنه سیاسی اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی را دارند تامین نمی‌کند. زیرا اگر محرومیت از رسالت تشریحی نقص است، مرد نیز چون زن بعد از ختم نبوت محروم است و اگر برخوردار از پشتوانه اصیل نبوت یعنی ولایت ارزش است که محصول سیر به سوی خداست زن هم چون مرد از این کرامت برخوردار است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶: ۱۰۲)

بر اساس این بیان هر انسانی اگر بخواهد می‌تواند به مقام کشف و شهود حقیقت نایل آید. زیرا همه انسان‌ها قابلیت تهذیب نفس و قطع علایق از دنیا و توجه کامل به خدا را دارند، چه زن باشد و چه مرد. لذا زنان این استعداد و قابلیت را دارند که در مسیر سلوک گام بردارند چنان که مردان نیز در مسیر سلوک گام بر می‌دارند. در سنت عرفانی معاصر نیز از دیدگاه بشری و هم‌چنین از دیدگاه فنا ناپذیری، زن برابر با مرد است؛ زن از حیث قربت و ولایت با مرد برابر است نه از حیث وظایف روحانی. هیچ مردی مقدس‌تر از مریم عذرا نتواند بود، اما در عین حال هر کشیشی آئین عشاء ربانی را اقامه تواند کرد و در جمع به وعظ تواند پرداخت. حال آنکه مریم مقدس نمی‌توانست. از زاویه‌ای دیگر می‌توان گفت که زن، دوشادوش مرد جنبه‌ای از الوهیت می‌پذیرد؛ شرافت زن ترکیبی است از جمال و فضیلت است. زن برای مرد هم چون نوعی تجلی ذات غیر متناهی خود اوست (شوان، ۱۳۸۸: ۳۹-۴۰).

بنابراین در مقام ولایت که بالاترین مقامی که انسان سالک در پی دستیابی به آن است مقام خلیفه الهی است. خلافت به مقام انسانیت مربوط است نه شخص یا صنف خاص. یعنی آدم، شخصاً خلیفه الله نیست بلکه مقام آدمیت خلیفه الله است و به عبارت دیگر خلافت، متعلق شخصیت انسانی آدم است و در شخصیت انسانی زن و مرد یکسانند. بر این اساس اگر در قرآن آدم به اسماء الهی تعلیم شد و سپس مسجود فرشتگان قرار گرفت در واقع انسان اسماء الهی را فرا گرفت و به همین دلیل مسجود فرشتگان واقع شد زیرا محور تعلیم و تعلم، جان آدمی است نه بدن و نه مجموع جان و بدن، عالم، روح انسان است و روح نه مذکر است و نه مؤنث.

به علاوه کمالات انسانی در پرتو عبادت و اطاعت حق است و این دو میان زن و مرد مشترک است و در نتیجه راه تکامل آنان نیز مشترک است. بر اساس این بیان هر انسانی اگر بخواهد می‌تواند به مقام کشف و شهود حقیقت نایل آید. زیرا همه انسان‌ها قابلیت تهذیب نفس و قطع علایق از دنیا و توجه کامل به خدا را دارند، چه زن باشد و چه مرد. از این جهت پیامبر اکرم (ص) فرمود: «برترین زنان اهل بهشت خدیجه دختر خویلد، فاطمه دختر محمد و

مریم دختر عمران و آسیه دختر مزاحم و همسر فرعون، هستند»^{۱۹} (نورالثقلین، ج ۵: ۷۵) در روایت دیگری پیامبر(ص) فرمود: خدای سبحان از بین زنان چهارتن را برگزید، مریم، آسیه، خدیجه و فاطمه^{۲۰} (بحارالانوار، ج ۴۳: ۱۹)، بر اساس این دو روایت زنان زیادی وارد بهشت می‌شوند. اما افضل آنان این چهارتن هستند و یا از بین همه زنان این چهارتن را برگزید. اما چرا در بین زنان عالم تنها این چهارتن به این مقام رسیده‌اند مگر همه زنان توان دستیابی به این مقام را ندارند؟

باید گفت اولاً بسیاری از زنان هستند که فضائل آن‌ها در تاریخ ثبت نشده است. ذکر این چهار نفر نیز گویای انحصار نیست و اگر جامعه رشد کند و شرایط و امکانات ترقی و سعادت در اختیار هر دو صنف قرار دهد زنان می‌توانند پا به پای مردان در مسیر سلوک گام بردارند (جوادی آملی، ۱۳۸۶).

بنابراین هر چند زن و مرد در این راه یکسانند اما چون اغلب مردانند که در این مسیر قرار می‌گیرند، اسم آنها بیشتر ذکر شده است: «این مقامات (عرفانی) مخصوص مردان نیست به زنان نیز تعلق دارد اما به دلیل غلبه (کثرت) مردان به اسم رجال از آن یاد می‌شود»^{۲۱} (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۱۲۱).

لذا درباره نیل به مقامات عرفانی تصریح نموده‌اند: «هرچه از این طبقات به اسم رجال نام بردیم از باب تغلیب است و گرنه زنان نیز به این درجات و مقامات نائل می‌شوند لذا از تعداد ابدال پرسش شد پاسخ داده شد چهل نفس گفتند چرا نمی‌گویید چهل مرد؟ پاسخ دادند چون میان ایشان زنان نیز هستند»^{۲۲} (ابن عربی، بیتا، ج: ۷).

۶. نتیجه‌گیری و ماحصل کلام

بنابراینچه گذشت مطالب ذیل بدست می‌آید:

۱. مطلب نخست حاکی از تشکیک سلسله مراتب ظهور حقیقت واحد است در سطوح و لایه‌های مختلف مراتب وجود و مراتب ادراک بشری، حقیقت در مرتبه ذات متصف به هیچ‌یک از صفات موجودات نیست چنانکه حکما گفته‌اند: بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها». انسان نیز در مرتبه حقیقت و ذات فقط موجود است و تحقق انسان به ذات وجودی اوست. مذکر و مؤنث بودن از شئون وجودی ماده است و نه از شئون صورت و تحقق وجودی انسان به صورت انسانی اوست. منظور صورت به معنای

فعلیت است (و نه قیافه و شکل که امر عرضی است) بنابراین انوئت و ذکوریت در قلمرو صفت است و نه اصل و ذات و حقیقت انسان.

۲. در سنت حکمی و فلسفی اسلامی و جهان بینی توحیدی حکمی اسلامی که مُلهم از آیات الهی است، زوجیت یا مکمل بودن قانون حاکم بر نظام آفرینش است و آفریدگار جهان بر این امر تصریح نموده است: «و من کل شیء خلقنا زوجین لعلکم تذكرون» (سوره الذاریات، آیه ۴۹). این زوجیت حاکم بر نظام آفرینش راجع به دو صفت جمال و جلال است که منشأ سایر صفات الهی و مبدأ نظام آفرینش است. به این ترتیب در نظام توحیدی اسلام، تمام دوگانگی‌ها ناشی از مبدأ واحد و راجع به اوست. از ذات واحد احد صادر شدند.

با توجه به این مطلب زوجیت عالم انسانی نمونه‌ای از حقیقت دو قطبی نظام توحیدی اسلامی است، همچون سایر حقایق وجودی که از مبادی علوی صادر می‌شوند، ناشی از زوجیت در مقام اسماء و صفات و زوجیت در مبادی متافیزیکی است.

برخی صاحب نظران بر اساس رویکرد تنزیهی به تعالیم اسلامی بر صفات تنزیهی (جلالی) الهی تاکید دارند و او را همچون «پدری قدرتمند» ترسیم می‌کنند. و برخی دیگر به با توجه بعد معنوی اسلام و با استناد به حدیث نبوی که «رحمت الهی بر غصبش غلبه دارد» به صفات رحمت الهی نظر دارند و او را همچون «مادری مهربان» توصیف می‌کنند. از این دو دیدگاه که یکی «تنزیهی» و حاکی از بُعد و تفاوت میان خالق و مخلوق است و دیگری «تشبیهی» که بر معیت و قرب دلالت دارد؛ در تعالیم اجتماعی رویکرد نخست غلبه دارد و در تعالیم حکمی بر زوجیت و مکملیت و جامعیت تاکید می‌شود.

۳. بنابراین جهان مادی مثار کثرت است. و اختلافات و تمایزات و جنسیت و سایر محدودیت‌ها از اوصاف ماده و محدودیت‌های جهان مادی ناشی می‌شود که در سطوح مختلف نظام‌سازی‌های اجتماعی و سیاسی نیز بر این محدودیتها و تنگناها افزوده می‌گردد. نگاه فلسفی و متافیزیکی به حقیقت نیز هر چند رها از محدودیت نگاه مادی است اما همچنان در بند نظام‌سازیهایی فلسفی و دوگانگی‌های وجود و عدم، وجوب و امکان و ... است و تنها در قلمرو عرفانی است که حقیقت بحت و بسیط

عاری از هرگونه دوگانگی تجلی می‌کند. بر این اساس، شریعت ناظر به قوانین زندگی اجتماعی، فلسفه ناظر بر کشف حقیقت اما در قالب نظام‌های متافیزیکی و عرفان درصدد نیل به حقیقت عاری از هرگونه محدودیت است.

۴. ابن عربی در زمره آن دسته از صاحب نظران است که در باب جنسیت بطن حقیقه الحقایق را طرح کرده اند. و لذا بر خلاف تفکر غالب و حاکم مرد سالانه، اصل آفرینش را بر تائیت گذارده و با دقت و ظرافت با استناد به حدیث نبوی این نظریه را اثبات نموده است.

بر این اساس، در نظام توحیدی اسلام، تمام دوگانگی‌ها ناشی از مبدأ واحد و راجع به اوست. لذا زن و مرد هر دو تجلی اسماء و صفات الهی‌اند، اما زن در مظهریت حضرت حق در تجلی اوصاف الهی کاملتر از مرد است زیرا زن به تنهایی دو وجه فاعلی و انفعالی آفرینش را در خود جمع دارد اما مرد تنها واجد جنبه فاعلی است.

بنابراین بررسی جایگاه زوجیت و رموز انوئیت در نظام الهی و کیهانی و بررسی دیدگاه‌های حکما و عرفای اسلامی نسبت به جایگاه زن در این نظام کلی جایگاه و نقش تکوینی زن در نظام توحیدی اسلامی را روشن می‌سازد که جایگاه واقعی زنان، طبق تعالیم معنوی و حکمی نه امری اتفاقی و تاریخی و نه برساخته قوانین اعتباری اجتماعی، بلکه امری تکوینی و حقیقی است و این حوزه به عنوان مباحث بنیادی بیش از مباحث روبنایی اجتماعی، سیاسی و تاریخی و... یا دست کم هم‌تراز آنها مستلزم پژوهش‌های مستقل و مفصل است.

پی‌نوشت‌ها

۱. سورة الذاریات، آیه ۴۹.
۲. اعلم أیدک الله أن الإنسانية لما كانت حقيقة جامعة للرجل والمرأة لم یکن للرجال علی النساء درجة من حیث الإنسانية.
۳. ان هذه المقامات لیست مخصوصة بالرجال فقد تكون للنساء ایضاً لکن لما كانت الغلبة للرجال تذکر باسم الرجال.
۴. طبق تعریف حکما از حکمت و طبقه بندی اقسام آن طیف وسیعی از علوم اسلامی را شامل می‌شود.
۵. سهروردی و ملاصدرا چنانکه خود تصریح و تاکید می‌کنند روش حکمی آنها بحثی و ذوقی است.
۶. و ما از هر چیز جفتی آفریدیم باشد که متذکر شوید.
۷. یعنی دو قوه متقابل که یکدیگر را جذب می‌نمایند.

۸. این مطلب با دو قطب یانگ و یین در جهان‌شناسی چینی قابل انطباق است. اصل فاعلی بر یانگ، و اصل قابلی بر یین منطبق می‌شود در جهان‌بینی چینی سمبل معروف تای‌چی، دایره‌ای است متشکل از دو قسمت در هم تنیده سفید (یانگ) و سیاه (یین). در قسمت سفید نقطه‌ای سیاه و در قسمت سیاه نقطه‌ای سفید وجود دارد. یانگ نماینده وجه مذکر و فاعلی دئو و یین نماینده وجه مؤنث و قابلی دئو است.



جهان‌بینی چینی، عالم را در قالب دو قطب مکمل یین و یانگ توصیف می‌کند. یین و یانگ در هماهنگی کامل یکدیگر را در بر می‌گیرند و اتحاد آنها، ده‌ها هزار چیز را به وجود می‌آورد که همه آن چیزی است که هست. در واقع سر و کار اندیشه چینی با هماهنگی، موازنه و تعادل میان این دو اصل وجودی است و هر دوگانه‌ای که در جهان وجود دارد، باید با یگانه‌ای که ورای آن‌هاست مرتبط باشد و آن یگانه عبارتست از «دئو» (Murata, 1992:8).

۹. سوره ذاریات، آیه ۴۹

۱۰. کمال و نقص در اینجا امری نسبی محسوب می‌شود (و طرف کامل و ناقص مطلق وجود ندارد) هر یک از طرفین نسبت به کمالات دیگری ناقص است و با یکدیگر کامل می‌شوند

۱۱. طباع تام: طباع سرشته‌ها، نهادها و سجایا جمع طبع به معنای طبیعت است. برای هر یک از افراد انسانی پیش از تولد وی ذاتی نورانی آفریده شده که از روز ولادت همراه اوست و حمایت او را برعهده دارد و چون مرگ وی فرارسد «همزاد» نورانی نیز بدو پیوندد؛ این همزاد را طباع تام گویند، این واژه یادآور هرمس، مؤسس مکتب هرمسی است.

۱۲. بعد از سلسله انوار قاهر طولی که عقول (انوار) مترتبه هستند و بینشان رابطه علیت است؛ سلسله انوار قاهر عرضی قرار دارند که عقول (انوار) متکافئه اند و هم عرض بوده و رابطه علیتی با یکدیگر ندارند ولی هر یک رب النوع و طباع تام انواع و موجودات مادی محسوب می‌شوند.

۱۳. «ففي القواهر اصول طولية قليلة الوسائط الشعاعية و الجوهرية هي الامهات».

۱۴. با توجه به اینکه سلسله انوار قاهر طولی و عرضی در حکمت اشراق با دو دسته از فرشته‌گان امشاسپندان و ایزدان در حکمت ایران باستان قابل انطباق است، در این فرهنگ سه امشاسپند مونث (اسفندار مذ، امرداد و خرداد) در کنار سه امشاسپند مذکر (بهمن، اردیبهشت و شهریور) در فرایند ایجاد کائنات و عالم عناصر به تساوی حضور دارند (صانع پور، ۱۴۰۰).

۱۵. «اعلم ايديك الله ان الانسانية لما كانت حقيقة جامعة للرجل و المرأة لم يكن للرجال على النساء درجة من حيث الانسانية»

۱۶. «ان المرأة باعتبار الحقيقة عين الرجل و باعتبار التبعين يتميز كل منهما عن الآخر»

۱۷. بقره ۱۸۶.

۱۸. «إذا شاهد الرجل الحق في المرأة كان شهوداً في المنفعل، و إذا شاهده في نفسه - من حيث ظهور المرأة عنه - شاهده في فاعل، و إذا شاهده في نفسه من غير استحضار صورة ما تكون عنه كان شهوده في منفعل عن الحق بلا واسطة. فشهوده للحق في المرأة أتم و أكمل، لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل؛ و من نفسه من حيث هو منفعل خاصه. فلهذا أحب صلى الله عليه و سلم النساء لكمال الشهود الحق فيهنّ ... فشهود الحق في النساء أعظم الشهود و أكمله».

۱۹. «افضل نساء اهل الجنة خديجة بنت خويلد و فاطمة بنت محمد و مريم بنت عمران و آسيه بنت مزاحم امرأة فرعون».

۲۰. «ان الله تعالى اختار من النساء اربع: مريم و آسيه و خديجة و فاطمة»

۲۱. «ان هذه المقامات ليست مخصوصة بالرجال فقد تكون للنساء ايضاً لكن لما كانت الغلبة للرجال تذكر باسم الرجال».

۲۲. «و كل ما نذكره من هؤلاء الرجال باسم الرجال فقد يكون منهم النساء ولكن يغلب ذكر الرجال و قيل لبعضهم كم الابدال فقال اربعون نفساً فقيل له لم لا تقول اربعون رجلاً فقال قد يكون فيهم النساء»

کتاب‌نامه

آشتیانی، سید جلال (۱۳۸۰) *تشریح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، قم، بوستان کتاب.

ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار الصادر.

همو (۱۳۷۰) *فصوص الحکم*، تهران، انتشارات الزهراء.

بلخی رومی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۸)، *مثنوی*، به اهتمام دکتر توفیق سبحانی، تهران، روزنه.

بهمنی مطلق، یدالله و علی شربتی (۱۳۹۰)؛ «جایگاه زن در عرفان و تصوف اسلامی با تکیه بر آثار سنائی،

عطار و جامی»، *فصلنامه علمی و پژوهشی زن و فرهنگ*، صص ۵۳-۶۹.

بورکهارت، تیتوس (۱۳۸۷)، *کیمیا علم جهان، علم جان*، ترجمه گلناز رعدی آذرخشی و پروین فرامرزی، تهران، حکمت.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۲)، *رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم*، تهران، انتشارات فجر.

زن در ساحت دوگانه‌های حکمت اسلامی (طاهره کمالی‌زاده) ۲۱۷

خوارزمی، تاج‌الدین حسین (۱۳۶۸): شرح فصوص الحکم، تصحیح نجیب مایل هروی، چاپ دوم، تهران، انتشارات مولی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶): «زن و سلوک عرفانی»، نشریه پاسدار اسلام، شماره ۲۰۷.

همو (۱۳۸۶): زن در آینه جمال و جلال، تحقیق و تنظیم: محمد لطیفی، قم، اسراء.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲): مجموعه مصنفات؛ جلد‌های ۱-۳ با تصحیح و مقدمه هانری کربن، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).

سلطانی، مهدی (۱۳۹۲): «هویت زن و مرد در نگاه حکمت اسلامی و دلالت‌های آن برای طراحی نظریه‌ای درباره تحکیم خانواده»، اسلام و مطالعات اجتماعی، صص ۱۲۰-۱۴۱.

شجریان، مهدی (۱۳۹۹): «جنس برتر از منظر ملاصدرا»، هستی و شناخت، صص ۲۰۳-۲۳۴.

شوان، فریتوف (۱۳۸۸)، کاست‌ها و نژدها، ترجمه بابک عالیخانی و کامران ساسانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۰): شرح حکمة الاشراق؛ تصحیح، تحقیق و مقدمه از حسین ضیائی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

عموخلیلی، مرجان (۱۳۸۷): «نقش زنان صوفی و تأثیرگذاری آنها بر آراء ابن عربی»، پژوهشنامه زنان، شماره ششم، صص ۸۷-۱۱۰.

قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱): اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.

قیصری، داودبن محمد (۱۳۹۴)، شرح فصوص الحکم، تهران، حکمت.

صانع‌پور، مریم (۱۴۰۰)، «خرد زنانه در اسطوره‌های ایران باستان»، پژوهشنامه زنان، سال دوازدهم، شماره دوم، صص ۱۶۶-۱۹۱.

گلاب‌کش، فاطمه، محمد تقی فعالی، علی شیخ‌الاسلامی (۱۳۹۹)، «زن در عرفان از دیدگاه حکیم سبزواری و امام خمینی»، پژوهشنامه زنان و خانواده، شماره ۲۰، صص ۱۷۱-۱۸۹.

مراتا، ساچیکو؛ دائوی اسلام، ترجمه: زهرا کاظمی فرد و ملیحه رحمانی، در دست چاپ.

وفایی صدر، فاطمه، عسگر دیرباز و مونس سیاح (۱۳۹۷): «هویت انسانی و جنسیتی زن از دیدگاه حکمت اسلامی»، همایش پژوهش‌های نوین در علم و فناوری.

جامع الاحادیث نور، قم، فروردین ماه ۱۳۸۹ ش www.noorsoft.org.