



<https://mph.ui.ac.ir>

Metaphysics

University of Isfahan E-ISSN: 2476-3276

Vol. 18, Issue 2, No. 42, Autumn and Winter 2027

(Research Paper)

Men and Women on the Scale of Existential Worth: Ibn Arabi's Perspective

Behnaz Sadat Tabibian 

PhD Student, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Ahl al-Bayt Studies,
University of Isfahan, Isfahan, Iran
tabibianbehnaz8@gmail.com

Forough Sadat Rahimpour 

Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Ahl al-Bayt
Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran
f.rahimpour@ltr.ui.ac.ir

Majid Sadeghi Hasanabadi 

Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Ahl al-Bayt
Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran
majd@itr.ui.ac.ir

Abstract

The relationship between gender, ontological value, and human perfection is a contested issue in Ibn 'Arabī's mystical anthropology. In his works, on the one hand, differences between women and men are discussed with regard to the order of ontological manifestation, certain legal rulings, and familial roles; on the other hand, their shared capacity for proximity to God, sainthood, and spiritual perfection is emphasized. Employing a descriptive-analytical method and drawing primarily on the *Fuṣūṣ al-Ḥikam* and *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, the present study examines the relationship between these two sets of propositions. The findings indicate that, in Ibn 'Arabī's perspective, sexual differences should be analyzed within three distinct domains: ontological constitution and the order of manifestation, legislation and social governance, and spiritual proximity and sainthood. Accordingly, precedence or succession in manifestation, as well as differences in certain rulings and roles, do not establish the intrinsic or spiritual superiority or inferiority of either sex. By distinguishing between the "valuable human being" and the "Perfect Human," this article demonstrates that the valuable human being possesses dispositional value by virtue of the human reality, the capacity to manifest the Divine Names, and the potential for proximity to God, whereas the Perfect Human represents the comprehensive actualization of these capacities in knowledge, servitude, and sainthood. On this basis, women and men share the same dispositional value and the possibility of attaining realized perfection, although the actual realization of the degrees of perfection in each individual depends on spiritual practice and the actualization of their capacities. The study concludes that Ibn 'Arabī's anthropology provides grounds for affirming the shared ontological value of women and men and their equal possibility of attaining inner perfection; however, this potential becomes clear only through distinguishing among the domains of ontological constitution, legislation, and spiritual proximity.

Keywords: Ibn 'Arabī, Valuable Human Being, Gender, Woman, Sainthood (Wilāya); Divine Vicegerency.

* Corresponding Author

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



[10.22108/mph.2026.149213.1738](https://doi.org/10.22108/mph.2026.149213.1738)



دوفصلنامه علمی متافیزیک

دوره ۱۸، شماره دوم (پیاپی ۴۲)، پاییز و زمستان ۱۴۰۵ ص ۱۷۵-۱۵۵

تاریخ وصول: ۱۴۰۵/۴/۱۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۶/۲۱

(مقاله پژوهشی)

زن و مرد در ترازوی ارزش وجودی از دیدگاه ابن عربی

بهناز السادات طبیبان ^{ID}، دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اهل البیت، دانشگاه اصفهان،

اصفهان، ایران

tabibianbehnaz8@gmail.com

فروغ السادات رحیم پور * ^{ID}، دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اهل البیت، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

f.rahimpour@ltr.ui.ac.ir

مجید صادقی حسن آبادی ^{ID}، دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اهل البیت، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

majd@ltr.ui.ac.ir

چکیده

مسئله نسبت جنسیت با ارزش وجودی و کمال انسانی از مسائل مناقشه برانگیز در انسان‌شناسی عرفانی ابن عربی است. در آثار او، از یک سو، تفاوت‌هایی میان زن و مرد در ترتیب تکوینی ظهور، برخی از احکام تشریعی و نقش‌های خانوادگی مطرح می‌شود، و از سوی دیگر، بر اشتراک آنان در امکان قرب، ولایت و کمال معنوی تأکید می‌شود. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، با تکیه بر فصوص‌الحکم و الفتوحات المکیه، نسبت این دو دسته از گزاره‌ها را بررسی می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد تفاوت‌های جنسی در نگرش ابن عربی باید در سه ساحت متمایز تکوین و ترتیب ظهور، تشریع و تدبیر اجتماعی، و قرب و ولایت تحلیل شوند. از این رو، تقدم یا تأخر در ظهور و نیز تفاوت در برخی از احکام و نقش‌ها برتری یا فروتری ذاتی و قربی یکی از دو جنس را اثبات نمی‌کند. این مقاله، با تفکیک میان انسان ارز شمند و انسان کامل، نشان می‌دهد انسان ارز شمند، به اعتبار حقیقت انسانی، استعداد مظهریت اسماء و قابلیت قرب، واجد ارزش استعدادی است؛ حال آنکه انسان کامل فعلیت جامع این استعدادها در معرفت، عبودیت و ولایت است. بر این مبنا، زن و مرد در ارزش استعدادی و امکان کمال تحقیقی مشترک هستند، هرچند تحقق بالفعل مراتب کمال در هر فرد به سلوک و فعلیت یافتن استعدادهای او وابسته است. نتیجه آنکه انسان‌شناسی ابن عربی ظرفیت دفاع از اشتراک زن و مرد در ارزش وجودی و امکان کمال باطنی را دارد، اما این ظرفیت فقط با تفکیک ساحت‌های تکوین، تشریع و قرب آشکار می‌شود.

واژگان کلیدی: ابن عربی، انسان ارز شمند، جنسیت، زن، ولایت، خلافت الهی.

* نویسنده مسئول

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



[10.22108/mp.2026.149213.1738](https://doi.org/10.22108/mp.2026.149213.1738)

۱- مقدمه

مسئله ارزش انسان و معیار سنجش مراتب او از مباحث اصلی انسان‌شناسی فلسفی، کلامی و عرفانی است. در نگرش عرفانی، ارزش انسان با مفاهیمی همچون نفخه الهی، خلافت، معرفت، تقوا و قرب پیوند می‌یابد. در این میان، نسبت جنسیت با ارزش انسانی پرسشی تعیین‌کننده است؛ آیا زن و مرد بودن فقط به جسم و برخی از مناسبات اجتماعی و تشریعی مربوط است، یا در حقیقت انسانیت، قابلیت قرب و مراتب کمال روحانی نیز دخالت دارد؟

این پرسش در دیدگاه محبی‌الدین عربی اهمیتی مضاعف می‌یابد؛ زیرا انسان‌شناسی او بر مبانی‌ای مانند تجلی‌گاه اسماء الهی بودن انسان، باور به خلیفه‌الله‌بودن او و تصدیق به تحقق انسان کامل استوار است. از یک سو، در دیدگاه او، انسان — بی‌ملاحظه جنسیت — مظهر جامع اسماء و محل ظهور خلافت الهی است و امکان معرفت و ولایت به مردان منحصر نمی‌شود؛ از سوی دیگر، او در مباحثی مانند مبحث پیدایش زن، زوجیت، محبت، نسبت فعل و قبول، تقدم آدم و برخی از احکام ناظر به زن و مرد، تعبیری را به کار می‌برد که ممکن است منشأ خوانش تفاضل‌گرایانه نسبت به زنان یا مردان باشند. با توجه به این دو بیان متفاوت، باید روشن شود که تفاوت‌های یادشده در کدام ساحت وجودی انسان معتبر هستند و آیا می‌توان از چنین تفاوت‌هایی، تفاوت در منزلت وجودی یا امکان کمال معنوی را نتیجه گرفت یا خیر. پاسخ به این پرسش دیدگاه ابن عربی درباره برابری زن و مرد را قابل تبیین می‌کند.

پژوهش حاضر، برای پرهیز از درآمیختن این حوزه‌ها، میان سه ساحت تفکیک قائل می‌شود: نخست، حقیقت انسانی و ارزش وجودی ناشی از آن؛ دوم، تعینات تکوینی و احکام یا مناسبات تشریعی مرتبط با زن و مرد؛ و سوم، کمال تحقق افراد در مراتب معرفت، عبودیت، ولایت و قرب. در این مسیر، بررسی مفاهیمی همچون انسان ارزشمند و انسان کامل اهمیت می‌یابد؛ به این صورت که انسان ارزشمند ناظر به منزلت وجودی انسان از حیث

اصل برخورداری از حقیقت انسانی، نفخه الهی و استعداد فطری برای مظهریت و قرب است، هرچند این استعداد هنوز به فعلیت تام نرسیده باشد؛ و در مقابل، انسان کامل کسی است که این قابلیت‌های ذاتی را در بالاترین حد ممکن فعلیت بخشیده و به جامعیت ظهور اسمائی و خلافت عینی نائل آمده است. تفکیک این مراتب مانع از آن می‌شود که اشتراک زن و مرد در اصل حقیقت انسانی به معنای نادیده‌گرفتن مراتب سلوک شخصی تلقی شود؛ یا برعکس، تفاوت‌های تشریعی و تکوینی مجوزی برای نفی استعداد ولایت در زنان به شمار آید.

پژوهش‌های معاصر درباره زن و جنسیت در اندیشه ابن عربی را می‌توان در چند رویکرد دسته‌بندی کرد. برخی از آثار، مانند مقاله «مقام زن در عرفان ابن عربی در حدود شریعت» (جهانگیری، ۱۳۸۱)، بر امکان سلوک عرفانی زنان و نسبت آن با حدود شریعت تمرکز دارند. اهمیت این آثار در نفی انحصار راه کمال به مردان است؛ اما عمدتاً میان ارزش وجودی انسان، قابلیت کمال و کمال تحقیقی او تمایز مفهومی مستقلی برقرار نمی‌کنند. دیگر آثار، مانند «زنانگی و تأیید در هستی‌شناسی ابن عربی» (وفایی و ابراهیمی، ۱۳۹۹)، «زوجیت در هستی‌شناسی ابن عربی و مسئله شر مرتبط با جنسیت» (ایمانی خوشخو و میررحیمی، ۱۴۰۴)، «زن و زیبایی از نظر ابن عربی» (اسفندیار و مولایی بیرگانی، ۱۳۹۶) و «مؤلفه‌های جنسیت زنانه در اندیشه ابن عربی» (علم‌الهدی و عسکرزاده مزرعه، ۱۴۰۳)، بر تأیید، زوجیت، مظهریت جمالی زن یا ابعاد وجودشناختی و معرفت‌شناختی زنانگی تمرکز کرده‌اند. این مطالعات در روشن کردن جایگاه تأیید در زبان و هستی‌شناسی عرفانی ابن عربی سودمند هستند، اما نسبت میان تفاوت جنسی، ارزش وجودی انسان، مراتب ولایت و انسان کامل را به صورت یک مسئله واحد بررسی نکرده‌اند.

این پژوهش نسبت میان مراتب ولایت و کمال معنوی زنان با نصوص حاکی از تقدم مرد، به ویژه آیه «وَلِلرَّجَالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ»، را بررسی می‌کند؛ تلاشی روشمند که این

گزاره‌ها را در جایگاه سنج‌های نقادانه می‌نشانند تا تبیین نهایی از لغزش به وادی پیش‌فرض‌های مساوات‌گرایانه یا تفاضل‌محور برکنار بماند.

بر این اساس، پرسش اصلی پژوهش چنین است: جنسیت در سنجش ارزش وجودی، امکان و صول زن و مرد به ولایت و نسبت او با انسان کامل، از دیدگاه ابن عربی چه جایگاهی دارد؟ فرضیه پژوهش آن است که اشتراک زن و مرد در حقیقت انسانی و قابلیت تقرب مانع از آن است که تفاوت‌های تکوینی یا تشریعی، بدون دلیل مستقل، به نابرابری فراگیر در ارزش وجودی و امکان کمال روحانی تفسیر شوند؛ با این حال، اعتبار و حدود هر گونه تقدم رتبی مطرح در متون ابن عربی باید در تحلیل متن‌محور این پژوهش تعیین شود.

۲- تبیین مفهوم «انسان ارزشمند» و تمایز آن از «انسان کامل»

بحث از جایگاه انسان در اندیشه ابن عربی عمدتاً با مفهوم انسان کامل آغاز می‌شود؛ مفهومی که در مطالعات عرفانی، محور توضیح نسبت انسان با حق، عالم و اسماء الهی قرار گرفته است. با این حال، تمرکز انحصاری بر انسان کامل ممکن است این پرسش را به حاشیه براند که انسان، پیش از وصول به کمال بالفعل، بر چه مبنایی شایسته توجه و دارای منزلت است. اگر انسان کامل را مرتبه فعلیت یافته و جامع استعدادهای انسانی بدانیم، باید پرسید خود این استعدادها، پیش از تحقق کامل، چه نسبتی با منزلت وجودی انسان دارند. اهمیت این پرسش در بحث جنسیت آشکارتر می‌شود؛ زیرا داوری درباره نسبت زن و مرد با کمال، بدون تفکیک میان اصل قابلیت انسانی و مرتبه فعلیت یافته آن، به خلط میان تفاوت در مراتب تحقق و تفاوت در ارزش وجودی می‌انجامد.

گفتنی است، بررسی آثار ابن عربی و شارحان او نشان می‌دهد ایشان اصطلاح ارزشمند را در آثار خود به کار نبرده‌اند. این مفهوم، مفهومی تحلیلی است که به منظور تبیین و تحلیل لایه استعدادی انسان در این نوشتار ابداع

شده است. اعتبار این صورت‌بندی وابسته به آن است که پیوند خود را با مفاهیم اصلی انسان‌شناسی ابن عربی حفظ کند؛ مفاهیمی مانند روح الهی، صورت الهی، تعلیم اسماء، مظهریت اسمائی و خلافت. بنابراین، مقصود از انسان ارزشمند در این مقاله، انسانی است که به اعتبار انتساب وجودی‌اش به حقیقت انسانی و برخورداری از قابلیت معرفت، عبودیت، تجلی اسماء و تقرب به حق، واجد منزلتی است که امکان سلوک و کمال را برای او معنادار می‌کند. این تلقی نباید به این ادعا فروکاسته شود که همه انسان‌ها از حیث استعدادهای جزئی، مراتب معرفت یا میزان ظهور اسماء، یکسان هستند. ابن عربی عالم و انسان را عرصه ظهورهای متکثر و مراتب‌دار می‌داند و تفاوت استعدادها را در تبیین مراتب تجلی و معرفت مؤثر می‌شمارد. از این رو، مقصود از اشتراک انسان‌ها در ارزش وجودی، اشتراک در اصل قابلیت انسانی برای انتساب به حق و پیمودن راه قرب است و تساوی آنان در همه تعینات وجودی، مراتب معرفتی یا درجات فعلیت کمال نیست. بر همین اساس، در این پژوهش، باید میان ارزش استعدادی و ارزش تحقیقی تمایز نهاد.

ارزش استعدادی به آن حیث از انسان بازمی‌گردد که او را واجد قابلیت مظهریت اسمائی، معرفت و خلافت می‌کند؛ این ارزش، زمینه وجودی حرکت به سوی کمال است و به تحقق بالفعل همه کمالات وابسته نیست. در مقابل، ارزش تحقیقی ناظر به میزان فعلیت یافتن این قابلیت‌ها در معرفت، تهذیب، عبودیت و قرب الهی است. ارزش تحقیقی، برخلاف ارزش استعدادی، امری تشکیکی و مراتب‌دار است؛ زیرا آدمیان در تحقق استعدادهای خود و در میزان ظهور اسماء الهی یکسان نیستند. به این ترتیب، تفاوت در رتبه‌های سلوک و قرب را نباید دلیل نفی اصل قابلیت و منزلت انسانی دانست؛ همان‌گونه که اشتراک در اصل قابلیت نیز به معنای تساوی همگان در مرتبه کمال بالفعل نیست.

در پرتو این تمایز، انسان ارزشمند و انسان کامل دو حقیقت متباین نیستند؛ دو سطح تحلیلی از یک مسیر وجودی هستند. انسان ارزشمند حامل قابلیت کمال است و انسان

کامل صورت فعلیت یافته و جامع آن قابلیت‌ها. از این دیدگاه، ارزش شمنندی ناظر به حیث امکان و استعداد است، حال آنکه انسان کامل ناظر به حیث تحقق، جامعیت و فعلیت تام است. هر انسان کامل، از آن حیث که انسان است، واجد ارزش استعدادی نیز هست؛ اما هر انسان برخوردار از این ارزش، ضرورتاً به مرتبه انسان کامل نرسیده است.

۳- مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی نسبت زن و مرد

۳-۱- جنسیت و وحدت حقیقت انسانی

پرسش از نسبت جنسیت و ارزش وجودی انسان، پیش از هر چیز، به تعیین جایگاه زن و مرد بودن در ساختار انسان‌شناختی ابن عربی وابسته است: آیا جنسیت مقوم حقیقت انسانی است یا تعینی است که بر حقیقت جامع انسانیت عارض می‌شود؟ پاسخ ابن عربی را نمی‌توان با نادیده گرفتن تفاوت‌های زن و مرد یا با تقلیل آنها به تفاوتی صرفاً زمانی و ظاهری توضیح داد؛ بلکه باید میان حقیقت انسانیت و ساحت‌های گوناگون تعین، تشریع و ظهور تمایز نهاد.

ابن عربی در باب ۳۲۴ فتوحات مکیه با عنوان «فی معرفه خلق حواء من آدم و سرّ هذه الخلقه، و الجمع بین الرجال و النساء فی بعض المواطن الإلهیه»، در ضمن ابیاتی می‌گوید: «إن النساء شقائق الذکران — فی عالم الأرواح والأبدان — والحکم متحد الوجود علیهما وهو المعبر عنه بالإنسان — وتفرقاً عنه بأمر عارض؛» زنان همتای مردانند — در عالم ارواح و در عالم اجساد — و حکمی که بر هر دو جاری است، از نظر وجودی واحد است و آن همان چیزی است که از آن به انسان تعبیر می‌شود؛ و این دو (زن و مرد) به سبب امری عارضی از آن (حقیقت واحد) جدا شده‌اند (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۸۸).

در این ابیات، زن و مرد در «عالم ارواح و ابدان» همتای یکدیگر دانسته شده‌اند و حکم وجود هر دو، به حقیقتی واحد باز گردانده شده است که از آن با عنوان انسان یاد می‌شود. ابن عربی تفاوت زن و مرد را به امری

عارض نسبت می‌دهد؛ یعنی تمایزی که بر حقیقت جامع انسانیت وارد شود و تمایزی که اصل انسانیت را در یکی کامل و در دیگری ناقص کند، مطرح نیست. او همین معنا را در این عبارت روشن‌تر می‌کند: «أن الإنسانية لما كانت حقیقه جامعه للرجل و المرأة، لم یکن للرجال علی النساء درجه من حیث الإنسانية و قد ثبت أن للرجال علی النساء درجه؛» از آنجا که انسانیت حقیقتی جامع مرد و زن است، مردان از حیث انسانیت بر زنان برتری‌ای ندارند؛ و حال آنکه (پیش‌تر) ثابت شد که مردان بر زنان برتری (هایی) دارند (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۸۸).

اهمیت این عبارت در آن است که ابن عربی هم زمان دو گزاره را حفظ می‌کند: نخست، نفی هر گونه برتری مرد بر زن از حیث انسانیت؛ و دوم، پذیرش برتری‌ای که منشأ آن نمی‌تواند خود حقیقت انسانی باشد. بنابراین، این عبارات مجوز انکار همه تفاوت‌ها و دلیلی برای اثبات نقص وجودی زنان نیست، بلکه مضمون عبارات ما را ملزم می‌کند تا محل و معنای آن برتری را دقیق‌تر تعیین کنیم.

با توجه به سخن بالا، می‌توان گفت جنسیت در نسبت با حقیقت جامع انسانیت، تعینی عارضی است. مقصود از عارضی بودن، غیرواقعی یا بی‌اثر بودن نیست؛ مراد آن است که زن یا مرد بودن، به خودی خود، معیار کمال یا نقصان در اصل انسانیت نیست و به همین سبب، تفاوت‌های جسمانی، کارکردی و تشریعی را نمی‌توان بی‌واسطه به تفاوت در حقیقت انسانی تبدیل کرد. البته، از وحدت حقیقت انسانی نیز نمی‌توان بدون بررسی بیشتر، تساوی زن و مرد در همه مراتب فعلیت کمال، ولایت یا مسئولیت‌های تشریعی را نتیجه گرفت.

بر مبنای تمایزی که مقاله میان انسان ارزشمند و انسان کامل برقرار کرده است، این سخن ابن عربی دست‌کم از اشتراک زن و مرد در ارزش استعدادی دفاع می‌کند: هر دو به اعتبار انسانیت، قابلیت معرفت، عبودیت، مظهریت اسمائی و حرکت به سوی قرب را دارند، اما اینکه تفاوت‌های تشریعی و ترتیب‌های مطرح شده در آثار ابن عربی چه نسبتی با ارزش تحقیقی، مراتب ولایت و

اجسام مقایسه می‌کند. این مثال نشان‌دهنده جایگاه «قبول»، پرورش و ظهوربخشی در نظام تکوین است؛ اما نمی‌توان بدون واسطه، آن را به داوری درباره ارزش وجودی زن تبدیل کرد. با این همه، این زبان نمادین کاملاً خنثی نیست؛ زیرا در برخی از مواضع، با نسبت فاعل و منفعل و با تقدم آدم بر حوا پیوند می‌خورد. از این رو، تفسیر آن باید هم از تقلیل دادن زن به انفعال بهره‌برد و هم هر گونه دلالت رتبی احتمالی را نادیده نگیرد (قیصری، ۱۳۸۷، ص. ۱۹۰۴).

این تنش در بحث ابن عربی از آیه «وَلِلرَّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ» آشکارتر می‌شود. وی در یکی از مواضع فتوحات، در ضمن بحث آفرینش حوا از ضلع آدم، می‌گوید زن از حیث منشأ آفرینش، در مرتبه‌ای فروتر از مرد قرار دارد و به آن مرتبه از تقدم وجودی نائل نمی‌شود: «فَصُرَتْ بِذَلِكَ عَنْ دَرَجَةِ الرَّجُلِ... فَمَا تَلْحَقُ بِهِمْ أَبَدًا». توضیح او بر نسبت فاعل و منفعل استوار است؛ حوا در پدید آمدن از آدم، در جایگاه انفعال قرار دارد و: «المنفعل لا يقوى قوة الفاعل» (ابن عربی، بی تا، ج. ۳، ص. ۸۷). این بیان را نمی‌توان صرفاً به تقدم زمانی در آفرینش فروکاست؛ دست‌کم نوعی تقدم رتبی در منطق فاعلیت و انفعال در آن مفروض است.

ابن عربی این تقدم را به حقیقت انسانیت تعمیم نمی‌دهد؛ وی تصریح می‌کند از آنجا که انسانیت حقیقتی جامع و مشترک میان زن و مرد است، مردان از حیث اصل انسانیت برتری‌ای بر زنان ندارند. سپس می‌افزاید: «فاجتمع الرجال والنساء في درجة الكمال، وفُضِّلَ الرجل بالأكملية لا بالكمالية»^۱ (ابن عربی، بی تا، ج. ۳، ص. ۸۷)؛ به این معنا که زن و مرد در اصل نیل به مرتبه کمال با یکدیگر اشتراک دارند، و هر گونه برتری برای مرد ناظر به «اکملیت» (مرتبه‌ای از جامعیت در ظهور) است و ناظر به محرومیت زن از اصل کمال نیست. این تصریح نشان می‌دهد تفاوت

امکان و وصول زنان به کمال انسانی دارند، مسئله‌ای است که در بخش‌های بعدی، با تحلیل آیه «وَلِلرَّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ» و بررسی شواهد مربوط به زنان کامل، جداگانه پی گرفته می‌شود.

۲-۳- جایگاه زن و مرد در اندیشه ابن عربی

ابن عربی در تبیین حقیقت انسان، میان حقیقت باطنی او و تعینات ظاهری‌اش تمایز می‌نهد. در این دیدگاه، انسان از آن حیث که حامل استعداد معرفت، مظهریت اسمائی و خلافت است، به مرتبه‌ای فراتر از خصوصیات بدنی و تمایزهای طبیعی تعلق دارد. با این حال، این تمایز به معنای بی‌اعتبار دانستن جنسیت یا انکار همه آثار آن در نظام تکوین و تشریع نیست. مسئله اصلی آن است که تعبیر ابن عربی در باره تقدم مرد، آفرینش زن و برتری مردان بر زنان، در کدام ساحت باید فهم شوند و تا کجا می‌توان دلالت آنها را به مراتب ارزش، قرب و ولایت گسترش داد (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ص. ۵۰).

نخستین موضع مهم در این بحث، فصل حکمه فردیه فی کلمه محمدیه است. ابن عربی در شرح حدیث «حُبِّبَ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثٌ»، به تقدم ذکر زنان در کلام پیامبر (ص) اشاره می‌کند و می‌نویسد: «لأنَّ المرأة جزء من الرجل في أصل ظهور عینها» (ابن عربی، ۱۳۸۰، ص. ۲۱۴)؛ یعنی زن در اصل ظهور عین خویش، جزئی از مرد است. این تعبیر با روایت آفرینش زن از آدم و منطق جزء و کل در سلسله ظهور پیوند دارد، اما دلالت مستقیم آن، اثبات نقص زن در حقیقت انسانی نیست؛ زیرا سخن ابن عربی ناظر به نحوه ظهور و نسبت تکوینی زن و مرد است و نفی قابلیت زن برای معرفت، قرب یا ولایت نیست.

تمثیل‌های ابن عربی درباره نسبت زن و طبیعت نیز باید در همین حیطه ملاحظه شوند. او زن را از آن حیث که محل ظهور فرزندان است، با طبیعت در نسبت با

^۱ پس مردان و زنان در اصل مرتبه کمال با یکدیگر اشتراک دارند؛ و اگر برای مرد برتری‌ای قائل شده‌اند، این برتری ناظر به اکملیت (جامعیت در ظهور) است، نه به اصل کمالیت.

های یاد شده به ساحت تحقق کمال ذاتی آسیب نمی‌زند، بلکه بیانگر آن است که ابن عربی در پاره‌ای از نسبت‌های تکوینی و نحوه ظهور اسمائی، تقدم و جامعیتی را برای مرد مفروض می‌داند. بنابراین، نمی‌توان یکی از این دو گزاره را به سود دیگری حذف کرد. همین باب در عین حال، شاهی مهم بر گشودگی راه ولایت برای زنان است. ابن عربی می‌نویسد: «کل ما یصح أن یناله الرجل من المقامات و المراتب و الصفات، یمکن أن یکون لمن شاء الله من النساء» (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۸۹). بر اساس این عبارت، هر مقام، مرتبه و صفتی که وصول مرد به آن ممکن است، برای زنانی که مشیت الهی به آنان تعلق گیرد نیز ممکن است. ابن عربی در ادامه با یادکردن از حضرت مریم (س) و آسیه، همسر فرعون، و با استناد به جایگاه ایشان، زنان را در مراتب ولایی، حتی قطب‌بودن، شریک مردان می‌داند. همچنین، حدیث «لن یفلح قوم وکوا أمرهم امرأة» را ناظر به تولیت مردم می‌داند، نه تولیت خدا (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۸۹).

برای روشن شدن تفاوت میان تولیت مردم و خداوند، باید به تمایز میان میان ولایت معنوی-الهی و حکومت عرفی-اجتماعی توجه داشت. تولیت مردم به معنی تصدی امور اجرایی، حکومت سیاسی و مدیریت‌های عرفی جامعه است که به دلیل مقتضیات اجتماعی و عرف و عادت معمولاً به مردان واگذار شده است؛ اما تولیت الهی یعنی مقام قرب، معرفت و ولایت باطنی، امری لاهوتی و مأذون از جانب حق است که جنسیت در آن هیچ دخالتی ندارد. بر همین اساس، ابن عربی رتبه‌بندی‌های تکوینی یا حقوقی را به معنای تفاوت در ارزش انسانی و مسدودبودن راه کمال نمی‌داند و به صراحت، امکان وصول زنان به تمامی مقامات و مراتب ولایی - حتی مقام قطب‌بودن - را تأیید می‌کند.

حاصل آنکه، در اندیشه ابن عربی، برتری مفهومی تک‌ساحتی نیست. این مفهوم، در بحث آفرینش حوا، به ترتیب به ظهور و نسبت فاعلیت و انفعال پیوند می‌خورد و بنابراین، می‌تواند حامل دلالت رتبی باشد. در سطح تشریع نیز، آیه «وَالرَّجَالُ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ» در سیاق حقوق

مقابل زوجین، طلاق و عِدّه آمده است؛ از این رو، نمی‌توان دلالت‌های حقوقی و خانوادگی آن را نادیده گرفت، اما ابن عربی رتبه‌بندی به معنای تفاوت در انسانیت را نفی می‌کند و به صراحت، امکان وصول زنان به مقامات و مراتب ولایی را می‌پذیرد.

آنچه تا اینجا از بیانات ابن عربی نقل شد نه نفی‌کننده همه تفاوت‌های دو جنس است و نه اثبات برتری ارزشی مردان نسبت به زنان را در بر دارد، بلکه نشان می‌دهد زن و مرد در ارزش‌های استعدادی - یعنی قابلیت انسانی برای معرفت، عبودیت، مظهریت و تقرب - مشترک هستند.

تفسیری که تا اینجا از ابن عربی بیان شد، تنها تفسیر ممکن نیست. برای تحلیل در ست، باید دیگر تفسیرهای ممکن را هم بشناسیم و بررسی کنیم چرا یکی را بر دیگری ترجیح می‌دهیم. در ادامه، چند نمونه از این تفسیرهای متفاوت را مرور می‌کنیم:

۱- دیدگاه سنتی-کلامی: در دیدگاه سنتی و کلامی، مفسرانی مانند فخر رازی، با ربط‌دادن تفاوت‌ها به برتری کلی مرد، وظیفه مدیریت خانواده، مسئولیت مالی و حق طلاق را نشانه قوت بیشتر عقل و توان تدبیر او می‌دانند و با تبدیل یک قاعده حقوقی خانوادگی به یک اصل انسان‌شناختی درباره برتری ذاتی مرد، آن را از روابط زوجیت به همه ساحت‌های انسانی از جمله قرب و ولایت تعمیم می‌دهند (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، صص. ۸۱-۸۲). ابن عربی در باب ۳۲۴ فتوحات، در نقطه مقابل این نگرش می‌ایستد و با نفی هر گونه برتری مرد بر زن از حیث حقیقت انسانیت، امکان دست‌یابی به تمامی مقامات و مراتب ولایی را برای زنان نیز به رسمیت می‌شناسد (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۸۹).

۲- دیدگاه مبتنی بر نقص تکوینی: در این دیدگاه که بر نقص تکوینی زنان استوار است، برخی از مفسران با استناد به باورهایی همچون آفرینش زن از دنده مرد (طبری، ۱۴۱۲ق، ص. ۲۷۵)، زن را از حیث سرشت در مرتبه‌ای فروتر قرار داده‌اند و تقدم خلقت آدم بر حوا را نشانه نقصی ذاتی یا مانعی در مسیر رشد معنوی او

دانسته‌اند و تفاوت احکام را با همین فرض توجیه کرده‌اند. این برداشت شاید در نگاه نخست، به دلیل کاربرد واژگانی همچون برتری (مرتبه)، تقدم، یا کامل بودن در بیان ابن عربی موجه جلوه کند، اما واقعیت این است که پیوند زدن این تعابیر به نقص وجودی زن یا محرومیت او از کمال، با این اصل مسلم نزد ابن عربی که می‌گوید: «کل ما یصح أن یناله الرجل ...» مبنی بر امکان نیل زنان به تمامی مقامات و مراتب ولایی که در مطالب قبل گفته شد، در تعارض آشکار است؛ زیرا تقدم در یک پیوند تکوینی هیچ‌گاه به معنای بسته‌بودن مسیر قرب به حق تعالی و ناتوانی در پیمودن مراتب ولایت برای زنان نیست (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۸۷).

بر پایه این ارزیابی، درمی‌یابیم از نظر ابن عربی، زن و مرد از حیث حقیقت انسانیت و ارزش استعدادی مشترک هستند و هیچ یک به سبب جنسیت، از امکان معرفت، قرب و ولایت محروم نیست. در عین حال، وی در برخی از مواضع، تقدم و کامل بودن را در سطحی از ترتیب تکوینی و زبان فاعلیت، انفعال برای مرد بیان می‌کند. این تقدم را نمی‌توان به برتری ذاتی یا محرومیت زن از کمال تحقیقی تبدیل کرد؛ زیرا متن ابن عربی صریحاً امکان وصول زنان به مراتب ولایی را می‌پذیرد.

اشتراک زن و مرد در انسانیت مبنای اشتراک آنان در ارزش استعدادی است؛ اما تحقق کمال در هر دو جنس، امری مراتب‌دار و وابسته به معرفت، عبودیت، تهذیب و استعداد شخصی است. بنابراین، جنسیت معیار نفی ارزش انسانی و به‌تنهایی ضامن یا مانع وصول به کمال نیست.

۳-۳- خلقت زن از مرد

ابن عربی در تبیین مسئله خلقت حوا از آدم، با استناد به روایت «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ حَوَاءَ مِنْ ضِلْعِ آدَمَ»^۱، کوشیده است میان نحوه پیدایش انسان و ارزش وجودی او تفکیک قائل شود. روایت آفرینش حوا از ضلع آدم، در پاره‌ای از

خوانش‌های تفسیری و کلامی، با آیه «وَلِلرَّجَالِ عَلَىٰ ذَرَجَةٍ» پیوند خورده و به عنوان شاهی بر تقدم یا فضیلت مرد تفسیر شده است. برای نمونه، فخر رازی در تفسیر آیه ۲۲۸ بقره، برخی از امتیازهای مردان، از جمله قوت، قوام بودن، سهم ارث و شهادت را در توضیح درجه طرح می‌کند. فارغ از ارزیابی نهایی این تفسیر، اهمیت آن در این است که مفسر منشأ خلقت، تفاوت‌های طبیعی و احکام تشریعی را در زنجیره‌ای واحد قرار می‌دهد و از آنها به نتیجه‌ای سلسله‌مراتبی نزدیک می‌شود (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، صص. ۸۱-۸۲). موضع ابن عربی با این خوانش هم‌پوشانی کامل ندارد. در نگرش او، ارزش و کمال انسان را نمی‌توان فقط از ماده یا کیفیت تکون جسمانی نتیجه گرفت. آنچه انسان را برای معرفت، مظهریت اسمائی و خلافت آماده می‌کند، با حقیقت روحانی و نسبت او با اسماء الهی پیوند دارد. از این رو، حتی اگر زن مطابق برخی از روایات از آدم پدید آمده باشد، این منشأ تکوینی به‌تنهایی نمی‌تواند حکم نهایی درباره حقیقت انسانیت یا امکان قرب او را تعیین کند (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۵، ص. ۹۸).

با این حال، این نکته نباید به انکار تفاوت رتبی در پاره‌ای از بیان‌های ابن عربی بینجامد. او در فصل حکمه فردیه فی کلمه محمدیه، زن را «جزئی از مرد در اصل ظهور عین خویش» می‌خواند و می‌گوید: «المرأة جزء من الرجل فی أصل ظهور عینها» (ابن عربی، ۱۳۸۰، ص. ۲۱۵). در برخی از مواضع فتوحات نیز، ابن عربی در تبیین آفرینش حوا از آدم، از تأخر رتبی زن نسبت به مرتبه مرد و مناسبات میان فاعل و منفعل سخن گفته است (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۸۷).

چنین تعابیری نشان می‌دهد تقدم مرد در روایت آفرینش از دیدگاه ابن عربی صرفاً تقدم زمانی نیست و در

^۱ (بخاری، ۱۴۱۰ق، ج. ۴، ص. ۲۲۹).

منطق ظهور، نوعی تقدم کل بر جزء و فاعل بر منفعل نیز در کار است؛ اما از وجود چنین ترتیبی، نتیجه‌ای گسترده تر — یعنی نقص ذاتی زن یا امتناع و صول او به کمال و ولایت — به دست نمی‌آید. در متافیزیک ابن عربی، انفعال و قبول^{۱۱} صرفاً نام دیگر ناتوانی یا بی‌ارزشی نیستند؛ هر تعین در مقام ظهور، به قابلیت قبول وابسته است و عالم، در نسبت با حق، از حیث پذیرش تجلی، در موضع قبول قرار می‌گیرد. بنابراین، زبان فاعل و منفعل در این نظام، هرچند می‌تواند حامل ترتیبی در نحوه ظهور باشد، به تفاوت در حقیقت انسانیت تبدیل نمی‌شود. این نکته با تصریح ابن عربی در باب ۳۲۴ فتوحات سازگار است که مردان و زنان از حیث انسانیت در حقیقتی جامع مشترک هستند و زنان می‌توانند به مقامات، مراتب و صفاتی که وصول مردان به آنها ممکن است، دست یابند.

ماجرای حضرت مریم و ولادت حضرت عیسی نکته‌هایی مهم برای این بحث دارد، هرچند باید حد دلالت آن را درست سنجید. ابن عربی در «فص عیسوی»، آفرینش عیسی را برآمده از مریم و دمیدن جبرئیل می‌داند؛ دمیدنی که در قرآن به خدا منسوب است و با واسطه روح تحقق می‌یابد. این واقعه واسطه‌ها را از نظام فیض حذف نمی‌کند، اما نشان می‌دهد جریان آفرینش همواره وابسته به الگوی متداول پدری نیست. از این رو، نیاز زن به مرد در زایش طبیعی را نمی‌توان قاعده‌ای کلی برای همه روابط وجودی و معنوی دانست. مریم در این نگاه صرفاً پذیرنده ای بی‌اثر نیست؛ طهارت، آمادگی وجودی و پیوند او با کلامه الهی، او را مظهر رویدادی کم‌نظیر در نظام تجلی کرده است. برآیند بحث این است که خلقت زن از مرد، در پاره‌ای از متون ابن عربی، بر ترتیب ظهور و نوعی تقدم رتبی آدم بر حوا دلالت دارد. انکار این دلالت با متن سازگار نیست؛ اما این تقدم، در پرتو تصریح وی به وحدت حقیقت انسانی و امکان وصول زنان به مراتب

ولایی، نمی‌تواند به‌تنهایی دلیل نقص ذاتی زن یا محروم بودن او از کمالات معنوی باشد. بر مبنای تمایز مقاله، زن و مرد هر دو در ارزش استعدادی، یعنی قابلیت انسانی برای معرفت، عبودیت و تقرب، شریک هستند؛ اما فعلیت یافتن این قابلیت‌ها امری دارای مراتب است و با سلوک، معرفت و تهذیب ارتباط دارد، و مربوط به زن یا مرد بودن نیست (ابن عربی، ۱۳۸۰، ص. ۱۳۹).

۴-۳- نسبت زن و مرد در ساختار تجلی وجود و نقش

آن در فرایند معرفت نفس

در عرفان نظری ابن عربی، رابطه زن و مرد رابطه‌ای زیستی، طبیعی یا اجتماعی نیست و می‌تواند در نسبت با ساختار تجلی و ظهور وجود نیز تفسیر شود (قیصری، ۱۳۸۷، ص. ۱۷۵). او در تحلیل حدیث «حُبُّبَ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثٌ» و نسبت زن و مرد، زن را «جزء مرد در اصل ظهور عین خویش» می‌خواند: «لأنَّ المرأةَ جزءٌ من الرجل في أصل ظهور عینها». این تعبیر ناظر به منشأ و ترتیب ظهور است و نباید بی‌واسطه به این معنا تفسیر شود که زن «جزء حقیقت مرد» یا موجودی فاقد استقلال در حقیقت انسانی است. تفاوت میان این دو تعبیر برای جلوگیری از یکسان‌انگاری تقدم در ظهور با فرودستی در ارزش ضروری است.

قیصری در شرح این موضع، رابطه زن و مرد را بر مبنای نسبت کل و جزء توضیح می‌دهد و اشتیاق میان آن دو را میل کل به جزء و جزء به اصل خویش می‌داند. این تفسیر، هرچند همچنان در زبان کل/جزء صورت‌بندی می‌شود، الزاماً به معنای فرعیت ارزشی زن نیست؛ زیرا در نظام عرفانی، هر جزء می‌تواند مظهر و محل ظهور حقیقتی باشد که بدون آن، تمامیت ظهور تحقق نمی‌یابد. با این حال، این دفاع نباید به حذف کامل دلالت رتبی نسبت کل و جزء بینجامد (قیصری، ۱۳۸۷، ص. ۱۳۴۵). کل و جزء

در ترتیب زبان صرفاً دو تعین هم سطح نیستند و ممکن است نوعی تقدم در ترتیب وجودی یا مظهری را نشان دهند. بنابراین، باید میان تقدم در نظام ظهور و برتری در حقیقت انسانی و ارزش وجودی تمایز نهاد.

اهمیت این ساختار هنگامی آشکار می شود که نسبت زن و مرد با معرفت نفس سنجیده شود. در برخی از تقریرهای ابن عربی، معرفت نفس از راه های اساسی معرفت حق است؛ زیرا انسان در وجود خویش نشانه و مظهر حق است. ابن عربی در عبارتی می گوید: «الأمر كله منك وفيك، وليس خار جاً عنك؛ فلا تطمع أن تعرف نفسك بغير نفسك، فإنك لا تجد... فانت الدليل على نفسك وعليه»^۱ (ابن عربی، بی تا، ج. ۳، ص. ۳۱۹).

از این رو، زن فقط «جزء» منفعل نیست و در مقام مظهر، نقشی فعال در فرایند ظهور و شهود ایفا می کند. رابطه زن و مرد در این نگرش، نوعی حرکت کمال جویانه است که در آن، هر یک از دو طرف مکمل حرکت وجودی دیگری هستند (قیصری، ۱۳۸۷، ص. ۱۰۸۴).

بر اساس این مبنا، شناخت انسان از خویش، شناخت مظهری از مظاهر تجلی است. از همین جا، می توان نسبت زن و مرد را از سطح رابطه ای طبیعی فراتر برد. زن در این دیدگاه فقط موضوع شناخت مرد نیست، بلکه می تواند مظهری باشد که مرد در نسبت با او، بخشی از حقیقت خویش و نسبت خود با حق را مشاهده کند؛ همان گونه که مرد نیز برای زن می تواند چنین نقشی داشته باشد. این ادعا البته زمانی معتبر است که هم آینگی به معنای امکان متقابل معرفت و شهود فهم شود.

برآیند این بخش آن است که رابطه زن و مرد در عرفان نظری ابن عربی دو بُعد مرتبط اما متمایز دارد: در بُعد نخست، این رابطه در زبان کل و جزء، فاعل و قابل و ترتیب ظهور تفسیر می شود؛ در بُعد دوم، بستری برای

معرفت نفس و شهود حق فراهم می آورد. بُعد نخست می تواند حاوی نوعی تقدم رتبی در ساختار ظهور باشد، اما از آن به تنهایی نمی توان تفاوت در ارزش وجودی یا محرومیت زن از کمال معنوی را نتیجه گرفت. بُعد دوم نیز نشان می دهد زن می تواند مظهر مستقل و مؤثر در فرایند معرفت و شهود باشد. بنابراین، جنسیت در این سطح به تعینات ظهور تعلق دارد، اما این امر به خودی خود برای اثبات تفاوت در ارزش استعدادی یا انسداد راه ولایت کافی نیست.

۴- مقام زن در مراتب وجود از دیدگاه ابن عربی

۴-۱- زن به عنوان مظهر فعل و قبول

در عرفان ابن عربی، هر موجود به اندازه ظرفیت و قابلیت خویش، مظهر اسماء و صفات الهی است و ارزش مظهریت او به گستره و جامعیت این ظهور بستگی دارد. از آنجا که ذات الهی حقیقتی مطلق و نامتناهی است، شهود آن فقط از طریق مظاهر امکان پذیر می شود و هر مظهری که جامعیت بیشتری در انعکاس اسماء الهی داشته باشد، زمینه ای کامل تر برای شناخت و شهود حق فراهم می آورد.

ابن عربی زن را صرفاً در جایگاه قبول و انفعال قرار نمی دهد، بلکه فراتر از این، او را به عنوان مظهر فعل و تأثیر معرفی می کند. به اعتقاد وی، توانایی زن در تأثیرگذاری، جذب و ایجاد کشش در مرد، خود نشانه ای از ظهور فاعلیت الهی در وجود او است (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ص. ۲۱۸). به تعبیر دیگر و مطابق این بیان، زن در نظام تجلی فقط پذیرنده فیض نیست و خود نیز صورت و محل ظهور فاعلیت الهی است و در فرایند ظهور و تأثیر نقشی فعال ایفا می کند.

قیصری نیز در شرح فصوص، با تأکید بر اتحاد زن و مرد در حقیقت وجود و تمایزشان در تعینات آن، تبیینی وجودشناختی از این نسبت ارائه می دهد. وی زن را در مرتبه ظهور، جزئی از حقیقت مرد می داند و

خود بشناسی، چرا که راهی نخواهی یافت... همانا تو خود، دلیل و آینه ای بر خویش و نشانه ای بر وجود او هستی.

^۱ حقیقت امر تماماً از تو و در درون تو جریان دارد و خارج از وجود تو نیست؛ بنابراین، چشم انتظار آن مباش که خویش را از طریق غیر

اشتیاق میان آن دو را از سنخ میل کل به جزء خویش تفسیر می‌کند (قیصری، ۱۳۸۷، ص. ۱۰۹۴). قیصری در گفتار خود رابطه زن و مرد را از سطح مناسبات طبیعی فراتر می‌برد و آن را به عرصه معرفت نفس پیوند می‌دهد (قیصری، ۱۳۸۷، ص. ۱۰۸۴).

ابن عربی باور دارد انفعال زن به معنای ضعف یا کاستی نیست، بلکه همین قابلیت پذیرش مجرای برای تجلی فعل الهی در عالم به شمار می‌آید. زن به طور هم‌زمان واجد دو ساحت است: ساحت قبول و ساحت تأثیر؛ از همین رو است که و شهود حق در زن، به سبب جامعیت مظهری بیشتر، می‌تواند کامل‌تر از شهود حق در خود مرد باشد؛ زیرا مرد در زن با ظهوری جامع‌تر از اسماء الهی مواجه می‌شود (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ص. ۲۱۹). البته، به نظر نمی‌رسد که مراد ابن عربی از این سخن اثبات برتری ذاتی زن بر مرد باشد، بلکه سخن او را باید ناظر به مرتبه مظهریت و نحوه ظهور اسماء الهی دانست؛ به این معنا که زن و مرد هر دو در اصل حقیقت انسانی و امکان وصول به کمال مشترک هستند، اما ممکن است در برخی از مراتب تجلی، یکی از آن دو ظرفیت بیشتری برای ظهور برخی از اسماء داشته باشد.

اهمیت این تحلیل برای مفهوم انسان ارزشمند در آن است که مظهریت، پیش و بیش از آنکه به جنسیت وابسته باشد، به اصل قابلیت وجودی انسان مربوط است. بر این مبنا، باید گفت هر انسانی — فارغ از زن یا مرد بودن — به اعتبار عین ثابت خود، استعدادی خاص برای ظهور برخی از اسماء و صفات دارد؛ اما تفاوت استعدادهای نباید با نفی ارزش انسانی یکی گرفته شود. بنابراین، می‌توان گفت ارزش استعدادی انسان از جنسیت فراتر می‌رود، هرچند شیوه و صورت تحقق مظهریت در تعینات زنانه و مردانه یکسان نباشد (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۴، صص. ۲۴۸-۲۴۶).

قیصری در رابطه با تفاوت‌های زن و مرد نکته‌ای را خاطرنشان می‌کند که می‌تواند تفسیر دیدگاه ابن عربی را روشن‌تر کند. او می‌گوید اگرچه زن و مرد در نظام ظهور، صورت‌هایی متفاوت از فاعلیت و قابلیت را نمایان می‌کنند، نمی‌توان این تفاوت را به‌تنهایی معیار ارزش وجودی انسان

دانست. به تعبیر دیگر، هرچند ابن عربی تفاوت مظهری را حفظ می‌کند، آن را با تقابل میان کامل و ناقص یکی نمی‌گیرد. از همین رو، جامعیت مظهری زن در مقایسه با مرد، می‌تواند امکان شهودی گسترده‌تر از نسبت فاعلیت و قبول فراهم آورد، بی‌آنکه این امر به معنای برتری ذاتی همه زنان بر همه مردان باشد (قیصری، ۱۳۸۷، ص. ۱۰۹۶).

در همین راستا، از تمایز اثرگذار میان ارزش استعدادی و کمال تحقیقی نیز نباید غفلت ورزید. ارزش استعدادی به قابلیت انسان برای معرفت، عبودیت، مظهریت و قرب مربوط است؛ اما کمال تحقیقی به میزان فعلیت یافتن این قابلیت‌ها در سلوک و معرفت وابسته است و امری تشکیکی و مراتب‌دار به شمار می‌رود. عبارت ابن عربی در باره کامل‌تر بودن شهود حق در زن، بیش از آنکه اثبات‌کننده برتری جنس زن باشد، نشان می‌دهد صورت زنانه می‌تواند جامعیتی ویژه در جمع فاعلیت و قبول داشته باشد. این ظرفیت مظهری راه را برای تحلیل امکان کمال و ولایت زنان باز می‌کند، اما جایگزین بررسی مستقل مراتب تحقق کمال و ختم ولایت نیست (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۴، ص. ۲۴۸). گفتنی است، جامعیت زن در مرتبه مظهریت را می‌توان نوعی «تقسیم کار وجودی» در نظام تجلی دانست؛ به این معنا که زن به دلیل برخورداری هم‌زمان از دو ساحت فعل و قبول، آینده‌ای گسترده‌تر برای ظهور برخی از اسماء الهی می‌شود و همین امر امکان شهود عمیق‌تر حق را در برخی از مراتب فراهم می‌آورد. با این حال، این جامعیت به معنای انحصار ارزش در زن نیست و نباید به عنوان معیاری برای برتری ذاتی تفسیر شود.

۲-۴- سنخیت وجودی زن با عوالم لطیف

در نظام معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی ابن عربی، ولایت^{۱۷} غایت سلوک و کمال نهایی حقیقت انسانی است؛ مرتبه‌ای که ثمره آن معرفت شهودی و کشف نوری است. در این ساحت، تلقی ابن عربی از خصوصیات تکوینی زن نوعی تلقی مابعدالطبیعی از نسبت برقرارکردن

میان لطافت، پذیرندگی و مظهریت است. در تلقی او، صورت زنانه به دلیل پیوند با مرتبه انفعال وجودی و قابلیت محض برای پذیرش صورتها، سنخیتی با عوالم لطیف باطنی دارد. این ویژگی ناظر به استعدادی مظهری است که باطن زن را برای پذیرش فیض و معارف کشفی مهیا می‌کند (ابن عربی، ۱۳۷۸، صص. ۸۹-۹۰).

ابن عربی این هم‌سنخی را با استناد به مبانی نبوی تبیین می‌کند. از یک سو، با تمسک به قاعده نبوی «إِنَّمَا النِّسَاءُ شَقَائِقُ الرِّجَالِ»، بر هم‌گوهی و وحدت رتبی زن و مرد در اصل انسانیت پای می‌فشارد (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۸۸)؛ زیرا واژه «شقائق» دلالت مفهومی بر دو نیمه هم‌تراز و پیوسته از یک کل واحد (حقیقت انسانی) دارد. از سوی دیگر، او در مواجهه با حدیث شریف نبوی «حُبِّ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثُ: النِّسَاءُ وَالطِّيبُ وَجَعَلْتُ قُرَّةَ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ»^۱، رویکردی سراسر معرفتی در پیش می‌گیرد. ابن عربی تأکید می‌کند صیغه مجهول «حُبِّ» (محبوب من گردانیده شد) گواه آن است که محبت پیامبر (ص) به زنان ناشی از تمایل غریزی یا انگیزه دنیوی نیست و ناشی از تحبیب الهی و ادراک سرّ تجلی حق در مظهری به نام زن است و این بدان سبب است که خداوند چیزی را محبوب نبی کامل خویش نمی‌گرداند مگر آنکه سبب تقرب الی الله باشد. اوج این دیدگاه را می‌توان در *فصل محمدی* و در این عبارت مشاهده کرد: «فَمَنْ عَرَفَ قَدْرَ النِّسَاءِ وَسِرَّهُنَّ لَمْ يَزْهَدْ فِي حُبِّهِنَّ، بَلْ مِنْ كَمَالِ الْعَارِفِ حُبُّهُنَّ؛ فَإِنَّهُ مِيرَاثُ نَبَوِيٍّ وَحُبُّ إِلَهِي»^۲ (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ص. ۲۱۸).

دلالت‌های تحلیلی این عبارت ابن عربی در ساختار استدلال مقاله چنین است:

۱. ارتقای منزلت از ساحت طبع به ساحت حق: عبارت «قَدْرَ النِّسَاءِ وَسِرَّهُنَّ» نشان می‌دهد شناخت زن

مستلزم عبور از حجاب ظاهر جسمانی و ادراک سرّ مظهریت او در نظام آفرینش است.

۲. تأسیس سنت تقرب (میراث نبوی): قرارگرفتن این محبت در جایگاه میراث نبوی آن را از یک کشش انفعالی صرف خارج و به سستی برای استکمال روحی و شهود حق در صورت خلقی بدل می‌کند.

بر این مبنا، زن به اعتبار این قابلیت وجودی و ادراک سرّ مظهریت، مظهر بارز انسان ارزشمند است؛ یعنی انسانی که سرمایه وجودی و استعداد ذاتی برای دریافت فیض و تجلیات نوری را داراست. با این همه، نباید این سنخیت استعدادی را با مقام انسان کامل یکسان دانست. زن واجد لطافت مظهری، بالقوه ارزشمند و مستعد کمال است؛ اما تحقق بالفعل کمال انسانی، در گرو جامعیت ظهور جمیع اسماء، صعود از مراتب تشکیکی ولایت و طی مدارج عبودیت تامه است.

۳-۴- محبت الهی، محبت نبوی و جایگاه زن در ساحت عشق عرفانی

ابن عربی محبت را از ارکان اساسی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی عرفانی خود قرار می‌دهد؛ تا آنجا که اصل آفرینش ماسوی الله را با استناد به حدیث قدسی «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً فَأُحِبُّبْتُ أَنْ أَعْرِفَ»، برآمده از «حُبّ ظهور» می‌داند. در این دیدگاه، حُبّ و محبت‌ورزی سه مرتبه دارد:

۱- مرتبه حُبّ طبیعی (که غایت آن التذاذ حسی و جلب منافع حیوانی است).

۲- مرتبه حُبّ روحانی (که ناظر به سنخیت نفوس و فنای در کمالات روحی معشوق است).

۳. مرتبه حُبّ الهی (که در آن، محبّ حق را در مظاهر مشاهده می‌کند و غایتش تقرب به مبدأ فیض است).

۱. ر.ک: (نراقی، ۱۹۹۶م، ج. ۲، ص. ۲۱).

۲. پس هر کس قدر و منزلت زنان و سرّ باطنی آنان را بشناسد، هرگز در محبت به ایشان بی‌رغبتی و زهد نمی‌ورزد؛ بلکه محبت به زنان از کمال عارف است، چرا که این محبت میراثی نبوی و عشقی الهی است.

محبت ورزیدن به زنان زمانی از کمالات وجودی و میراث انبیا شمرده می‌شود که از مرتبه حب طبیعی فراتر رود و به مقام حب الهی متصل شود؛ زیرا در حب طبیعی، سالک در حجاب صورت حسی متوقف می‌ماند، در حالی که در حب الهی، می‌تواند با عبور از ظاهر مادی، وجه‌الله را در اکمل مظاهر مشاهده کند (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ص. ۲۱۵).

قیصری (۱۳۸۷) در شرح فصوص الحکم، با تأکید بر پیوند میان محبت نبوی به زنان و محبت الهی، یادآور می‌شود این محبت در دل پیامبر (ص) قرار داده شده است تا جایگاه زن در نظام مظهریت و سریان فیض وجودی آشکار شود. با این حال، چنانچه این تبیین فقط به مناسبات محبت مرد به زن فروکا سته شود، این شبهه اساسی رخ می‌نماید که زن صرفاً ابزاری برای ارتقای معرفتی مرد تلقی می‌شود و هویت او به عنوان سالکی مستقل و صاحب شهود به محاق می‌رود. با این همه، با بازخوانی کلام ابن عربی در فص محمدی آشکار می‌شود وی پیشاپیش با دو بیان، از چنین خوانش ابزارانگارانه‌ای فاصله می‌گیرد:

نخست آنکه، او رابطه عاشقانه زن و مرد را بازتابی از نسبت دو گانه حق و خلق می‌داند. حق تعالی از یک نظر محب است (حب ظهور و ایجاد) و از نظری دیگر محبوب (غایت اشتیاق کائنات)؛ از این رو، در ساحت حقیقت انسانی نیز زن و مرد هر دو به صورت متقابل و هم‌عرض، حامل حیثیات عاشقی و معشوقی، و فاعلی و قابل هستند. هیچ یک از این دو مطلقاً فاعل یا منحصراً منفعل نیست و تجلی حب الهی در کثرت انسانی این رابطه دوسویه را پدید آورده است (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ص. ۲۱۸).

دوم آنکه، در عرصه عینی و تاریخی، ابن عربی زن را سالکی با ظرفیت استکمال مستقل معرفی می‌کند. توصیف‌های مبسوط او در الفتوحات المکیه و روح القدس از زنانی عارف همچون «فاطمه بنت ابن المثنی» و «شمس ام الفقراء» که از اساتید و مشایخ طریقت او بوده‌اند، نشان می‌دهد زن فقط آینه استکمال دیگران نیست، بلکه فاعل معرفت، واصل به کمالات کشفی و

واجد مراتب عالیّه ولایت است (ابن عربی، بی تا، ج. ۲، ص. ۳۴۷). بیان این نکته حائز اهمیت است که این محبت الهی فقط مختص به نگاه مرد به زن نیست، بلکه زنان نیز به واسطه همین سنخیت، حامل همان سرّ تجلی هستند و می‌توانند مستقل از مرد، مجرای فیض باشند.

برآیند این تحلیل آن است که جایگاه زن در دیدگاه ابن عربی به سبب اعتبارات حسی و به واسطه نقش‌های تبعی نیست، بلکه به دلیل جامعیت مظهري در ساحت محبت الهی و استعداد ارتقا در مراتب کشف و قرب تعیین می‌شود. از دیدگاه این پژوهش، زن در وهله نخست حامل ارزش استعدادی (انسان ارزشمند) به سبب استعداد تجلی حب الهی است؛ و در وهله بعد، با طی مراتب سلوک و وصول به حب الهی خالص، صلاحیت بازیافتن به ارزش تحقیقی را داراست.

۵- نسبت جنسیت و کمال

بحث از نسبت زن، مرد و کمال در اندیشه ابن عربی، با یک گزاره ساده درباره برتری یا برابری پایان نمی‌یابد؛ زیرا او تفاوت جنسی را در چند ساحت متمایز بررسی می‌کند که خلط آنها به نتایج متناقض می‌انجامد؛ ساحت تکوین و ترتیب ظهور، ساحت تشریع و تنظیم مناسبات اجتماعی، و ساحت قرب، ولایت و کمال انسانی.

ابن عربی در فصل حکمه فردیه فی کلامه محمدیه، هنگام شرح حدیث «حُبَّ إِلَى مِنْ دُنْيَاكُمْ النِّسَاءُ وَالطَّيِّبُ، وَجَعَلْتُ قُرَّةَ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ»، تأملی زبان‌شناختی بر واژه «نساء» دارد و آن را با «نساء» و «تأخیر» پیوند می‌دهد. مقصود او از این تأخیر، چنانکه ادامه تحلیلش نشان می‌دهد، تأخر زن در نحوه ظهور نوع انسانی است؛ یعنی زن در روایت آفرینشی مورد استفاده او پس از آدم پدیدار می‌شود. با این همه، این تأخر را نباید با تأخر در ارزش یا نقص در حقیقت انسانی یکی گرفت (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ص. ۲۱۸).

از این رو، تأخر زن در ترتیب ظهور را باید از دو ساحت دیگر جدا کرد. نخست، ترتیب تکوینی است که در آن، ابن عربی، مانند بسیاری از متفکران سنتی، از تقدم

«علمای بالله» در عالم چیزی جز حکمت، استقامت و تنا سب وجود ندارد؛ چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: «أُعْطِيَ كُلُّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه/۵۰). بر این اساس، هر موجودی متناسب با مرتبه وجودی خود از کمال بهره‌مند است و نقص امری عرضی و ناشی از محدودیت‌های عالم طبیعت است و در حیطه حقیقت ذاتی اشیا نیست.

از آنجا که انسان بر صورت الهی آفریده شده است، اصل خلقت انسانی بر پایه کمال و استعداد مظهریت اسماء الهی استوار است. بنابراین، زن و مرد نیز هر یک بهره‌ای خاص از اسماء و صفات الهی دارند و کمال آنان در تحقق همین ظرفیت‌های وجودی معنا می‌یابد (ابن عربی، بی تا، ج. ۵، ص. ۷۲). تقدم یا تأخر در مرتبه ظهور نمی‌تواند معیار ارزش‌گذاری انسان باشد. آنچه در دیدگاه ابن عربی ملاک ارزش تلقی می‌شود، میزان فعلیت یافتن استعدادهای الهی، تحقق معرفت نفس و دست‌یابی به قرب وجودی است. زن و مرد هر دو در اصل انسانیت و امکان وصول به ولایت و کمال مشترک هستند و تفاوت‌های مظهری آنان به تفاوت در مراتب تجلی بازمی‌گردد و برتری ذاتی یکی بر دیگری نیست.

در اینجا، اصطلاح انسان ارزشمند و انسان کامل کارکردی تعیین‌کننده می‌یابد. انسان ارزشمند اصطلاحی تحلیلی در این پژوهش است و مراد از آن، انسان از آن حیث است که واجد نفخه روح، قابلیت خطاب الهی، استعداد معرفت و امکان مظهریت اسماء است. این حیثیت به حقیقت انسانی تعلق دارد و پیش از تفاوت‌های جنسی، اجتماعی و تاریخی قرار می‌گیرد. زن و مرد در این سطح، در اصل قابلیت دریافت فیض و حرکت به سوی حق شریک هستند؛ اما انسان کامل به فعلیت یافتن جامع این استعداد در سلوک، معرفت، تهذیب، ولایت و تحقق اسماء الهی اشاره دارد. بنابراین، پرسش اصلی این نیست که آیا زن و مرد در وضعیت بالفعل تاریخی به یک مرتبه رسیده‌اند یا خیر؛ پرسش این است که آیا در مبانی ابن عربی، جنسیت مانعی ذاتی برای وصول زن به کمال تحقق به شمار می‌آید. پاسخ ابن عربی در باب ۳۲۴ فتوحات مکیه

آدم و تأخر حوا سخن می‌گوید و در برخی از مواضع نیز میان مرد و عقل یا تدبیر پیوند برقرار می‌کند. دوم، ساحت قرب و کمال است که معیار آن تقدم در خلقت و موقعیت جسمانی نیست؛ معرفت، تقوا، تحقق اسماء الهی و ولایت است. بنابراین، حتی اگر تقدم مرد در برخی از نسبت‌های تکوینی یا تدبیری پذیرفته شود، نتیجه منطقی آن برتری مرد در همه مراتب وجودی نیست. در باور ابن عربی، زن همانند طبیعت کلی، محل پذیرش، ظهور و فعلیت یافتن تدبیر الهی در عالم است. از همین رو، نقش او صرفاً در سطح روابط طبیعی یا زیستی محدود نمی‌شود، بلکه در فرایند تداوم خلقت و تحقق مراتب وجودی جایگاهی اساسی می‌یابد. بر این اساس، نکاح و پیوند زن و مرد فقط امری جسمانی نیست و نمادی از انتقال فیض، ظهور معنا و تحقق تجلی الهی در عالم انسانی به شمار می‌رود (رضائزاد، ۱۳۸۰، ص. ۱۲۳۲).

وی در برخی از مواضع الفتوحات المکیه نیز به تقدم مرد در ترتیب ظهور اشاره می‌کند و این تقدم را با مسئله عقل و حصول برخی از مراتب ادراک مرتبط می‌کند. به اعتقاد او، مرد از آن نظر که در ترتیب آفرینش پیش از زن ظهور یافته، از نوعی تقدم در مرتبه حصول برخوردار است. با این حال، این تقدم را نباید به معنای برتری وجودی یا کمال معنوی تفسیر کرد؛ زیرا در نظام عرفانی ابن عربی، تفاوت مراتب ظهور لزوماً به معنای تفاوت در ارزش وجودی نیست.

ابن عربی بر این نکته تأکید دارد که تجلی الهی تکرارپذیر نیست و حق تعالی در هر مظهر به صورتی ویژه و منحصر به فرد ظهور می‌کند و تفاوت‌های زن و مرد را باید جلوه‌ای از تنوع تجلیات و گوناگونی ظهور اسماء الهی دانست و نشانه‌ای از کمال یکی و نقصان دیگری قرار نداد. اگرچه هر مرتبه‌ای از ظهور ویژگی خاص خود را دارد، این تفاوت‌ها در حوزه تعیینات و مظاهر باقی می‌مانند و به حقیقت انسانیت سرایت نمی‌کنند.

در سطحی عمیق‌تر، ابن عربی هر گونه تصور از نقص ذاتی موجودات را مردود می‌شمارد. او تصریح می‌کند نزد

برای این مسئله اهمیت محوری دارد. عنوان باب، خود بر «جمع زنان و مردان در برخی مواطن الهی» دلالت می‌کند و ابن عربی در آن، اشتراک زنان و مردان در مراتب کمال و ولایت را طرح می‌کند (ابن عربی، بی تا، ج. ۳، ص. ۸۸). طرح نمونه‌هایی همچون مریم و آسیه نیز نشان می‌دهد زنان صرفاً بهره‌مند تبعی از کمال مردان نیستند و می‌توانند خود محل تحقق مراتب بلند معرفت و قرب باشند. بر پایه این موضع، نمی‌توان ولایت را مقامی ذاتاً مردانه دانست. البته، باید در تعبیر از قطب‌بودن زنان دقت کرد؛ اگر ابن عربی در باب ۳۲۴ از مشارکت زنان در مراتب ولایت، از جمله قطب بودن، سخن می‌گوید، دلالت نخستین سخن او گشودگی امکان وجودی مقام برای زن است و لزوماً گزارش تحقق تاریخی و فراوان قطب‌های زن در هر عصر نیست.

بر همین اساس، مرد بودن شخصیت‌هایی که ابن عربی در بحث قطب‌بودن یا ختم ولایت برجسته می‌کند، به‌تنهایی اثبات نمی‌کند که زنان از آن مقام محروم هستند. تحقق هر مرتبه در یک شخص معین، در باور ابن عربی، با استعداد و تعین آن شخص پیوند دارد و مربوط به جنسیت او نیست. با این حال، این پاسخ نباید به نفی شتاب‌زده تنش موجود در آثار ابن عربی بینجامد.

پس، ابن عربی باید هم‌زمان دو امر را حفظ کند. نخست، او زن و مرد را در حقیقت انسانی، استعداد مظهریت، امکان ولایت و راه وصول به کمال تحقیقی مشترک می‌داند؛ بنابراین، نسبت دادن نظریه نقص ذاتی زن به او با تصریح‌اتش درباره کمال و ولایت زنان سازگار است. دوم، او همه تفاوت‌های جنسی، ترتیبات ظهوری و احکام تاریخی-تشریعی را حذف نمی‌کند و زبان او در برخی از مواضع از سلسله‌مراتب جنسیتی رایج در سنت خود تأثیر پذیرفته است.

ابن عربی، مریم (س) را برخوردار از خطاب و دریافت الهی می‌داند و در دیدگاه خود، امکان اطلاق نبوت بر او را می‌پذیرد؛ اما این امر را نباید با نبوت تشریعی یا رسالت یکی گرفت. نبوت تشریعی، یعنی مأموریت ابلاغ شریعت و جعل یا اجرای احکام برای امت، در نگرش وی جایگاهی متمایز دارد و با خاتمیت پیامبر اسلام پایان

می‌یابد؛ در حالی که دریافت خبر الهی، الهام، کشف و مراتب ولایت، به این معنا، منحصر به مردان نیست. از این رو، مریم (س) نباید فقط شاهدهی برای یک ادعای کلی درباره «نبوت زنان» باشد؛ باید نمونه‌ای برای امکان عالی‌ترین مراتب دریافت و قرب الهی در یک زن تلقی شود. پس، تمرکز ابن عربی بر امکان وجودی رسیدن به کمال است و صرفاً ارائه یک آمار تاریخی نیست و در نظام هستی‌شناسی او هیچ سد ذاتی وجود ندارد؛ حتی اگر در تاریخ بیرونی، موانع اجتماعی باعث کاهش ظهور شده باشند.

در نتیجه، تفاوت زن و مرد در اندیشه ابن عربی را باید به جای یک سلسله‌مراتب یک خطی، در شبکه‌ای از سطوح متمایز فهمید. ممکن است در ساحت ظهور و در برخی از احکام تشریعی، تقدم‌ها و تفاوت‌هایی مطرح باشند؛ اما این امر، به خودی خود، ارزش استعدادی زن را کاهش نمی‌دهد و راه او را به سوی کمال تحقیقی نمی‌بندد. بنابراین، نتیجه قابل دفاع مقاله چنین است: زن و مرد در مقام انسان ارزشمند مشترک و هر دو واجد قابلیت مظهریت و قرب هستند؛ و در مقام انسان کامل نیز، معیار تعیین‌کننده جنسیت نیست و فعلیت یافتن استعداد انسانی در معرفت، سلوک و ولایت است. تنش میان این اصل وجودی و صورت‌های مردمحور تاریخی در آثار ابن عربی باقی می‌ماند، اما این تنش مجوز تبدیل تفاوت جنسی به نقص ذاتی یا محرومیت زن از کمال نیست.

۶- تبیین تفاوت نقش‌ها و مسئولیت‌ها

تفاوت زن و مرد در برخی از احکام خانوادگی، کارکردهای اجتماعی و نسبت‌های تکوینی را نمی‌توان بی‌واسطه به تفاوت در ارزش وجودی آنان از نظر ابن عربی فروکا ست. چنین تفاوت‌هایی، در مرتبه نخست، به ساحت تدبیر عالم، نظام تشریع و ترتیب ظهور مربوط هستند؛ حال آنکه داوری درباره حقیقت انسانی و امکان قرب الهی در ساحتی دیگر صورت می‌گیرد. خلط این دو ساحت تفاوت وظیفه را به تفاوت ارزش تبدیل می‌کند و

اخروی است. این بیان قرآنی با تأکید ابن عربی بر امکان ولایت و کمال زنان همخوانی دارد.

بر این پایه، تفاوت نقش‌ها را باید به منزله تنوع در موقعیت‌های تحقق‌بندگی فهم کرد و آن را نظامی برای رتبه‌بندی ارزش ذاتی انسان‌ها در نظر نگرفت. زن و مرد ممکن است در برخی از وظایف و موقعیت‌ها متفاوت باشند، اما هر دو می‌توانند همان موقعیت را به میدان فعلیت‌بخشیدن به اسماء الهی تبدیل کنند؛ عدالت، رحمت، صبر، علم، خدمت و مسئولیت‌پذیری. پس، تفاوت تشریعی یا تکوینی، تا زمانی که در قلمرو خود باقی بماند، با اشتراک زن و مرد در ارزش استعدادی و گشودگی راه آنان به سوی کمال تحقق‌ی منافاتی ندارد.

نمی‌توان نگرش ابن عربی را در مسئله زن و مرد کاملاً یکسان و فارغ از تنش دانست. او در برخی از مباحث تکوینی، به ویژه در تبیین نسبت فاعلیت و قابلیت، مرد را در موضع تقدم قرار می‌دهد؛ امری که می‌تواند مبنای برداشت‌های سلسله‌مراتبی قرار گیرد. وجه نوآورانه این پژوهش در نادیده‌گرفتن این تنش نیست، در بازخوانی آن در پرتو دیگر مبانی ابن عربی درباره کمال و ولایت زنان است. بر این اساس، تقدم یادشده را نمی‌توان دلیل نقص ذاتی زن یا مانعی برای وصول او به مرتبه انسان کامل به شمار آورد.

۷- فراتر از جنسیت: مقامات معنوی مشترک

۷-۱- اشتراک زن و مرد در قابلیت خلافت الهی

خلافت الهی در انسان‌شناسی ابن عربی، به مرد یا زن بودن وابسته نیست و بر حقیقت انسانی و جامعیت اسمائی استوار است. ابن عربی در *فصل حکمة إلهیة فی کلمة آدمیة*، آفرینش آدم را با اراده حق برای مشاهده اسماء و کمالات خویش در کون جامع توضیح می‌دهد. عالم، پیش از تحقق انسان، همچون آینه‌ای است که همه صورت‌های وجودی را در خود دارد، اما هنوز صیقل و تمامیت لازم برای ظهور جامع اسماء را نیافته است. انسان، به عنوان

از آن، برتری ذاتی یکی از دو جنس را نتیجه می‌گیرد؛ نتیجه‌ای که با تصریحات ابن عربی درباره اشتراک زنان و مردان در مراتب کمال و ولایت سازگار نیست.

البته، مقصود انکار تفاوت‌های تکوینی و تشریعی در آثار ابن عربی نیست. او در بحث آفرینش، نسبت زن و مرد، و نیز تحلیل خانواده و ظهور، از تقدم‌ها و تأخرها و از نسبت‌های فاعلیت و قابلیت سخن می‌گوید؛ اما این مفاهیم باید در قلمرو خاص خود فهم شوند. تقدم در یک نسبت تکوینی یا تدبیری لزوماً برتری در حقیقت انسانی یا قرب الهی را اثبات نمی‌کند؛ به ویژه آنکه ابن عربی در *فتوحات مکیه*، باب ۳۲۴، زنان و مردان را در مرتبه کمال و امکان ولایت شریک می‌داند. بنابراین، هیچ تفاوت نقشی را نمی‌توان به محرومیت زن از مراتب عالی سلوک و انسان کامل بودن تفسیر کرد (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۸۸).

پس انسان ارزشمند، از حیث برخورداری از حقیقت انسانی، نفخه روح و استعداد مظهریت اسماء الهی، پیش از تقسیم‌بندی‌های جنسی و اجتماعی قرار دارد؛ از این رو، زن و مرد در ارزش استعدادی مشترک هستند. انسان کامل نیز کسی است که این استعداد مشترک را در مسیر معرفت، تهذیب، عبودیت و ولایت به فعلیت رسانده است. پس نوع نقش خانوادگی یا اجتماعی به خودی خود فضیلت نمی‌آفریند و مانع کمال نیست؛ آنچه نقش را در ساحت عرفانی معنادار می‌کند، نسبت آن با معرفت، نیت، مسئولیت اخلاقی و تقرب به حق است. آیه «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ... أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا»^۱ (احزاب/۳۵) نیز مؤید این مطلب است.

ساختار آیه زنان و مردان را در اوصاف اساسی سلوکی — از اسلام و ایمان تا صدق، صبر، خشوع، انفاق، روزه، عفت و ذکر — به صورت متقابل ذکر می‌کند و پاداش الهی را به این اوصاف پیوند می‌زند. بنابراین، آیه نفی‌کننده همه تفاوت‌های حقوقی و اجتماعی نیست، نافی این تصور است که جنسیت به‌نهایی معیار قرب، مغفرت یا پاداش

^۱ همانا مردان و زنان مسلمان، مردان و زنان مؤمن... خداوند برای همه آنان آمرزش و پاداشی بزرگ آماده کرده است.

موجودی که مراتب عالم را در خود جمع می‌کند، آینه صیقلی تجلی اسماء می‌شود. ابن عربی می‌نویسد: «فَلَمَّا شَاءَ الْحَقُّ سُبْحَانَهُ مِنْ حَيْثُ أَسْمَاؤُهُ الْحُسْنَى... أَنْ يَرَى أَعْيَانَهَا... فِي كَوْنٍ جَامِعٍ يَحْصُرُ الْأَمْرَ كُلَّهُ... جَلَى ذَلِكَ الْمَرَأَةُ» (ابن عربی، ۱۳۸۰، ص. ۴۸).

تعلیم اسماء به آدم نیز در همین عرصه قابل فهم است. آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره/۳۱) در تفسیر عرفانی ابن عربی، بیانگر استعداد حقیقت انسانی برای شناخت مراتب، حقایق و اسماء الهی است. بر این اساس، استحقاق خلافت از جامعیت انسان ناشی می‌شود؛ خلیفه باید از یک سو، با مَسْتَحْلَف، یعنی حق تعالی، از حیث مظهریت اسماء نسبت داشته باشد، و از سوی دیگر، با عالمی که در آن خلافت می‌کند سنخیت داشته باشد. انسان به دلیل جمع کردن مراتب روحانی و جسمانی، غیبی و شهادتی، واجد این قابلیت است (ابن عربی، بی تا، ج. ۳، ص. ۲۷۵).

با این همه، نباید از این مبنا نتیجه گرفت که هر فرد انسانی بالفعل و به یک اندازه خلیفه الهی است. در نگرش ابن عربی، میان حقیقت انسانی واجد قابلیت مظهریت و انسان کامل متحقق به جامعیت اسمائی تفاوت وجود دارد. همه انسان‌ها از حیث انسانیت، استعداد دریافت فیض، معرفت و ظهور اسماء را دارند؛ اما خلافت بالفعل، در معنای تام عرفانی آن، به فعلیت یافتن این استعدادها وابسته است.

اگر بنیاد خلافت، حقیقت انسانی و قابلیت جامعیت اسمائی باشد، جنسیت به خودی خود نمی‌تواند مانع امکان خلافت معنوی زن باشد. زن نیز، مانند مرد، در اصل انسانیت، نفخه روح، استعداد معرفت و قابلیت ظهور اسماء شریک است. در نتیجه، تفاوت‌های جسمانی را نمی‌توان محرومیت زن از مراتب باطنی خلافت به شمار آورد.

این نتیجه با موضع ابن عربی در باب ۳۲۴ فتوحات مکیه همخوانی دارد؛ بایی که به «جمع زنان و مردان در برخی از مواطن الهی» اختصاص دارد. وی در آنجا، اشتراک زن و مرد

در مراتب کمال و ولایت را مطرح می‌کند. اهمیت این تصریح آن است که نشان می‌دهد تفاوت در صورت جسمانی مانع وصول زن به مراتب قرب نیست. با این حال، از این موضع نباید چنین نتیجه گرفت که ابن عربی همه تفاوت‌های زن و مرد را در نظام ظهور یا تشریع نادیده می‌گیرد، یا نظریه‌ای صریح درباره تساوی نقش‌های اجتماعی و سیاسی آنان عرضه می‌کند. ادعای محدودتر و مستندتر آن است که وی، در سطح امکان سلوک، معرفت و ولایت، مانع ذاتی جنسیتی برای زن نمی‌پذیرد.

نمونه‌های قرآنی مریم و آسیه این امکان را در سطح عینی نشان می‌دهند. مریم در قرآن مخاطب خطاب و بشارت فرشتگان قرار می‌گیرد و آسیه به عنوان الگوی ایمان در برابر قدرت فرعونی معرفی می‌شود. این شواهد، بدون آنکه به تنهایی درباره همه انواع نبوت، خلافت یا رهبری دینی حکم کنند، نشان می‌دهند زن می‌تواند به مراتب ممتاز ایمان، معرفت و قرب الهی برسد. در خوانش ابن عربی نیز، چنین نمونه‌هایی با امکان ولایت و کمال معنوی زنان سازگار هستند.

در اینجا، باید تمایز میان انسان ارزشمند و انسان کامل حفظ شود. مقصود از انسان ارزشمند در این پژوهش، انسانی است که به اعتبار حقیقت انسانی، برخورداری از نفخه الهی و استعداد مظهریت اسماء، واجد ارزش وجودی است؛ از این حیث، میان زن و مرد تفاوتی نیست. انسان کامل مرتبه‌ای فراتر از این قابلیت مشترک دارد؛ یعنی انسانی که استعدادهای وجودی خود را از طریق معرفت، تهذیب نفس، عبودیت و تحقق اسماء الهی به فعلیت رسانده و به جامعیت نزدیک شده است. بر این مبنا، خلافت تام الهی را باید در نسبت با مرتبه انسان کامل فهمید، و در صرف انسان بودن زیستی در نظر نگرفت. جنسیت از آن حیث که به صورت جسمانی و تعیین ظهوری تعلق دارد، معیار نهایی ارزش وجودی یا کمال

^۱ هنگامی که حق تعالی، از حیث اسماء حسناى خویش، خواست اعیان و کمالات آن اسماء را در موجودی جامع که همه مراتب امر را در بر گیرد مشاهده کند، آن آینه را تجلی و صیقل داد.

به مردان منحصر نیست. مریم (س) که در قرآن مخاطب فرشتگان و دریافت‌کننده بشارت الهی است، در دیدگاه ابن عربی نمونه‌ای مهم برای طرح این امکان به شمار می‌آید. بنابراین، دلالت نمونه مریم (س) صرفاً آن نیست که زنان می‌توانند به ولایت بر سند؛ نشان می‌دهد دریافت خبر و خطاب الهی نیز، فی‌نفسه، به جنسیت محدود نمی‌شود.

با این حال، باید از دو افراط پرهیز کرد. از یک سو، نباید نبوت مریم (س) را بی‌توضیح با رسالت یا نبوت تشریعی دارای مأموریت عمومی یکسان گرفت. از سوی دیگر، نباید این مقام را صرفاً به «الهام شخصی» فروکاست؛ زیرا تفاوت خطاب فرشته و دریافت خبر الهی با تجربه های عادی درونی، در خود صورت‌بندی قرآنی و عرفانی محفوظ است. بنابراین، صورت‌بندی محتاطانه این است که ابن عربی، با تفکیک میان مراتب نبوت و رسالت، راه اندساب نبوت انبائی به زنانی مانند مریم را می‌گشاید؛ اما این امر به معنای اثبات رسالت تشریعی و ابلاغ عمومی شریعت برای زنان نیست.

این تمایز مبنای تحلیل ولایت زنان نیز هست. ولایت در منطق ابن عربی، حقیقتی باطنی و دارای مراتب تشکیکی است؛ از درجات آغازین قرب و معرفت تا مراتب عالی تحقق اسمائی. تحقق آن به صفای قلب، معرفت، تهذیب، عبودیت و استعداد شخصی وابسته است و جنسیت‌بردار نیست؛ از این رو، زن و مرد در امکان وجودی ولایت شریک هستند.

پس هر انسان، اعم از زن و مرد، به اعتبار نفخه روح، قابلیت خطاب الهی و استعداد مظهریت اسماء، واجد ارزش استعدادی است؛ اما ولایت یکی از برترین صورت‌های تحقق این استعداد و از نشانه‌های کمال تحقیقی است. پس، نباید ارزش انسان را مشروط به وصول بالفعل به ولایت دانست؛ همان‌گونه که نباید تفاوت در کارکردهای تاریخی نبوت و رسالت را مبنای فروتری وجودی زنان قرار داد (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۵، ص. ۹۸).

تفاوت میان زن و مرد در بحث نبوت و رسالت، در

معنوی نیست. این سخن به معنای نفی جسم یا بی‌معنا شمردن تفاوت‌های طبیعی نیست؛ مانع آن می‌شود که تفاوت‌های جسمانی به داوری درباره حقیقت روحانی انسان تبدیل شوند. در نتیجه، زن و مرد در اصل قابلیت خلافت انسانی مشترک هستند، اما تحقق بالفعل آن برای هر دو تابع فعلیت یافتن استعدادهای معرفتی و سلوکی است و تابع زن یا مرد بودن نیست.

۲-۷- نسبت زن و مرد با نبوت و ولایت

تمایز میان نبوت، رسالت و ولایت از مباحث محوری عرفان نظری ابن عربی است. این مفاهیم به هم پیوسته هستند، اما هم‌معنا نیستند؛ و نادیده گرفتن تفاوت آنها هم به خلط اصطلاحی می‌انجامد و هم جایگاه زنان در نظام معنوی ابن عربی را مبهم می‌کند. ولایت ناظر به قرب خاص الهی، تحقق باطنی عبودیت، معرفت شهودی و پذیرش تجلیات حق است؛ اما نبوت با دریافت خبر الهی و آگاهی از امر غیب ارتباط دارد؛ و رسالت مرتبه‌ای خاص‌تر است که با مأموریت ابلاغ عمومی پیام الهی و هدایت مخاطبان پیوند می‌یابد.

بر این اساس، نباید از اشتراک زن و مرد در ولایت، اشتراک آنان در همه صورت‌های نبوت یا رسالت را نتیجه گرفت. در تلقی ابن عربی، رسالت و شأن ابلاغ عمومی شریعت کارکردی ویژه در نظام هدایت تاریخی دارد و نباید با مقام ولایت یکی دانسته شود. همچنین، نبوت تشریعی — اگر مراد از آن نبوت همراه با تشریع و ابلاغ حکم برای امت باشد — باید از نبوت به معنای دریافت خبر الهی تفکیک شود. این تمایز به ویژه در بحث مریم (س) اهمیت می‌یابد (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۵، ص. ۹۸).

ابن عربی از «نبوت عامه» یا «نبوت انبائی» سخن می‌گوید؛ مقصود از آن، آگاهی بخشی الهی و دریافت خبر از حقایق غیبی است که لزوماً مأموریت تشریع یا ابلاغ عمومی برای یک امت نیست. این مرتبه در پیوند با ولایت قرار دارد و با ختم نبوت تشریعی پایان نمی‌پذیرد. از این دیدگاه، امکان دریافت خطاب الهی، کشف و آگاهی انبائی

صورت‌بندی ابن عربی، نمی‌تواند مستقیماً به تفاوت در قابلیت قرب یا کمال عرفانی تبدیل شود. رسالت و تشریع مقام‌هایی با کارکرد تاریخی و اجتماعی خاص هستند؛ اما ولایت، معرفت، دریافت تجلیات و نبوت انبائی به ظرفیت روحانی انسان مربوط هستند. از این دیدگاه، زن و مرد در راه سلوک و امکان وصول به مراتب عالی معرفت و قرب مشترک هستند.

۳-۷- اشتراک زن و مرد در امکان کمال انسانی

از نظر ابن عربی، کمال انسانی بر اساس حقیقت انسان، قابلیت مظهریت اسماء الهی و فعلیت یافتن این قابلیت در معرفت و سلوک استوار است. از این رو، تفاوت های مربوط به جسم، نحوه آفرینش یا ترتیب ظهور، به خودی خود معیار سنجش کمال معنوی نیستند. ابن عربی در برخی از مواضع، از جمله باب ۳۲۴/فتوحات المکیه، زنان را در مراتب کمال و ولایت شریک مردان می‌داند. دلالت این موضع آن است که زن، از حیث امکان وصول به قرب الهی و فعلیت بخشیدن به استعدادهای روحانی، با مانع ذاتی ناشی از جنسیت مواجه نیست.

این مدعا به معنای انکار تفاوت های زن و مرد در آثار ابن عربی نیست. او در تحلیل خلقت و نسبت زن و مرد، از تقدم و تأخر و نیز از مراتب فاعلیت و قابلیت سخن می‌گوید. با این حال، این مفاهیم باید در سطح ترتیب ظهور فهمیده شوند. ترتیب ظهور یک موجود فقط چگونگی تعیین آن را در عالم طبیعت و کثرت توضیح می‌دهد؛ اما کمال عرفانی به نسبت انسان با حق، میزان معرفت، تحقق عبودیت و قابلیت دریافت تجلیات الهی وابسته است.

تحلیل آفرینش زن از مرد نیز نباید از سطح صورت‌بندی تکوینی فراتر برده شود. حتی اگر تأخر زن در روایت خلقت، در برخی از مواضع ابن عربی پذیرفته شود، این امر فقط نوعی نسبت در پدیداری جسمانی را بیان می‌کند و بدون مقدمه‌ای دیگر، توان اثبات فروتری وجودی یا معنوی زن را ندارد. مبدأ یا ترتیب جسمانی آفرینش به خودی خود تعیین‌کننده قابلیت روحانی انسان

نیست؛ زیرا در نگرش عرفانی ابن عربی، روح، معرفت و تحقق اسمائی معیار سنجش درجات قرب هستند و تقدم یا تأخر جسم ملاک نیست.

نمونه‌های مریم (س) و آسیه، در این زمینه، اهمیت ویژه دارند. قرآن از مریم به عنوان برگزیده و مخاطب فرشتگان یاد می‌کند و آسیه را نمونه‌ای برای مؤمنان معرفی می‌کند. ابن عربی نیز این دو را در بحث ظرفیت های معنوی زنان برجسته می‌کند. این شواهد، بدون آنکه همه زنان را بالفعل در مرتبه ولایت یا انسان کامل قرار دهند، یک نکته را به روشنی تأیید می‌کنند: زن بودن مانعی ذاتی برای وصول به مراتب عالی ایمان، معرفت و قرب الهی نیست. هر فرد، زن یا مرد، برای وصول بالفعل به این مراتب نیازمند تحقق شرایط معرفتی، اخلاقی و سلوکی است (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۸۸).

پس، انسان ارزشمند انسانی است که به اعتبار حقیقت انسانی، نفخه روح و استعداد مظهریت اسماء، واجد ارزش است؛ این حیثیت در زن و مرد مشترک است. انسان کامل انسانی است که این استعداد مشترک را در مسیر عبودیت، معرفت، تهذیب و ولایت به فعلیت جامع رسانده است؛ اما همین تفاوت میان استعداد و فعلیت نباید به تفاوت جنسیتی تبدیل شود. زن و مرد هر دو ممکن است در مراتب فعلیت یافتن کمال متفاوت باشند؛ ولی تفاوت واقعی میان اشخاص از حیث تحقق معرفت و سلوک است و از حیث جنسیت به عنوان یک مانع یا امتیاز ذاتی نیست.

حاصل این بررسی نشان می‌دهد دیدگاه ابن عربی درباره زن و مرد را نمی‌توان صرفاً در قالب برابری کامل یا تفاوت مطلق خلاصه کرد. او در نظام تکوین و پاره‌ای از احکام شریعت، تفاوت‌ها و تقدم‌هایی را می‌پذیرد؛ اما در مرتبه حقیقت انسانی، استعداد تجلی اسماء الهی و امکان رسیدن به ولایت راه کمال را به مردان محدود نمی‌کند. نکته اصلی این پژوهش در تفکیک همین ساحت‌هاست؛ تفاوت‌های تکوینی و احکام شرعی در محدوده خود معنا دارند و نباید آنها را معیاری برای سنجش ارزش وجودی

زن یا مانعی برای رسیدن او به کمال انسانی دانست.

۸- نتیجه گیری

این پژوهش، با بررسی نسبت جنسیت و ارزش وجودی انسان در اندیشه ابن عربی، نشان داد خوانش دقیق آثار ابن عربی مستلزم تفکیک میان سه ساحت ترتیب تکوینی و ظهور، احکام تشریعی و تدبیر اجتماعی، و مراتب قرب، ولایت و کمال انسانی است. خلط این ساحت‌ها منشأ اصلی تفسیرهایی است که از تفاوت جنسی، برتری یا فروتری ذاتی نتیجه گرفته می‌شوند. یافته‌های نوشتار حاضر را در چند محور می‌توان بیان کرد: نخست، زن و مرد از حیث حقیقت انسانی، استعداد مظهریت اسماء الهی و امکان حرکت به سوی قرب، واجد اشتراک هستند. بنابراین، جنسیت به خودی خود منشأ ارزش افزون‌تر و دلیل نقص وجودی نیست. تفاوت‌های جسمانی، تقدم و تأخر در برخی از تقریرهای آفرینش، یا تمایزهای مربوط به نقش‌ها، به مرتبه تعیین و ظهور تعلق دارند و بدون مقدمه‌ای مستقل، نمی‌توان آنها را به رتبه حقیقت انسانی یا امکان کمال معنوی تعمیم داد.

دوم، تمایز پیشنهادی مقاله میان انسان ارزشمند و انسان کامل امکان تحلیلی دقیق‌تر از این مسئله را فراهم می‌کند. انسان ارزشمند اصطلاحی تحلیلی برای اشاره به ارزش استعدادی همه انسان‌هاست؛ یعنی برخورداری از حقیقت انسانی، قابلیت معرفت، عبودیت و مظهریت اسماء. اما انسان کامل به فعلیت جامع این استعدادها در معرفت، تهذیب، سلوک و ولایت اشاره دارد. هر انسان کامل از ارزش انسانی برخوردار است، اما هر انسان ارزشمند ضرورتاً به کمال تحقق نرسیده است. این تمایز هم ارزش زن و مرد را حفظ می‌کند و هم تشکیکی بودن مراتب معرفت و ولایت را توضیح می‌دهد.

سوم، شواهدی همچون مریم و آسیه، همراه با تصریحات ابن عربی در باب ۳۲۴/فتوحات/المکیه درباره اشتراک زنان و مردان در مراتب کمال و ولایت، نشان می‌دهد زن بودن مانع ذاتی برای وصول به قرب و کمال

معنوی نیست. مقصود از این ادعا، آن نیست که همه زنان یا همه مردان بالفعل در مرتبه ولایت یا انسان کامل قرار دارند، بلکه راه وجودی سلوک و کمال، در مبنای نظری ابن عربی، به یک جنس منحصر نشده است. تحقق بالفعل این مراتب به استعداد شخصی، معرفت، مجاهده، تهذیب و فعلیت یافتن قابلیت‌های انسانی وابسته است.

چهارم، در بحث نبوت و ولایت باید دقت اصطلاحی حفظ شود. امکان ولایت، کشف، دریافت تجلیات و — در رابطه با مریم — دریافت خطاب و خبر الهی، نباید بی‌واسطه با نبوت تشریعی یا رسالت یکسان گرفته شود. در دیدگاه ابن عربی، میان ولایت، نبوت انبائی و رسالت دارای وظیفه ابلاغ عمومی و تشریع تمایز وجود دارد. بنابراین، استناد به مریم برای اثبات ظرفیت عالی معنوی زنان با ادعای نبوت تشریعی زنان یکسان نیست. اهمیت این تفکیک در آن است که تفاوت در کارکردهای تاریخی نبوت و رسالت به محرومیت زن از کمال باطنی و ولایت تفسیر نشود.

با وجود این، پژوهش حاضر تنش‌های درونی آثار ابن عربی را انکار نمی‌کند. زنان او در برخی از مباحث آفرینش، نسبت فاعلیت و قابلیت، ترتیب ظهور و نمونه‌های تاریخی برجسته ولایت، گاه زمینه قرائت‌های سلسله‌مراتبی و مردم‌محور را فراهم می‌کند. از این رو، نمی‌توان نگرش او را نظریه‌ای یک‌دست درباره برابری اجتماعی یا نفی همه تفاوت‌های جنسیتی دانست. نوآوری این پژوهش در حذف این تنش نیست؛ در نشان دادن این نکته است که این تعبیر، با توجه به تصریحات دیگر ابن عربی درباره اشتراک زن و مرد در قابلیت کمال و ولایت، نباید به نظریه نقص ذاتی زن فروگاسته شوند.

در نتیجه، ظرفیت اصلی انسان‌شناسی ابن عربی برای مسئله حاضر در این است که امکان تفکیک میان تفاوت در تعیین نقش و اشتراک در ارزش استعدادی و امکان کمال تحقق را فراهم می‌کند. زن و مرد، هرچند در برخی از تعیینات تکوینی و احکام تشریعی یکسان نیستند، در اصل انسانیت و گشودگی راه قرب الهی مشترک هستند. بر پایه این مبنای زن می‌تواند، همانند مرد، استعداد‌های

انسانی خود را در مسیر معرفت و ولایت فعلیت بخشد و به عرصه کمال تحقیقی نزدیک شود.

منابع

قرآن کریم.

ابن عربی، محمد بن علی (بی تا). *الفتوحات المکیه*. بیروت: دار صادر.

ابن عربی، محمد بن علی (۱۹۴۶م). *فصوص الحکم*. بیروت: دارصادر.

ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۷۸). *ترجمان الاشواق*. تهران: انتشارات روزنه.

ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۸۰). *فصوص الحکم* (به تصحیح و تعلیق ابوالعلا عفیفی). تهران: انتشارات الزهراء.

اسفندیار، محمود رضا، و مولایی بیرگانی، سیمین (۱۳۹۶). زن و زیبایی از نظر ابن عربی. *دوفصلنامه فلسفه*، ۱۵(۱)، ۱-۱۳.

<https://doi.org/10.22059/jop.2018.135876.1006131>

ایمانی خوشخو، محمدرسول، و میررحیمی، فاطمه (۱۴۰۴). زوجیت در هستی شناسی ابن عربی و مسئله

شر مرتبط با جنسیت، *آیین معرفت*، ۲۵(۱)، ۲۱-۴۰.

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

بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۰ق). *صحیح بخاری*. قم: مکتبه البشری.

جهانگیری، محسن (۱۳۸۱). مقام زن در عرفان ابن عربی در حدود شریعت. *دوفصلنامه فلسفه*، ۲۱(۲)، ۶-۲۰.

https://jop.ut.ac.ir/article_11323.html

رضانژاد، غلامحسین (۱۳۸۰). *هدایه الامم یا شرح کبیر بر فصوص الحکم*. تهران: انتشارات الزهراء.

طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دارالمعرفه.

علم الهدی، سید علی، و عسکرزاده مزرعه، اکرم (۱۴۰۳). مؤلفه های جنسیت زنانه در اندیشه ابن عربی.

دوفصلنامه حکمت معاصر، ۱۵(۲)، ۱۹۵-۲۲۳.

<https://doi.org/10.30465/cw.2025.49696.2067>

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق). *التفسیر الکبیر*.

بیروت: دارالکتب العلمیه.

قیصری، داوود (۱۳۸۷). *شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی* (ترجمه و تعلیق محمد خواجوی). تهران:

انتشارات مولی.

نراقی، مهدی (۱۹۹۶م). *جامع السعادات*. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

وفایی، فاطمه، و ابراهیمی، حسن (۱۳۹۹). زنانگی و تأیث

در هستی شناسی ابن عربی. *مجله ادیان و عرفان*،

۴۹(۱)، ۱۲۳-۱۴۳.

<https://doi.org/10.22059/jrm.2016.60557>

References

The Holy Qur'an.

Alam al-Hoda, S. A., & Askarzadeh Mazra'eh, A. (2024). Components of female gender in the thought of Ibn 'Arabi. *Biannual Journal of Contemporary Wisdom*, 15(2), 2-16. <https://doi.org/10.30465/cw.2025.49696.2067> [In Persian]

Al-Bukhari, M. b. I. (1990). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Qom: Maktabat al-Bushra. [In Persian]

Al-Qaysari, D. (2008). *Qaysari's Commentary on Ibn 'Arabi's Fuṣūṣ al-Ḥikam* (M. Khajavi, Trans. & Comm.). Tehran: Mowla Publications. [In Persian]

Al-Tabari, M. b. J. (1992). *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Persian]

Esfandiari, M. R., & Molaei Birgani, S. (2017). Woman and beauty from the perspective of Ibn 'Arabi. *Biannual Journal of Philosophy*, 15(1), 1-13.

<https://doi.org/10.22059/jop.2018.135876.1006131> [In Persian]

Fakhr al-Din al-Razi, M. b. U. (1990). *Al-Tafsīr al-Kabīr*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Persian]

Ibn 'Arabi, M. b. 'A. (n.d.). *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Beirut: Dar Sader. [In Persian]

Ibn 'Arabi, M. b. 'A. (1946). *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Beirut: Dar Sader. [In Persian]

Ibn 'Arabi, M. b. 'A. (2001). *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (A. Afifi, Ed. & Comm.). Tehran: Al-Zahra Publications. [In Persian]

Ibn 'Arabi, M. b. 'A. (1999). *Turjumān al-Ashwāq*. Tehran: Rowzaneh Publications. [In Persian]

Imani Khoshkhoo, M. R., & Mirrahimi, F. (2025). Pairhood in Ibn 'Arabi's ontology and the problem of evil related to gender. *Ayeneh-ye Ma'refat*, 25(1), 21-40.

<https://doi.org/10.48308/jipt.2025.237245.1569> [In Persian]

Jahangiri, M. (2002). The status of woman in Ibn 'Arabi's mysticism within the bounds of Sharī'ah. *Biannual Journal of Philosophy*, 1(2),

- Publications. [In Persian]
- Vafaei, F., & Ebrahimi, H. (2020). Femininity and femaleness in Ibn 'Arabi's ontology. *Journal of Religions and Mysticism*, 49(1), 123–143. <https://doi.org/10.22059/jrm.2016.60557> [In Persian]
- 6–20. https://jop.ut.ac.ir/article_11323.html [In Persian]
- Naraqī, M. (1782). *Jāmi' al-Sa'ādāt*. Beirut: Mu'assasat al-A'lami li al-Matbu'at. [In Persian]
- Rezanejad, G. (2001). *Hidāyat al-Umam yā Sharḥ-i Kabīr bar Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Tehran: Al-Zahra