

The Duality in Ibn 'Arabi's Metaphysics and Gender-Related Problem of Evil

Fatemeh Mirrahimi¹  Mohammad Rasool Imani Khoshkhoo² *

1. Master's student in Comparative Mysticism, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. (f.mirrahimi@sbu.ac.ir)
2. Department of Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. (m_imanikhoshkhoo@sbu.ac.ir)

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Recived: 2024/10/14

Revised: 2025/2/5

Accepted: 2025/2/16

Cite this article:

Mirrahimi, F., Imani Khoshkhoo, M. R. (2025). "The Duality in Ibn 'Arabi's Metaphysics and Gender-Related Problem of Evil". *Ayeneh Marefat*, 25(82), 21-40 (In Persian).

<https://doi.org/10.48308/jipt.2025.237245.1569>

ABSTRACT

The suffering caused by gender discrimination has led to a specific type of the problem of evil, and consequently, it has created structures in society where women are consistently placed in a lower position compared to men, resulting in their deprivation of nurturing their inherent talents. Part of the factors shaping these structures are beliefs influenced by philosophical and mystical perspectives on humanity and the world. This paper aims to examine the issue of gender in the metaphysics of Ibn 'Arabi, addressing the question of whether deep-seated gender distinctions can have roots in the system of creation. Based on the conducted analysis, the concept of duality from Ibn 'Arabi's viewpoint permeates all levels of existence, from the divine realm to the realm of creation, establishing a fluid relationship between the two active and passive elements of existence, which correspond to the masculine and feminine elements, and it is not possible to draw a stark boundary between femininity and masculinity.

Keywords: Gender, Duality, Femininity, Problem of Evil, Structural Evil, Ibn 'Arabi, Metaphysics.

* Corresponding Author Email Address: m_imanikhoshkhoo@sbu.ac.ir
DOI: <https://doi.org/10.48308/jipt.2025.237245.1569>



Copyright: © 2024 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Extended Abstract

Introduction

The evil resulting from dualism and gender discrimination in certain societies has created structures in which women are placed in a lower position compared to men, consequently depriving them of the flourishing of many of their inherent and spiritual talents. Part of the factors contributing to the formation of these structural evils are beliefs that arise from a metaphysical approach to humanity and the world. Traces of these beliefs can also be seen in the expressions used by some Muslim mystics. However, mystics like Ibn 'Arabi have a different approach in their metaphysics regarding the feminine element, and based on this approach, numerous analogous statements can be found in the words of this Islamic mystic describing both women and men. This paper aims to describe and analyze Ibn 'Arabi's perspective to examine the issue of whether gender distinctions have roots and foundations in his metaphysical system and the realm of reality. Furthermore, how can his ontology respond to the structural evils related to gender and alleviate the suffering associated with gender?

Discussion

Structural evil is an inherent aspect of human-made social systems, manifesting in how individuals or their affiliated groups consider themselves superior to others, granting themselves the authority to manage, dominate, possess, and own them. One of the factors contributing to the formation of structural evils is beliefs (Walterstorff, 2010, pp. 239-254). Mysticism and mystical literature, alongside other epistemological systems, play a role in shaping public beliefs within society and can thus be involved in the formation of structural evil related to gender. In practice, specific interpretations by Sufis regarding women and their perceived inferior status compared to men have led to some social perceptions that impose feelings of inferiority on women, creating the necessary social context to deprive them of many social rights. For instance, in some interpretations by Ibn 'Arabi regarding the deficiency of women's intellect, it is stated: "Women have a deficiency and shortcoming in intellect compared to men, for they possess rational capacity only to the extent that they receive from the creation of men in the original state." (Ibn 'Arabi, n.d., Vol. 2, p. 471 and Vol. 3, p. 87). However, in some of his other interpretations, Ibn 'Arabi not only does not accept the superiority of men over women, but he also defines an equal human status for them, considering gender distinctions as incidental to human essence. In his "Futuhat," he views the perfection of men and women as equal to the highest degree and considers women worthy of attaining the rank of polehood, stating: "Women are equal to men in all ranks, even in polehood." (Ibn 'Arabi, n.d., Vol. 3, p. 89). To understand Ibn 'Arabi's contradictory statements regarding women, one must refer to his ontology. Ibn 'Arabi, at a higher level, perceives duality in the system of existence as flowing from the divine realm to the material world, extending duality from the human realm to the entirety of existence. The system of creation manifests based on duality in the descending arc, and in the ascending arc, the evolutionary journey of humanity towards the Divine Presence is realized through the unity of the lower aspects of the self with the higher realms. In the descending arc, he establishes a dual relationship between the realities of things in the divine essence and the names associated with them, as well as between the divine names and the created manifestations; the names are positioned in the role of agency and bestowal, while the created manifestations are continuously in a state of passivity and receptivity. The duality of the attributes of majesty and beauty is another pair in the divine realm that showcases two important aspects of the divine essence (Morata, 2023, pp. 41-45). The majestic attributes of God emphasize greatness, power, domination, wrath, and authority, which are more aligned with masculine characteristics, while the beautiful attributes such as mercy, love, and acceptance evoke feminine qualities. In addition to the descent arc, Ibn 'Arabi also considers the system of duality to be present in the ascending arc. According to him, just as in the macrocosm, the loving movement between the lover and the beloved exists in duality, where the passive and active elements interact; this loving movement also persists in the ascending arc. After the emergence and realization of existence, the lower realms yearn to reach higher levels. From his perspective, movement in the ascending arc is a journey from multiplicity to unity and oneness, culminating in union with the higher realms. In this journey, the human soul is capable of experiencing the highest unity and oneness, and

after each duality (intercession), a rebirth occurs in the macrocosm for the soul (Qaysari, 1996, p. 315). From Ibn 'Arabi's viewpoint, the principle of duality is also present within every human being, and each person possesses both masculine and feminine aspects within themselves. Just as from the external aspect, every male or female must find their other half to complete themselves through the union of the two, and this same process occurs within the individual. From the union of intellect and soul, a luminous spiritual heart is born, which perceives the presence of all things and actions before the Lord (Ashtiani, 1991, p. 567). Understanding, connecting, and uniting the internal dimensions and realms of a person, as well as comprehending their receptive and active aspects in various internal conditions, creates a new anthropology and opens a new horizon for humanity, one of the results of which is the correction of the misconceptions that have developed over the centuries regarding the status of women and men.

Conclusion

The concept of duality in Ibn 'Arabi's view permeates all levels of existence, from the divine realm to the realm of creation. There exists a fluid relationship between the two active and passive elements of being, which correspond to the masculine and feminine aspects. Therefore, attributing a gender exclusively to masculine or feminine traits does not align with reality, and it is not possible to draw a stark boundary between femininity and masculinity in the essence of existence. Women cannot be considered fundamentally distinct from men, and biological differences cannot be generalized to existential distinctions. This erroneous generalization has occurred in many societies, embedding itself within cultural and social structures, placing women in a lower status than men and causing them significant suffering. The two dimensions of femininity and masculinity are not only not oppositional, contradictory, or negating of one another, but they are also complementary in achieving balance and harmony, creating the conditions for a journey towards the source of existence and the essence of the Divine.

زوجیت در هستی‌شناسی ابن عربی و مسئله‌ی شرّ مرتبط با جنسیت

فاطمه میررحیمی^۱، محمدرسلول ایمانی خوشخو^{۲*}

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد رشته‌ی عرفان تطبیقی، گروه ادیان و عرفان، دانشکده‌ی الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

(f.mirrahimi@sbu.ac.ir)

۲. گروه ادیان و عرفان، دانشکده‌ی الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. (m_imanikhoshkhoo@sbu.ac.ir)

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخچه مقاله: دریافت: ۱۴۰۳/۷/۲۳ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۱۷ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۸ استناد به این مقاله: میررحیمی، ف؛ ایمانی خوشخو، م.ر. (۱۴۰۴). «زوجیت در هستی‌شناسی ابن عربی و مسئله‌ی شرّ مرتبط با جنسیت»، <i>آینه معرفت</i>، ۲۵(۸۲)، ۲۱-۴۰.	رنج حاصل از تبعیض‌های جنسیتی باعث طرح گونه‌ی خاصی از مسئله‌ی شرّ شده است؛ بدین‌شکل که این تبعیض‌ها در اجتماع، ساختارهایی را رقم می‌زند که در آنها جنس زن، پیوسته در جایگاه نازل‌تر نسبت به جنس مرد قرار می‌گیرد و در نتیجه، زنان از پروراندن استعدادهای ذاتی خود محروم می‌شوند. بخشی از عوامل شکل‌گیری این ساختارها، باورهایی است که متأثر از نگاه‌های فلسفی و عرفانی به انسان و جهان است. این نوشتار بر آن است تا با بررسی مسئله‌ی جنسیت در هستی‌شناسی ابن عربی، به این مسئله بپردازد که آیا تمایزنگاری‌های عمیق جنسیتی می‌تواند ریشه در نظام تکوین داشته باشد؟ بر اساس بررسی به‌عمل‌آمده، زوجیت از دیدگاه ابن عربی در تمام مراتب هستی از عالم الوهی تا عالم خلق، ساری است و بین دو عنصر فعال و منفعل هستی، که منطبق بر عنصر مردانه و زنانه است، رابطه‌ای سیال برقرار است و نمی‌توان بین زنانگی و مردانگی، مرز پرننگی را ترسیم کرد. کلیدواژه‌ها: جنسیت، زوجیت، زنانگی، مسئله‌ی شرّ، شرّ ساختاری، ابن عربی، هستی‌شناسی.

<https://doi.org/10.48308/jipt.2025.237245.1569>

* رایانامه نویسنده مسئول: m_imanikhoshkhoo@sbu.ac.ir

شناسه دیجیتال مقاله: <https://doi.org/10.48308/jipt.2025.237245.1569>



Copyright: © 2024 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

مقدمه

در ادبیات متداول فلسفی، مسئله‌ی شرّ و مسئله‌ی رنج از هم متمایزند. مسئله‌ی شرّ از یک طرف با ساختار عالم و نحوه‌ی حضور انسان مختار در این ساختار سروکار دارد و از طرف دیگر، با وجود خدای الهیات سنتی با صفات مطلق مرتبط می‌شود؛ اما رنج، تجربه‌ای است که انسان‌ها در درون خود از مواجهه با امر نامطلوب از جمله شرّ، احساس و ادراک می‌کنند و لذا امری درونی است. دفاعیه‌ها و تئودیه‌های^۱ مربوط به مسئله‌ی شرّ، عمدتاً بر تبیین‌های فلسفی و هستی‌شناسانه استوارند، درحالی‌که رنج به دنبال راه‌حل، معنایابی و تسلی‌بخشی است. تلاش تئودیه‌ها و دفاعیه‌ها برای موجه یا غایت‌مند بودن شرّ و تحمیل این نگاه بر فرد رنجور، مانع درک عمق رنج و همراهی مناسب با صدای او می‌شود. در گفتمان معاصر با گذر از مسئله‌ی شرّ، مسئله‌ی رنج مطرح شده است. مسئله‌ای که عینی، ملموس و دارای ایزه و سوژه‌ی واقعی و زمانمند است. به همین دلیل، رنج افراد و گروه‌های خاص و ضروری که عامل ایجاد این رنج‌ها هستند، مورد توجه و بررسی قرار می‌گیرند. از جمله رنج‌ها و ضروری که می‌توان به آن اشاره کرد، رنج و شرّ مرتبط با جنسیت است. تمایزنگاری‌های عمیق جنسیتی در بسیاری جوامع، موجب بروز تبعیض‌های جنسیتی شده و بسیاری از زنان را از حقوق مسلم خویش محروم کرده و آن‌ها را به رنج آورده است. تبعیض جنسیتی در راستای همان تبعیض نژادی و تبعیض طبقاتی است که در نظام‌های سیاسی و نهادهای اجتماعی ریشه دوانده و ضرور ساختاری را رقم زده است (Clack 2013:333). بی‌توجهی به رویکردهای زنانه‌نگر، حتی به شاخه‌های مختلف علوم انسانی از جمله معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، پدیدارشناسی، زیبایی‌شناسی و اخلاق نیز تسری یافته و رویکردی مردانه‌نگر به آنها داده است. به عنوان نمونه، بی‌توجهی به تفکر زنانه‌نگر در حوزه‌ی اخلاق، منجر به درحاشیه‌ماندن نظریه‌ی اخلاق مراقبتی نسبت به سایر نظریات اخلاقی شده است (صانع‌پور، ۱۴۰۰: ۶۳-۶۲).

بررسی ریشه‌های این رویکرد تبعیض‌آمیز نشان می‌دهد که این رویکرد در طول قرن‌ها براساس اسطوره‌های یک ملت، فلسفه، متون مقدس و ادبیات آن ساخته شده‌اند و سطوح مختلف شرّ را پدید آورده‌اند. اسطوره‌ها به‌خصوص، اسطوره‌های یونانی و فلسفه‌ی آن، وارد رویکرد ادیان شده است و از طریق ادبیات، هنر، فرهنگ، آداب و رسوم و حتی عرفان به ذهنیت افراد یک جامعه رسوخ کرده و با تکرار و اهمیت‌دادن به آن ماندگار و تثبیت شده است.

اگرچه در عرفان ادیان الهی، انسان موجودی دارای آگاهی، اختیار، جست‌وجوگر، کمال‌یاب و آیینی‌ی صفات الهی است و همه‌ی انسان‌ها اعم از زن و مرد، در مسیر شکوفایی استعدادهای معنوی می‌توانند گام بردارند، اما یکی از موانع مهم این شکوفایی، وجود همین تبعیض جنسیتی و دیدگاه غلط نسبت به جایگاه و توانمندی‌های جنس زن در ادبیات عرفانی است که او را در رتبه‌ی پایین‌تر از مرد تعریف می‌کند. یکی از عوامل مؤثر در رویکرد عرفا، نحوه‌ی نگرش آنها به هستی و انسان است که متأثر از شرایط زمان، تفکرات فلسفی و برداشت‌های دینی جامعه‌ی معاصر آنها، همچنین دریافت‌ها، نحوه‌ی تفکر، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی خود عارف است. می‌توان گفت ادبیات عرفانی یک عارف در نسبت با زنان با عنصر زنانه و جایگاه آن در نظام هستی‌شناختی او مرتبط است. در نتیجه، اگر ادبیات عرفانی در ایجاد شرّ و رنج نسبت به زنان مؤثر باشد، در دفع و رفع آن نیز اثرگذار است.

بحث مهم در این زمینه این است که با توجه به اینکه هستی‌شناسی امری انتزاعی است و شرّ و رنج مربوط به زنان، به‌خصوص رنج حاصل از شرور ساختاری، امری انضمامی و عینی است، چگونه می‌توان بین تبیین‌های مختلف یک امری انتزاعی به دنبال راه‌حلی برای دفع و رفع امر انضمامی گشت؟ با توجه به عنصر زنانه و عنصر در هستی‌شناسی یک عارف، آیا می‌توان زنانگی و مردانگی را ویژگی‌های سیالی در نظر گرفت که تمام هستی از جمله زنان و مردان واجد آن باشند و

ادعا کرد که این صفات به یک جنس خاص در عالم تکوین اختصاص ندارد؟ تحقیق حاضر با تبیین گونه‌ای از شرّ، یعنی شرّ مرتبط با جنسیت به دنبال یافتن پاسخ از طریق کاوش در هستی‌شناسی عرفانی ابن عربی است. با بررسی پیشینه‌ی تحقیقات انجام‌گرفته در مورد این موضوع، مشاهده می‌شود که این تحقیقات برای ارزیابی دیدگاه ابن عربی در خصوص زن و مسئله‌ی جنسیت بیشتر به تعبیر سطحی ابن عربی در مورد جنس زن توجه کرده و بعضاً براساس آن، با نگاه انتقادی دیدگاه وی را نقد کرده‌اند؛ مانند مقاله‌ای با عنوان «تفاوت‌ها و شباهت‌های مرد و زن از منظر ابن عربی» (پاشائی، ۱۴۰۰: ۱۹۷-۱۷۶) و یا کوشیده‌اند بدون در نظر گرفتن دیدگاه کلان ابن عربی در حوزه‌ی هستی‌شناسی، تنها به توصیف جایگاه زن از نگاه وی بپردازند، مانند مقاله‌ای با عنوان: «تجلی زن در اندیشه‌ی ابن عربی» (عناقه، ۱۳۹۱: ۱۱۳-۱۰۱) یا مقاله‌ای با عنوان «مطالعه‌ی تطبیقی جایگاه زن در دیدگاه غزالی و ابن عربی» (رحیم‌پور و استکی، ۱۳۹۵: ۱۳۰-۱۱۳). مقالات دیگری نیز جایگاه زن را از منظر عرفان اسلامی بررسی کرده و مشخصاً به ابن عربی نپرداخته‌اند. مانند مقاله‌ای با عنوان: «رویکرد زنانه‌نگر به جایگاه زنان در عرفان مسیحی و اسلامی» (سیاهپوش، ۱۴۰۰: ۷-۱۸). در نوشتار حاضر، به جایگاه زوجیت در هستی‌شناسی ابن عربی پرداخته شده و سعی شده با استفاده از آن تبیین عمیق‌تری از نگاه ابن عربی به مسئله‌ی زوجیت و زنانگی ارائه شود. برای این منظور، پس از توصیف شرّ مرتبط با جنسیت، موضوع زوجیت در نظام هستی از منظر ابن عربی تبیین شده و تلاش می‌شود با تصحیح نگاه تمایزنگر عمیق جنسیتی و نشان‌دادن سیالیت ویژگی‌های زنانه و مردانه در مردان و زنان، بین رویکردهای مردانه‌نگر و زنانه‌نگر، توازن و هم‌افزایی ایجاد کرد تا از طریق تبیین امر انتزاعی، بستری برای یافتن راه‌حلی انضمامی فراهم شود.

جنسیت و شرّ ساختاری

شرّ ساختاری، شرّی است که ذاتی سیستم‌های اجتماعی ساخته‌ی بشر است که فرد، خود یا گروه وابسته به خود را برتر از دیگری به حساب آورده و اجازه‌ی تدبیر، تسلط، تصرف و تملیک آنها را به خود می‌دهد. این شرور به مرور زمان، به روان یک ملت راه یافته و در نهادهای اجتماعی نهادینه شده‌اند. گاهی این شرور به مثابه‌ی قوانین طبیعی، بدیهی تلقی شده‌اند و بی‌آنکه ملموس باشند و آن‌ها را احساس کنیم، در درون نهادهای قانونی، اقتصادی و فرهنگی رسوخ یافته و به مرور زمان، متراکم شده و با درآمیختن با سنت، از طریق ساختارهای جامعه حفظ شده‌اند (ولچ، ۱۳۶۸)؛ اگرچه این شرور به‌نوعی جزء شرور اخلاقی محسوب می‌شود، اما به دلیل رسوخ در ساحت باور یک جامعه، قدرتمندان و صاحبان منافع از طریق این شرور خود را محقّ و عمل خود را موجه می‌دانند و نسبت به دیگران ظالمانه رفتار می‌کنند. هانا آرنه با «پیش‌پافتاده» خواندن برخی شرور بیان می‌کند: «گاهی این شرور چنان عادی و طبیعی جلوه می‌کند که دیگر چیز غریبی نیست و به فرایندی در زندگی روزمره تبدیل می‌شود» (Arendt 1963: 287). میشل لدوف نیز معتقد است: ایجاد «انسدادهای شناختی» می‌تواند فرد را در اسارت نگه دارد تا حدی که خود فرد، شرایط را می‌پذیرد و برای حل آن هیچ اقدامی انجام نمی‌دهد (Le Doeuff 2003: xv). شرور ساختاری مرتبط با جنسیت نیز از جمله‌ی این شرور است که عامل ظلم و تبعیض علیه زنان، به حاشیه‌راندن و مانع شکوفایی آنان است. قائلین به مسئله‌ی شرّ مرتبط با جنسیت، بر این باورند که تمایز انگاری جنسیتی با نفوذ در فرهنگ جوامع به شرّی ساختاری بدل گشته و در طول تاریخ باعث نهادینه‌شدن بی‌عدالتی و تبعیض جنسیتی علیه زنان در عرصه‌های مختلف و مانع شکوفایی ایشان شده است؛ همچنانکه مانع حرکت جامعه و تاریخ به سمت رشد و تعالی و عامل رکود و عقب‌ماندگی آن‌ها نیز بوده است (پورمحمدی، ۱۳۹۹: ۱؛ ۱۰۹). از جمله‌ی شرور مرتبط با مسئله‌ی جنسیت می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

تعمیم تمایزات بیولوژیکی و تقابل‌انگاری جنسیتی

اولین مرتبه از سطوح شرّ در نسبت با جنسیت براساس پررنگ کردن تفاوت‌های بیولوژیکی بین زن و مرد رخ می‌دهد، تا این حد که به نظر می‌رسد زن و مرد از دو نوع یا گونه‌ی کاملاً متفاوت هستند. این تمایزهای بیولوژیکی از ساحت ماده و بدن به ساحت‌های دیگر وجودی مانند ذهن یا عقل تعمیم داده شده، مغالطه‌ی تعمیم شتاب‌زده رخ داده و عامل به‌نظر رسیدن تفاوت بیشتر و عمیق‌تر بین زن و مرد می‌شود. سیمون دوبوار (Simone de Beauvoir) در کتاب جنس دوم با تحلیل فرایند خودآگاهی و مرتبط‌ساختن آن با درک جنس مقابل به‌عنوان «دیگری»، تمایز جنسیتی را اگرچه از این جهت لازم می‌داند، اما هم‌زمان آن را به عنوان یک تهدید می‌داند؛ چراکه هر خودآگاهی می‌خواهد به‌تنهایی خود را عامل حکم‌فرمایی قرار دهد و با به‌بردگی‌کشاندن دیگری، به خود کمال بخشد (دوبوار، ۱۳۸۰: ۱؛ ۱۲۲). بدیهی است محور قراردادن و اصل‌پنداشتن تفاوت‌های بیولوژیک باعث تشدید این حالت در دو جنس شده و تعمیم این تفاوت به ساحت‌های دیگر، تقابل بین دو جنس را تشدید می‌کند.

تبدیل تمایزات جنسیتی به امتیازات

تبدیل تمایزهای جنسیتی و بیولوژیکی به امتیازات و ارزش‌گذاری آنها نیز عامل دیگری برای ایجاد حسّ برتری یک جنس بر دیگری است. نمونه‌ای از این ارزش‌گذاری‌ها را در تاریخ فلسفه می‌توان مشاهده کرد. فیثاغوریان از اولین فیلسوفان یونانی بودند که عقل را کانون مرکزی فلسفه تعریف کرده و جدولی بر اساس مقولات متضاد ترسیم کردند. ژنویو لویو (Genevieve Lloyd) می‌گوید:

«مقولات متضاد را که فیثاغوریان در قرن چهارم قبل از میلاد بنا نهاده بودند، همچنان تا دوره‌ی هگل مورد استفاده قرار می‌گرفت. در میان این مقولات متضاد، عقل، روشنایی، درستی، نیکی و مردانگی در یک طرف و غیرعقلی، تاریکی، نادرستی، بدی و زنانگی در طرف دیگر قرار گرفته است. از این‌رو، تحت‌تأثیر اسطوره‌های یونانی، زن در فلسفه‌ی غرب، مظهر بی‌نظمی، منشأ فساد، غیرمعتدل، ندای خدایان زیرزمین و دشمن منحرف‌کننده‌ی مردان قلمداد می‌شود» (Lloyd 1993: 3).

گریس جنسن (Grace Jantzen) با اشاره به جدولی که ارسطو از همین اضداد فیثاغورس ترسیم کرده، بیان می‌کند که در این جدول جنس مذکر که تداعی‌کننده‌ی ویژگی‌های خوب ضمنی است، در ستون اول و جنس مؤنث که تداعی‌کننده‌ی هر چیزی است که بد پنداشته می‌شود، در ستون دوم قرار دارد (Jantzen 1995: 32). مفاهیم هر ستون چنان به هم وابسته می‌شوند تا حدی که شرّ و زن یکی گرفته شده و شرّ جزء ذاتیات زنان در نظر گرفته می‌شود. در نوشته‌های افلاطون، جسم و هر آنچه فیزیکی است با جنس مؤنث پیوند دارد، درحالی که ذهن و آنچه روحانی است با جنس مذکر در ارتباط است. با توجه به اینکه، هدف افلاطون طرد و رد عالم ماده، تعالی از جسم و عالم بی‌جان صور است و جنس مؤنث نماینده‌ی آن است، دلیل دیدگاه افلاطون نسبت به زن وضوح بیشتری پیدا می‌کند. در رساله‌ی «ضیافت»، نازل‌ترین نوع عشق، عشق مرد به زن است، زیرا تمام آنچه ممکن است از چنین پیوندی متولد شود، موجودات بیشتری هستند که سرنوشتشان مرگ است. فقط در عشق مرد به مرد است که اندیشه‌هایی که به حکمت و خیر منتهی می‌شوند، قابلیت خلق شدن دارند. از نظر افلاطون، زن با جسم و جسمانیت و مرد با روح و روحانیت همراه است و کمال انسان در فراتر رفتن از جسم است. جسم لایق نابودی است و باید از آن گذر کرد (McBrayer & Howard-Snyder 2013: 328).

تحقیر هویت جنسیتی

برخی از عارفان اسلامی گامی به جلو برداشته، برای رفع تبعیض، صفات زنانه را منحصر به زنان و صفات مردانه را منحصر به مردان نکرده‌اند، اما همچنان در این نگرش‌ها، صفات زنانه، صفات پست و صفات مردانه متعالی به حساب می‌آیند (عطار نیشابوری، ۱۳۸۸: ۱؛ ۱۳۶۶؛ عین‌القضات، ۱۳۶۲: ۲۳۱-۲۲۹)؛ بدین ترتیب هم مردان و هم زنان می‌توانند صفات مردانه و متعالی را اتخاذ کرده و از صفات زنانه دوری کنند. در نتیجه، اگر زنان بخواهند به مراتب بالاتر و کمال عقلی راه یابند، باید از صفات خود دست بشویند و صفات مردانه را در خود پرورش دهند. همین امر را می‌توان شری دانست که هویت جنسیتی (زنانه) را هدف قرار می‌دهد. پس معیار سنجش تعالی زنان، میزان متّصف شدن به صفات مردانه است و براساس همین معیار، صفات زنانه ناقص شمرده می‌شود. از طرف دیگر، زن نیز به صورت غیرمستقیم ناقص شمرده می‌شود، چراکه تمام صفات مردانه در او عارضی است و هیچگاه مانند مرد که صفات مردانه در او ذاتی است، به کمال این صفات نمی‌رسد.

سوءاستفاده از تئودیسوها

سوءاستفاده از تئودیسوها، شر پنهان دیگری است که در نسبت با زنان بیشتر به چشم می‌خورد. دورتی سوئل (Dorothee Sölle)، الهی‌دان الهیات رهایی‌بخش، بیان می‌کند تعریف خدایی که رنج را برای مصلحت ما یا برای کیفر گناهانمان بر ما تحمیل می‌کند و ما برای خوب بودن، راهی جز منفعل بودن و پذیرش حکم او نداریم، نه تنها شر را حل نمی‌کند، بلکه بر رنج زنان می‌افزاید (سوئل، ۱۳۵۳: ۲۸-۲۲)؛ از همین روست که فیلسوفان زنانه‌نگر^۲ دفاعیه‌ها و تئودیسوها موجود برای حل مسئله‌ی شر و مسئله‌ی رنج را مفید و کاربردی ندانسته و آن را ناشی از نگاه مردانه به مسئله‌ی شر می‌دانند. از دید ایشان اگر صرفاً به دیدگاه مردانه‌نگر توجه شود، آنگاه تبعیض، خشونت، خودمحوری و بی‌عدالتی جریان پیدا می‌کند، درحالی‌که استفاده از تجربه‌ی زنانه‌نگر عامل ایجاد عشق، آرامش، رفع تضاد و دوگانگی و به رسمیت شناختن تنوع آرا است. در اخلاق مراقبتی زنانه‌نگر، ایجاد پیوند، صیانت از آنها و پرهیز از رنج اولویت داده می‌شود (ادواردز، ۱۴۰۲: ۴۳۹).

قیم‌بودن مردان

گونه‌ی دیگری از شرور ساختاری مرتبط با جنسیت، تفسیر غلط از قیم‌بودن مردان بر زنان است. در این تفسیر، ایده‌ی نادرست نقصان و ناتوانی عقلانی زن در تصمیم‌گیری و مدیریت، به دلیل قوت احساس در او، زن را نیازمند به قیم، ولی و سرپرست کرده و در این میان زنی که دچار بی‌مهری و خشونت می‌شود، چاره‌ای جز پذیرش شرایط موجود ندارد. سوئل (Soelle) در کتاب رنج خود، با توصیف تجربه‌ی زنی که از خشونت خانگی رنج می‌برد، می‌گوید: «رنج او دارای سطوح مختلف است. رنج او فقط کبودی‌های بدنش نیست، بلکه وابستگی مالی او را مجبور به تحمل رنج می‌کند، چراکه امکانات لازم را برای ترک شرایط موجود ندارد. با طلاق باید نقل مکان کند، سرزنش‌ها و نگاه‌های نکوهش‌آمیز را بپذیرد و پیوندهای خانوادگی را از دست بدهد. رنج او هم جسمی و هم روانی است» (Soelle 1975: 10-16).

اگر بپذیریم که دلیل قیم‌بودن مردان به دلیل احساس قوی‌تر زنان است، «اثبات شی نفی ماعدا نمی‌کند». احساس قوی‌تر مانع عقل کامل و یا کامل‌تر نیست. این استدلال که بر پایه‌ی تقابل عقل و احساس شکل گرفته، باز هم بر اساس همان رویکرد دوگانه‌انگارانه‌ی فلسفی است. عقل و احساس مکمل هم هستند، نه متقابل با یکدیگر و در زن و مرد وجود دارند و هر دو قوه به توجه به شرایط فردی و آموزه‌های اکتسابی در هر انسانی، قابل پرورش و شکوفایی است. قوت احساس

زنان مانع قوت عقل آنها نیست و به نحوه‌ی تربیت و پرورش هر دو قوه بستگی دارد.

شرور ساختاری و باورها

آنچه در شرور ساختاری درخور توجه است، عواملی است که شرّ ساختاری را باعث می‌شود. از جمله‌ی این عوامل باورهاست. از دید ولترستورف، فیلسوف معاصر دین، دو نظام یا سیستم متمایز برای رنج وجود دارد. یکی از این سیستم‌ها مربوط به «تجربه» و دیگری مربوط به «باور» است (Wolterstorff 2010: 239-254). سیستم تجربه براساس تجربیات شخصی فرد، تعریف می‌شود. به‌عنوان مثال، درد فیزیکی یا بدنی، اغلب با بار منفی تجربه می‌شود. هنگامی که درد به اندازه‌ی کافی شدید شد، ما آن را همراه رنج تجربه می‌کنیم. سیستم دوم مربوط به باور است. باورهایی که ما می‌سازیم، این قدرت را دارند که ما را به رنج مبتلا کنند. به‌عنوان مثال، باورهای نادرست مربوط به مرگ عزیزان گاهی برای بازماندگان ایجاد انواع بیماری‌های جسمی و روانی می‌کند. نمونه‌ای از رنج‌های مرتبط با سیستم باور، باورهایی است که با عنوان «شر ساختاری» معرفی می‌شوند؛ از جمله‌ی این باورها، باورهای حاصل از نظام‌های قومیت‌گرایی، طبقه‌گرایی، مردسالاری، نژادپرستی، ملیت‌پرستی، ایدئولوژی پرستی و غیره است. باورهایی که منشأ پیدایش این شرور ساختاری است، بعضاً از طریق اسطوره‌ها، نظریات فلسفی و تفسیرهای نادرست متون مقدس ایجاد می‌شوند. تبدیل این باورها به باورهای پایه‌ای که به‌واسطه‌ی فرایند تکرار، تبدیل به کلیشه و چارچوب می‌شود، در هر تمدن، فرهنگ، جامعه و حتی خانواده به چشم می‌خورد. از طرف دیگر، این باورها تأییدکننده‌ی امیال شخصی یا گروهی هستند که منافع متعددی برای آنها به همراه دارد. درنتیجه، تلاش این افراد برای حفظ این باورها، همچنین موجه و معقول جلوه‌دادن آنها و القای آنها به دیگران بسیار زیاد است و عامل ایجاد رنج با کارکرد نادرست و عمیق در تاریخ جوامع شده است.

در مورد عرفان و ادبیات عرفانی که نقش مهمی در شکل‌دهی باورهای عمومی جامعه دارند، نیز برخی تعبیر اهل تصوف مانند نظرات غزالی، در مورد جنس زن و جایگاه نازل‌تر آن نسبت به جنس مرد، منشأ برخی تلقی‌های اجتماعی شده و ضمن تحمیل احساس حقارت بر زنان، بستر اجتماعی لازم برای محروم کردن ایشان از بسیاری حقوق اجتماعی را فراهم کرده است (غزالی، ۱۳۶۱: ۲۷۰؛ ۲۷۳؛ ۲۸۳؛ ۲۶۹؛ ۱۳۷۳: ۶۴/۲).

در ادامه، ابتدا به تعبیر متفاوت ابن عربی در مورد جنس زن نگاهی خواهیم انداخت و بعد، زوجیت در هستی‌شناسی ابن عربی و تعامل عنصر زنانه و مردانه در ظهور هستی و تکامل نفس تبیین خواهد شد.

تعبیر متفاوت ابن عربی در مورد ویژگی‌های زنانه

در رویکرد کلی تصوف اسلامی به جنس زن، به‌وضوح می‌توان برابردانستن دو جنس در کمالات معنوی را مشاهده کرد، همچنانکه عطار از قول رابعه‌ی عدویه گفته: «چون زن، در راه خدای مرد بود، او را زن نتوان گفت» (عطار، ۱۳۸۸: ۱۶۳/۱) و یا در جای دیگری از قول بایزید بسطامی می‌گوید: «فاطمه، همسر احمد خضرویه، مرد پنهان در لباس زنان است» (عطار، ۱۳۸۸: ۸۰/۲). بااین‌حال، در برخی تعبیر صوفیان مسلمان و از جمله ابن عربی عباراتی یافت می‌شود که موهم تمایز انگاری عمیق جنسیتی است. به‌عنوان نمونه، مترادف گرفتن جنس مردانه با عقلانیت و جنس زنانه با احساسات در اشعار، متون ادبی و تمثیل‌های عرفانی مشاهده می‌شود. همچنانکه ابن عربی در نقصان عقل جنس زن می‌گوید: «از این روی زنان را نسبت به مردان نقصان و کاستی عقل است، چه آنان تنها به آن مقداری که در اصل نشئه از خلق مرد دریافت می‌دارند، از نیروی تعقل برخوردارند» (ابن عربی: ۸۷/۳). بر همین مبنا درجه‌ی کمال جنس زن را نیز در حد کمال

مردان ندانسته و می‌گوید: «هر چیز دیگری در عالم نسبت بدین مرتبه (انسان کامل) ناقص است و کاستی دارد، مانند نقص زن نسبت به مرد، به سبب درجه‌ای که میان آن دو است و اگر زن کمال یابد، به سبب آن درجه کمالش مانند کمال مرد نخواهد بود» (ابن عربی: ۴۷۱/۲؛ ۸۷/۳). چنین تعبیری می‌تواند منشأ مغالطه‌ی شتاب‌زده‌ای باشد که در قسمت قبل در توضیح «تعمیم تمایزات بیولوژیکی و تقابل‌انگاری جنسیتی» گذشت. ابن عربی همچنین به نحوه‌ی خلقت آدم و حوا اشاره می‌کند و می‌کوشد از آن به عنوان دلیلی بر نقصان عقل زن نسبت به مرد سود جوید. وی می‌گوید: «حوا از آدم منفعل و متکون است و از پهلوی کوچکتر او بیرون آمده است. از این‌روی در اینکه به درجه‌ی کسی که از او انفعال یافته برسد، [نشان] کاستی دارد» (ابن عربی: ۴۷۱/۲؛ ۸۷/۳). ابن عربی در ادامه، با استناد به دین، نقصان در عقل را به نقصان در دین سرایت می‌دهد و می‌گوید: «استعداد زن نسبت به استعداد مرد کاستی دارد، چون او بخشی از مرد است، پس ناگزیر زن نسبت به مرد متصف به نقصان دین است».

از دیگر مواضعی که از میان تعبیر ابن عربی، تمایز‌انگاری جنسیتی برداشت می‌شود، استفاده از تفسیر آیه‌ی ۳۴ سوره‌ی نساء و در توضیح قوامیت مردان بر زنان است. وی می‌نویسد: «حق تعالی گفت: مردان بر زنان قوامون هستند^۲، به سبب آنچه خدای تعالی بعضی از ایشان را بر بعضی دیگر برتری و فضیلت داده است. چه ایشان (زنان) عائله‌ی مردان هستند و از پیامبر خدا نقل شده است که خلق عیال خداوندند. پس او بر ایشان قائم است. چه خلق به خدای تعالی مایل‌اند و بدین سبب است که خلق عائله‌ی خداوندند». (ابن عربی: ۲۲۸/۴).

در آثار ابن عربی در ارتباط با زن، دیدگاه دیگری برخلاف دیدگاه اول قابل‌مشاهده است. او در دیدگاه دوم خود نه تنها برتری مردان بر زنان را نمی‌پذیرد، بلکه جایگاهی مساوی و انسانی برای آنها تعریف می‌کند. در این رویکرد، تذکیر و تأنیث امری عارضی بر ذات انسان است. در نتیجه، زن و مرد در اصل انسانیت با هم برابرند. به طور مثال بیان می‌کند: «انسانیت، جامع میان مرد و زن است و بدین جهت مردان را از حیث انسانیت بر زنان درجه‌ای نیست. همان‌طور که انسان را با عالم کبیر در عالمیت اشتراک است، عالم را بر انسان از این جهت درجه‌ای نیست» (ابن عربی: ۴۷۱/۲). او در فتوحات کمال مرد و زن را تا عالی‌ترین درجه یکسان می‌بیند و زن را شایسته‌ی رسیدن به درجه‌ی قطبیت می‌داند و می‌گوید: «زنان در همه‌ی مراتب، حتی در قطبیت با مردان، مشترکند» (ابن عربی: ۸۹/۳).

برخی محققان این رویکرد دوگانه‌ی ابن عربی را براساس دو دسته مخاطب او تقسیم‌بندی کرده و بر این باورند تعالیم ابن عربی در باب معنای معنوی جنسیت، برای اقلیتی از نوع انسان‌ها است که از استعدادهای عقلی و معنوی ویژه‌ای برخوردارند و ابن عربی می‌کوشد از تشبیه و این‌همانی خدای تعالی با عالم، مجالی فراهم سازد تا ابعاد حقیقی تأنیث، ارزشی کاملاً مثبت بیابد، اما برخی تعبیر وی که گرایش «مردسالارانه» از آنها استشمام می‌شود، متوجه عموم مردم است و همنوا با دسته‌ای از تعالیم اسلامی رایج زمان اوست که بر پایه‌ی تنزیه و تمایز تام خدای تعالی از جهان استوار است (موراتا، ۱۴۰۲: ۳۶۸).

زوجیت در هستی از نگاه ابن عربی

ابن عربی در افقی بالاتر، در هستی‌شناسی خود، زوجیت در نظام هستی را از عالم الوهی تا عالم مادی ساری و جاری دانسته و زوجیت را از عالم انسانی به کل هستی توسعه می‌دهد. نظام خلقت در قوس نزول بر اساس زوجیت ظهور یافته و در قوس صعود نیز سیر تکاملی انسان به سمت حضرت حق، در سایه‌ی اتحاد مراتب پایین نفس با مراتب بالا محقق می‌شود.

زوجیت در قوس نزول و عالم کبیر

از دید ابن عربی، دو جنبه‌ی تأنیث و تذکیر یا دو جنبه‌ی فاعلی و قابلی در کل خلقت، مادون ذات احدیت، در عوالم و تعینات مختلف وجود دارد و از پیوند و تناکح هر زوج از آنها قوه‌ای بالفعل شده و تعینی خاصی شکل گرفته و متولد می‌شود. تعادل و هماهنگی بین این دو جنبه‌ی فاعلی و قابلی، عامل حرکت و سیالیت، زایش و تولد و رشد و تکامل در کل هستی است. در ادامه گونه‌های مختلف زوجیت و دوگانگی در مراتب ظهور و تجلی تشریح می‌شود.

دوگانگی اسماء و اعیان ثابته و حرکت حبی

از دیدگاه ابن عربی علت ظهور هستی و پیدایش موجودات، آشکار ساختن صفات و کمالات نهفته در ذات است. از آنجایی که جهان می‌توانست آینده‌ی تمام‌نمایی برای ظهور کمالات نهفته در ذات حق باشد، لذا خداوند صفات خود را متجلی ساخت (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۲۵؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۶۱؛ الجندی، ۱۴۲۳ق: ۱۴۲؛ ۱۴۳). در اولین تجلی الهی، تعین اول یا عالم احدیت پدید آمد. تعین اول عبارت است از علم ذات به ذات و به کنه غیب هویت وجود از حیث وحدت حقیقی به‌نحو مطلق از هر قید و به دور از هر نوع کثرت (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۲۴۶). در این مقام هنوز هیچ کثرتی در عالم ظهور پیدا نکرده است. تعین دوم که در آن کثرت پدیدار می‌شود، عالم واحدیت است. این تعین نیز مانند تعین اول یک نسبت علمی است، با این تفاوت که تعین اول اجمالی و تعین دوم تفصیلی است. حق تعالی در این مرتبه به خود از حیث تک‌تک صفات خود و مظاهر این صفات علم دارد.

تعین ثانی و مرتبه‌ی واحدیت، خود دارای دو مرتبه است که بسان دو زوج، اتحادشان عامل ایجاد تعینات خلقی می‌شود؛ یکی اسمای الهی که در مرتبه‌ی بالا قرار دارند و دیگری اعیان ثابته که در مرتبه‌ی پایین‌تر هستند. اعیان ثابته حقایق و صور علمی ممکنات در علم خدا هستند. آنها با اسماء اتحاد دارند و اتحادشان به‌نحو اتحاد ظاهر و مظهر است؛ اتحادی که بین آن دو پدید می‌آید، عامل ظهور هستی و تعینات خلقی است. اعیان ثابته از جهتی با اسماء و از جهت دیگر با موجودات خارجی و عینی نسبت دارند. اعیان ثابته نسبت به اسماء مظهریت دارند؛ یعنی صورت و مربوب اسمای الهی و در مقام انفعالی هستند، اما همین اعیان ثابته در نسبت با موجودات خارجی، رب محسوب می‌شوند و در مقام فاعلی قرار می‌گیرند. آنها فیضی را که از اسمای الهی گرفته‌اند، به موجودات خارجی منتقل می‌کنند (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۳۶۶). در نتیجه می‌توان گفت اولین مکانی که تغییر نقش از حالت فاعلیت به حالت انفعالی را می‌توان در آن مشاهده کرد، همین موضع است. اعیان ثابته از وجهی منفعل و از وجهی فاعلند. با توجه به اینکه در هستی‌شناسی ابن عربی، عنصر زنانه معادل منفعل‌بودن و عنصر مردانه معادل فاعلیت است، می‌توان نتیجه گرفت، اعیان ثابته از وجهی به‌عنوان عنصر زنانه و از وجهی به‌عنوان عنصر مردانه نقش می‌پذیرند.^۴

نکته‌ی دیگر اینکه بین اسمای الهی و اعیان ثابته، رابطه‌ی حبی وجود دارد. این حبّ عامل حرکت، تناکح و پدیدآمدن حقایق عینی یا همان عالم کبیر است. ابن عربی در فتوحات این مطلب را توضیح می‌دهد که اسماء مادون از ارباب اسماء می‌خواهند تا از اسم الله بخواهد که اعیان عالم را ایجاد کند. اولین اسمائی که طالب این عالم شدند، دو اسم مدبر و مفصل بود. این دو اسم عالم را تدبیر کرده و تفصیل دادند. بقیه‌ی اسماء در این اعیان ثابته صورت حقایق مناسب خودشان را دیدند و هر اسمی عاشق حقیقت خودش شد؛ حقیقتی که در اعیان ثابت نمایان گشته بود. اما اسماء نمی‌توانستند در آن حقیقت تأثیر داشته باشند. بدین جهت، راغب و طالب آن شدند که آن حقایق وجود عینی پیدا کنند تا بر آنها سلطنت خود را اعمال کنند (ابن عربی: ۱۰۱/۱-۱۰۰). حبّ نیاز به رابطه‌ی دوسویه‌ی حقیقی دارد تا تأثیر و تأثر در آن وجود

داشته باشد. اندوه این اسماء به دلیل نبود ارتباط دوسویه با محبوبشان سبب جریان پیدا کردن نفس رحمانی در عالم کبیر شد. ابن عربی در عبارتی در فص موسوی به این مطلب اشاره می‌کند: «آیا نمی‌بینی که خداوند چگونه اندوه اسمای الهیه را که از عدم‌ظهور آثارشان در عین مسمای عالم ناشی می‌شد، برطرف کرد؟» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۰۴).

همین نسبت بین اعیان ثابت و موجودات خارجی برقرار است. اعیان ثابت روح و رب موجودات خارجی و موجودات خارجی جسم آنها محسوب می‌شوند و رابطه‌ی حبی بین آنها برقرار است. به همین سبب، اعیان ثابت، فیض را از اسماء می‌گیرند و به موجودات خارجی می‌رسانند. حب مراتب بالاتر عامل ظهور مراتب پایین‌تر و جریان فیض الهی می‌شود. به‌طور خلاصه می‌توان گفت: بین حقایق اشیا و اسمای مرتبط با آنها و نیز بین اسمای الهی و تعینات خلقی رابطه‌ی زوجیت برقرار است. حقایق در مقام انفعال و پذیرش، و اسماء در مقام فاعلیت و فیض‌بخشی قرار دارند. همان‌طور که هر اسمی عاشق حقیقت خود در عالم اعیان ثابت است و همین حب عامل ظهوربخشیدن به عین ثابت است، هر اسمی خود، معشوق عین خلقی قرار گرفته که به آن اسم عشق ورزیده و او را عبادت می‌کند. فهم جایگاه حب در نظام آفرینش می‌تواند نقش مؤثری در فهم ارتباط متقابل عنصر مردانه و عنصر زنانه در مباحث زوجیت در نظام هستی داشته باشد. عنصر زنانه و عنصر مردانه در هستی‌شناسی ابن عربی به‌عنوان الگویی در انتهای بحث به پیدا کردن راه‌حل در ارتباط بین زوجین در روابط انسانی کمک خواهد کرد.

دوگانگی صفات جلال و جمال

گونه‌ی دیگر از زوجیت در مباحث هستی‌شناسی عرفانی را می‌توان در نحوه‌ی ارتباط اسمای جلالی و جمالی حق مشاهده کرد. از دید ابن عربی علاوه بر زوجیتی که به‌شکل رابطه‌ی طولی در عالم الوهی برقرار است و بدان اشاره شد، بین خود اسماء در عالم واحدیت نیز دوگانگی دیگری به‌شکل اسمای جلالی و جمالی به‌صورت عرضی، شکل می‌گیرد.

ذات حق تعالی بی‌نهایت و ورای هستی و به‌طور کلی خارج از دسترس مخلوقات و برتر از فهم آنهاست. او منزّه است از آنچه دیگران وصف می‌کنند. او مانند هیچ چیز نیست. این بیان تنزیهی از خداوند متعال، که شکلی از الهیات سلبی است، خدا را دور دست و غیرقابل درک می‌سازد. مکمل این تعریف، توصیفی است که خداوند در قرآن کریم از خود به عمل آورده است: خدایی حاضر، بس دوست‌داشتنی، قابل درک، در نهایت رحمت و عنایت به مخلوقات و نزدیک‌تر از رگ گردن و درحالی که غیر موجودات است، تباین عَزَلی با آنها ندارد. این دو منظر بنیادین در الهیات، زوجی دیگری را در اندیشه‌ی اسلامی تشکیل داده که به‌واسطه‌ی آن، هر دو بینش ایجابی و سلبی و یا تشبیه و تنزیه برای درک صحیح از حقیقت الهی لازم و ضروری است. تنزیه خدای تعالی با اسمای یا صفات خاص، دسته‌ای از صفات جلالی خدا را به ذهن متبادر می‌سازد که بر عظمت، قدرت، تسخیر، قهر، سلطه تأکید دارند؛ صفاتی که بیشتر با ویژگی‌های مردانه تناسب دارند و دسته‌ای دیگر مانند رحمت، محبت، نرمی، پذیرش که قرابت با صفات زنانه را متبادر می‌سازد. تنزیه، بر بُعد هیبت و غیریت خدای تعالی و تشبیه، بر بعد قرب، انس و عینیت او تأکید می‌کنند. از منظر تشبیه، کیفیات خلقت از تشابه صفات حق و خلق خبر می‌دهند و از منظر تنزیه، اقرار می‌کنند که خدای تعالی به‌کلی غیر از مخلوقات است. صفات جلال و جمال زوج دیگری در صقع ربوبی است که در رابطه‌ی عرضی صفات و اسمای الهی، دو جنبه‌ی مهم از ذات الوهی را به نمایش می‌گذارند (موراتا، ۱۴۰۲: ۴۵-۴۱).

دوگانگی صفات جمالی و جلالی دوگانگی است که در برخی از متون مقدس اسلامی به نام دو دست خدای متعال نام‌گذاری می‌شود؛ بدین شکل که از میان همه‌ی مخلوقات، تنها انسان است که با دو دست خدای متعال آفریده شده

است.^۵ این بیان می‌تواند از این معنا حکایت کند که تنها انسان می‌تواند مظهر تمام اسمای الهی اعم از اسمای جلالی و اسمای جمالی باشد و صورت کاملی از تمام ابعاد حقیقت الهی را نمایان سازد. نکته‌ی دیگری که در دوگانه‌ی اسمای جلالی و جمالی حائز اهمیت است و می‌تواند شاهد دیگری بر سیالیت عناصر دوگانه در زوجیت باشد، در آمیختگی صفات جلال و جمال است. جمال، جلال خود را و جلال، جمال خود را دارد. غضب الهی هیچ‌گاه از رحمت خالی نیست و رحمت الهی از غضب تهی نیست. محیی و ممیت، غافر و منتقم، معز و مدّئل همگی دوگانه‌ای از اسمای الهی هستند که در نسبت‌هایی سیال با یکدیگر قرار دارند. هر زایشی درون خود، مستعد مرگی است و هر مرگی در دورن خود، زایشی را به همراه دارد. آنچه بالا می‌رود، فرود می‌آید و آنچه فرود آمده، باید بالا رود. اسمای دوگانه‌ی جلالی و جمال حق در عالم تحقق نیز باعث بروز حقایقی می‌شوند که بین ایشان نیز رابطه‌ی دوگانه برقرار است. عالم غیب و شهادت، قرب و بعد، هیبت و انس، جمع و فرق، ستر و تجلی، قبض و بسط، دنیا و آخرت، غیبت و ظهور و بهشت و جهنم همگی ظهور صفات دوگانه‌ی جلال و جمال الهی هستند.

دوگانگی و تناکح بین اسمای الهی

پس از ظهور امّهات اسماء در تعیین ثانی، اسمای دیگر الهی در طی فرایندی از آنها منشعب می‌شوند که عرفا آن را نکاح اسمائی می‌نامند و توالد و تناسل اسماء تا ظهور تمامی اسمای الهی پیش می‌رود و لذا می‌توان گفت بین اسمای متکثر الهی در تعیین ثانی نیز رابطه‌ی زوجیتی شکل می‌گیرد. در فرایند تناکح اسمائی از نکاح و اتحاد دو اسم از اسمای الهی که هم‌عرض هستند، اسمی دیگر در درخت اسماء پدید می‌آید که نسبت به آن دو اسم در مرتبه‌ی پایین‌تری قرار می‌گیرد (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۲۱۱)؛ بدین ترتیب هرم اسماء شکل می‌گیرد و این تناکح در تعیین خلقی نیز ادامه می‌یابد. همین امر باعث شده تا کل هستی به واسطه‌ی دو اصل وجودی فاعلیت و قابلیت یا مذکر و مؤنث قوام یابد و به واسطه‌ی تعادل و هماهنگی بین این دو اصل، هستی پیوسته در حال حرکت و جریان، زایش و رشد باشد. در هر رابطه‌ی طولی در عالم، مرتبه‌ی مادون نسبت به مرتبه‌ی مافوق خود ویژگی انفعالی و نسبت به مرتبه‌ی مادون خود نسبت فاعلیت دارد. هر مرتبه‌ای با مرتبه‌ی مافوق خود زوجیتی را تشکیل می‌دهند تا از تناکح آنها مرتبه‌ی مادون پدید آید. آنچه در خارج تحقق پیدا می‌کند، چیزی جز تعیین خلقی اسمای الهی و در نهایت چیزی جز ظهور ذات الهی نیست.

زوجیت در هستی و عالم عین

از نگاه ابن عربی علاوه بر صقع ربوبی و عالم الوهیت، در عالم عین و خارج نیز زوجیت برقرار است. پیدایش زوجیت در نظام تکوینی را می‌توان از طریق به وجود آمدن اتحاد و پیوند بین مراتب بالای هستی با مراتب پایین‌تر تبیین کرد. ابن عربی برای بیان علت پدید آمدن عوالم خلقی از اصطلاح «نفس رحمانی» استفاده کرده و در بیانی تمثیلی نحوه‌ی ظهور تعینات خلقی از اسماء را توضیح می‌دهد. «نفس» در نظر او به تنفیس یعنی اندوه‌زدایی اشاره دارد. اسمای الهی به دلیل نداشتن مظاهری در خارج برای اعمال اثر اندوه‌گین بودند. اندوه اسماء از این جهت بود که آنها طالب مظاهر بودند. رحیم می‌خواست رحمت کند، رزاق می‌خواست روزی دهد، اما مرحوم و مرزوقی در خارج وجود نداشت. از طرف دیگر، اسمای الهی در عالم الوهی اعیان ثابته را به عنوان لوازم و مظاهر خود مشاهده می‌کردند، اما این اعیان ثابته در عالم خارج وجود عینی نداشتند و نمی‌توانستند اثر اسماء را بپذیرند. به همین دلیل، نفس رحمان به عنوان حقیقت، برآمد و اعیان ثابت و در واقع احکام آنها را در عالم تحقق بخشید، تا اسمای الهی بتوانند احکام خود را بر روی آنها اجرا کنند (ابن عربی، ۱۳۷۰).

(۲۰۴).

نکته اینجاست چون تدبیر مربوب در دستان ربّ است و ربّ فاعل است و از آنجاکه مربوب، ربّ را ربّ می‌سازد، پس ربّ نیز از مربوب منفعل می‌گردد. این نسبت دوسویه‌ی فاعلیّت و مفعولیّت بین ربّ و مربوب همواره وجود دارد. تنها خود ذات مطلق است که غنی از جهانیان است و از هیچ‌چیز منفعل نمی‌گردد؛ چراکه در این ساحت، هیچ غیری وجود ندارد که فعلی از او سرزند و ذات از او از آن منفعل شود (موراتا، ۱۴۰۲: ۱۲۴-۱۲۳). براین اساس، می‌توان گفت در عالم کبیر و تعین خلقی زوجیت، حبّ و تناکح برقرار است و این بیان شرعی یعنی: «و خداوند از هر چیزی جفتی بیافرید»^۶ نیز می‌تواند ناظر به تناکح بیان مراتب طولی خلقت باشد. بدین صورت که در تعینات خلقی، اولین چیزی که وجودش ظاهر شد، قلم اعلی یا عقل اول یا روح یا حقیقت محمدیه است که «ام الكتاب» نزد اوست (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۵۸۴-۵۸۳)؛ به واسطه‌ی روح محمدیه یا قلم اعلی، در مرتبه‌ی بعد، نفس کلی یا لوح محفوظ در ملکوت پدید آمد. لوح نسبت به قلم یا نفس نسبت به عقل، وجودی انفعالی دارد. قلم کلمات تکوینی را بر لوح می‌نویسد. به عبارتی حقایق مجمل در قلم به تفصیل در لوح ایجاد می‌شود. پس از این دو حقیقت مجرد، عرش قرار دارد و بعد از آن، کرسی که محاط به عرش و محیط بر آسمان‌ها و زمین است (ابن عربی: ۴۳۲/۳). در نتیجه، بین لوح محفوظ و قلم اعلی زوجیت برقرار است. قلم اعلی دو وجه دارد: یک وجه آن سوی خدای تعالی و قابل است و وجه دیگرش سوی لوح و فاعل است. لوح نیز نسبت به قلم، قابل و نسبت به عالم، فاعل است. این فاعلیت و قابلیت از قلم و لوح در تمام عناصر هستی جریان دارد. همان رابطه‌ی دوسویه و نیاز دوسویه نیز در کل هستی مشاهده می‌شود.

زوجیت در قوس صعود و عالم صغیر

از دیدگاه ابن عربی روند تجلی و ظهور در قوس نزول، منجر به ظهور موجودی می‌گردد که نسخه‌ای از عالم کبیر است، بدین معنا که تمام مراتب عالم کبیر را در خود دارد و به نحو استعداد تمام معانی موجود در عالم کبیر را در خود جمع کرده است. از این رو، هم نسخه‌ای جامع از عالم کبیر است و هم نسخه‌ی جامع اسمائی که در تعین ثانی قرار دارند (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۴۰). این موجود می‌تواند در طی فرایندی صعودی استعداد خود را به فعلیت رسانده و مراتب وجودی خود را که متناظر با مراتب عالم کبیر است، محقق سازد و به کمال شایسته‌ی خود نائل گردد. همچنان که در عالم کبیر زوجیت و تناکح عامل تولد و ظهور مراتب و اعیان است، در قوس صعود نیز تناکح و زوجیت عامل تحقق مراتب وجود انسان و سیر او به سمت قرب الهی و کمال شایسته‌ی نوع انسانی است.

اتحاد با مراتب بالاتر نفس و حرکت حبی

گفته شد که در قوس نزول و در مراتب ظهور، ذات حق از عالم الوهی تا عالم ماده تجلی کرده و اسمای الهی در قالب اعیان ثابته، ظهور تعینات خلقی را باعث می‌شوند. همچنین بیان شد که حرکت در عالم کبیر، حرکت حبی بین محبّ و محبوب در قالب زوجیت است و عنصر منفعل و عنصر فعال در این رابطه تعریف می‌شود، حال می‌گوییم در قوس صعود نیز این حرکت حبی برقرار است. به عبارتی، بعد از ظهور و تحقق هستی، مراتب مادون، شوق رسیدن به مراتب مافوق خود را دارند. در این حرکت صعودی، هر موجودی دوست دارد به اصل خویش برگردد.

اساس حرکت در قوس صعود مشابه قوس نزول است، با این تفاوت که در این سیر، بخشی از حرکت، ارادی است. نفس از پایین‌ترین مرتبه است. شروع به حرکت می‌کند تا در نهایت به یگانگی با ساحت الوهی برسد. این سیر تکوینی از نفس

نباتی به حیوانی و سپس به سمت نفس ناطقه است، اما با فعال شدن نفس ناطقه، اراده فعال می‌شود و نفس می‌تواند سقوط یا صعود را در طی حرکت دائم خود انتخاب کند. اساس این حرکت، حرکت حبی است و در راستای حرکت حبی تمام هستی به سمت حق است و همه‌ی نفوس باید رجوع به حق داشته باشند، با این تفاوت که گاه این رجعت به‌نحوی با اراده‌ی خود شخص است و گاه به‌نحو اضطراری محقق می‌شود. رجعت ارادی مربوط به طریق نیل به کمال معنوی در دنیا با اراده و حب است که مربوط به نفس متکامل است؛ نفسی که در قوس نزول از وحدت به‌سوی کثرت به‌صورت تکوینی سیر کرده، در قوس صعود با اراده‌ی خود بدون ازدست‌دادن حیات دنیوی و به‌واسطه‌ی عشق و حب به اصل خود از کثرت به‌سوی وحدت بازمی‌گردد و رجعت اضطراری که رجعتی است که همه‌ی انسان‌ها بعد از مرگ در برزخ و قیامت آن را تجربه خواهند کرد (چیتیک، ۱۳۸۴: ۱۵۷). این رجعت برای کسانی که رجعت ارادی نداشته یا سیر ناقصی داشته‌اند، رخ خواهد داد.

نکته‌ی دیگر آنکه ثمره و نتیجه‌ی حرکت در قوس صعود و سیر از کثرت به وحدت و یگانگی با مراتب مافوق، تولد دوباره‌ی نفس با اراده‌ی خویش است. در این سیر، نفس انسانی قادر است بالاترین وحدت و یگانگی را تجربه کند. اگرچه یگانگی با مرتبه‌ی بالاتر نوعی فنا در آن مرتبه است، اما از دید عرفا، در پی هر زوجیتی (شفاعتی)، تولد دوباره و درک مرتبه‌ی بالاتر در عالم کبیر برای نفس رخ می‌دهد، چنانچه از قول مسیح (ع) نقل شده است که: «هر انسانی که به تولد دوباره نرسد، ملکوت آسمان و زمین را درک نمی‌کند» (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۴۰). نفس با رجعت به سمت حق به لذت درک، وصل و یگانگی می‌رسد و با طی طریق عرفانی در مرتبه‌ی باطنی‌تر، از کثرات به وحدت حقیقی خود نزدیک‌تر می‌شود.

دوگانگی خیال و تخیل و بدن مثالی

از جمله مراتب وجودی انسان، مرتبه‌ی مثال است که دارای دو جنبه‌ی خیال و تخیل بوده و با عالم مثال در عالم کبیر متناظر است. مرز دو دریای مورد اشاره در قرآن کریم،^۷ گاه به‌عنوان تمثیلی برای اشاره به این مرتبه لحاظ می‌شود، چراکه این مرتبه، برزخ بین عالم روحانی و عالم جسمانی و مرز روح و بدن است (چیتیک، ۱۳۸۴: ۱۵۸). این مرتبه بین ساحت ظاهری و ساحت باطنی قرار دارد و چه در دنیا و چه در آخرت به لحاظ دریافت صور (قوه‌ی خیال) و ایجاد صور (قوه‌ی تخیل) مدام در حال تغییر است. ساحت خیال پیوسته در حال دریافت صور است و ویژگی انفعالی دارد و ساحت تخیل پیوسته در حال ایجاد تصاویر بوده و دارای ویژگی فاعلیت است. رابطه‌ی این دو جنبه بدین‌صورت است که مراقبت از ورود تصاویر و خواطر به ساحت خیال به توانمندی تخیل برای ایجاد و آفرینش صور حقیقی کمک می‌کند و خلاقیت تخیل را در مسیر حقیقی فعال می‌سازد. دوگانه‌ی موجود بین خیال و تخیل را به‌واسطه‌ی دو ویژگی فاعلیت و انفعال می‌توان متناظر با دو عنصر مردانگی و زنانگی دانست.

برای فهم بهتر فعالیت قوه‌ی تخیل و نقش آن در نیل به کمال، توجه به ارتباط صور خیالی با صورت انسان در عوامل پس از مرگ می‌تواند راهگشا باشد. ابدان برزخی یا قالب‌های مثالی، متناسب با افکار، اخلاق و اعمال نفس در عالم مادی مدام تغییر می‌کند و ساخته می‌شود. ابن عربی در فتوحات می‌گوید: «هر انسانی در برزخ مرهون کسب خود و محبوس در صور اعمال خویش است تا آن زمان که در روز قیامت در نشئه‌ی آخرت از این صور برانگیخته شود» (ابن عربی: ۳۰۷/۱). با توجه به این نکته که ابن عربی قائل است که ظاهر انسان در قیامت مانند اوصاف الهی دائم در حال نو شدن است، می‌توان گفت این ابدان در برزخ و قیامت متناسب با رجعت اضطراری او تغییر می‌کند. در واقع، ساحت باطنی انسان در دنیا متغیر و در آخرت ثابت و ظاهر او در دنیا ثابت و در آخرت متغیر است. توضیح آنکه ابن عربی خلقت انسان

را به صورت خدا می‌داند و لذا این خلقت و تجلی مدام در حال تغییر است. حق تعالی هر «آن» به صورت متکثر تجلی می‌کند و هستی به واسطه‌ی تعامل خاص صفات جلالی و جمالی مدام نو می‌شود. هستی به مقتضای صفات رحمانی، تعین می‌یابد و با صفات قهری اضمحلال می‌پذیرد و این روند پیوسته ادامه دارد. ساحت احدیت ثابت و لایتغیر است، اما اوصاف الهی در تنوعی نامتناهی دائم در حال نو شدن هستند و عالم کبیر و عالم صغیر با این نو شدن نو می‌شود. انسان نیز به منزله‌ی آینده‌ی حق، این نو به نو شدن را نمایان می‌سازد؛ با این تفاوت که انسان در عالم مادی، در مرتبه‌ی خیال و اندیشه یا به تعبیری ساحت درونی و باطنی‌اش دائم نو می‌شود، در حالی که صورت ظاهری او ثابت است. به عبارتی باطن حق، عین ظاهر انسان و ظاهر انسان، عین باطن حق است (ابن عربی: ۱/ ۱۳۶-۱۳۵). ابن عربی این رخداد را در عالم دنیا می‌داند، اما بعد از مرگ این تفاوت نیز رخت برمی‌بندد. در عالم آخرت، باطن انسان مانند عالم احدیت ثابت است و جلوه‌ی ظاهری او دائماً در حال تحول است و خلق جدید در هر لحظه در ظاهر او رخ می‌دهد (ابن عربی: ۳/ ۴۷۰). در نتیجه، ابدان برزخی و قیامتی مدام نو می‌شود.

ابن عربی حاصل تغییرات و نو به نو شدن ساحت خیال و تخیل را در عالم دنیا و آخرت متفاوت می‌داند. در نشئه‌ی دنیا، تخیل افراد مدام تصویرسازی می‌کند، اما عده‌ی معدودی قادرند به این تصاویر حیات مادی ببخشند و آن را عینی کنند، اما در قیامت، به محض پدید آمدن تصویر جدید در تخیل همه‌ی انسان‌ها، آن تصویر در خارج محقق می‌شود. اراده‌ی الهی در قیامت بر این قرار گرفته که هر چه را انسان در تخیل خود بخواهد و تصویر کند، آن را حیات خلقی ببخشد، همان گونه که اعیان ثابته تحقق خارجی پیدا می‌کنند و هر لحظه نو و متولد می‌شوند. به نظر ابن عربی، اراده‌ی الهی بر این قرار گرفته که هر آنچه عبد در دنیا بخواهد، عموماً در تخیل خود آن را تصویر کند، در حالی که در آخرت، هر چه عبد در تخیل تصور کند و اراده‌ی ایجادش را داشته باشد، آن را در خارج ایجاد می‌کند (ابن عربی: ۳/ ۵۰۹). این امر مختص بهشتیان نیست، بلکه اهل جهنم نیز جهنم خود را خود می‌سازند. ابن عربی در فتوحات به این امر اشاره کرده و می‌گوید: «اهل جهنم اگر خوف عذابی بزرگ‌تر از آنچه در حال چشیدن آن هستند را در ذهن داشته باشند، آن عذاب درون آنها یا برای آنها تحقق پیدا می‌کند و این محقق شدن افکار و خواطر است» (ابن عربی: ۱/ ۲۵۹).

سیال بودن ویژگی‌های جنسیتی

از دیدگاه ابن عربی همان طور که خداوند در باطن هر اسم جلالی، اسم جمالی را قرار می‌دهد تا آن را تعدیل کند و برای تعدیل اسم جمالی در باطن آن یک اسم جلالی قرار می‌دهد که آن را قوام بخشد، در عالم انسانی نیز در جنس مؤنث یک جنس مذکر و در جنس مذکر نیز یک جنس مؤنث برای قوام و تعدیل آن قرار داده است. ابن عربی برای تبیین این مطلب از بیانات شرعی و قصص قرآنی کمک می‌گیرد. اگرچه وی بر اساس قانون طبیعت، جنس مؤنث را عامل تولد و تناسل هستی می‌داند، اما بر این باور است که وقتی حوا از پهلوی آدم آفریده شد، این قانون به هم خورد؛ یعنی از مذکر که آدم بود، تولد اتفاق افتاد. به همین دلیل، ابن عربی مرد بودن برای حوا را ذاتی می‌داند و زن بودن را عرضی. این در حالی است که در خلقت عیسی، مریم بدون اینکه با جنس مذکری تماس داشته باشد، عیسای مذکر را متولد نمود. پس در وجود مریم هم باید جنس مذکری وجود داشته باشد و ذاتی او باشد تا بتواند عیسی را متولد کند (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۹۳)؛ لذا می‌توان گفت در وجود هر انسانی هم عنصر مردانه و هم عنصر زنانه وجود دارد. خداوند یکبار حوا را از آدم (مؤنث از مذکر) و یکبار عیسی را از مریم (مذکر از مؤنث) می‌آفریند.

از بیان فوق می‌توان نتیجه گرفت هم‌نوا با تمام هستی، زوجیت درون هر انسانی نیز جاری است و هر انسانی دو وجه

تذکیر و تأنیث را درون خود دارد و همان‌طور که از وجه بیرونی، هر انسان مذکر یا مؤنثی برای کامل‌شدن باید جزء دیگر خود را پیدا کند تا با نکاح بین آن دو این جزء به کل تبدیل شود، در درون انسان نیز همین فرایند اتفاق می‌افتد. از تناکح عقل و نفس، قلب نفسانی نورانی متولد می‌شود که به وسیله‌ی قلب، حضور جمیع اشیا و اعمال را نزد پروردگار درک می‌نماید (قیصری، ۱۳۷۰: ۵۶۷). اتحاد ساحت خرد با خیال یا کامل‌شدن ساحت عقل با قلب از جمله‌ی این پیوندها است. معرفت عقلانی وارد ساحت قلب می‌شود و از نکاح عقل و قلب، ایمان پدید می‌آید. معرفت همراه با حبّ در قلب، ایمانی می‌شود که از پیوند آن با اراده، عمل صالح متولد می‌شود و هرچه ایمان و حبّ قوی‌تر، عمل صالح دارای حسن شده، به احسن عمل می‌رسد. شناخت، پیوند و نکاح ابعاد و ساحت‌های درونی انسان، فهم وجه قابل و فاعلی آن در شرایط مختلف درون فرد، انسان‌شناسی جدیدی را رقم می‌زند و افق جدیدی را برای انسان‌ها می‌گشاید که از نتایج آن تصحیح باورهای نادرست ایجادشده در طول قرون مختلف نسبت به جایگاه زن و مرد است.

نتیجه‌گیری

عدم تعمیم تفاوت‌های بیولوژیکی دو جنس زن و مرد به توانمندی‌ها و استعدادهای ذاتی این دو جنس و درک عمیق‌تر از عنصر زنانگی و مردانگی از جمله شرایط لازم برای اصلاح باورهایی است که تبعیض‌های جنسیتی را باعث شده‌اند. در سنت عرفانی، ابن عربی با مطرح کردن زنانگی، مردانگی و زوجیت در کل هستی اعم از عالم الوهی، عالم کبیر و عالم صغیر از منظر دیگری به موضوع جنسیت نظر کرده است. از این منظر، از صقع ربوبی و عالم الوهیت تا تعینات خلقی و در نهایت در ساحت وجودی انسان، دوگانگی و زوجیت برقرار است. این زوجیت در عالم کبیر اساس اتحاد مراتب هستی و ظهور مراتب جدید است و در عالم صغیر نیز باعث رشد و کمال انسان و سیر او به سمت مراتب بالای وجودی است. از جمله‌ی این دوگانگی‌ها که در حکم مبدأ تمام دوگانگی‌های نسبی دیگر است، دوگانگی اسمای الهی و اعیان ثابت‌های موجودات در تعین ثانی است. صفات جمالی و صفات جلالی دوگانه‌ی دیگری در تعین ثانی است و تمام دوگانگی‌های موجود در عالم تکوین نظیر آسمان و زمین، عالی و دانی، نور و ظلمت و غیره از آنها ظاهر می‌شود. بر همین سیاق، دوگانگی‌های موجود در وجود انسان مانند، خیال و تخیل، عقل و نفس، عقل و قلب، قلب و سرّ نیز منشأ اتحاد این مراتب و نیل انسان به مراتب بالاتر است. نکته‌ی درخور توجه نگاه خاص ابن عربی به جنسیت، سیال بودن عناصر فعال و منفعل هستی است؛ به این معنا که تباین تامّی را نمی‌توان بین این عناصر در نظر گرفت. بلکه هر عنصر فعالی می‌تواند در مرتبه‌ای دیگر به صورت عنصر منفعل ظاهر شود؛ همچنانکه در نهاد هر مردی عنصر زنانه و در نهاد هر زنی عنصر مردانه را می‌توان یافت؛ چراکه در دل هر صفت جلالی، صفت جمال و در دل هر صفت جمالی، صفتی جلالی نهفته است. فهم این مطلب می‌تواند در نحوه‌ی ارتباط عناصر زوجیت در عالم انسانی نیز راهگشا باشد. عالم به مثابه‌ی موازنه‌ی بین حقایقی است که بر پایه‌ی نسبت‌های زوجی هماهنگ میان ازواج که همه چیز را می‌سازند، بنا شده است و دو بعد مردانه و زنانه، نه تنها مقابل، ضد و نافی یکدیگر نیستند، بلکه مکمل هم برای رسیدن به تعادل و هماهنگی و ایجاد زمینه برای سیر به سمت مبدأ هستی و ذات باری تعالی هستند و براین اساس، نمی‌توان از لحاظ وجودشناختی مرز پررنگی را بین عنصر مردانه و عنصر زنانه ترسیم کرد و زنان را به طور کلی متباین از مردان دانست و نمی‌توان تمایزات بیولوژیک را به تباینات وجودی تعمیم داد؛ تعمیم اشتباهی که در بسیاری جوامع به وقوع پیوسته و با رسوخ در ساختاری فرهنگی و اجتماعی، زنان را در جایگاه نازل‌تر از مردان قرار داده و رنج فراوانی را متوجه ایشان کرده است.

سیاسگزاری

این پژوهش به صورت مستقل، توسط نویسندگان نگاشته شده و از هیچ سازمان یا نهادی، کمک مالی دریافت نشده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. اصطلاح تنویدیه از واژه‌ی یونانی تئوس، به معنی خدا و دیکه به معنای عدالت اخذ شده است. تنویدیه تلاشی برای بیان دلایلی است که کار خدا را در تجویز شرور در جهان توجیه کند. این دلایل صرفاً دلایل ممکن منطقی نیست، بلکه تبیین‌های معقول و معتبری است که مبتنی بر بینش‌ها و حقایق خداپاورانه است (پترسون، ۱۳۹۸: ۱۱۱).
۲. استفاده از اصطلاح «رویکرد زنانه‌نگر» که شامل دیدگاه‌های فمینیستی و غیرفمینیستی است، به دلیل پرهیز از وارد شدن به اختلاف آرای متنوع مکاتب فمینیستی و همچنین گسترش بررسی آرای مختلف نزد فیلسوفانی غیرفمینیستی است.
۳. الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ.
۴. لازم به ذکر است عنصر زنانه به معنی زن بودن و عنصر مردانه به معنی مرد بودن نیست، بلکه جنبه‌ی انفعالی و فاعلیت مطرح است.
۵. قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي (ص/ آیه ۷۵).
۶. وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ذاریات: ۴۹.
۷. مرج البحرين يلتقيان (الرحمن، ۱۹).

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین. (۱۳۷۰). شرح مقدمه‌ی قیصری بر فصوص‌الحکم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ابن عربی، محی‌الدین. (بی‌تا). الفتوحات‌المکیه. بیروت: دارالصادر.
- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۳۷۰). فصوص‌الحکم، التعليقات بقلم ابوالعلا عفیفی. تهران: الزهرا
- ادواردز، پل. (۱۴۰۲). دانشنامه‌ی فلسفه‌ی اخلاق. ترجمه‌ی انشالله رحمتی. تهران: نشر سوفیا.
- پاشائی، محمدجواد. (۱۴۰۰). «تفاوت‌ها و شباهت‌های مرد و زن از منظر ابن‌عربی» (مطالعه‌ی انتقادی). فصلنامه‌ی مطالعات راهبری زنان. (۹۳): ۱۵۹-۱۷۶.
- پترسون، مایکل. (۱۳۹۸). خدا و شر. ترجمه‌ی حسن قنبری. تهران: کتاب طه.
- پورمحمدی، نعیمه. (۱۳۹۹). درباره‌ی شر. ج اول و دوم. تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی طه.
- الجنیدی، مؤیدالدین. (۱۴۲۳ ق). تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: بوستان کتاب.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۴). عوالم خیال ابن‌عربی و مسئله‌ی اختلاف ادیان. ترجمه‌ی قاسم کاکایی. تهران: هرمس.
- دوبوار، سیمون. (۱۳۸۰). جنس دوم. ج ۱. ترجمه‌ی قاسم صنعوی. تهران: نشر توس.
- رحیم‌پور، فروغ‌السادات و استکی، شهرزاد. (۱۳۹۵). «مطالعه‌ی تطبیقی جایگاه زن در دیدگاه غزالی و ابن‌عربی». پژوهش‌نامه‌ی اسلامی زنان و خانواده. ۴ (۶): ۱۱۳-۱۳۰.
- سیاهپوش، مریم‌السادات. (۱۴۰۰). «رویکرد زنانه‌نگر به جایگاه زنان در عرفان مسیحی و اسلامی». نشریه‌ی علمی زن و فرهنگ. ۱۲ (۴۷): ۱۸-۷.
- صانع‌پور، مریم. (۱۴۰۰). عقلانیت در روایتی زنانه (گفتمان غربی). تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و انتشارات ادیان و مذاهب.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۸). تذکره‌الاولیا، ج اول و دوم. بر اساس چاپ رنولد آلن نیکلسون. تهران: انتشارات فکر روز.
- عناقه، عبدالرحیم. (۱۳۹۱). «تجلی زن در اندیشه‌ی ابن‌عربی». روان‌شناسی فرهنگی زن. (۱۲): ۱۰۴-۱۱۷.

- عین‌القضات. (۱۳۶۲). *نامه‌های عین‌القضات همدانی*. تحقیق علینقی منزوی و عفیف عسیران. بنیاد فرهنگی ایران. چاپ دوم.
- غزالی، ابوحامد امام محمد. (۱۳۷۳). *احیاء علوم‌الدین*. ج ۱ و ۲. ترجمه مؤیدالدین خوارزمی. به کوشش حسین خدیوچم. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- غزالی، ابوحامد امام محمد. (۱۳۶۱). *نصیحه‌الملوک*. تصحیح و حواشی و تعلیقات جلال‌الدین همایی. تهران: انتشارات بابک.
- قیصری، داوود. (۱۳۷۵). *شرح فصوص‌الحکم*. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰). *شرح فصوص‌الحکم*. قم: انتشارات بیدار.
- موراتا، ساچیکو. (۱۴۰۲). *دائوی اسلام*. ترجمه‌ی زهرا کاظمی‌فرد و ملیحه رحمانی. تهران: انتشارات حکمت.
- ولچ، س. (۱۳۶۸). *اخلاق فمینیستی ریسک*. مینیاپولیس. مینه‌سوتا: انتشارات قلعه.

References

- Ashtiani, Seyyed Jalal al-Din, (1991). *Commentary on the Introduction of Qaysari on Fusus al-Hikam*, Tehran, Amir Kabir Publishing. (In Persian)
- Al-Jandi, Mu'ayyid al-Din. (2002). Edited by Seyyed Jalal al-Din Aashtiani, Tehran, Bustan Ketab. (In Persian)
- 'Anaqeh, 'Abdul Rahim. (2012). "The Manifestation of Woman in Ibn 'Arabi's Thought," *Cultural Psychology of Women*, Issue 12, pp. 104-117. (In Persian)
- Arendt, H. (1963). *Eichmann in Jerusalem*. London: Penguin
- 'Attar Nishaburi, Farid al-Din (2009). *Tazkirat al-Awliya'*, Volumes 1 and 2, edition by Reynold A. Nicholson. Tehran: Fekr-e Rooz Publications. (In Persian)
- 'Ayn al-Quzat. (1983). *Letters of 'Ayn al-Quzat Hamadani*, edited by 'Ali Naqi Monzavi and 'Afif 'Asiran, Second Edition, Iran Cultural Foundation. (In Persian)
- Chitick, William, (2005). *The Imaginal Worlds of Ibn 'Arabi and the Issue of Religious Differences*, translated by Qasem Kaka'i. Tehran: Hermes. (In Persian)
- Clack, B. (2013). *Feminism and Problem of Evil*, in: *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, First Edition. Edited by Justin P. McBrayer and Daniel Howard-Snyder, John Wiley & Sons.
- De Beauvoir, Simone. (2001). *The Second Sex*, Volume 1, translated by Qasem Sanavi. Tehran: Tus Publishing. (In Persian)
- Edwards, Paul. (1983). *Encyclopedia of Ethical Philosophy*, translated by Insha'Allah Rahmati. Tehran: Sofia Publishing. (In Persian)
- Ghazali, Abu Hamid Imam Muhammad. (1994). *The Revival of Religious Sciences*. Translated by Mu'ayed al-Din al-Khwarizmi. With the help of Hossein Khadivjam. Vols. 1 and 2. Tehran: Scientific and Cultural Publications. (In Persian)
- Ghazali, Abu Hamid Imam Muhammad. (1982). *Advice to Kings*, edited with notes and comments by Jalal al-Din Homayi. Tehran: Babak Publications. (In Persian)

- Ibn 'Arabi, Muḥyī ad-Dīn. (1991). *Fusus al-Hikam*. Cairo: Dar al-Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah.
- Ibn 'Arabi, Muḥyī ad-Dīn. (n.d.). *Al-Futuhat al-Makkiyah*, 4 volumes. Beirut: Dar al-Sader.
- Jantzen, G. (1995). *Power, Gender and Christian Mysticism*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Kashani, 'Abdul Razzaq. (1991). *Commentary on Fusus al-Hikam*. Qom: Bidar Publications.
- Le Doeuff, M. (2003). *The Sex of Knowing*. New York: Routledge.
- Lloyd, G. (1993). *The man of reason: "Male" and "female" in western philosophy*. London: Routledge.
- McBrayer, Justin P. & Howard-Snyder, Daniel (2014). *The Blackwell Companion to The Problem of Evil*. New York: Wiley.
- Morita, Sachiko. (2023). *Dawah of Islam*, translated by Zahra Kazemi-Fard and Maliheh Rahmani. Tehran: Hikmat Publications. (In Persian)
- Pasha'i, Mohammad Javad. (2021). "Differences and Similarities between Men and Women from the Perspective of Ibn 'Arabi (A Critical Study)", *Journal of Women's Leadership Studies*, No. 93, pp. 159-176. (In Persian)
- Peterson, Michael L. (2019). *God and Evil*, Translated by Hassan Qanbari. Tehran: Taha book. (In Persian)
- Pour Mohammadi, Naeemeh. (2018). *On Evil*, Volume 1 & 2, Tehran: Taha Cultural Institute. (In Persian)
- Qaysari, Davud. (1996). *Commentary on Fusus al-Hikam*, edited by Seyyed Jalal al-Din Ashtiani. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Rahimpour, Forugh al-Sadat and Estaki, Shahrzad. (2016). "Comparative Study of the Status of Women in the Views of Ghazali and Ibn 'Arabi," *Islamic Research Journal of Women and Family*, Volume 4, Issue 6, Spring and Summer, pp. 113-130. (In Persian)
- Sane'pur, Maryam. (2021). *Rationality in a Feminine Narrative (Western Discourse)*, Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies and Publications of Religions and Sects. (In Persian)
- Siyahpoosh, Maryam al-Sadat. (2021). "A Feminine Perspective on the Status of Women in Christian and Islamic Mysticism," *Scientific Journal of Women and Culture*, Volume 12, Issue 47, Spring, pp. 7-18. (In Persian)
- Soelle, D. (1975). *Suffering*. London: DLT.
- Welch, S. (1990). *A Feminist Ethic of Risk*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Wolterstorff, Nicholas and Cuneo, Terence. (2010). *Inquiring about God*, London: Cambridge University Press.
- Wolterstorff, Nicholas. (2010). "The Silence of the God Who Speaks", *Divine Hiddenness, Edited by DANIEL HOWARD-SNYDER & PAUL K. MOSER*, pp. 215-229, London: Cambridge University.