

نقش‌های زنانه در اندیشه بودایی و ابن عربی

آزاده مدنی*

ابوالفضل محمودی**

چکیده

با وجود انکار نقش‌های عرفانی و دینی زنان در بسیاری از ادیان، نقش‌های مثل مادری و همزادی در فرهنگ ملل و ادیان همواره مورد توجه بوده است. نقش هم‌زادی*** زنانه در واقع معرف خلاقیت در عنصر مؤنث است. این کهن‌الگو از دیرباز تاکنون همواره به صورتی مؤثر میان ادیان حضور داشته است؛ چنان‌که شخصیتا در فرهنگ یهودی، سوفیا در فرهنگ مسیحی، باکره نورانی در مانویت، داکینی در آیین بودایی و شکتی در فرهنگ هندی از نمونه‌های آن هستند. در فرهنگ اسلامی این وجه الهی در کامل‌ترین شکل خود به صورت فاطمه فاطمه**** ظهور می‌یابد.

در فرهنگ بودایی که مورد بحث ما است، این نقش در شکل داکینی‌ها در بودیزم تنتره‌یی شکل می‌گیرد که شباهت‌هایی با نوع نگاه ابن عربی به زن دارد. در عرفان اسلامی، اوج توجه به زن را می‌توان در اندیشه‌های ابن عربی یافت. در سطور ذیل به بررسی این دو اندیشه و شباهت‌ها و تفاوت‌هایش می‌پردازیم.

واژگان کلیدی: تنتره، شکتی، داکینی، الرحمن، جمال، کمال، عشق.

* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی.

** استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

تاریخ دریافت: ۱۳۸۵/۱۱/۳ تأیید نهایی: ۱۳۸۵/۱۲/۱۸

*** که یونگ آن را نقش آنیمایی تلقی می‌کند.

**** صفت مذکر به معنای آفریننده.

زن در آیین بودایی

در زندگی بودا نیز چون دیگران نخستین نقش زن را مادرش ایفا کرد. اسطوره‌های به جا مانده از تولد بودا شباهت تولد او را به مهاویره* و مسیح می‌رساند. گفته می‌شود که بودا از پهلوی مادرش از سطح چاکرای قلب به دنیا آمد. هرچند به نظر نمی‌رسد این مسأله صحیح باشد، به هر جهت نشان از گونه‌ای نمادگرایی در تولد بودا است.

مادر متوفای او، شش سال پس از ترک خانه به وسیله بودا، بار دیگر نقشی در زندگی اش می‌آفریند. بودا هنگامی که از فرط ریاضت مشرف به مرگ بود، مادر مرحومش ملکه مایا بر او ظاهر می‌شود و سرنوشت روحانی اش را به او گوشزد می‌کند و با تشویق او است که بودا این بار طریق میانه در پیش می‌گیرد و در همین زمان است که غذایی را که زنان روستایی به رهبری سوجاتا (Sujata) نامی به او تعارف می‌کنند، پس از ریاضت بسیار می‌خورد. در واقع می‌توان گفت که ریاضت او را زنان، با انگیزش مادرش می‌شکنند.

با اینکه بودا ابتدا با ورود زنان به صف پیروان خود مخالفت کرد، استعداد زنی** باعث شد که او اجازه ورود آنان را به سلک رهروان بودایی صادر کند. هر چند او برای آنان جایگاهی مشابه مردان ایجاد نکرد، موضع فکری او در مورد تساوی برخوردار با مردان و زنان، صریح و روشن است. او زنان را دارای همان ظرفیت مردان، برای رسیدن به اشراق دانست. خاله او مهاپراجاپتی (Mahaprajapati) در این جهت نخستین راهب بودایی است و ارتباطی مادام‌العمر با بودا داشته.

بودا ازدواج کرد؛ حتی گفته شده ممکن است بیش از یک همسر داشته باشد. آنچه مسلم است، او از همسرش پسری به نام راثول یا راهولا دارد. هرچند همسر او در انتخاب مسیرش در جایگاه بودا نقش چندانی نیافریده، از زن یا زنان او در مقام نمادی از زن بودن در گزارش‌های جاتکه (Jataka) سخن به میان آمده است.

یکی از زنانی که نقش پر رنگی در روایت‌های بودایی دارد، ویزخارا است. این بانو که از اشراف بود و فرزندان و نوادگان محترم بسیار داشت، هنگام ورود شاگردان بودا به ساواتی، به آنان نیکی‌های بسیار کرده است. او با بودا نشست و برخاست‌هایی داشته و

* سرسلسله آیین جین.

** احتمالاً خاله او.

بارها برای صرف طعام از شاگردانش دعوت به میان آورده است. او به بودا هشت آرزوی خود را چنین بیان می‌کند:

مولای من! میل دارم در تمام طول عمر خود، لباس‌های بارانی برای جامعه‌ی راهبان آماده سازم؛ برای راهبانی که از خارج به این‌جا می‌آیند، خوراک حاضر کنم؛ برای راهبانی که از این‌جا می‌گذرند، غذا تهیه کنم؛ برای برادران بیمار خود، خوردنی مهیا سازم؛ برای کسانی که بیماران را پرستاری می‌کنند، خوراک تهیه کنم؛ برای بیماران دارو مهیا کنم؛ خوراک برنج معمولی روزانه را تقسیم کنم، و جامه حمام برای جامعه راهبان زن آماده سازم (الدنبرگ، ۱۳۷۳: ص ۱۷۱).

بودا نیز او را ستوده در پاسخ می‌گوید:

خانمی که شاگرد وجود مقدس بودا است، و خود منبع فضایل اخلاقی است، بدون این که مترصد پاداش آسمانی باشد، احسان می‌کند؛ از رنج مردم می‌کاهد؛ جز نیکی‌رساندن فکری ندارد؛ با رضای خاطر و از روی سخاوت، بین نیازمندان خوراک و آب تقسیم می‌کند؛ سهم خود را از نیکبختی و از زندگی سعادت‌مندانه دریافت می‌نماید؛ در راه باریک و طریق نورانی افتخار و شرافتمندی گام برمی‌دارد. این خانم در حالی که از رنج فارغ و از خرسندی و خوشبختی بهره‌مند است، در آن بالا، در اقلیم فرخنده آسمان، به روزگاران دراز، پاداش کارهای نیک خود را می‌یابد. (همان: ص ۱۷۲)

برخوردهای بودا و پیروانش با زنان ناگزیر بود. آنان هنگام پرسه‌زدن، جمع کردن صدقات، یا در مجالس مهمانی زنان را می‌دیدند. زن‌ها در زندگی عادی و کارهای مذهبی مردان شریک بودند. هندی‌ها به لطافت طبع زن اعتقاد داشتند و او را در این زمینه ارجمند می‌شمردند؛ اما بودا که از جهان خاکی و زیبایی‌هایش گذشته بود، حضور زن‌ها را بین رهروانش دام‌های شیطان می‌دانست. چون زنان مورد توجه مردان قرار می‌گرفتند و آن‌ها را از طریق رهایی دور می‌کردند. در واقع گفته شد که بودا با اکراه، آن‌هم به اصرار خاله و نامادری‌اش، به ورود زنان به سلک روحانیان رضا داد. او در گفتاری با آناندا، شاگردش، او را در مورد زنان، به مراقبت توصیه می‌کند:

آناندا از بودا چنین می‌پرسد: استاد گرامی با یک زن چگونه باید رفتار کرد؟

بودا: باید از دیدار او پرهیز کرد.

آناندا: استاد گرامی اگر او را دیدیم، چه باید کرد؟

بودا: در این صورت با او نباید حرف زد.

آناندا: اگر با او سخن گفتیم چطور؟

بودا: در این صورت باید کاملاً مراقب خود بود (همان، ص ۱۶۸).

در جایی دیگر بودا می‌گوید:

آناندا چنانچه زنان به این جماعت نمی پیوستند، دهرمه (dharma) تا هزار سال باقی می ماند؛ اما با ورود زنان، دهرمه بیش از پانصد سال عمر نخواهد کرد (توکلی، ۱۳۸۴: ص ۳۸).

میان شاگردان بودا زنان بسیاری بودند. عده‌ای از آنان از اعیان و ثروتمندان بوده و خوشی‌ها و لذایذ دنیا را ترک گفته، به او پیوسته بودند. بسیاری از همسر و فرزندان خویش برای پیوستن به بودا گذشته بودند. آنان سر خود را تراشیده، جامه مذهبی به تن کرده، و با کمال تقوا و تقدس در زندگی رهبانی شرکت می جستند.* آنان جسماً و روحاً از مردان جدا نگه داشته می شدند. با این که بودا زن و مرد را در سلوک یکسان انگاشته بود، قوانین سستی اجتماع در رهبانیت بودایی رعایت می شد و زنان همان‌طور که در جامعه تحت قیمومت شوهر یا پدر خویش بودند، در زندگی رهبانی، تحت قیمومت مردان جامعه رهبانی قرار گرفتند. در واقع می توان گفت، قانون رهبانیت بودایی به دو قانون مجزا برای زنان و مردان تقسیم می شد.

زندگی راهبه‌های بودایی مانند زنان معمول، محدودیت‌های بسیاری داشت. آنان نباید در صومعه‌های جنگلی یا به تنهایی زندگی می کردند. بیشتر اطلاعات مربوط به جامعه رهبانی زنان، در منابع قانونی به ویژه منابع پالی آمده است.

اجازه اعطای مقام دینی به زنان وجود داشت؛ اما از هزار سال پیش در سری لانکا این اجازه از بین رفت که البته بیشتر به پیروان ترواده مربوط است؛ اما میان پیروان تتره و تا حدودی در مهاییانه، رهبانیت زنان ادامه یافت. به دلیل محدودیت‌های رهبانیت زنان، تلاش‌های گسترده‌ای در این زمینه به وسیله زنان انجام شد، و یوگینی‌های برجسته‌ای به ویژه میان زنان بودایی غربی پدید آمد. در سنت ذن بودایی، مقام روحانی به زن همچون مرد اعطا می شد. اکنون دیگر لاماهای زن به همان تعداد لاماهای مرد به نظر می رسند.

از نگاه بودایی‌ها آن‌هایی که به زنجیر امیال کشیده شده‌اند نمی توانند به روشنگری دست یابند. این‌جا این روشن‌شدگی یا روشنی محض، به یگانگی ذهن اشاره دارد. امیال، ولع دست یافتن به آن‌ها را پدید می آورد. حتی میانه‌روی راه بودا نیز به وسیله امیال، تاریک می شود. در تفکر بودایی، زنان، به ویژه جسمشان، زنجیرهایی از امیال مادی به شمار می آید. این نگاه ضد چیزی است که در تتره به آن ارج نهاده می شود. جسم خاکی و فیزیکی در

* مردان راهب بهیکشو و زنان راهب بهیکشونی گفته می شوند.

نظر بودا و بسیاری از مکتب‌های بودایی فقط ماده‌ای بوی‌ناک بود که از بین می‌رفت و زن و خواستن تن او بیش از هر چیز سمبلی از این جسم بوی‌ناک است؛ به همین دلیل، در بیشتر مکاتب بودایی ازدواج با این که نفی نمی‌شود، برای رهبانان ممنوع می‌شود. عموماً در مکاتب بودایی پیران دین و راهبان، به ازدواج و پیش‌گرفتن زندگی خانوادگی مجاز نیستند؛ البته استثنائاتی نیز وجود دارد که می‌توان به دوره خلاص از شریعت زرد، تتره و فرقه شین* ژاپنی اشاره داشت. در برخی شاخه‌های مکتب ذن نیز زنان مورد توجه بیشتری قرار می‌گیرند. حتی در فرقه‌ای مانند جودو، زنان اکثریت دارند.

در واقع باید گفت که اکثریت بودایی‌ها در مورد زنان دچار بدبینی بوده‌اند و علت آن هم ترس از آلوده شدن به امیال و شهوات بود. راهبه بودایی سومما در شعری می‌گوید:

جایگاه زن چه ضرری به ما می‌رساند

هنگامی که ذهن کاملاً متمرکز شده است

هنگامی که دانش برای کسی که به درستی به اصل اعتقادی بصیرت دارد بوجود می‌آید؟**

این دیدگاه به زنان همچنین تأکید بر ضرورت مرد بودن برای رهایی، در برخی از مکاتب، در دوره‌هایی حتی سبب تغییر جنسیت بعضی از زنان شده است.

میان تمام مکاتب گوناگون بودایی، تتره بیش از دیگران به زنان توجه کرد و در مسیر سیر و سلوک به آنان نقش داد؛ البته این مکتب در واقع یکی از گرایش‌های هندوئیسم بود که کم‌کم وارد آیین بودا و با تغییراتی یکی از شاخه‌های آن شد.

تتره از دو واژه سانسکریت گرفته شده: Tanoti به معنای توسعه‌دادن (گسترش دادن) و Trayate به معنای آزاد کردن و رهایی بخشیدن، و تتره که از این دو واژه گرفته شده، قدرت گسترش و توسعه شخصیت در جهت آزادگی و رهایی یافتن از بندهای دنیایی است. توسعه در این جا، گذشتن از مرزهای خود است. گسترش تا بی‌نهایت وجود؛ رسیدن خودآگاهی فردی به شعور و آگاهی جمعی برای کسب فردیتی برتر و متعالی و رهایی از انقیاد و

* در مکتب شین، چون دیرها موروثی هستند، پیر دیر باید برای خود وارثی بگذارد. همین مسأله باعث مباح بودن ازدواج می‌شود.

**What (harm) could the woman's state do tous, when the mindis well-concentrated, when knowledge exists for some one rightly having in sight into the doctrine (Therigatha, p.7)

From: young, serenity, Encyclopedia of woman and religion, Volume 1.P: 108.

بندگی گناهان بزرگ و مرگبار (Seven Deadly sins) که شامل شهوت، حرص، خشم، حسادت، تنبلی، طمعکاری و وابستگی می‌شود که موانعی در مسیر تحقق بخشیدن به فردیت کمال یافته آدمی است. این هفت گناه بزرگ مکتب تتره را می‌توان با پنج منشأ تموجات ذهنی که پتنجلی* به آن اشاره می‌کند، یعنی نادانی، خودآگاهی یا احساس انیت، شهوت، تنفر و دلبستگی به حیات قیاس کرد**. گناهان مرگبار و بزرگ تتره، همان غرایز ابتدایی (klesas) بشر، در حالت کنترل و مهار نشده هستند.

همان طور که در اوپانیشاد از پنج قشر تعینات جسمانی*** سخن به میان می‌رود، در تتره توجه به چکره در اولویت قرار می‌گیرد که توجه آیین تتره به عالم صغیر (microcosme) یعنی انسان را نشان می‌دهد. اعتقاد پیروان تتره بر این است که شناخت عالم کبیر (macrocosme) در گرو شناخت انسان است؛ به همین علت در آیین‌هایی تتره‌ای، شناخت جسم بر شناخت روح مقدم است.

هرچند در یوگای رایج هند و دیگر آموزه‌های دینی هندیان، کف نفس و ریاضت بالاترین جایگاه را داشت، نمی‌توان گفت که تتره بدعتی ناهنجار در مسیر آیین هندوئیسم بود. پیشوایان هندی منطبق بر نگاهی واقع بینانه روش‌های مباح چهارگانه را برای زندگی در نظر گرفته بودند که کامه (kama)، ارته (artha)، دهرمه (dharma) و موکشه (moksha) را شامل می‌شدند. طبق این طبقه بندی، انسان مختار بود بین کامجویی و لذت، جست‌وجوی مال و جاه، شریعت و اخلاق و رهایی و آزادی از چرخه‌های متوالی حیات، یکی را برگزیند؛ پس با این‌که روش رایج عرفان هندی، ریاضت بود، مراتب پایین‌تر زندگی نیز مطرود نشده بودند. این طرز فکر، و دیرینه پرستش الاهی مادر که پیش از ورود آریاییان مورد توجه مردم هند بود (و بعد با ظهور دوباره خدایانی چون ویشنو (Vishnu) و شیوا (shiva) تا حدودی احیا شد) سبب پدید آمدن تفکر تتره‌ای شد. شاید بتوان گفت

* از بنیان گذاران مکتب یوگاست.

**همین بحث در آیین بودا به شکل دوازده گانه‌های بودا مطرح می‌شود که عبارتند از نادانی، تاثرات مذهبی،

آگاهی، اسم و صورت، شش زمینه ادراک تماس حسی، میل، دلبستگی، هستی، تولد و پیدایی و مرگ.

*** این پنج قشر عبارتند از قشر طعام (anna)، قشر دم حیاتی (prana)، قشر نفس و حس مشترک (manas)،

قشر عقل (vijñana) و قشر وجد و شادی (ananda)

تنتره، رنسانس هندوئیسم است که پیش‌تر از رنسانس مسیحیت رخ داد.

تنتره، آموزه‌هایی برای رهایی از تن بود؛ اما نه با فراموش کردن یا مدفون کردن آن؛ بلکه با برآوردن نیازهایش و استفاده کردن از نیروی خلاق آن. در دورانی که ارزش‌های اخلاقی و طبقاتی هند به صورتی بی‌خاصیت و گاه ظالمانه تبدیل شده بود، تنتره ضد آن قیام کرد تا بیهودگی آن را به اثبات رساند. مناسک تنتره تمرد از تابوهای هندویی به صورت وسیله روشنگری روحانی بود. اخلاق تنتره‌ای ریاضت نبود؛ فرزانه حکیم مجاز بود اخلاق متعارف را رعایت نکند به شرط آن که چون حیوانی به بند شهوات نیفتد. در واقع از نگاه متون تنتره‌ای اعمالی که باعث می‌شد گروهی در آتش جهنم بسوزند، سالک را آزادی ابدی می‌داد. آیین تنتره، توجه به زنان و جنبه‌های زنانه وجود را میان قوانین مردسالار هند (پس از ورود آریائی‌ان) احیا کرد. قدرت زنانه یا همان شکتی که پیش‌تر آیین شیوا آن را مطرح کرده بود، در متون تنتره نیز مورد توجه قرار گرفت. اصل مؤنث جلوه‌ای دیگر از خود فرد بود و استمداد از آن، طلب وحدت اجزای پراکنده وجود و از نو بنیان نهادن فردیتی راستین به شمار می‌رفت. شناخت و بهره‌وری از انرژی مؤنث وجود که یکی از مهم‌ترین اهداف تنتره بود.

پرستش الاهی مادر که از عناصر بومی هند باستان بود و در آیین تنتره به صورت مادر الاهی ظاهر شد، در تیره مهاییانای بودایی به مقام پرجناپارامیتا (prajnaparamita) که عالی‌ترین مقام فرزاندگی است، تبدیل شد (شایگان، ۱۳۸۳: ص ۶۳۳). تنتره که حتی بر روی جینیزم نیز اثر گذاشت، زمانی که آیین بودا دچار اضمحلال شده بود، با آداب مختلف یوگا، سحر و جادو و فنون گوناگون ریاضت تلفیق شد و به سرعت (به‌ویژه در بنگال)* - توسعه یافت (همان: ص ۱۲۶). این مکتب که به کالی‌کاکرا** مرسوم شد، اندیشه شکتی به صورت نیروی عظیم پنهان و نهفته در عالم صغیر (بدن انسان) را از پیروان تنتره گرفت و با دین خود آمیخت. جان ناس برخی از معتقدات این آیین را تشریح کرده‌است:

مثلاً معتقد شدند که آدی بودا یعنی بودای عظیم، و دیگر بوداها و بودی‌ستوها که اتباع اویند، همه هر یک زوجه و همسری در عالم مجردات دارند و نیز معتقد گشتند که هر زمان را بودایی

* در دوران سلطنت سلسله‌ی پالا در بنگال (۱۰۵۴-۸۰۰ م) که حامیان آئین بودا بودند.

** به معنی چرخ زمان

مخصوص است به نام اولوکیته (خداوند صاحب زمان شبیه کوان- بین در چین، به شرحی که گذشت) و او نیز زنی از جنس شیاطین دارد که به نام تارا (Tara) موسوم است؛ زنی سلیطه که در تبت همان اهمیتی را دارد که کالی و دورگا در هند دارند. پس از آن گفتند که در آسمان علوی پنج بودا وجود دارند و آن‌ها هر یک در موقع خود به صورت انسانی مذکر یا مؤنث تجسم یافته، در روی زمین ظاهر می‌شوند که از آن جمله یکی گوتمه شاکیه مونی، بانی دین بودایی در هند است که در عصر خود پدیدار گشت. هر فرد آدمی خاص العقیده استعداد آن را دارد که با یکی از این بوداهای پنجگانه آسمانی متصل و متحد گردد به شرط آن‌که اوراد و اذکار مقرر را تکرار کند، و بر نقش و تصویر آن‌ها چشم دوخته، اتصالاً بر آن معبود علوی نظر نماید تا در آن فانی و مستهلک گردد. این در حقیقت همان وصول به مرتبه نیروانا است که در دیگر مکاتب بودایی ذکر شده است (ناس، ۱۳۷۳: ۵-۴۴۴).

مذهب بودایی تتره در بنگال نماند و کم کم توسعه یافت؛ چنان که پرستش روح علوی مؤنث به راهبان تبتی نیز اجازه مزاجت داد و سبب شد تا مدت‌ها روش تجرد را ترک، و با همسران خود در صومعه‌ها و دیرها اقامت کنند. این روش بعد از انقراض امپراتوری مغول به وسیله کسانی که با اصلاحات، شریعت معبد زرد را بنیاد نهادند منسوخ شد.* زناشویی با اینکه در شریعت زرد منسوخ شد، بین پیروان بودایی تتره یا وجریانه ادامه یافت و سبیل‌ها و مناسک جنسی بین اینان رایج شد. به‌طور مثال در سهجیانه یکی از شاخه‌های تتره، دو شرط پیشین سعادت، یعنی شناسایی و داشتن روش را با رمزهای وجره (نر) و پدمه یا نیلوفر (ماده) نشان می‌دادند و رستگاری در وصل این دو بود.

در واقع تفکر ثنویت‌گرای تتره، عقل درک‌کننده را صفت مونث و انفعالی بشر و عشق و شفقت را صفت فعال و مذکر انسان می‌دانست و معتقد بود که اتحاد این دو جریان سبب روشن شدن افکار می‌شود (کاپرا، فریتیوف، تائوی فیزیک، ص ۱۵۵). همین مفهوم با گسترش بیشتری در معنایی گسترده‌تر شکل و خلا را نیز شامل شد. آناکاریگا گوویندا کاهن بودایی در کتاب اصول تبتی می‌گوید:

وابستگی شکل و خلّو (تهی بودن) نمی‌تواند، به مثابه حالتی منحصراً متضاد و دو جانبه درک گردد؛ بلکه باید آن‌ها را تنها به عنوان دو چهره یک حقیقت که در کنار یکدیگر زیسته و همکاری دائمی یکدیگر هستند، استنباط کرد (همان، ص ۲۱۹).

* ریاست این معابد با دالایی لاما می‌باشد؛ که تا امروز نیز این آئین در تبت ادامه دارد.

از منظر معتقدان تتره، رابطه جنسی که فروترین مرحله از انرژی جنسی است، با آگاهی بیشتر به نیروی عظیم تمرکز و آگاهی می‌رسد. در واقع این نیرو مانند الماسی است که در گل افتاده؛ این نگاه که جنسیت در رابطه جنسی امری قدسی می‌شود، دیگر زن جایگاه پایین‌تری نداشته، و خطاب‌ها یکسان می‌شود.

حتی در آیین تتره، مقام زن را بالاتر از مردان می‌دانند و او را برتر وصف می‌کنند که البته این به معنای جایگاه اجتماعی برتر نیست؛ بلکه حالت روحانی و روانی زن از منظر آنان در سطح کامل‌تری از آگاهی است؛ یعنی احساسات، عواطف و تکامل روانی او برتر است. در تعاریف سلوک تتره‌ای کوندالینی که انرژی بیداری روحی است، در زن زودتر آشکار می‌شود. این انرژی که ذاتاً از جنس مؤنث است و در چاکرای مولدهارا قرار دارد، در زنان سریع‌تر بیدار می‌شود. همین سبب می‌شود که زن از نگاه تتره، انتقال‌دهنده اصلی انرژی و مرد رابط این انتقال باشد. در واقع نقش ابتکار از مرد به زن منتقل می‌شود. همین مسأله را در کیهان‌شناسی تتره‌ای نیز می‌توان یافت؛ زیرا در آن شکتی خالق است و شیوا در جایگاه خالق ستایش نمی‌شود؛ البته باید گفت که این نقش به روابط جنسی نیز ختم نمی‌شود؛ بلکه تمام کار ویژه‌های روحانی زن در انجام آیین‌های تشریفاتی مذهبی و دیگر سنن مورد توجه قرار می‌گیرد که یکی از مهم‌ترین مظاهر آن مادربودن است. مادربودن و وابستگی به مادر در نگاه تتره، حس بودن در جهان است، نه زیست شخصی زن. مادر سرچشمه زندگی (هم خودش و هم دیگری) پرورنده بزرگ، و ویرانگر عالم تصویر می‌شود که در واقع همان نقش کهن‌الگویی زمین در مقابل آسمان است یا فیزیک در برابر متافیزیک. پیروان تتره، از آنچه بودا گفت چنین می‌فهمند که حقیقت عالم فقط می‌تواند از طریق چارچوب جسم فیزیکی فهمیده شود. در واقع اشتیاق به زن نیز اشتیاق به جسم فیزیکی است که انسان از آن سرچشمه گرفته است.

نکته این‌جا است که با وجود ارتقای جایگاه زنان، در واقع نقش آنان هنوز به نوعی گرفتار نگاه‌های مردسالارانه است؛ زیرا آنان انتقال‌دهنده انرژی برای تربیت معنوی مردان هستند. روحانیت زن غایت نیست؛ بلکه این روحانیت مرد است که غایت بوده و زن، او را به این هدف می‌رساند.

داکینی

داکینی از مهم‌ترین اصطلاحات زنانه‌ای است که در عرفان تتره‌ای مطرح می‌شود. این اصطلاح از قرن چهارم یا پنجم قبل از میلاد در دستور زبان سانسکریت وجود داشته است.

این اصطلاح، اشاره به الاهی‌های دون‌پایه‌ای داشت که ملازمان کالی الاهی هندویی بودند؛ البته این اصطلاح در شکل جدید با ظهور در شاخه تتریک بودا در قرن هشت میلادی اهمیت بیشتری یافت. ریشه این لغت dai سانسکریت به معنای پرواز کردن است. این لغت با دو اصطلاح 'mkha' 'gro و خاندورونا وارد فرهنگ تبتی نیز شده است. اصطلاح 'mkha' 'gro به معنای رفاص آسمان است که به نظر معنای مشابه با همان لغت داکینی دارد. داکینی‌ها یکی از سه گروه مؤنث یوگینی، داکینی و لاما هستند. در تبت داکینی هم موجودی است انسانی که می‌تواند معلم بودایی باشد و هم ایزدبانوی ارواح طبیعت است. داکینی‌ها را به دو دسته گنوسی و گوشت‌خوار که دو جنبه مثبت و منفی داکینی هستند، تقسیم می‌کنند؛ البته این دو جنبه داکینی می‌توانند خود را تغییر دهند و گاهی جنبه‌ی مثبت، منفی و منفی و مثبت گردند.

داکینی در تتره، سمبلی نوعی برای زن است. در پرجناپارمیتا سوتره آمده است:

از زن پرس. او را همه جا بستای. از نظر ماهیت حقیقی‌اش او بهگوتی است، کمال فرزادگی؛ در این جهان بهگوتی صورت زن را به خود گرفته است. (Santideva, 2001: p 1237)

برای داکینی‌های انسانی آگاهی خلایق بودن همه پدیده‌ها، بزرگ‌ترین دانش است و مهم‌ترین ویژگی او ماهیت منفعل و پذیرای آن است. این ویژگی او به وسیله نمادهای دریاچه، چاه، گلدان خالی و یونی (زهدان) بارها به تصویر کشیده شده است. این مسأله تا به آن اهمیت است که فرایندهای عرفانی در تتره ماهیتش را از پذیرندگی جنسی زن می‌گیرد. ارتباط زن در جایگاه داکینی و مرد در مقام گورو در مراسم عبادی با آیین‌های جنسی همراه است. هرچند تمام زن‌ها ممکن است ویژگی‌های آرمانی داکینی را نداشته باشند، یوگین‌ها و گوروها باید در مراسم آیینی آنان را در حد ایزدبانوی داکینی به شمار آورند. همین جا است که می‌توان نقش معنوی آنان را در حد مسائل جنسی دید. در واقع روحانیت زن در این‌گونه موارد در نوع برقراری روابط جنسی‌اش در آیین‌های مربوط به آن نزول می‌یابد.

هرچند که داکینی‌ها انواع گوناگون دارند، می‌توان گفت که همگی روشن‌گرانی هستند که به شکلی شادمانه می‌پرند و می‌رقصند و احساس قدرت معنوی خود را منتقل می‌کنند. رقص‌هایشان پیچ و تاب‌هایی بدوی است که خلصه و شور و هیجان ایجاد می‌کند. زبان‌شان دارای هجاهای سمبلیکی است که ظرفیت متعدد معنوی داشته و رمزگشایی آن‌ها غامض و

پیچیده است. آنان منابع الهام و وحی، و تجسد غیر قابل اندازه گیری عشق و محبت هستند. آن‌ها در جایگاه خدای شخصی چه از طرف مردان و چه از طرف زنان ستوده می‌شوند. این ایزدبانوان فقط در مقام وجودهای فوق طبیعی ستایش نمی‌شوند؛ بلکه ظرفیت‌های درونی و الگوهای مراقبه‌کننده هستند. در واقع می‌توان گفت تصاویری از بودایند که مراقبه‌گر بنا بر ظرفیت مراقبه‌اش به آن دست می‌یابد.

زن در نگاه ابن عربی

با وجود ارتقای مقام زن در اسلام، این نگاه در جامعه بسیار دیرتر تغییر کرد و فوت پیامبر، رهنمودهایش را در این زمینه، به سرعت از خاطرها برد. در واقع در باب زنان آنچه از سنت نبوی در یادها ماند، به باورهای قومی و شخصی خوشایندتر بود؛ اما به نظر می‌رسد با این نگاه به زن هیچ‌گاه کاملاً مثبت نشده؛ اما در طول تاریخ تصوف ارتقا یافت، چنان‌که زن‌گزینی مالک دینار، شقیق بلخی و ابراهیم ادهم در اوج تصوف به ابن عربی و ارادت او به زنان عارف رسید.

نگاهی به تاریخ حیات ابن عربی، نقش پررنگ زنان را در زندگی‌اش نشان می‌دهد. همسر و مادر او نخستین کسانی بودند که مشوق او در گام نهادن در مسیر عرفان به شمار می‌آمدند. ابن عربی از همسرش، بنت محمد بن عبدون بن عبدالرحمن بجائی در آثار خود به نیکی یاد می‌کند. او همچنین بین فرزندان خود به دخترش زینب، توجه بیشتری داشت و نام او را همراه با ذکر دانش و کرامتش از زمان طفولیت بین آثار ابن عربی می‌توان یافت. احترام او به زینب تا حدی است که مدعی می‌شود، زینب هنگام جنینی، با مادر خویش سخن می‌گفته یا در پاسخ عطسه مادر، به او «یرحمک الله» گفته است.

یکی دیگر از زنان مورد توجه خاص ابن عربی، نظام، دختر مکین‌الدین اصفهانی است. او در ملاقات خود با نظام، چنان شیفته او می‌شود که کتاب *ترجمان‌الاشواق* را از او الهام می‌گیرد. با این که نظام را از زنان پارسا و عالم می‌داند، آشکارا اشعار عاشقانه در وصفش می‌سراید.

بیماری من از عشق آن زیبای خمار چشم است،

مرا با یاد وی درمان کنید،

عشق من به آن زیبای نازپرورده نازک بدن به درازا انجامید

که صاحب نثر و نظام و منبر و بیان

که از شاهزاده‌گان سرزمین ایران،

از بزرگ‌ترین شهرهای آن سامان، اصفهان است.*

شاید بتوان گفت که مهم‌ترین زن در زندگی او فاطمه قرطبه است. ابن عربی دو سال در محضر او بوده و خدمتش می‌کرده. او در آن زمان ۹۵ سال داشته است. فاطمه قرطبه مادر معنوی و روحانی ابن عربی به شمار می‌آید. با وجود کهولت سن ابن عربی در آثارش چنان از شادابی، طراوت، سیمای باطنی، سفید رویی و حسن و جمال او ستوده که خواننده دختری چهارده ساله می‌پنداردش. این زن از اکابر و صاحب کرامات بوده و ابن عربی او را در زمره محققان در منزل الرحمن می‌دانسته است.

ابن عربی جزء معدود عارفان اسلامی است که در مورد زنان و مردان تفاوت‌های ماهوی در معنویت نمی‌بیند. او بی‌هیچ تردیدی معتقد است که زنان می‌توانند در سلسله ابدال قرار گیرند. او زن را مخلوق نمی‌بیند؛ بلکه خالق می‌نامد. خداوند در ماده قابل رؤیت نیست و در ماده انسانی کامل‌تر از هر ماده دیگری قابل شهود است. همچنین او معتقد است که در زن‌ها این شهود قابل رؤیت‌تر از مردان است. وقتی که در وجود زن به تفکر و اندیشه درباره خدا پرداخته می‌شود، هم در جایگاه نماینده و عامل فاعل و هم منفعل (قابل) می‌توان درباره خدا اندیشید؛ به همین جهت دیدن خدا در صورت زن به معنای دیدن او در هر دو وجه است و چنین مشاهده‌ای کامل‌تر می‌شود. شیخ محیی‌الدین در تفسیر حدیث پیامبر که محبوب‌ترین از دنیا را زن، عطر و نماز می‌داند، چنین می‌گوید:

تقدیم کرد ذکر نساء و طیب را بعد از آن گفت که روشنی چشم در صلوات است. ابتدا کرد به ذکر نساء و تأخیر کرد صلوات را از برای آن که مرأه جزء رجل است در اصل ظهور عین مرأه (خوارزمی، ۱۳۶۸: ص ۷۷۶).**

بعد از آن که بیرون آورد از او شخصی بر صورتش، و او را مرأه نام نهاد؛ پس میل کرد به سوی او چون میل کل به جزوش [الشیء الی نفسه] و مرأه نیز به سوی او میل کرد، چون میل چیزی به وطنش، أعتی اصلش.

به واسطه این معنای محبوب گردانیده شد نساء مر رسول را از برای آن که حق دوست داشت آن را که بر صورت خویش آفرید و امر کرد به سجود او ملائکه نورانی را با وجود عظمت قدر و کمال منزلت و علو نشأت طبیعی ایشان؛ پس این چنین است که از طرفین حاصل است واقع شد مناسبت میان عبد و رب او؛ حال آن است که مخلوق بودن انسان به صورت حق - سبحانه و تعالی

* ترجمه شعر از عربی. به نقل از: جهانگیری، محسن، محی‌الدین ابن عربی، ص ۷۱.

** شرح: لاجرم اشتیاق به جانب مرأه دارد، چنانکه کل را به سوی جزء خود شوق چنین است.

- اعظم است از جهت مناسبت میان عبد و ربش و اجل و اکمل است از برای آن که صورت انسانیه زوج ساخت صورت رحمانیه را؛ چنان که صورت مرأه صورت رجل را زوج گردانید (همان، ص ۷۸۵).

پس ظاهر شد ثلاثه که حق و رجل مرأت است، و فردیت به حصول پیوست و به ازای آن در نسخه انسانیه روح و قلب و نفس ظاهر شد؛ پس چنین و شوق رجل به سوی ربش که اصل او است، چون چنین مرأه است به سوی رجل؛ لاجرم محبوب گردانیدش رب نساء را به سوی رجل. چنان که حق دوست داشت آن را که بر صورت او است و از برای این است چنین قلب به سوی روح و چنین نفس بسوی قلب (همان، ص ۶-۷۸۵).

ابن عربی، مادینه و نرینه را ضد یکدیگر نمی‌شمرد؛ بلکه حتی از منظر او مادینه به تنهایی هر دو جنبه فاعلی و منفعلی را در خود دارد؛ پس همچون صفت الرحمن که اول مرتبه نزول از اسم اعظم است، در مظهریت باری تعالی اکمل می‌شود؛ اما از آن جا که صادر اول و مظهر اسم الرحمن، حقیقت محمدی است، و به قول ابن عربی هرگاه که به جست‌وجوی مبدأ و منشأ برآییم، به تقدم نرینه می‌رسیم، مونث را سبب ساز می‌بینیم؛ چنان که او معتقد است که مذکر میان دو مونث ذات حق و حوا قرار می‌گیرد؛ پس مخلوق یعنی عقل اول در حالت انفعال بوده؛ سپس حالت فاعلی یافت و اسم الرحمن به او تعلق گرفت. بسط و گسترش عالم و خلق آن از اسم الرحمن یا نفس رحمانی است که صفت جمالی حق است؛ پس صفت جمال الاهی بر جلال او تقدم دارد؛ به همین دلیل تجلی زمینی صفات جمال یعنی زن نیز چنان که ابن عربی می‌گوید، صورت کامل تری از ذات حق شمرده می‌شود؛ زیرا با استدلال محیی‌الدین او هم در مقام فاعلی است و هم در مقام منفعلی؛ اما با وجود، هر اسمی از اسمای الاهی و هر تجلی آن ضد خود را در باطن دارد؛ زیرا لطف و رحمت بدون قهر و غضب معنا نمی‌یابد؛ چنان که قرآن که رحمت للعالمین است، لا یزید الظالمین الا خساراً هم هست. در حکمت سیر اختصاصی زمانی است که هر صفتی با صفت مقابل خود امتزاج حاصل کند و به مرتبه‌ای بالاتر دست یابد؛ یعنی مقام جمع‌الجمع دو امر. و رای هر دو اسم متقابلی اسمی قرار می‌گیرد که هر دو وجه را دارد و از هر دو رفع ضدیت می‌کند.

مقام ربوبیت، اقتضای صفات متقابل را دارد و هر یک از این اسما و صفات، طالب مظهری در اعیان هستند و از سویی مظاهر نمی‌توانند مظهر اسما متقابل باشند و از سویی دیگر تأثیر این اسما برای کمال آن‌ها ضرورت دارد. ناگزیر مرتبه جامعی مورد نیاز است تا از دو ضد، رفع تضاد

نماید و آنان را به مرحله‌ای بالاتر سوق دهد؛ یعنی شأنی ثالث که جامع دو شأن پیشین باشد و این امر جامع چیزی نیست جز اسمی ثالث که از تناکح دو اسم متقابل به ظهور می‌رسد تا بر جایی که در اثر این سیر همه اسما در اسمی که مقام جمع همه اسماء و صفات است، رفع تخالف نماید که این اسم جامع، همان اسم الله است (معارف، ۱۳۸۰: ص ۳۸۸).

و چون انسان کامل تجلی اسم جامع الله است، هم صفات جمال و هم صفات جلال باید در او اتمّ باشد؛ پس جنبه مونث الاهی و مذکر الاهی که یکی خلّاق، آفریننده و پرورنده است و دومی نگهبان و ویران کننده، باید در او وجود داشته باشد؛ اما از آنجا که انسان‌های نوعی و نه در مقام انسان کامل، باید قدرت بالقوه کمال را داشته باشند، در همه انسان‌ها این صفات به صورت کمون وجود دارد که باتوجه به مرتبه و جایگاه فرد، این صفات به بروز می‌رسد.

ابن عربی هنگامی که از محبوب بودن زن نزد رسول خدا سخن به میان می‌آورد، اشاره می‌کند به این که ذات خداوند از هرگونه تجلی و تظاهری منزّه است و هر مظهري که بیشتر جمع اسما و صفات او باشد؛ بهتر خدا را نشان می‌دهد. او بر این اعتقاد است که زن مظهریت کامل تری از مرد دارد؛ زیرا مرد مظهر قبول و انفعال است؛ چون مخلوق حق شمرده می‌شود، و زن، هم مظهر انفعال و هم مظهر فعل الاهی است، چون در مرد تصرف و او را محب خود می‌کند که از نظر ابن عربی این قدرت زن نشان از فاعلیت الاهی دارد (جوادی‌آملی، ۱۳۷۱: ص ۲۳۳).

این استدلال اما، در تقابل با تفکر رایج درباره زن قرار می‌گیرد که البته خود ابن عربی نیز در گوشه‌های دیگری از آثارش به آن استناد می‌کند. این تصور که حوا از پهلوی آدم خلق شد و خواستار بازگشت مجدد به تمامیت خویش با او است. پس واقع نشد حب رجل، مگر آن را که از او متکون شد که آن مرأه است حال آن که حب رجل متعلق بود به حق که این رجل از او متکون است (خوارزمی، همان: ص ۷۸۶).

این استدلال است که در طول تاریخ در ادیان ابراهیمی همواره دلیلی بر نقص زنان بوده یعنی تأخرشان در خلقت؛ اما ابن عربی این تأخر خلقت زن از مرد را در بخشی دیگر با خلقت مرد از زن در تولد عیسی مکمل می‌داند.

و تولدش اختش با او از برای آن است تا اختتام مشابه ابتدا [بود]، از آن که خلق آدم نیز مقارن بود به خلق حوا، و شیخ حوا را اخت عیسی ساخته است در این معنا که تولد هر یک بی‌پدر است، و مریم را به منزله آدم دانسته (همان، ص ۱۶۱).

با این استدلال ابن عربی در خلقت حوا او را متولد از آدم و در خلقت عیسی او را متولد از مریم می‌داند؛ اما در خلقت حوا از آدم نیروی خلاقه خدا است؛ چون آدم در خلقت منفعل است؛ ولی در خلقت عیسی نیروی خلاقه مریم نیز به کار آمده:

پس چون ارادت حق سبحانه و تعالی متعلق شد به خلق عیسی علیه السلام از مریم شهوت کامنه در وی به حرکت آمد به امر الاهی. پس نفخ کرد در وی روح الامین در حالت تمثل به صورت بشریه. در این نفخه آبی بود مشابه بخار؛ زیرا که نفس اجزاء صغار مائیه مختلط به اجزاء هوائیه؛ لاجرم آفریده شد جسم عیسی علیه السلام از ماء محقق از مریم و ماء متوهم از جبرئیل (همان، ص ۴۹۸).

درواقع حرکت معکوس آدم حوا در مریم و عیسی این معنا را پدید می‌آورد که زن خالق وجودی است که از او خلق شده.

شباهت‌ها و تفاوت‌های دو نگرش

همان طور که بودا در سخنان خود به روشنی اشراق را برای زن و مرد یکسان دانست، و به عکس تفکر هندویی جایگاه سلوک و معرفت را مردسالارانه ننگریست، ابن عربی نیز در نگاه به کمال زن، همین نکته را یادآور می‌شود. او می‌گوید:

زنان از کمال بازداشته نشده‌اند. اگرچه زن درجه‌ای از مرد کاستی دارد و آن در ایجاد است چون از مرد پدید آمده است، و آن اشکالی در کمال وارد نمی‌سازد؛ زیرا مرد که آدم است نسبتش بدانچه از آن خلق شده یعنی خاک، نسبت حوا است بدو؛ بنابراین، این نسبت خاکی به آدم مانع از کمالی که خداوند برایش گواهی داده نمی‌شود. چنین است که رسول خدا صلی الله علیه و آله به کمال مریم و آسیه شهادت داده است (ابن عربی، ۱۳۸۴: ص ۶۶۶).

در واقع از منظر او تقدم خلقت مرد برای این نیست که زن از مرد عقب بماند همان طور که خلق آدم از خاک، مرتبه خاک را بیشتر از او نمی‌کند. او با قراردادن خلقت عیسی از مریم به صورت مکمل خلق حوا از آدم، برتری طلبی را در این زمینه منتفی می‌داند.

تفکر ابن عربی در جایی نیز به اندیشه‌های مکتب تتریک بودایی نزدیک می‌شود. آن

جا که در تفسیر حدیث پیامبر در مورد دوست داشتن نماز، زن و عطر چنین می‌گوید:

از برای این که رجل مرأه را دوست داشت، مرأه نیز رجل را دوست داشت، و هر یکی با دیگری طلب غایت و صلت کرد شهوت اجزای بدن را شامل گشت. از برای آن که حق - سبحانه و تعالی - غیورات، غیرت می‌بود بر بنده‌ی خود که اعتقاد کند بر این وجه که به غیرحق لذت دارد؛ پس بنده را به غسل ظاهر ساخت تا رجوع کند به سوی حق، و به امعان نظر و اجالت بصر مشاهده کند حق را در آنچه خود در وی فانی شده است که آن مرأه است؛ زیرا که از رجوع چاره نیست و

از شهود ذاتش گریز نی (خوارزمی، همان: ص ۷۸۷)؛ پس هرگاه که مشاهده حق کند در مرأه، شهود او منفعل باشد؛ چه مرأه محل انفعال است و اگر مشاهده حق کند در نفس خود و مشاهده کند که مرأه از نفس او ظاهر شده است، مشاهده حق باشد در صورت فاعل (همان: ص ۷۸۸-۷۸۷)؛ پس شهود رجل حق را در مرأه اتم و اکمل باشد؛ چه این جا مشاهده حق است از این روی که فاعل منفعل است و از برای این معنا رسول ﷺ نسا را دوست داشت؛ چه شهود حق را در ایشان کمال است، و حق مشاهده کرده نمی‌شود ابتدا مجرد از مواد؛ چه حق تعالی بالذات غنی است از عالمیان.

چون شهود از وجه تجرد ممتنع باشد و شهادت از ماده منفک نی؛ پس شهود حق در نساء از سایر مواد اعظم و اکمل باشد (همان: ص ۷۸۸).

به نظر می‌رسد، نتیجه‌ای که او از حدیث پیامبر می‌گیرد، تا حدودی به اندیشه‌های تتره در زمینه توجه به زن در روابط جنسی نزدیک می‌شود؛ نتیجه‌ای که سبب می‌شود آن نیرویی که بسیاری آن را بندهای زندان تن بدانند، نردبانی برای سلوک به معرفتی والا و رستگاری به شمار رود؛ البته این نگاه در اندیشه ابن عربی و پیروانش در عوض مادیت تتره‌ای جلوه‌ای نمادین و معنوی می‌گیرد؛ چنان که فخرالدین عراقی از پیروان او می‌گوید: پس بر مجنون که نظرش در آینه دوست بر جمال مطلق بود، قلم انکار نرود که نظر در آینه حسن لیلی بر جمال مطلق آید (عراقی، ۱۳۷۱: ص ۷۰).

در مورد جمال الهی بر این اعتقاد است که:

عاشق جمال او جلال او است و جمالش مندمج در جلال، علی‌الدوام خود با خود عشق می‌بازد و به غیر خود نپردازد (همان: ص ۴۵).

فروغ آن جمال عین عاشق را که عالمش نام نهی نوری داد، تا بدان نور آن جمال بدید، چه او را جز به او نتوان دید (همان: ص ۵۳).

فخرالدین معشوق را جمال الهی می‌داند. الله الجمیل و یحب الجمال. محیی‌الدین نیز امر آفرینش را با صیغه مونث، صادره از صفت الرحمن می‌شمرد که صفت جمال حق است. بین الرحمن و رحم که هر دو در ریشه مشترکند، اشتراکی در تأنیث است؛ پس می‌توان گفت معشوق جنبه مونث الهی بوده که خالق و خلاق است؛ پس آنچه معرفت آن سبب عشق الهی می‌شود، صفت جمال حق است. ابن عربی به علت این‌که زن تجلی صفات جمالی است، او را در تعیین معشوق ازلی، اکمل می‌داند؛ پس شناخت و معرفت صفت جمال الهی برای شناخت خدا ارجح است و به همین علت عارفان گاه عشق مجازی را مرکبی برای رسیدن به عشق الهی می‌دانند؛ البته گاه محبت زمینی به زن را ثمره

معرفت به حضرت حق می‌شمرند؛ چنان که ذوالنون مصری می‌گوید:

من استانس بالله، استانس بکل شیء ملیح و وجه صبیح (به نقل از: خلیلی، ۱۳۸۲: ص ۲۳۹).

هر آن که به خدا انس بگیرد، به هر چیز نمکین و دلنشین و نسبت به هر صورت زیبایی انس می‌گیرد.

چنان که در فرهنگ بودایی تتره‌ای نیز وصال زن و مرد، در شکل آیینی خود، در جهت دست‌یافتن به کمال است که البته به جای نگاه شهودگرایانه ابن عربی که آن را رؤیت جمال حق می‌داند، دستیابی به کمال معرفت است که غایت تفکر بودایی و البته هندویی شمرده می‌شود.

در این آیین، مرد و زن یوگی باید با یکدیگر یگانه می‌شدند. در جایی دیگر از چهار سطح فهم تتره‌یی کیریانتتره (kiryatantra)، چریانتتره (caryatantra)، یوگاتتره (yogatantra) و انواتره‌یوگاتتره (anuttarayogatantra) به صورت تمثیل‌هایی برای نشان دادن نگاه دوسویه تتره به روابط مرد و زن بهره برداری شده است. ناگارجونا می‌گوید:

وجود و طبیعت اشیا از وابستگی دوسویی نشأت می‌گیرد و در خودشان چیزی نیستند (کاپرا، ۱۳۷۲: ص ۱۴۵).

نتیجه گیری

تتره در واقع وصال جنسی را معادل با فرایندهای روحانی می‌گیرد و اصول آن را به اصول عرفانی پیوند می‌دهد. از نظر این مکتب ماهیت جسم زن و عکس‌العمل‌های انفعالی‌اش می‌تواند در دستیابی به معرفت یاری‌رسان باشد؛ زیرا منفعل بودن در نگاه تتره، شرط آگاهی از صورت خلا که غایت این تفکر است، به شمار می‌رود؛ البته برتری تفکر ابن عربی در این مورد آن‌جا است که انفعال مادی زن را کنار فعال بودن معنوی او قرار می‌دهد و او را در جایگاهی می‌گذارد که می‌تواند مرد را مسخر و محب خویش سازد. تأکید مکتب تتره بر زن از جهت شناخت مادیت هستی است و در نهایت گذشتن از بندهای این مادیت؛ در حالی که ابن عربی خلقت زن و تجلی بودنش را اکمل می‌داند و فقط بر تعاریف جنسیتی تأکید نمی‌کند. از احترامی که او برای زنان، به ویژه استادش فاطمه قرطبه قائل است، برمی‌آید که نقش زن در نگاه او، همان نگاه عارفانه و کمال‌جویانه سالک حقیقی است. ابن عربی از میان پانزده خرقه‌ی عرفانی که بخشیده، چهارده خرقه را بر تن

زنان کرده است. او در بسیاری از رسالات خود، معیار انتخاب خلیفه از جانب خداوند را مرد بودن نمی‌داند؛ بلکه زنان نیز از نظر او قادر به دست یافتن به این مقامند و در قطبیت، زنان نیز شریک مردان هستند. در واقع انسانیت از نگاه او جامع ذکوریت و انوئیت است. ابن عربی از نگاه پیامبر به کامل بودن زنان نیز شهادت می‌دهد، آنجا که از پیامبر نقل می‌کند: مریم عمران، آسیه همسر فرعون، خدیجه‌ی کبری و فاطمه علیها السلام از کمال‌یافتگان هستند (خوارزمی، همان: ص ۷۳۲). همچنین بر اساس حدیث پیامبر (حَبَّبَ الی النِّسَاءِ وَ الطَّيِّبِ وَ جَعَلَتْ قَرَّةَ الْعَيْنِی فِی الصَّلَوةِ) حب زنان را به عارفان کامل نسبت می‌دهد و آن را میراث نبوی و حب الاهی می‌شمرد. احترام او به زنان تا آن جا است که با این که نبوت را (به دلیل ابعاد اجتماعی و مسئولیت‌هایش) خاص مردان می‌داند بر خلاف اکثر فقیهان اسلام، امامت زنان را بر مردان در نماز جایز می‌شمرد. بسیاری از عارفان و ادیبان پس از او در این زمینه نیز وام‌دار نگاه اویند.

گفت پیغمبر که زن بر عاقلان

غالب آید سخت و بر صاحب‌دلان

باز بر زن جاهلان غالب شوند

کاندریشان تندی حیوانست بند

مهر و رقت وصف انسانی بود

خشم و شهوت وصف حیوانی بود

پرتو حق است آن معشوق نیست

خالق است آن گویا مخلوق نیست (مولانا)

پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مآخذ

۱. ابن عربی، فتوحات مکیه، محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، اول، ۱۳۸۴ش.
۲. اسمارت، نینیان، تجربه دینی بشر، مرتضی گودرزی، تهران، انتشارات سمت، اول، ۱۳۸۳ش.
۳. توکلی، طاهره، نظام رهبانیت در آیین بودایی، فصلنامه برهان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، سال دوم، شماره پنجم، ۱۳۸۴ش.
۴. جامی، مولانا عبدالرحمن، نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح مهدی توحیدی پور، تهران، انتشارات کتاب فروشی محمودی، ۱۳۳۷ش.
۵. جوادی آملی، زن در آئینه جمال و جلال، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، دوم، ۱۳۷۱ش.
۶. خلیلی، محمد حسین، مبانی فلسفی عشق، قم، بوستان کتاب قم، اول، ۱۳۸۲ش.
۷. خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسن خوارزمی، شرح فصوص الحکم ابن عربی، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی، دوم، ۱۳۶۸ش.
۸. الدنبرگ، هرمان، فروغ خاور - بدرالدین کتابی، تهران، انتشارات اقبال، سوم، ۱۳۷۳ش.
۹. ستاری، جلال، عشق صوفیانه، تهران، نشر مرکز، سوم، ۱۳۸۲ش.
۱۰. شایگان، داریوش، ادیان و مکاتب فلسفی هند، تهران، انتشارات امیرکبیر، پنجم، ۱۳۸۳ش.
۱۱. شیمل، آنه ماری، ابعاد عرفانی اسلام، عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، سوم، ۱۳۷۷ش.
۱۲. _____، زن در عرفان و تصوف اسلامی، فریده مهدوی دامغانی، تهران، نشر تیر، دوم، ۱۳۸۱ش.
۱۳. عراقی، فخرالدین، لمعات، تهران، انتشارات مولی، دوم، ۱۳۷۱ش.
۱۴. کاپرا، فریتیف، تائوی فیزیک، حبیب ... دادفرما، تهران، انتشارات کیهان، سوم، ۱۳۷۲ش.
۱۵. کاکایی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران، انتشارات هرمس، اول، ۱۳۸۱ش.

۱۶. لویزن، لئونارد، میراث تصوف، مجدالدین کیوانی، تهران، نشر مرکز، دوم، ۱۳۸۴ش.
۱۷. محمدی - کاظم، ابن عربی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، اول، ۱۳۸۱ش.
۱۸. محمودی، ابوالفضل، راه بدهیستوه، مجله برهان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، سال دوم، شماره ۵، ۱۳۸۴ش.
۱۹. معارف، سید عباس، نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی، تهران، انتشارات بنیاد حکمی و فلسفی فردید، اول، ۱۳۸۰ش.
۲۰. ناس، جان . بی، تاریخ جامع ادیان، علی اصغر حکمت، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، هفتم، ۱۳۷۳ش.

21. Buswell, Robert.E, *Encyclopedia of Buddhism*, Macmillan Reference USA, 2004, Volume 1&2.
22. Chandar, Lokesh and ..., *Dictionary of Buddhist Iconography*, International Academy of India Culture, New Delhi, First Published, 2001, Volume 3.
23. Johnston, William .M, *Encyclopedia of Monasticism*, Fitzorg Dearborn Publisher, 2000, Volume 2.
24. Landaw, Janathan and ..., *Buddhism for Dummies*, Wiley publishing.Inc, Indianapolis, 2003.
25. Santideva, Sandhu, *Encyclopedia of Buddhist Tantra*, Cosmo Publications, India, 2001, Volume 2&5.
26. Yong, Serinity, *Encyclopedia of Women and Religion*, Macmillan Reference USA, New York, 1988, Volume 1.