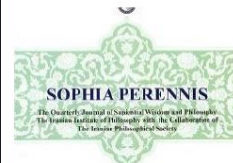




Journal WebSITE

SOPHIA PERENNIS

VOLUME 22, ISSUE 48



E-ISSN: 6140-2676

Research Article



Structural Evil and Ta`nīth: A Comparative Study of the Representation of Femininity from Classical Sufi Tradition to the School of Ibn `Arabī

Mirrahimi, Fatemeh

PhD Student in Philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran (f_mirrahimi@sbu.ac.ir)

ABSTRACT

The problem of evil and suffering in Islamic mysticism has traditionally been addressed within ontological and ethical frameworks. One of its less explored dimensions, however, is the relationship between evil and femininity, and the role femininity plays in the formation of structural gendered suffering. In a significant portion of the classical mystical tradition, particularly in the works of figures such as al-Ghazālī, Sanā`ī, `Aṭṭār, Jāmī, and Rūmī, femininity is frequently associated with symbols such as the lower self (nafs), the world (dunyā), desire, and temptation. This symbolic language has contributed to the normalization of gender hierarchies and the reproduction of structural forms of suffering. By contrast, the school of Ibn `Arabī, grounded in the metaphysical doctrine of the Unity of Being (waḥdat al-wujūd), conceptualizes femininity (ta`nīth) not as a moral or symbolic category but as a fundamental ontological principle of manifestation. Within this framework, the distinction between woman and man is understood as relative and contingent upon degrees of manifestation rather than as rooted in the essence of the human being. Employing an analytical-comparative approach, this study argues that much gendered suffering results from a misunderstanding of femininity and its reduction to a hierarchical value system. Reconsidering the ontology of femininity in Ibn `Arabī's thought offers an internal and emancipatory basis for critiquing discriminatory structures and rearticulating the relationship between evil, suffering, and gender justice.

Keywords: Islamic Mysticism; Ibn `Arabī; Femininity; Ta`nīth; Evil and Suffering; Structural Evil.

Received: 2025/12/15 - Received in revised form: 2026/02/07 - Accepted: 2026/02/13 - Published online: 2026/05/17

□ Mirrahimi, Fatemeh. (2026). Structural Evil and Ta`nīth: A Comparative Study of the Representation of Femininity from Classical Sufi Tradition to the School of Ibn `Arabī, *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 48 (2), 223-252.

Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2026.565280.1868>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>





Extended Abstract

Introduction

The problem of evil and suffering is one of the most fundamental issues in the philosophy of religion and mysticism. It plays a decisive role in shaping human understanding of being, goodness, perfection, and the path of spiritual wayfaring, and it acquires meaning in relation to the ontological and anthropological assumptions of different thinkers. The discussion of evil is not limited to a theoretical inquiry into its origin or to the classical theological problem of reconciling evil with the existence of God; rather, it involves questions concerning different types of evil, the forms of suffering they generate, and the possibilities of mitigating them. Contemporary philosophy has increasingly drawn attention to forms of evil that are articulated through narratives, myths, symbols, and meaning-making systems within religious and cultural traditions. Through this process, such evils shape our perception of the world and of ourselves. In other words, these are evils that emerge from linguistic, symbolic, and social structures over the course of history (Ricoeur, 1967, pp. 6–19).

Within the Islamic mystical tradition, the problem of evil is likewise not confined to natural or moral evils. Rather, it is closely intertwined with metaphors, symbols, and cultural structures that constitute an essential part of mystics' understanding of the human being and the world. One of the most complex and yet neglected dimensions of this discourse is the relationship between evil, suffering, and femininity in Islamic mysticism. An examination of classical mystical texts reveals that femininity has often been defined through binary oppositions such as reason/desire, perfection/deficiency, and agent/receptacle. Over centuries, these symbolic patterns have gradually and institutionally sedimented within religious and mystical culture (al-Ghazālī, 1386, vol. 2; al-Ghazālī, 1383, vol. 1, p. 314; Sanā'ī, 1383, p. 663; Jāmī, 1337, p. 330). Contemporary philosophical and feminist analyses indicate that such symbolic constructions can contribute to the production of structural evil—an evil that does not originate in individual intention but rather arises from the normalization of discrimination in language, narrative, and social institutions (Young, 2011, pp. 45–58; Butler, 2004, pp. 41–47; Arendt, 1963, pp. 276–296).

In contrast to this imaginal and symbolic framework, the school of Ibn 'Arabī offers a fundamentally different horizon. Drawing on his ontological vision, Ibn 'Arabī understands femininity (*ta'nīth*) not as a merely natural or biological attribute but as an ontological principle. He argues that every locus of manifestation is “feminine” insofar as it possesses receptivity, a quality that bears no intrinsic relation to biological sex. Contemporary scholarship confirms that in Ibn 'Arabī's system, femininity denotes an ontological capacity for receiving divine manifestation rather than a biological or social characteristic. Accordingly, woman and man are equal in their humanity, ontological capacity, and potential for spiritual realization, and no apparent or historical difference can serve as a basis for ontological valuation (Chittick, 2007, pp. 142–150; Murata, 1992, pp. 88–92).

Despite the importance of this issue, relatively few studies have systematically examined the relationship between evil, suffering, and femininity in Islamic mysticism or undertaken a comparative analysis with Ibn 'Arabī's ontological



framework. This scholarly gap is largely due to the absence of a sustained comparative engagement between Ibn 'Arabī's mystical metaphysics and contemporary theories of structural evil and gendered suffering.

On this basis, the present study adopts a comparative approach to demonstrate how symbolic representations of women in parts of the Islamic mystical tradition have contributed to the production of gendered suffering, and how the ontology of femininity in Ibn 'Arabī's thought can provide an internal epistemic foundation for critiquing these patterns and rethinking gendered suffering. The methodology combines textual analysis of mystical sources with an examination of symbolic structures, interpreted in light of contemporary theories of evil and structural discrimination.

Accordingly, this introduction outlines the general framework of the study: it elucidates the role of language, symbols, and mystical narratives in the formation of gendered suffering; analyzes the emancipatory potential of Ibn 'Arabī's school for reinterpreting femininity; and demonstrates that overcoming structural gendered evil is possible only through the simultaneous reconstruction of epistemic, symbolic, and social domains (Young, 2011, pp. 92–101) — a process that finds ontological support in Ibn 'Arabī's notion of femininity (Chittick, 2007, p. 145).

Conclusion

The present study, through a comparative examination of the problem of evil, suffering, and femininity in the Islamic mystical tradition and in Ibn 'Arabī's ontological framework, demonstrates that femininity in mysticism is not a marginal ethical issue or a merely symbolic theme, but a fundamental question situated at epistemological, ontological, and cultural levels. Analyzing three principal layers of this issue—the classical mystical tradition, the school of Ibn 'Arabī, and contemporary philosophical and feminist theories—the study reveals that gendered suffering arises not primarily from the “essence” or “nature” of woman, but from structural evil. This form of evil has sedimented within language, narrative, metaphor, moral judgment, educational systems, and social institutions, and has been reproduced quietly, continuously, and in normalized ways over the course of centuries.

In the first part of the study, it became clear that many classical mystics, including al-Ghazālī, Sanā'ī, and Jāmī, interpreted woman within binary frameworks such as reason/desire, perfection/deficiency, and agent/receptacle. Even when presented in the form of moral exhortation or mystical allegory, these dualistic patterns gradually provided the epistemic, emotional, and cultural foundations for gender discrimination. Such perspectives diminished women's spiritual and ontological dignity, restricted the understanding of humanity and its existential possibilities, and contributed to the production of structural suffering at individual, familial, and social levels. As Young, Butler, and Arendt have shown, gendered suffering operates precisely through symbolic and institutional structures that render discrimination “normal,” “necessary,” or even “divinely ordained,” thereby implicating victims themselves in the reproduction of evil.

In contrast to this dominant current, Ibn 'Arabī's epistemic–ontological system offers an internal and critical horizon for reform. By elevating femininity



(ta'nīth) from the level of metaphor and ethics to that of an ontological principle, Ibn 'Arabī shows that femininity constitutes a fundamental mode of manifestation rather than a psychological or merely social attribute. For him, woman and man are equal at the level of ultimate reality, and their differences are not essential but contingent upon bodily conditions, formative contexts, and modes of manifestation. This conceptual shift has significant implications for the problem of evil: evil is not an independent entity but a mode of privation and deficiency in receptivity. Accordingly, attributing evil to the “essence” of woman or to femininity as such is inaccurate and incompatible with the principles of Islamic monotheism. In this way, Ibn 'Arabī's school provides a metaphysical foundation for critiquing gendered structures and demonstrates that justice and human flourishing are possible only when both poles of masculinity (tadhkīr) and femininity (ta'nīth) are fully actualized within the human being.

The comparative dimension of the study further reveals significant convergences between Ibn 'Arabī's mysticism and contemporary philosophical and feminist approaches. Both emphasize that gender discrimination is structural rather than essential. Language, symbols, and narratives play a fundamental role in producing suffering, and the transformation of these structures requires a combination of rational critique and the reconstruction of collective imagination. Concepts such as justice as the dismantling of structural domination, gender hegemony, and the normalization of evil provide analytical tools for identifying the roots of discrimination, while Ibn 'Arabī's thought offers an ontological basis for critiquing and overcoming them.

Based on this analysis, the study concludes that liberation from structural gendered evil cannot be achieved solely through legal reforms or moral prescriptions. Rather, it requires three interrelated transformations: epistemic revision, involving the critique and reinterpretation of intellectual and mystical frameworks that associate femininity with deficiency, desire, worldliness, or passivity; symbolic–imaginal transformation, involving the reshaping of images, metaphors, and narratives that portray women as obstacles, trials, or inferior others; and institutional–social transformation, involving the reform of educational, interpretive, religious, and cultural structures so that women are recognized as bearers of full human and spiritual capacity and their participation in scientific, social, and ethical spheres is regarded as self-evident rather than exceptional.

These three levels—knowledge, imagination, and institution—can lead to genuine reform only when they operate simultaneously and coherently, just as Ibn 'Arabī understands reason and imagination as complementary faculties in the path toward knowledge and liberation. Looking ahead, this research opens avenues for cross-cultural comparisons of femininity in other mystical traditions, for applying the ontology of femininity to education and ethics, for analyzing the psychological effects of this anthropology on experiences of suffering and hope, and for examining representations of femininity in contemporary art and media. Such studies may demonstrate how transformations at the ontological and imaginal levels can lead to concrete changes in social structures and in the lived experiences of women and men.

Ultimately, the Islamic mystical tradition—especially in Ibn 'Arabī's interpretation—can shift from being part of the problem of structural evil to becoming part of its solution. In this horizon, femininity is not a sign of deficiency or temptation but a mode of manifestation and a condition for the



possibility of disclosure, and humanity is defined not by the superiority of one gender over another but by the harmony and flourishing of the two poles of masculinity and femininity. On this basis, a mystical rethinking of femininity emerges not merely as a theoretical project, but as a necessary step toward realizing justice, safeguarding human dignity, and deepening a monotheistic understanding of the world and the human being.

References

- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn (1923). *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (The Bezels of Wisdom), ed. Abū al-'Alā' 'Afīfī. Cairo: Dār al-Kutub al-'Arabiyya.
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn (1931). *Al-Futūḥāt al-Makkiyya* (The Meccan Revelations). Cairo: al-Maṭba'a al-Amīriyya.
- Jāmī, 'Abd al-Raḥmān (1958/1337). *Haft Awrang* (The Seven Thrones), ed. Modarres Gilānī. Tehran: Sa'dī Publishing.
- Sam'ānī, Aḥmad b. Manṣūr (2005/1384). *Rūḥ al-Arwāḥ fī Sharḥ Asmā' al-Malik al-Fattāḥ* (The Spirit of Spirits: A Commentary on the Divine Name al-Fattāḥ), ed. Najīb Māyel Heravī. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Sanā'ī, Abū al-Majd Majdūd b. Ādam (2004/1383). *Ḥadīqat al-Ḥaqīqa wa Sharī al-Ṭarīqa* (The Walled Garden of Truth and the Law of the Path), ed. Modarres Raḍavī. Tehran: University of Tehran Press.
- 'Aṭṭār of Nishapur, Farīd al-Dīn (1994/1373). *Mantiq al-Ṭayr* (The Conference of the Birds). Tehran: University Publishing Center.
- 'Aṭṭār of Nishapur, Farīd al-Dīn (2009/1388). *Tadhkirat al-Awliyā'* (Memorial of the Saints), based on the edition by Reynold A. Nicholson. Tehran: Fekr-e Ruz Publications.
- 'Aṭṭār of Nishapur, Farīd al-Dīn (1975/1354). *Muṣibat-Nāma* (The Book of Affliction). Tehran: Central Library Publications.
- 'Aṭṭār of Nishapur, Farīd al-Dīn (1976/1355). *Ilāhī-Nāma* (The Book of God). Tehran: Eslāmiyya Bookstore Publishing.
- 'Ayn al-Quḍāt Hamadānī (1962/1341). *Tamhīdāt* (Preambles), ed. 'Afīf 'Asīrān. Tehran: University of Tehran Press.
- 'Ayn al-Quḍāt Hamadānī (1983/1362). *Letters of 'Ayn al-Quḍāt Hamadānī*, ed. 'Alī-Naqī Monzavī & 'Afīf 'Asīrān (2nd ed.). Tehran: Iranian Cultural Foundation.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad (2007/1386). *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (The Revival of the Religious Sciences), trans. Mo'ayyed al-Dīn Khwārazmī, ed. Ḥosayn Khadīvjām. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad (2004/1383). *Kīmiyā-ye Sa'ādat* (The Alchemy of Happiness), ed. Ḥosayn Khadīvjām. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad (1982/1361). *Naṣīḥat al-Mulūk* (Counsel for Kings), ed. and annotated by Jalāl al-Dīn Homā'ī. Tehran: Bābak Publishing.
- Forūzānfar, Badī' al-Zamān (1994/1373). *Commentary on the Mathnawī of Rūmī*, Vol. 3. Tehran: Zavvār Publishing.
- Kāshānī, 'Abd al-Razzāq (1968). *Al-Ta'wīlāt* (Mystical Interpretations), Vol. 1.



- Beirut: Dār al-Yaqza al-Adabiyya.
- Kāshānī, ‘Abd al-Razzāq (1991/1370). *Commentary on Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Qom: Bīdār Publications.
- Rūmī, Jalāl al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad (2005/1384). *Dīvān-e Shams-e Tabrīzī*, ed. Badī al-Zamān Forūzānfar. Tehran: Ṭolū‘a Publishing.
- Rūmī, Jalāl al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad (1937/1316). *The Mathnawī of Jalāl al-Dīn Rūmī*, ed. Reynold A. Nicholson. Tehran: Sāles Publishing.
- Rūmī, Jalāl al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad (2007/1386). *Fīhi Mā Fīhi (Discourses of Rūmī)*, ed. Badī al-Zamān Forūzānfar. Tehran: Negāh Publishing.
- Najm al-Dīn Kubrā (1984/1363). *Ādāb al-Ṣūfiyya (Rules of Sufism)*, ed. Mas‘ūd Qāsemī. Tehran: Ṭahūrī Publishing.
- Najm al-Dīn Kubrā (1989/1368). *Fawā’ih al-Jamāl wa Fatāḥih al-Jamāl (The Fragrances and Openings of Beauty)*, trans. Muḥammad Bāqer Sa‘edī Khorāsānī. Tehran: Marvī Publications.
- Arendt, H. (1963). *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*. Viking Press.
- Butler, J. (2004). *Undoing gender*. Routledge.
- Chittick, W. C. (2007). *The Sufi path of knowledge: Ibn al-‘Arabī’s metaphysics of imagination*. SUNY Press.
- de Beauvoir, S. (1949). *The second sex*. Gallimard.
- Hick, J. (1966). *Evil and the God of love*. Macmillan.
- Irigaray, L. (1985). *Speculum of the other woman*. Cornell University Press.
- Murata, S. (1992). *The Tao of Islam: A sourcebook on gender relationships in Islamic thought*. SUNY Press.
- Ricoeur, P. (1967). *The symbolism of evil*. Beacon Press.
- Shaikh, S. (2012). *Sufi Narratives of Intimacy: Ibn ‘Arabī, Gender, and Sexuality*. University of North Carolina Press.
- Sölle, D. (1984). *Suffering*. Fortress Press.
- Young, I. M. (2011). *Justice and the politics of difference*. Princeton University Press.



وب سایت مجله

دوفصلنامه علمی جاویدان خرد

دوره ۲۲ - شماره دوم - پیاپی ۴۸



شاپای الکترونیکی: ۶۱۴۰-۲۶۷۶

شرّ ساختاری و تأنیث: مطالعه‌ای تطبیقی در بازنمایی زنانگی از سنت عرفانی کلاسیک تا مکتب ابن عربی

فاطمه میررحیمی

دانشجوی دکتری فلسفه، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. (f_mirrahimi@sbu.ac.ir)

چکیده

مسئله شرّ و رنج در عرفان اسلامی بیشتر در قالب مباحث وجودشناختی و اخلاقی بررسی شده است، اما یکی از لایه‌های کمترکاوش‌شده آن، پیوند این مسئله با زنانگی و نقش آن در شکل‌دهی به شرّ ساختاری جنسیتی است. در بخش مهمی از سنت عرفانی کلاسیک و در آثار عرفایی چون غزالی، سنایی، عطار، جامی و مولوی، زنانگی با نمادهایی چون نفس، دنیا، شهوت و فتنه، پیوند خورده و همین زبان نمادین در شکل‌گیری و تداوم نابرابری‌های جنسیتی و تولید رنج ساختاری نقش داشته است. در مقابل، مکتب ابن‌عربی با تکیه بر مبانی وحدت وجود، تأنیث را قاعده بنیادی تجلّی و شرط امکان ظهور می‌داند و تفاوت زن و مرد را امری اعتباری و تابع مراتب ظهور، نه حقیقت انسان، تفسیر می‌کند. این پژوهش با روش تحلیلی-تطبیقی، مقایسه میان متون عرفانی کلاسیک و دستگاه وجودشناختی ابن‌عربی نشان می‌دهد که بخش قابل توجهی از رنج جنسیتی محصول سوءفهم نسبت به تأنیث و تبدیل آن به سلسله‌مراتب ارزشی بوده است. نتایج نشان می‌دهد که بازخوانی هستی‌شناسی تأنیث در مکتب ابن‌عربی می‌تواند مبنایی درونی و رهایی‌بخش برای نقد ساختارهای تبعیض‌آمیز، بازسازی فهم عرفانی از زنانگی و صورت‌بندی نوینی از رابطه میان شرّ، رنج و عدالت جنسیتی فراهم آورد.

کلیدواژه‌ها: عرفان اسلامی، ابن‌عربی، زنانگی، تأنیث، شرّ و رنج، شرور ساختاری.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۲۴ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۱/۱۸ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۴ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۲/۲۷

□ میررحیمی، فاطمه؛ (۱۴۰۴) شرّ ساختاری و تأنیث: مطالعه‌ای تطبیقی در بازنمایی زنانگی از سنت عرفانی کلاسیک تا مکتب ابن‌عربی، *جاویدان خرد*، ۴۸ (۲)، ۲۲۳-۲۵۲.

Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2026.565280.1868>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



علمی - پژوهشی



مقدمه

مسئله شرّ و رنج یکی از بنیادی‌ترین مباحث در فلسفه دین و عرفان است؛ مسئله‌ای که در فهم انسان از هستی، خیر، کمال و مسیر سلوک موثر است و در نسبت با مبانی وجودشناختی و انسان‌شناختی متفکران معنا می‌یابد. بحث درباره شر صرفاً منوط به نظریات درباره چیستی منشأ شر یا مسئله شر و ارتباط آن با اثبات یا انکار خدای الهیات کلاسیک نیست، بلکه پرسشی درباره انواع شرور، خصوصاً شرور پنهان و رنجهای حاصل از آن و چگونگی کاهش آنهاست. از جمله این شرور می‌توان به شرور ریشه‌ای و عمیقی اشاره کرد که در قالب روایت‌ها، اسطوره‌ها، تمثیل‌ها و نظام‌های سنتی، صورت‌بندی می‌شوند و در همین فرایند، بر نحوه ادراک ما از جهان و از انسان اثر می‌گذارند. به بیان دیگر شرور بنیادین هستند که براساس ساختارهای زبانی، نمادین و اجتماعی در طول تاریخ پدیدآمده‌اند (Ricoeur, 1967, p. 6–19)

در سنت عرفان اسلامی نیز مسئله شرّ تنها به شرور طبیعی یا اخلاقی محدود نمی‌شود، بلکه با تمثیل‌ها، استعاره‌ها و ساختارهای فرهنگی پیوند می‌خورد و بخشی از دستگاه فهم عرفا درباره انسان و جهان را می‌سازد. در این میان، یکی از پیچیده‌ترین و درعین‌حال مغفول‌ترین حوزه‌ها، نسبت میان شرّ، رنج و زنانگی در عرفان اسلامی است. بررسی آثار عرفای کلاسیک نشان می‌دهد که زنانگی غالباً در قالب دوگانه‌هایی چون «عقل/شهوت»، «کمال/نقص» یا «فاعل/منفعل» تعریف شده و این الگوهای نمادین در طول قرون به شکل آرام، تدریجی و نهادمند در فرهنگ دینی و عرفانی رسوب کرده‌اند (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۲؛ غزالی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۱۴؛ سنایی، ۱۳۸۳، ص ۶۶۳؛ جامی، ۱۳۳۷، ص ۱۳۳۰). تحلیل‌های فلسفی و زنانه‌نگر معاصر نشان می‌دهند که چنین صورت‌بندی‌هایی می‌توانند در تولید شرّ ساختاری نقش داشته باشند؛ شرّی که نه از نیت فردی، بلکه از عادی‌شدن تبعیض در زبان، روایت و نهادهای جامعه پدید می‌آید. (Young, 2011, pp. 45–58; Butler, 2004, pp. 41–47; Arendt, 1963, pp. 276–296)

در برابر این دستگاه تصویرگرانه، مکتب ابن عربی افق متفاوتی پیش می‌نهد. ابن عربی با تکیه بر هستی‌شناسی، تأنیث را نه امری صرفاً طبیعی، بلکه قاعده‌ای وجودی می‌فهمد و نشان می‌دهد که هر موطن ظهور به اعتبار قابلیت خویش «مؤنث» است و این نسبت هیچ پیوندی با جنس زیستی ندارد. پژوهش‌های معاصر نشان می‌دهند که در دستگاه ابن عربی، تأنیث مفهومی وجودشناختی و ناظر به قابلیت دریافت تجلّی الهی است، نه صفتی زیستی یا اجتماعی. بر این اساس، زن و مرد در اصل انسانیت، قابلیت و امکان سلوک معنوی برابرنند و هیچ تفاوت ظاهری یا تاریخی نمی‌تواند مبنای ارزش‌گذاری وجودی قرار گیرد (Chittick, 2007, pp. 142–150; Murata, 1992, pp. 88–92).

با وجود اهمیت این مسئله، پژوهش‌های اندکی به صورت روشمند نسبت میان شرّ، رنج و زنانگی را



در عرفان اسلامی بررسی کرده و آن را با نظام وجودشناختی ابن عربی تطبیق داده‌اند. خلأ پژوهشی در این حوزه مربوط به فقدان تحلیل تطبیقی میان دستگاه عرفانی ابن عربی و نظریه‌های معاصر درباره شرّ ساختاری و رنج جنسیتی است.

بر این مبنای پژوهش حاضر می‌کوشد با اتکا بر رویکردی تطبیقی، نشان دهد که چگونه صورت‌بندی‌های نمادین از زن در سنت عرفانی توسط برخی عرفا اسلامی بخشی از زمینه‌های تولید رنج جنسیتی بوده‌اند و چگونه هستی‌شناسی تأیید در مکتب ابن عربی می‌تواند پستوانه‌ای معرفتی برای نقد درونی این الگوها و زمینه‌ای برای بازاندیشی در رنج جنسیتی فراهم سازد. روش پژوهش مبتنی بر تحلیل متون عرفانی، بررسی ساختارهای نمادین و تفسیر آن‌ها در پرتو نظریه‌های معاصر درباره شرّ و تبعیض ساختاری است.

بدین ترتیب، مقدمه حاضر چشم‌اندازی کلی برای پژوهش می‌گشاید: تبیین نقش زبان، نماد و روایت‌های عرفانی در شکل‌گیری رنج جنسیتی؛ تحلیل ظرفیت‌های رهایی‌بخش مکتب ابن عربی برای بازخوانی مسئله زنانگی؛ و نشان‌دادن اینکه گذار از شرّ ساختاری جنسیتی، نیازمند بازسازی همزمان حوزه‌های معرفتی، نمادین و اجتماعی است (یانگ، ۲۰۱۱، ص. ۱۰۹-۹۲)؛ رویکردی که با توجه به مفهوم ابن عربی از زنانگی، پستوانه‌ای هستی‌شناختی دارد (چیتیک، ۲۰۰۷، ص. ۱۱۴۵).

فصل اول: گونه‌شناسی شرّ و رنج: از تبیین فلسفی تا پیامدهای وجودی-اجتماعی

مسئله شرّ و تجربه رنج یکی از بنیادی‌ترین مباحث در فلسفه دین و عرفان نظری است؛ مسئله‌ای که نه تنها نظام فکری درباره امر قدسی را به چالش می‌کشد، بلکه در پیوند با تجربه زیسته انسان در قالب فقدان، تبعیض، نابرابری، خشونت پنهان و بی‌عدالتی، بُعدی آشکارا وجودی و اجتماعی می‌یابد. پژوهش‌های معاصر نشان می‌دهد که نقطه ثقل بحث از «چیستی شرّ» به سوی «فهم رنج» و سازوکارهای شکل‌گیری و رفع آن جابه‌جا شده است و شرّ به صورت پدیده‌ای چندلایه در ساحت‌های طبیعی، اخلاقی، وجودی و ساختاری بررسی می‌شود.

همانطور که در اغلب منابع مرتبط با شر، اشاره شده، شرّ طبیعی به رخدادهایی چون بیماری، بلاهای طبیعی و مرگ اشاره دارد و مستقل از اراده انسان رخ می‌دهد. در نقطه مقابل، شرّ اخلاقی از کنش‌های ارادی انسان سرچشمه می‌گیرد و با مسئولیت اخلاقی، نیت و اختیار پیوند دارد. هر دو نوع شرّ پرسش دیرینه عدل الهی را برمی‌انگیزند: چگونه وجود خدای قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه محض با وجود شرور گزاف و کثیر قابل جمع است؟

در کنار این دو دسته، نوع دیگری از شر مرتبط با رنج عمیق‌تر در هیئت اضطراب، احساس فقدان معنا، تجربه گناه، تنهایی و پوچی ظهور می‌کند که ریکور و دیگران آن را «شرّ وجودی» می‌نامند (Ricoeur, 1967, p. 10-18). اما پیچیده‌ترین و تأثیرگذارترین شکل شرّ، شرّ ساختاری است. شرّی که نه محصول نیت فردی، بلکه برخاسته از تثبیت نابرابری در نهادها، قوانین، گفتمان‌ها و روابط قدرت است؛ نوعی شرّ پنهان، نظام‌مند و عادی‌شده که حتی بدون خشونت آشکار نیز به بازتولید نابرابری می‌انجامد.

در بسیاری از جوامع، جنسیت یکی از مهم‌ترین بسترهای ظهور شرّ ساختاری بوده است. تفاوت‌های زیستی زن و مرد به تفاوت‌های وجودی، عقلانی و اخلاقی تعمیم یافته و سلسله‌مراتب ارزشی زن/مرد را پدید آورده است. (de Beauvoir, 1949, p. 15-35) در این منظومه، صفات منتسب به «مردانگی» فضیلت و صفات وابسته به «زنانگی» نقصان تلقی شده‌اند و این امر، هم رنج زنان را طبیعی جلوه داده و هم ساختارهای مردسالارانه را تثبیت کرده است. (Irigaray, 1985, p. 71-88)

این الگوها نه فقط در عرف‌های اجتماعی، بلکه در ادبیات، اسطوره، روایت‌های دینی و حتی بخش‌هایی از متون عرفانی بازتاب یافته و بخشی از زیست‌جهان معنوی جوامع را شکل داده است. (Young, 2011, p. 50-52)

شرّ در بسیاری موارد در هیئت امر «عادی» ظهور می‌کند و از طریق تکرار، روایت، دستورالعمل‌های روزمره و هنجارهایی که به ظاهر بی‌ضرر می‌نمایند، نهادینه می‌شود ولی در لایه‌های عمیق‌تر، ساختاری نابرابر و تبعیض‌آمیز را بازتولید می‌کند. همچنین برخی قرائت‌های مردسالارانه از متون دینی نیز، با نادیده‌گرفتن امکان‌های معنوی زنان و تقلیل نقش آنان به حاشیه، ناخواسته در تقویت این شرّ ساختاری موثر می‌شوند.

پیامد این وضعیت بسیار فراتر از تضعیف موقعیت اجتماعی زنان است؛ زیرا حذف جنبه‌های احساسی و تخیلی روان که غالباً با مقوله زنانگی پیوند داده شده‌اند، به اختلال در توازن روانی و معنوی انسان می‌انجامد. تقویت یک‌جانبه عقل ابزاری، همراه با فروکاستن جنبه‌های خیال، عاطفه و لطافت، توان خلاقیت، شهود و معنویت را در سطح فردی کاهش می‌دهد (Sölle, 1984, p. 60-65). همچنین در سطح اجتماعی، سلطه عقلانیت ابزاری و حذف تجربه زیسته، به شکل‌گیری نهادهایی خشک، سلسله‌مراتبی و فاقد حساسیت اخلاقی می‌انجامد؛ نهادهایی که شرّ ساختاری را بدون خشونت آشکار بازتولید می‌کنند (Young, 2011, p. 92-101). در نتیجه رابطه دو سویه بین شر و رنج انسانی را نمی‌توان صرفاً به اخلاق فردی منفک از شرایط بیرونی تقلیل داد؛ بلکه ریشه رنج غالباً در ساختارهای تاریخی،



فرهنگی و جنسیتی نهفته است که به صورت پنهان بر تجربه زیسته انسان سنگینی می‌کنند. شناسایی این لایه‌ها، به‌ویژه زمانی که با تبعیض جنسیتی گره خورده باشند، پیش‌شرط بازاندیشی در اخلاق، انسان‌شناسی و عرفان است.

این فصل با تحلیل لایه‌های گوناگون شرّ و رنج، چارچوب نظری لازم را فراهم می‌کند تا در فصول بعدی، رویکرد عرفای اسلامی و به‌ویژه دستگاه هستی‌شناختی ابن‌عربی بررسی شود؛ جایی که مسئله تأیید و شرّ از سطح اخلاقی-اجتماعی به سطحی وجودشناختی منتقل می‌شود و امکان بازسازی عرفانی-فلسفی مسئله رنج و نقد شرور ساختاری در چارچوبی درون‌سنتی فراهم می‌گردد.

فصل دوم: رنج جنسیتی و شرّ ساختاری: تحلیل نظریه‌های زنانه‌نگر و زمینه‌های فرهنگی

پس از تبیین اجمالی چستی شرّ به عنوان یک مفهوم انتزاعی، در فصل پیشین، در این فصل به مفاهیم انضمامی و نحوه ظهور شرّ در زندگی انسانی، یعنی «رنج»، می‌پردازیم. رنج صورت زیسته و مجسّم شرّ است؛ همانطور که بیان شد یکی از مهمترین انواع شرور، شرّی است که در روان، تاریخ و روابط اجتماعی تجربه می‌شود و در بسیاری از موارد، نه به‌عنوان حادثه‌ای فردی، بلکه به‌منزله پیامد ساختارهایی عمل می‌کند که نابرابری و سلطه را طبیعی جلوه داده‌اند. یکی از مهم‌ترین شکل‌های این رنج، «رنج جنسیتی» است؛ رنجی که تنها در چارچوب تحلیل ساختارهای سلطه و نظم اجتماعی قابل فهم است.

رویکردهای زنانه‌نگر در فلسفه دین و نظریه اجتماعی تأکید می‌کنند که هیچ تحلیل معناداری از رنج انسانی بدون توجه به زمینه‌های نهادی، فرهنگی و نمادین امکان‌پذیر نیست. در این نگاه، نظام‌های مردسالارانه ارزش‌ها، نقش‌ها و امکان‌های انسانی را نه بر اساس حقیقت وجودی انسان، بلکه بر اساس دوگانه‌های فرهنگی زن/مرد سامان داده‌اند. چنین ساختاری به «کاهش ارزش هستی‌شناختی زنان» می‌انجامد: ویژگی‌هایی چون عاطفه و احساس، بدن‌مندی، وابستگی انسانی و تخیل، پست یا خطرناک تلقی شده و در مقابل، عقل، کنترل و قدرت، که مردانه فهم شده‌اند، ارزشمند شمرده می‌شوند. ساختاری که در آن زن همواره «دیگری بی‌صدا» است و امکان سخن‌گفتن از خویش را از دست می‌دهد (Irigaray, 1985, p. 71-88).

این ساختارها نه تنها رنج تولید می‌کنند، بلکه آن را «طبیعی» و «مشروع» جلوه می‌دهند. همان‌گونه که آرنه در تحلیل «ابتدال شرّ» نشان می‌دهد، شرّ اغلب از طریق خشونت آشکار عمل نمی‌کند، بلکه در قالب رفتارها، هنجارها و روایت‌هایی تثبیت می‌شود که چنان عادی‌اند که حتی قربانیان نیز آن را

بخشی از جهان طبیعی خود می‌پندارند. از همین رو، زنان گاه ناخواسته در بازتولید رنج خویش مشارکت می‌کنند؛ زیرا ساختار تبعیض‌آمیز بخشی از افق ادراک آنان شده است.

با این حال، رنج جنسیتی تنها به زنان آسیب نمی‌رساند. جامعه‌ای که زنان را فروتر می‌سازد، در واقع نیمی از انسانیت خویش را خاموش می‌کند. سرکوب عاطفه و تخیل که در فرهنگ سنتی، زنانه، تلقی شده، موجب تقویت عقل ابزاری و کاهش ظرفیت‌های خلاق، شهودی و معنوی انسان می‌شود. نتیجه چنین فرایندی شکل‌گیری ساختارهایی خشک، فاقد انعطاف و تهی از عمق وجودی است که جامعه را از منابع معنوی و انسانی خود محروم می‌کند. بررسی میراث اسطوره‌ای، فلسفی و دینی نشان می‌دهد که رنج جنسیتی ریشه‌هایی بس فراتر از تفاوت‌های زیستی دارد. اسطوره‌هایی که زن را منشأ فتنه یا سقوط معرفی کرده‌اند، فلسفه‌هایی که نقصان ذاتی زن را مفروض گرفته‌اند، و تفسیرهایی از متون دینی که نقش زنان را حاشیه‌نشین ساخته‌اند، همگی در بازتولید این رنج سهیم بوده‌اند. این لایه‌ها در سنت عرفانی اسلامی نیز قابل مشاهده است.

همانطور که در ادامه به تفصیل اشاره خواهد شد، سنت عرفانی از یک‌سو الگوهایی رهایی‌بخش عرضه کرده است. زن در مقام مظهر جمال الهی، آینه حق، سرچشمه حیات و محبوب حقیقی معرفی شده است این تصویرها شأن وجودی زنانگی را پاس می‌دارد و امکان‌های مثبت معنوی را در آن برجسته می‌کند. اما از سوی دیگر، بسیاری از همین متون، زن را نماد نفس اماره، شهوت، دنیا یا ضعف عقل معرفی می‌کنند. این دوگانگی ریشه‌دار، نظام مفهومی عرفان را درگیر تنشی درونی می‌سازد. زنی که در سطح وجودشناختی می‌تواند مظهر حق باشد، در سطح تربیتی و اخلاقی به مانع سالک بدل می‌شود.

این دیالکتیک میان «زن الهی» و «زن زمینی» زمینه‌ساز شکل‌گیری شرّ ساختاری در درون گفتمان عرفانی شده است؛ زیرا زنانگی در همان حال که حامل نور و زیبایی معرفی می‌شود، با شهوت، فتنه و نقصان نیز گره می‌خورد. این تنش، هم رنج زنان را تشدید می‌کند، هم فهمی ناموزون از انسان و سلوک معنوی پدید می‌آورد.

در این نقطه است که دستگاه ابن عربی معنایی تازه می‌یابد. همان‌گونه که فصل بعد نشان خواهد داد، ابن عربی با انتقال بحث زنانگی از سطح اخلاقی-اجتماعی به سطح هستی‌شناختی و نظریه تجلی، فهمی ریشه‌ای‌تر از تأیید ارائه می‌کند. در نگاه او، زنانگی نه استعاره‌ای تربیتی، نه نقشی اجتماعی، بلکه قاعده‌ای وجودی است: هر ظهور به اعتبار قابلیت خود مؤنث است. این گذار مفهومی امکان نقد درونی ساختارهای جنسیتی و بازاندیشی در رنج زنان را فراهم می‌کند.



در جمع‌بندی، رنج جنسیتی نتیجه تعامل پیچیده میان شرّ ساختاری، روایت‌های اسطوره‌ای و فلسفی، و تفسیرهای متعارض عرفانی است. فهم این رنج تنها در صورتی ممکن است که از تبیین‌های فردی و روان‌شناختی فراتر رویم و آن را در افق ساختارهای فرهنگی، نمادین و وجودشناختی تحلیل کنیم. بر همین اساس، فصول بعد نخست آراء عرفای کلاسیک را تحلیل و سپس دستگاه ابن عربی را به‌عنوان یکی از مهم‌ترین ظرفیت‌های بازسازی نگاه عرفانی به زنانگی و رفع شرور ساختاری بررسی خواهند کرد.

فصل سوم: بازنمایی زنانگی در سنت عرفانی اسلامی: صورت‌بندی دوگانه‌ها و پیامدهای وجودی

مسئله زنانگی در عرفان اسلامی بحثی صرفاً اخلاقی یا تربیتی نیست، بلکه پرسشی وجودشناختی، معرفت‌شناختی و فرهنگی است که در طی قرون با دو تصویر متقابل از زن صورت‌بندی شده است. از یک سو زن به‌عنوان مظهر جمال، عشق، رویش و آینه حق و از سوی دیگر زن در مقام دنیا، شهوت، ضعف، فتنه و مانع سلوک ترسیم شده است.

این دوگانگی که ظاهراً در سطح نماد و تربیت به‌کار رفته، در عمل پیامدهایی عمیق برای فهم زنانگی، امکان‌های معنوی زنان و شکل‌گیری بخشی از شرّ ساختاری جنسیتی داشته است؛ شرّی که شکوفایی زنان را محدود می‌سازد، تصویر انسان را ناموزون می‌کند و در لایه‌های اجتماعی و دینی رسوب می‌یابد. تأثیر اصلی این الگوها نه در سطح استدلال عقلانی، بلکه در ساحت خیال و تصویر جمعی شکل می‌گیرد. زمانی که زن در روایت‌های شاعرانه، حکایت‌ها و متون پندآمیز مکرراً در نقش فتنه، آزمون، مکر یا ضعف ظاهر می‌شود، این تصاویر در ناخودآگاه فرهنگی تثبیت می‌شوند و حتی اصلاحات عقلانی متأخر، توان کافی برای تغییر اثر تثبیت شده آن‌ها را پیدا نمی‌کنند. این سازوکار سبب می‌شود ساختارهایی شکل گیرند که رنج و محدودیت زنان را «طبیعی»، «بدیهی» و حتی «مطلوب» جلوه دهند.

صورت مشخصی از شرّ ساختاری را می‌توان در دستگاه اخلاقی و معرفتی متفکرانی چون غزالی دید؛ دستگاهی که در شکل‌دهی هنجارهای دینی، تربیتی و اجتماعی و تثبیت تبعیض جنسیتی نقشی تعیین‌کننده داشته است. غزالی در برخی از آثار خود، مانند احیاء علوم‌الدین، کیمیای سعادت و نصیحه‌الملوک، زن را موجودی ضعیف، ناقص و نیازمند قیمومت مردانه معرفی می‌کند و تعالیمی عرضه می‌دارد که زنانگی را با نقصان، شهوت و ضعف عقل پیوند می‌زند.

او نخستین مرحله تربیت را در دایه و شیر مادر می‌بیند و معتقد است اخلاق و خوی کودک از شیر اثر می‌پذیرد (غزالی، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۲۸). با آن‌که این تأثیر می‌تواند در فضایل نیز ظاهر شود، غزالی تنها سرایت خوی ناپسند را برجسته می‌کند و هیچ‌گاه نقشی برای مادر یا دایه در انتقال ملکات پسندیده قائل نمی‌شود.

در سراسر مباحث تربیتی او، دختران اساساً موضوع آموزش تلقی نمی‌شوند (غزالی، ۱۳۶۱، ص. ۲۶۹) و چنین حذف نظام‌مند، خود بخشی از شرّ ساختاری جنسیتی است. بر اساس این آثار، دختران به سبب «کم‌عقلی» نباید مانند پسران تعلیم ببینند و تنها باید برای اطاعت از مردان تربیت شوند. از دید غزالی حضور اجتماعی زنان مذموم است و ارزش آنها به میزان فرمان‌بری‌اش سنجیده می‌شود (غزالی، ۱۳۶۱، ص. ۲۶۴-۲۶۸). پیامد همین محرومیت آموزشی و ممانعت از حضور در اجتماع که عامل بی‌اطلاعی زنان از امور مهم زمان خود بوده، نیز به‌عنوان شاهد «نقصان عقل» زنان معرفی می‌شود. در نصیحه‌الملوک نیز مجموعه‌ای از «حکمت‌ها» نقل می‌شود که با وجود عنوان حکمت، محتوایی سطحی و تحقیرآمیز درباره زنان دارند و بازتاب رویکردی عوامانه‌اند.

غزالی مردان را صاحبان رأی و خرد می‌داند و آنان را از مشورت با زنان برحذر می‌دارد، چراکه شرّ و نقصان عقل در نگاه غزالی «ذاتی» زنان است و به همین دلیل، باید از آن‌ها پرهیز کرد (غزالی، ۱۳۶۱، ص. ۲۸۳). به همین سبب در باب مشورت با آنان می‌نویسد: «مرد باید خیر خود را در خلاف رأی زن بجوید» (غزالی، ۱۳۸۶، ج. ۲، ص. ۹۳). در احیاء علوم‌الدین زن دارای ضعف جسم و عقل است و قرار گرفتن او تحت قیمومت و تملک مرد شرط‌رهایی از خطا و نگونسازی معرفی می‌شود (غزالی، ۱۳۸۶، ج. ۲، ص. ۹۴). در کیمیای سعادت نیز زن عمدتاً در جایگاه خدمت و اطاعت ظاهر می‌شود و سخنی از امکان کمال معنوی مستقل او نمی‌رود (غزالی، ۱۳۸۳، ص. ۱۱۲). حتی در مواردی، زنان را هم‌نشین شیطان و دارای خصلت‌هایی معرفی می‌کند که موجب عقوبت الهی هستند (غزالی، ۱۳۶۱، ص. ۲۷۰-۲۷۲).

یکی از اهداف نکاح نیز آزادشدن مرد از کارهای روزمره و فرصت یافتن برای علم و عبادت است (غزالی، ۱۳۸۶، ج. ۲، ص. ۶۴)، درحالی‌که هیچ سخنی از وظیفه متقابل مرد در رشد زن نمی‌رود. غزالی همچنین صبر بر اخلاق زنان را نوعی مجاهده با نفس و راه تزکیه می‌داند. او در کیمیای سعادت در بیان حقوق مرد بر زن بر این باور است که زن بنده مرد است و در تمامی امور خود، حتی خروج از خانه، نیاز به اذن همسر نیاز دارد (غزالی، ۱۳۸۳، ج. ۱، ص. ۳۲۲-۳۲۳). زن در خدمت شوهر همچون اسیر است و خوبی او به میزان فرمان‌برداری‌اش سنجیده می‌شود. او بر این باور است که زن برای حفظ دین شوهر و در مقام فرمان‌برداری از او آفریده شده است و داشتن زنی منقاد و فرمانبردار که هر چه شوهر بگوید



بپذیرد، موجب سعادت دو جهان مرد خواهد بود (غزالی، ۱۳۶۱، ص. ۲۶۴-۲۶۸). غزالی هیچ شأن اجتماعی برای زن قائل نیست و حضور او در اجتماع و پذیرش مسئولیت‌ها را تباه‌کننده می‌داند. در برخی از این مباحث، غزالی نه به اصول اخلاقی پایبند است و نه به منش صوفیان؛ بلکه تعبیری اهانت‌آمیز درباره زنان به کار می‌برد و حتی به صراحت از تسدی و ضرب زدن زنان سخن می‌گوید. در طبقه‌بندی‌های اخلاقی، غزالی زنان را به انواع حیوانات تشبیه می‌کند و تنها زنان متصف به «گوسفندان رام بودن» را می‌ستاید (غزالی، ۱۳۶۱، باب هفتم - اندر صفت زنان و خیر و شر ایشان، ص. ۲۷۳ - ۲۷۵).

در دیوان سنایی نیز زن در قالب موعظه و نصیحت، مظهر نفس اماره و سبب گرفتاری مردان توصیف شده است. در آثار او حتی از داشتن دختر ابراز ناخشنودی می‌شود (سنایی، ۱۳۸۳، ص. ۶۵۸). این تصویرها نه استثنا، بلکه بخشی از دستگامی‌اند که مرد را معیار عقل و معنویت و زن را «دیگری فروتر» تعریف می‌کنند؛ به‌گونه‌ای که رنج زنان به امری طبیعی تبدیل می‌شود و امکان‌های معنوی آنان در حاشیه قرار می‌گیرد.

در آثار جامی، به‌ویژه در هفت اورنگ، دو رویکرد متناقض درباره سیمای زن در دو مثنوی لیلی و مجنون و سلامان و ابسال دیده می‌شود. می‌توان گفت رویکرد جامی در لیلی و مجنون، رویکرد مثبت‌تر و در سلامان و ابسال منفی‌تر است. در سلامان و ابسال در بخش ۲۷ با عنوان «در مذمت زنان که محلّ شهوت»، زن قدرناشناس و بی وفا توصیف می‌شود. (جامی، ۱۳۳۷، ص. ۳۳۰) جامی در همین داستان در بخش ۷۳، با عنوان در حکایت «وصیت کردن پادشاه سلامان»، نسبت به پیامدهای منفی حضور زن و تبعیت مرد از او هشدار می‌دهد (جامی، ۱۳۳۷، ص. ۳۶۱).

در عین حال، جامی در برخی حکایات عاشقانه، تصویری انسانی‌تر و پیچیده‌تر از زنان ارائه می‌کند. در داستان لیلی و مجنون در بخش ۳۸ در جایی که «اضطراب و آشفتگی مجنون پس از شنیدن خبر شوهر کردن لیلی» روایت می‌شود اشاره به بی‌وفایی زنان دارد. اما در بخش ۱۵، با عنوان «عهد وفا بستن لیلی با مجنون» به وفاداری و حضور معنوی لیلی در رابطه عاشقانه اشاره دارد. این دوگانگی در آثار جامی نشان می‌دهد که هرچند عناصر رهایی‌بخش در تصویر او از زنانگی حضور دارد، اما کلیت دستگام روایی و اخلاقی او همچنان به‌طور قابل توجهی در چارچوب همان الگوهای سنتی و مردسالارانه عمل می‌کند؛ الگوهایی که زنانگی را در مرز میان «محل شهوت» و «محبت و وفا» نوسان می‌دهند و از این‌رو، بخشی از همان ساختار نمادین تولیدکننده رنج جنسیتی را بازتولید می‌کنند.

در کنار این جریان غالب، برخی عرفا تلاش کرده‌اند تصویرهایی پیچیده‌تر و تاحدی مثبت‌تر از

زنانگی ارائه کنند. دیدگاه عرفانی سمعانی بر عقاید رایج زمان او درباره زنان غلبه دارد. او نظرات مثبتی را درباره زن ابراز می‌دارد و بیشتر زنان را آئینه تجلیات الهی و صور خیال می‌داند و در تشبیهات و تمثیلات، برای توضیح مقاصد خود از آنان بهره می‌برد. او هنگام بیان داستان یوسف و زلیخا، زلیخا را به سبب دوستی ای که داشته و محبتی که ورزیده تیرئه می‌کند و محبت را مایه مغفرت می‌شمارد (سمعانی، ۱۳۸۴، ص ۴۴۴-۴۴۵). او در داستان هبوط آدم، حوا را ابزاری برای آموزش بنی آدم و تحقق اراده الهی می‌داند (سمعانی، ۱۳۸۴، ص ۳۹ و ۱۵۱-۱۵۶) و ماجرای هبوط را تنها راه برای آشکار کردن سرّ محبت می‌داند. (سمعانی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۶) با این حال، سمعانی نیز در بعضی از عبارات خود با الهام از آنچه در زمان او رایج است، زنان را دام شیطان معرفی می‌کند (سمعانی، ۱۳۸۴، ص ۳۱۲).

نجم‌الدین کبری نیز با وجود هشدار درباره همراهی با زنان (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۳، ص ۳۶)، از آنها برای تشبیه و تمثیل‌های عرفانی بهره می‌برد. او در کتاب فوائح الجمال و فوائح الجمال برای بیان صفات جمالی حق تعالی از تشبیه آن به زنان بهره می‌برد (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۸، ص ۱۵۵ و ۱۵۶).

عین‌القضات نیز تذکیر و تأیث را صفات روح می‌داند، نه جنسیت بیولوژیک؛ با این حال همچنان صفات «زنانه» را با شهوت و دنیا و صفات «مردانه» را با کمال مرتبط می‌سازد (عین‌القضات، ۱۳۶۵، ص ۵۴).

عین‌القضات در جایی محبت‌های سه‌گانه پیامبر را عامل وابستگی روح عرشی رسول خدا ﷺ به دنیا می‌داند (عین‌القضات، ۱۳۴۱، ص ۱۰۷-۱۰۸) همچنین در جای دیگر محبت به زن را در راستای محبت به خدا می‌داند، با این شرط که محبت خدا اصل است و باید بر محبت‌های دیگر غالب آید. (عین‌القضات، ۱۳۴۱، ص ۱۳۸) در این تعابیر، زن از یک جهت وسیله‌ای برای تعلق به دنیا و از جهت دیگر عامل سیر و سلوک عارف است، ولی از سیر و سلوک خود او خبری نیست.

عین‌القضات بین صفات زنانه و زن و همچنین صفات مردانه و مرد تمایز قائل می‌شود و این صفات را به مصادیق آن تقلیل نمی‌دهد. (عین‌القضات، ۱۳۶۲، بخش دوم، ص ۲۳۱-۲۲۹) اما نکته‌ای که وجود دارد این است که از دید او صفات زنانه، صفاتی دنیوی، پست، شهوانی و عامل اتصال به شیطان است و صفات مردانه در مقابل آن، نماد انسانیت و انسان کامل است. این دسته‌بندی اگرچه راه را برای کمال زن مشابه کمال مرد می‌گشاید، اما همچنان اثر سوء خود را به واسطه ارتباط دادن صفات زنانه با صفات پست و صفات مردانه با صفات متعالی در هویت زنانه و در روان جامعه به جا می‌گذارد و سطح دیگری از شرور ساختاری را رقم می‌زند.

در آثار عطار و مولوی این دوگانگی به پیچیده‌ترین شکل خود می‌رسد. در آثار عطار سه رویکرد متفاوت به چشم می‌خورد. در رویکرد اول، نگرش او مطابق رویکرد مردسالارانه روزگار خود است و



نگاهی منفی به زن دارد. این نگرش منفی در اشعار او به صورت اشارات تحقیرآمیز مشاهده می‌شود. (عطار نیشابوری، ۱۳۸۸ ج ۱، ص. ۲۴۴-۲۴۵) او در ابیات الهی نامه، مرد بودن را مرتبط با ایثار و دوری از شهوت و زن بودن را تعلق به دنیا و عامل حب دنیا معرفی می‌کند. (عطار نیشابوری، ۱۳۵۵، ص. ۳۰۳) همچنین در مصیبت نامه نیز دنیا را به صورت زن بی وفایی به تصویر می‌کشد که با عشوه‌های خود مردان را می‌فریبد و به کشتن می‌دهد و آنگاه چهره واقعی او که پیر زال جادوگریست، آشکار می‌شود. (عطار نیشابوری، ۱۳۵۴، ص. ۱۶۴) در منطق الطیر ماجرای سیر و سلوک معنوی شیخ صنعان و عشق او بر دختر ترسا و توبه او، داستانی مملو از اشارات و نکات است. در واقع، عشق زمینی شیخ صنعان را از کدورت‌های باطنی پاک کرده و با قبول توبه به مقامی بالاتر می‌رساند. در اینجا نیز زن تنها مایه امتحان، تجسم موانع دنیوی در راه خدا و وسیله کمال و معراج مرد می‌شود. (عطار نیشابوری، ۱۳۷۳، ص. ۹۶-۱۰۰)

در رویکرد دوم، عطار هم، بین زن و صفات زنانه و مرد و صفات مردانه تمایز قائل می‌شود. آنچه در آثار او به چشم می‌خورد، معنای مرد بودن در راه حق است که مترادف با استقامت، وفای به عهد در طلب پروردگار و عامل سیر و سلوک عرفانی بیان شده است. او نیز همچون عین القضاة هنگام سخن گفتن از زنان عارفه مانند رابعه، آنان را در راه خدا مرد به حساب می‌آورد. (عطار نیشابوری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص. ۱۶۳) از توصیفات و القابی که عطار برای رابعه ذکر می‌کند، معلوم می‌شود که شهرت و درخشش او در زمان عطار در حدی بوده که یکی از اوصافش "مقبول الرجال" است. از دید عطار، عرفان راهی است که به باطن انسان و نیت او مربوط است و کسی که به مقام فنا رسیده و غرقه توحید گشته را دیگر دارای حدود بشری نمی‌داند، چه رسد به اینکه مرد و زنی او در میان باشد. با اینکه عرفان را فراتر از جنسیت و صورت ظاهر می‌داند، اما او نیز مانند عین القضاة، همچنان صفت مردانه را برتر از صفات زنانه می‌شمرد. (عطار نیشابوری، ۱۳۸۸، ج ۲، ص. ۸۰۰)

در رویکرد سوم، عطار با نقل از بیانات رابعه، وقتی که مردان زن بودن او را به رخس می‌کشند و او را مورد طعن قرار می‌دهند و او پاسخی هوشمندانه می‌دهد، مقام او را ارجح می‌نهد. (عطار نیشابوری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص. ۱۸۷-۱۸۸) عطار با توجه به دید رابعه، کرامت واقعی را در شکستن خود و تسلیم شدن به اراده محبوب تعریف می‌کند که این صفت در زنان بیشتر است. در نقطه مقابل، خودپرستی و ادعای خدایی را در مردان بیشتر می‌داند. از دید رابعه، دلیلی برای امتیاز صفات مردانه بر صفات زنانه نیست. هر کدام از این صفات از وجهی مثبت و از وجهی منفی و آگاهی و توجه به این جهات در سیر سالک مهم است.

مولوی نیز در مثنوی تصویری دوگانه از زن ارائه می‌کند. در نگاه منفی، در برخی از اشعار مولوی، زن

نماد نفس، دنیا، حرص و طمع، صفات حیوانی و خواهش‌های نفسانی، ضعف عقل و جهل و غیره است. مولوی، سخن از رنج یوسف و کید زنان را مطرح کرده و آنرا به روایت هبوط مربوط کرده و زن را مسبب سقوط و هبوط می‌داند. او در داستانی نقل می‌کند که شیطان ابزاری برای گمراهی از خدا می‌خواهد و با ملاحظه زیبایی زن، او را برای مقصد خود مناسب و کافی می‌بیند و از خوشحالی به رقص درمی‌آید. مولوی رد پای مکر زنان را از آدم و حوا تا هابیل و قابیل، نوح و همسرش به نمایش می‌گذارد و بر این باور است که مکر زنان پایان ندارد و زن مایه شر است، زیرا از هوای نفس پیروی می‌کند، به دنیا‌گرایی دارد و ناقص‌العقل است.

مانند دیگر عرفا تشبیه رایج مثنوی، تشبیه مرد به عقل و زن به نفس است. او هم در اشاره‌ای ضمنی به روایت "شاوروه‌ن و خالفوه‌ن" بیان می‌کند در اینجا مراد مخالفت با هوای نفس است که مرد را از راه حق منحرف می‌دارد. اما در ادامه اضافه می‌کند که نفس از زن بدتر است. چرا که زن جزء شر است و نفس کل آن.

مولوی از یک طرف، ذیل آیه "زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ..." (آل عمران: ۱۴) می‌گوید: "چون زین فرمود، یعنی زن خوب نباشد، بلکه خوبی در او عاریت باشد و از جای دگر باشد..." (مولوی، ۱۳۸۶، ص ۲۳) و از طرف دیگر، بر این باور است زینت زن از جانب خدای متعال است. به همین دلیل بیان می‌کند پیامبران، حتی پیامبر اکرم ﷺ، نیز زنان را دوست می‌دارند.

مولوی در بخش‌هایی از مثنوی، قائل به تساوی زن و مرد در طلب، تساوی در گمراه‌شدن توسط شیطان، تساوی در ابتلائات، تساوی در بهره‌مندی از عطایای حق است و ساحت روح را فارغ از جنسیت می‌داند. همچنین در برخی اشعار خود، زن را والاترین نوع زیبایی زمینی و تجلی و جلوه تام جمال حق می‌داند. مولوی ازدواج، رفتار نیک با زنان و فراهم کردن خواسته‌های آنها را زمینه‌ای برای تهذیب نفس مردان تعریف می‌کند. (مولوی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۳-۱۰۴) همچنین در فیه مافیة به‌دنبال معنای والاتری از زن و مرد است. او مریم را تن و عیسی را جوهر نهانی هر فرد تعریف می‌کند و ثمره‌دهی معنوی را برای هر انسان، فارغ از جنسیت، مهم می‌داند (مولوی، ۱۳۸۶، ص ۳۳-۳۴)

در رویکرد مثبت مولانا زن مظهر جمال و لطف خدا است و آن دلربایی و حسن از آثار ظهور جمال لم‌یزلی است که در آن مظهر لطف جلوه‌گری می‌کند. (فروزانفر، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۰۳۵) او زن را تا مقام خالق بودن در ساحت عاشقی بالا می‌برد.

بطور کلی رویکرد مولوی نسبت به زن را می‌توان در طیفی از مثبت تا منفی ترسیم کرد. در تصویر مثبت، گاهی از زن و جایگاه او به دلیل مظهر احساس مادرانه و زمینه‌ساز معراج مردان پیرامون خود



تعریف می‌شود ولی از معراج زنانه و تفاوت سلوک او با سلوک مردان خبری نیست. گاهی زن و مرد برابرند و راهکارهای سیر و سلوک یکسان است. در افق بالاتر نیز، گاهی زنانگی و مردانگی در درون انسان تعریف می‌شود.

در طرف دیگر طیف اما همچنان تصویر منفی از زن که نماد مادی و گرایشهای طبیعی، عامل غفلت، شهوت و همراهی با شیطان است، به چشم می‌خورد. به همین سبب برخی مولوی پژوهان سیری برای تغییر رویکرد مولوی تعریف می‌کنند.

به هر ترتیب، اگر رویکرد اصلی مولوی را موافق اشعار با نگرش منفی هم ندانیم و آن را صرفاً بیان‌کننده تصویر زمان مولوی از زنان تعریف کنیم، باز هم روایت و تمثیل منفی اثر شر ساختاری خود را در ساحت خیال باقی خواهد گذاشت؛ چراکه اثر گراندوری چون مثنوی معنوی در باورهای جامعه بسیار نقش داشته و خواهد داشت.

در برخی از عرفا مانند عبد الرزاق کاشانی دیدگاهی مشابه دیدگاه ابن عربی وجود دارد. او در التاویلات جنبه فاعلیت و قابلیت لوح و قلم را بسته به مراتب تجلی، نسبی می‌داند. یک موجود از یک جهت، قابل و از جهت دیگر فاعل است. (کاشانی، ۱۹۶۸، ج. ۱، ص. ۶۴۵) وجه فاعلی و قابلی در نهاد هم زن و هم مرد و به طور کلی در نهاد همه موجودات وجود دارد. اما گاهی در همین مثال، مفاهیم لوح و قلم را بر زن و مرد تقلیل داده و می‌گویند قلم یعنی مرد و فاعل، و لوح یعنی زن و قابل؛ و این مثالی از شرور ساختاری در سطوح عمیق‌تر عرفان اسلامی است.

با جمع‌بندی این رویکردها می‌توان گفت: عرفایی چون غزالی، سنایی و جامی با پیوند دادن زنانگی به نقصان و فتنه، بیشترین سهم را در تثبیت شرّ ساختاری داشته‌اند؛ عرفایی چون سمعانی، کبری و عین‌القضات امکان‌هایی محدود برای کمال زنانه دیده‌اند اما همچنان در چارچوب دوگانه‌های سنتی مانده‌اند؛ عطار و مولوی ظرفیت‌هایی برای بازخوانی زنانگی گشوده‌اند، اما دوگانگی‌های آنان نیز بخشی از این رهایی‌بخشی را خنثی کرده است؛ و کاشانی دستگامی نظری عرضه کرده که بالقوه می‌تواند تبعیض را کاهش دهد، اما در خوانش فرهنگی ساده‌شده دوباره در خدمت همان ساختار مردسالار قرار گرفته است.

از این منظر، مسئله زنانگی در عرفان اسلامی نه حاشیه‌ای تربیتی، بلکه پرسشی بنیادین در سطح انسان‌شناسی و وجودشناسی است. همین واقعیت، ضرورت توجه به مکتب ابن عربی را روشن می‌سازد؛ مکتبی که در فصل بعد نشان داده می‌شود چگونه با ارتقای تأیید به قاعده وجودی، بسیاری

از این دوگانه‌ها را از بنیان بازخوانی کرده و افقی‌رهای بخش برای فهم زنانگی، عدالت و رنج انسانی می‌گشاید.

فصل چهارم: هستی‌شناسی تأیید در مکتب ابن عربی: بازسازی انسان‌شناسی عرفانی و نقد دوگانه‌ها

بررسی فصل پیش نشان داد که دوگانگی‌های دیرپای سنت عرفانی در بازنمایی زنانگی، فهم این مفهوم را در چارچوبی نمادین و اخلاقی محدود کرده و امکان‌های وجودی زن را در افق‌هایی متناقض صورت‌بندی کرده است. اما نقد این دوگانگی‌ها تنها گام نخست است؛ زیرا رهایی از پیامدهای آن‌ها زمانی ممکن می‌شود که زنانگی از سطح تمثیل و اخلاق به سطح مبانی وجودشناختی منتقل گردد. فصل حاضر از همین نقطه آغاز می‌شود و با تمرکز بر دستگاه ابن عربی که در آن تأیید نه استعاره‌ای تربیتی، بلکه قاعده‌ای از ساختار تجلی و نسبت انسان با حق است، به سراغ یافتن راهکار این معضل می‌رود. این گذار، افقی تازه برای بازسازی انسان‌شناسی عرفانی می‌گشاید و امکان بازاندیشی هماهنگ‌تری درباره نسبت زن، ظهور و کمال انسانی را فراهم می‌آورد.

در مقایسه با عارفان سنت اسلامی می‌توان گفت ابن عربی نیز دارای دو رویکرد است. یکی موافق زمانه خود و دیگری در نقطه مقابل آن. در رویکرد منفی و مطابق زمانه، زن در مرتبه مادون قرار دارد اما در رویکرد مثبت، ابن عربی نسبت به جایگاه عرفانی زن نظر متفاوتی نسبت به گذشتگان خود، دارد. مطابق رویکرد دوم، نزد ابن عربی، توحید یک اصل محوری است که خود را در قالب دوگانگی و زوجیت و سپس در قالب کثرت، بسط و تفصیل می‌بخشد. هر آنچه در هستی وجود دارد، دارای دو وجه جمالی و جلالی حق است و جمع این دو وجه عین کمال است. گاهی در موجودی، وجه جلالی بر جمالی غلبه دارد و گاهی برعکس، وجه جمالی بر جلالی تسلط دارد. توجه به این مسئله به شناخت هستی و مسائل آن، ارتباط هستی با انسان و خدا، نحوه سیر و سلوک و رسیدن به کمال انسان کمک می‌کند. اهل ظاهر که قادر به تمیز رموز نیستند، موضوعات مربوط به زوجیت و کیفیت مؤنث و مذکر را به زن و مرد تقلیل می‌دهند، غافل از اینکه جنبه‌های ظاهری و شریعت به وجه مذکر و جنبه‌های باطنی و معنوی و طریقت به وجه مؤنث اشاره دارد. این دو بعد ظاهری و باطنی یا دو وجه مذکر و مؤنث، مکمل و لازم و ملزوم هم هستند و برای تعادل و حرکت در صراط مستقیم، وجود و ارتباط هر دو بعد در وجود هر انسان سالکی ضروری است.

از دید ابن عربی، تذکیر و تأیید امری عارضی بر ذات انسان است و زن و مرد در اصل انسانیت با هم برابر هستند. او در فتوحات مکیه، برتری ذکرشده مردان بر زنان در قرآن را تنها در اصل ایجاد و نه برتری



معنوی و کمالی می‌داند و برای تأیید کلام خود به آیاتی از قرآن در ارتباط با بزرگتری خلقت آسمانها و زمین با انسان اشاره کرده و این بزرگتری را نشانه کمال و برتری آسمانها و زمین بر انسان خلیفه الله نمی‌داند. از دید ابن عربی، زن هم مظهر فاعلیت و هم قابلیت الهی است و از این جهت، برتر از مردان و حبّ او میراث نبوی و حبّ الهی است.

در نتیجه برخلاف دوگانگی‌های سنت کلاسیک که زنانگی را میان نمادهای تربیتی و اخلاقی نوسان می‌دادند، ابن عربی مسئله را به سطحی بنیادین‌تر منتقل می‌کند؛ سطحی که در آن تذکیر و تأیید مقوله‌هایی وجودشناختی‌اند و ریشه در ساختار تجلّی دارند، نه در زیست‌شناسی یا نقش‌های اجتماعی. در نظام او، هر موجود «محلّ ظهور» و «قابل تجلّی» است و قابلیت، همان مرتبه‌ای است که تأیید نام می‌گیرد. چیتیک این بیان را یکی از بنیادی‌ترین نقاط گسست ابن عربی از سنت عرفانی کلاسیک می‌داند؛ زیرا تأیید را از سطح نماد به سطح اصل ساختاری جهان ارتقا می‌دهد. (Chittick, 2007, p. 142–150) از نظر او، «مؤنث بودن» به معنای قابلیت ظهور است و همه موجودات، اعم از زن و مرد، در مرتبه‌ای از مراتب وجود مؤنث‌اند، زیرا محل دریافت فیض‌اند.

بر مبنای این خوانش، تفاوت زن و مرد در سطح بدن و شرایط ظهور قرار دارد، نه در حقیقت و مرتبه وجودی. موراتا به‌درستی توضیح می‌دهد که ابن عربی برای نخستین‌بار در تاریخ عرفان اسلامی دستگاهی عرضه می‌کند که در آن زن و مرد در امکان وصول به حق هم‌ترازند، و فروکاستن زنانگی به ضعف یا نقصان برخلاف مبانی وحدت وجود است. (Murata, 1992, pp. 88–92) این نکته دقیقاً همان جایی است که مکتب ابن عربی می‌تواند به‌مثابه نقد درون‌سنتی بر دوگانگی‌های جنسیتی عمل کند. در افق هستی‌شناختی ابن عربی، مفهوم شرّ نیز معنایی تازه می‌یابد. شرّ نه موجودی مستقل، بلکه مرتبه‌ای از عدم و نقص در قابلیت است؛ جایی که ظرف وجودی نتوانسته است تجلّی را آن‌گونه که هست دریافت کند (ابن عربی، ۱۹۳۱، ج. ۳، ص. ۱۱۲). بر اساس همین مبنا، شرّ ساختاری جنسیتی نه ریشه در ذات زن یا مرد، بلکه ریشه در سوءفهم تأیید و فروکاستن آن به «انفعال» دارد. هر جا قابلیت که مرتبه‌ای کمالی است، به ضعف تعبیر شود، ساختارهای مردسالارانه شکل می‌گیرند و شرّ در سطح اجتماعی تثبیت می‌شود.

در این دستگاه، شکوفایی انسان منوط به هماهنگی دو قطب تذکیر و تأیید است. حذف یکی از این دو قطب، به‌ویژه حذف یا تحقیر ساحت قابلی و تخیلی که تاریخی طولانی در فرهنگ مردسالار دارد، به انسان ناموزون، جامعه نابرابر و نظم فرهنگی خشونت‌زا می‌انجامد. از نظر ابن عربی، جامعه‌ای که زنان را

صرفاً در مقام «قابل منفعل» قرار می‌دهد، نه فقط زنان را سرکوب می‌کند، بلکه مردان را نیز از قابلیت‌های روحانی خود محروم ساخته و کل ساختار انسانی را ناقص می‌سازد. (Chittick, 2007, pp. 148–150)

ابن عربی همچنین از نظر تاریخی دستگاهی پویا دارد. در برخی بخش‌های متقدم الفتوحات هنوز رگه‌هایی از تلقی‌های عرفانی رایج عصر درباره «آزمون بودن زن» دیده می‌شود، اما در آثار متأخر او، تصویر تأیث به صورت کاملاً منسجم و صریح به عنوان قاعده وجودی فهم شده و جنسیت در سطح ظاهر قرار گرفته است. (Chittick, 2007, p. 148; Murata, 1992, pp. 90–92) این تحول درونی نشان می‌دهد که ابن عربی از بطن سنت حرکت می‌کند اما آن را از بنیاد بازسازی می‌کند.

با وجود این، نمی‌توان نادیده گرفت که دستگاه ابن عربی کاملاً از محدودیت‌های فرهنگی عصر خود بری نیست. استفاده او از نمادهایی چون «قلم و لوح» یا «فاعل و قابل» اگرچه معنای وجودشناختی دارند، اما در خوانش‌های تاریخی گاه دوباره به الگوهای مردسالارانه تقلیل یافته‌اند. (Chittick, 2007, pp. 146–148) افزون بر آن، پژوهشگرانی همچون امینه شیخ هشدار داده‌اند که حتی دستگاهی رهایی‌بخش مانند مکتب ابن عربی نیز می‌تواند در فرهنگ مردسالار «بازخوانی مردانه» شود و در قالبی جدید همان تبعیض‌های قدیمی را بازتولید کند. (Shaikh, 2012, pp. 110–135) بنابراین، استفاده رهایی‌بخش از اندیشه ابن عربی نیازمند دقت در زمینه‌های فرهنگی و نحوه ترجمه مفاهیم او به زبان امروز است.

در جمع‌بندی، مکتب ابن عربی با ارتقای تأیث از سطح نماد و اخلاق به سطح وجودشناسی، یکی از بنیادی‌ترین نقدهای درونی سنت عرفانی بر ساختارهای تبعیض جنسیتی را پدید می‌آورد. در این دستگاه، زنانگی اصل امکان ظهور است و زن و مرد در مرتبه حقیقت یکسان‌اند. چنین برداشتی نه تنها تصویر انسان را از دوگانه‌های تقلیل‌گرایانه رها می‌کند، بلکه افقی تازه برای بازاندیشی عدالت، رنج و معنویت می‌گشاید. فصل حاضر نشان داد که گذار از شرّ ساختاری جنسیتی در عرفان اسلامی نه از راه نفی دین و عرفان، بلکه از طریق بازخوانی توحید و نظریه تجلی در افق تأیث‌محور ممکن است. همین‌مبنا، زمینه نظری لازم را برای فصل پایانی پژوهش فراهم می‌سازد؛ فصلی که در آن پیامدهای انسان‌شناختی و فرهنگی این دستگاه برای فهم رنج انسانی و عدالت جنسیتی بررسی می‌شود.

فصل پنجم: رنج جنسیتی به مثابه شرّ ساختاری: گفت‌وگوی تطبیقی عرفان ابن عربی با نظریه‌های معاصر

تحلیل تاریخی و عرفانی نگرش به زن در سنت عرفانی اسلامی نشان داد که بخش مهمی از رنج جنسیتی حاصل شرّ ساختاری است؛ شرّی که نه صرفاً در رفتار فردی، بلکه در لایه‌های عمیق زبان، نماد، روایت و نهادهای فرهنگی رسوخ کرده و به صورت آرام، تدریجی و عادی شده بازتولید می‌شود.



همان‌طور که بیان شد، در آثار بسیاری از عرفای کلاسیک از جمله زن اغلب موجودی ناقص، احساسی، ضعیف و نیازمند هدایت مردانه تصویر شده و ارزش وجودی او بیش از هر چیز در نقش‌هایی چون خدمت، آزمون یا ابزار تسهیل سلوک مردان تعریف گردیده است. این تصویرسازی‌ها حتی اگر در قالب موعظه اخلاقی یا تمثیل عرفانی بیان شده باشند، در طول زمان در ناخودآگاه فرهنگی رسوب کرده و به تثبیت نظمی مردسالارانه انجامیده‌اند؛ نظمی که در آن زنانگی به حاشیه رانده می‌شود، توان معنوی و انسانی زنان نادیده گرفته می‌شود و فهم انسانیت به صورت یک‌سویه و ناقص صورت‌بندی می‌گردد.

فصول قبل نشان داد که با وجود این جریان غالب، برخی عرفا همچون سمعانی، نجم‌الدین کبری و عین‌القضات همدانی کوشیده‌اند تصویر پیچیده‌تر و تا حدی مثبت‌تری ارائه کنند. سمعانی گاه زن را آینه تجلیات الهی و حامل محبت و حکمت می‌بیند. نجم‌الدین کبری و عین‌القضات نیز با وجود بهره‌گیری از زبان نمادین رایج، امکان سلوک و کمال معنوی را برای زنان پذیرفته و آنان را فاعلان بالقوه در مسیر معرفت الهی دانسته است. با این حال، این رویکردها نیز عمدتاً در بستر زبانی و فرهنگی مردسالار شکل گرفته‌اند و به همین دلیل، در سطح اجتماعی همچنان امکان بازتولید شرّ جنسیتی را حفظ می‌کنند؛ زیرا دوگانه‌های «زنانه = شهوت/دنیا» و «مردانه = عقل/کمال» در سطح نمادین دست‌نخورده باقی می‌مانند.

فلسفه معاصر و نظریه‌های زنانه‌نگر ابزارهایی دقیق برای تحلیل پیامدهای فرهنگی، روانی و اجتماعی این الگوها فراهم می‌کنند. ریکور و آرنه نشان داده‌اند که شرّ مدرن غالباً در هیئت «امر عادی» ظاهر می‌شود؛ شری که نه در خشونت آشکار، بلکه در عادی‌سازی تبعیض و نابرابری عمل می‌کند، به گونه‌ای که حتی قربانیان نیز آن را طبیعی یا بدیهی می‌پندارند. شرّ ساختاری جنسیتی دقیقاً از همین مسیر عمل می‌کند: تصویر زن به عنوان فتنه، مانع یا آزمون در زبان، ضرب‌المثل‌ها و ادبیات بازتولید می‌شود و ساختاری شکل می‌گیرد که زنان را از حق تعریف خویشتن محروم می‌سازد. باتلر و ایریگاری این وضعیت را «بی‌عدالتی نمادین» و «هژمونی جنسیتی» می‌نامند؛ وضعیتی که در آن نظام نشانه‌ها و نقش‌ها چنان سامان یافته‌اند که زنانگی همواره در مقام «دیگری فرعی» تعریف می‌شود و سوژه کامل انسانی با الگوهای مردانه هم‌معنا تلقی می‌گردد از دید یانگ نیز بخش عمده تبعیض جنسیتی از نهادها و هنجارهایی برمی‌خیزد که نقش‌ها و ارزش‌ها را نابرابر تعریف می‌کنند، نه از اراده آگاه افراد.

در چنین بستری، بازاندیشی عرفانی در مسئله جنسیت اهمیتی بنیادین می‌یابد. جایگاه ابن عربی در

این میان ویژه است؛ زیرا او با تکیه بر مبنای وحدت وجود، زن و مرد را دو نحوه ظهور یک حقیقت واحد می‌داند و نسبت‌دادن صفات متعالی یا شهوانی به یک جنس خاص را خطایی معرفتی و وجودشناختی تلقی می‌کند (ابن عربی، ۱۹۲۳، ص. ۴۹؛ ابن عربی، ۱۹۳۱، ج. ۲، ص. ۳۲۲). تأنیث در دستگاه او نه نماد اخلاقی، بلکه قاعده‌ای هستی‌شناختی است. هر موطن ظهور، به اعتبار قابلیت خود، «مؤنث» است و از حیث فاعلیت، نه از حیث جنسیت بیولوژیک، «مذکر» است.

چیتیک و موراتا نشان داده‌اند که ابن عربی با ارتقای تأنیث از سطح تمثیل به سطح قاعده وجود، امکان نقد ساختارهای تبعیض‌آمیز را از درون سنت عرفانی فراهم می‌کند. (Murata, 1992, p. 88-92; Chittick, 2007, p. 148-150) اگر شرّ ساختاری جنسیتی در سنت کلاسیک از طریق پیوند دادن زنانگی به شهوت، فتنه یا نقصان عقل شکل گرفته است، انسان‌شناسی تأنیث‌محور ابن عربی نشان می‌دهد که این تقلیل در تعارض با حقیقت ظهور و مبانی توحیدی است. در این افق، رنج تاریخی زنان نه پیامد «ذات زنانه»، بلکه نتیجه «اختلال در فهم تأنیث» و تبدیل آن به سلسله‌مراتب ارزشی است؛ از این رو مکتب ابن عربی بنیانی برای تنویدسه‌ای فراهم می‌کند که رنج جنسیتی را نه مقدر و طبیعی، بلکه محصول سوءفهم وجودشناختی و بی‌عدالتی نمادین می‌داند.

این بازاندیشی عرفانی با محورهای مهمی در فلسفه و الهیات معاصر نیز هم‌سوست. یانگ بر این نکته تأکید دارد که عدالت تنها زمانی محقق می‌شود که ساختارهای جنسیتی از نو تعریف شوند و تبعیض نهادینه‌شده در زبان و نهادها مورد نقد قرار گیرد. سوله و هیک نیز نشان می‌دهند که اگر رنج در ساختارهای ناعادلانه تثبیت شود، از امکان معنوی خود تهی شده و به ابزار سلطه بدل می‌شود. (Sölle, 1984, pp. 56-75; Hick, 1966, p. 12-26) هم‌نشینی این آراء با دستگاه ابن عربی روشن می‌سازد که رفع شرّ ساختاری جنسیتی مستلزم دو حرکت مکمل است: اصلاح معرفتی و تحول خیال. اصلاح معرفتی به معنای بازنگری در مبانی وجودشناختی‌ای است که زن و مرد را نابرابر تعریف کرده‌اند؛ تحولی که مکتب ابن عربی با تأکید بر تأنیث‌محوری و برابری وجودی زن و مرد آن را ممکن می‌سازد. تحول خیال نیز به معنای دگرگون کردن تصویرها، روایت‌ها و تمثیل‌هایی است که زنان را در مقام فتنه، مانع یا آزمون تثبیت کرده‌اند؛ زیرا خیال، به تعبیر ابن عربی، یکی از بنیادی‌ترین ساحت‌های شکل‌گیری معناست. (Ricoeur, 1967, p. 6-19; Young, 2011, p. 50-52)

در این میان، مفهوم «تخیل خلاق» در مکتب ابن عربی جایگاهی بنیادین دارد. ابن عربی خیال را نه ساحت توهم، بلکه مرتبه‌ای وجودشناختی می‌داند که در آن معنا در صورت و حقیقت در قالب تصویر متجلی می‌شود. بسیاری از دوگانه‌های جنسیتی دقیقاً در همین مرتبه خیال شکل می‌گیرند و سپس به زبان، فرهنگ و نهادهای اجتماعی منتقل می‌شوند. از این رو اصلاح ساختارهای جنسیتی تنها زمانی



ممکن است که این ساحت خیال نیز بازسازی شود. تخیل خلاق، به‌عنوان توانایی نفس برای آفرینش صورت‌های نو و گشودن افق‌های تازه برای ظهور حقیقت، می‌تواند ابزاری رهایی‌بخش باشد؛ زیرا بازنمایی زنانگی در مقام قابلیت، حکمت و آینه‌بودن ظهور و نه فتنه یا نقصان در همین مرتبه خیال ممکن می‌شود. چنان‌که چیتیک نشان داده است، خیال در اندیشه ابن عربی قوه‌ای میان عقل و حس است که شکل‌دهنده فهم دینی و تجربه معنوی است (Chittick, 2007, p. 142-150) همین ساختار خیال در خوانش‌های جنسیتی ابن عربی نقشی محوری دارد و می‌تواند پایه‌ای برای بازسازی نمادین زنانگی در عصر جدید باشد (Shaikh, 2012, p. 110-135).

آنچه در ساحت خیال با ابزارهای تصویرسازی شکل گرفته است، تنها زمانی اصلاح می‌شود که همان سازوکارهای خیال در پرتو استدلال‌های عقلانی و بازخوانی انتقادی بازسازی شوند. هنر، روایت، ادبیات عرفانی و داستان‌پردازی، به‌عنوان مؤثرترین ابزارهای اثرگذار بر احساس و تخیل، نقشی تعیین‌کننده در این بازسازی نمادین و معنایی دارند.

از منظر عملی، گذار از شرّ ساختاری جنسیتی تنها هنگامی ممکن است که دگرگونی هم‌زمان در سه حوزه عقل، خیال و نهاد صورت گیرد. در سطح عقل، باید مبانی انسان‌شناختی و هستی‌شناختی متون عرفانی در پرتو عدالت، کرامت انسانی و مبانی توحیدی بازخوانی شوند. در سطح خیال، لازم است تصویرها و روایت‌هایی که زنان را در مقام خطر یا آزمون تثبیت می‌کنند اصلاح شوند و به‌جای آن‌ها بازنمایی زن به‌عنوان سالک، عارف و حامل اسماء الهی تقویت گردد. در سطح نهاد نیز باید ساختارهای تربیتی، فرهنگی و دینی که زنان را در موقعیتی فرودست قرار می‌دهند اصلاح شوند تا فرصت‌های برابر برای رشد علمی، اجتماعی و معنوی فراهم گردد.

در چشم‌اندازی گسترده‌تر، پیامد تربیتی و اجتماعی این بازاندیشی آن است که جنسیت دیگر معیار ارزش‌گذاری معنوی و انسانی نخواهد بود. بر پایه وحدت وجود، هر دو جنس حامل جنبه‌های فاعلی و قابلی انسانیت‌اند و تنها در هماهنگی این دو قطب است که کمال انسانی ممکن می‌شود؛ و همین نگاه می‌تواند الهام‌بخش سیاست‌گذاری‌هایی باشد که مشارکت زنان را نه استثنا، بلکه بخشی طبیعی از زندگی معنوی و اجتماعی می‌دانند. بازنمایی متوازن زنان در هنر و رسانه، بازخوانی انتقادی متون عرفانی و طراحی نظام‌های تربیتی عادلانه از جمله پیامدهای عملی چنین نگاهی است.

می‌توان در نسبت میان عقل، احساس و خیال بازاندیشی کرد و هر یک را در جایگاه وجودی خویش به رسمیت شناخت. تجربه زیسته نیز نشان می‌دهد که این قوای در تعامل با یکدیگر عمل می‌کنند. گاه

عقل با پشتوانه احساس در صحنه حاضر می‌شود، گاه احساس با حمایت عقل سکان‌دار می‌شود. این پویایی، متناسب با شرایط بیرونی و ویژگی‌های درونی فرد، شکل‌های متفاوتی می‌یابد. اما مسئله تنها به پذیرش نقش احساس در کنار عقل محدود نیست. تحقق توازن وجودی در سطح اجتماعی نیز نیازمند بازاندیشی در نسبت میان رویکردهای تاریخی «زنانه» و «مردانه» در عرصه قانون‌گذاری، مدیریت و تصمیم‌گیری است. چیرگی یک‌سویه هر رویکرد، بازتاب همان عدم‌توازی است که در سطح وجودشناختی به رنج و شرّ ساختاری می‌انجامد. بررسی تفصیلی این ابعاد مجالی مستقل می‌طلبد.

در جمع‌بندی، مطالعه تطبیقی عرفان اسلامی و فلسفه معاصر نشان داد که رنج جنسیتی از برجسته‌ترین مصادیق شرّ ساختاری است؛ شرّی که در هم‌تیدگی زبان، نماد، نهاد و تخیل عمل می‌کند. این مطالعه همچنین آشکار ساخت که عرفان اسلامی، به‌ویژه در قرائت ابن‌عربی، نه تنها بخشی از مسئله بوده، بلکه می‌تواند بخشی از راه‌حل نیز باشد. در افق ابن‌عربی، زنانگی نه محل نقص یا فتنه، بلکه یکی از حیث‌های بنیادی ظهور و امکان تحقق انسان کامل است. بر این اساس، رفع رنج جنسیتی بخشی جدایی‌ناپذیر از تحقق عدالت، صیانت از کرامت انسانی و تعمیق فهم توحیدی از جهان و انسان است.

فصل پایانی: جمع‌بندی و افق‌های آینده: از نقد دوگانه‌ها تا امکان عدالت جنسیتی در عرفان اسلامی

پژوهش حاضر با بررسی تطبیقی مسئله شرّ، رنج و زنانگی در سنت عرفانی اسلامی و دست‌گاه وجودشناختی ابن‌عربی نشان داد که موضوع زنانگی در عرفان نه حاشیه‌ای اخلاقی یا صرفاً نمادین، بلکه مسئله‌ای بنیادی در ساحت‌های معرفت‌شناختی، وجودشناختی و فرهنگی است. تحلیل سه لایه اصلی این مسئله، سنت عرفانی کلاسیک، مکتب ابن‌عربی و نظریه‌های فلسفی و زنانه‌نگر معاصر، آشکار ساخت که رنج جنسیتی بیش از آن‌که از «ذات زن» یا «طبیعت» او ریشه بگیرد، از شرّ ساختاری برخاسته است؛ شرّی که در زبان، روایت، تمثیل، قضاوت‌های اخلاقی، نظام‌های آموزشی و نهادهای اجتماعی رسوب کرده و طی قرون به‌گونه‌ای آرام، مداوم و عادی شده بازتولید شده است.

در بخش نخست پژوهش روشن شد که بسیاری از عرفای کلاسیک، از جمله غزالی، سنایی و جامی، زن را در چارچوب دوگانه‌هایی چون «عقل/شهوت»، «کمال/نقص» و «فاعل/منفعل» تفسیر کرده‌اند. این الگوی دوگانه‌ساز حتی اگر در قالب موعظه یا تمثیل عرضه شده باشد، به تدریج مبانی معرفتی، عاطفی و فرهنگی لازم برای شکل‌گیری تبعیض جنسیتی را فراهم آورده است. چنین نگاهی، ضمن کاستن از شأن معنوی و وجودی زنان، فهم انسانیت و امکان‌های وجودی او را نیز محدود ساخته



و به تولید رنج ساختاری در سطح فردی، خانوادگی و اجتماعی انجامیده است. همان‌گونه که یانگ، باتلر و آرت تحلیل کرده‌اند، رنج جنسیتی دقیقاً در چنین ساختارهای نمادین و نهادی عمل می‌کند؛ ساختارهایی که تبعیض را «عادی»، «ضروری» یا حتی «مقدّر» جلوه می‌دهند و بدین‌سان، خود قربانیان را نیز در بازتولید شرّ مشارکت می‌دهند.

در مقابل این جریان مسلط، دستگاه معرفتی - هستی‌شناختی ابن عربی افقی درونی - انتقادی برای اصلاح این وضعیت ترسیم می‌کند. ابن عربی با ارتقای تأیث از سطح استعاره و اخلاق به سطح قاعده وجود، نشان می‌دهد که زنانگی حیث بنیادی ظهور است، نه خاصیتی روان‌شناختی یا صرفاً اجتماعی. از نظر او، زن و مرد در مرتبه حقیقت یکسان‌اند و تفاوت‌هایشان نه ماهوی، بلکه تابع بدن، شرایط تربیتی و نحوه تجلی‌اند. این جابه‌جایی مفهومی پیامدهایی مهم برای مسئله شرّ دارد: شرّ نه موجودی مستقل، بلکه نحوه‌ای از عدم و نقصان قابلیت است. بر این اساس، نسبت‌دادن شرّ به «ذات زن» یا «ماهیت زنانگی» نادقیق و برخلاف مبانی توحیدی است. بدین‌سان، مکتب ابن عربی پشتوانه‌ای متافیزیکی برای نقد ساختارهای جنسیتی فراهم می‌آورد و نشان می‌دهد که عدالت و شکوفایی انسان تنها زمانی ممکن است که هر دو قطب تذکیر و تأیث در وجود انسان بالفعل شوند.

مطالعه تطبیقی پژوهش نیز آشکار ساخت که میان عرفان ابن عربی و فلسفه و رویکرد زنانه‌نگر معاصر هم‌سوایی‌های مهمی وجود دارد. هر دو جریان بر این نکته تأکید دارند که تبعیض جنسیتی محصول ساختار است، نه ذات. زبان، نمادها و روایت‌ها در تولید رنج نقش بنیادی دارند و اصلاح این ساختارها نیازمند ترکیب نقد عقلانی و بازسازی خیال جمعی است. نظریه‌هایی چون عدالت به‌مثابه رفع سلطه ساختاری و هژمونی جنسیتی و عادی‌شدن شرّ ابزارهایی برای شناسایی ریشه‌های تبعیض فراهم می‌کنند، در حالی که مکتب ابن عربی بنیانی وجودشناختی برای نقد و رفع آن‌ها عرضه می‌کند.

بر اساس این تحلیل، پژوهش حاضر نشان داد که رهایی از شرّ ساختاری جنسیتی تنها از مسیر اصلاح قوانین یا توصیه‌های اخلاقی ممکن نیست. این رهایی مستلزم سه نوع دگرگونی بنیادین است:

(۱) تغییر معرفتی

نقد دستگاه‌های فکری و عرفانی‌ای که زنانگی را با نقص، شهوت، دنیا یا انفعال پیوند زده‌اند و بازخوانی آن‌ها در پرتو عدالت، کرامت انسانی و مبانی توحیدی محقق می‌شود. این نقد هم متوجه سنت کلاسیک است و هم متوجه خوانش‌های معاصر که همچنان این تمایزها را بازتولید می‌کنند.

(۲) تغییر خیالی - نمادین

دگرگونی تصاویر، استعاره‌ها و روایت‌هایی که زن را «مانع»، «آزمون» یا «دیگری فروتر» معرفی می‌کنند و جایگزین ساختن آن‌ها با روایت‌هایی که زنانگی را حیث ظهور و قابلیت می‌نمایانند. بر پایه نظریه خیال در عرفان ابن عربی، این بازسازی نمادین نقشی اساسی در تحول فرهنگی و معنوی دارد.

۳) تغییر نهادی - اجتماعی

بازنگری در ساختارهای تربیتی، تفسیری، دینی و فرهنگی، به گونه‌ای که زن به عنوان حامل ظرفیت کامل انسانی و معنوی دیده شود و مشارکت او در حوزه‌های علمی، اجتماعی و اخلاقی امری بدیهی تلقی گردد، نه استثنا.

این سه سطح، معرفت، خیال و نهاد، تنها زمانی به اصلاح واقعی منجر می‌شوند که هم‌زمان و هماهنگ عمل کنند؛ همان‌گونه که ابن عربی عقل و خیال را دو ساحت مکمل در مسیر شناخت و رهایی می‌داند.

در چشم‌انداز آینده، این پژوهش می‌تواند به مسیریایی چون مقایسه بینا فرهنگی نگرش به زنانگی در دیگر سنت‌های عرفانی، کاربردی‌سازی مبانی هستی‌شناسی تأنیث در حوزه‌های آموزش و اخلاق، تحلیل اثرات روان‌شناختی این نوع انسان‌شناسی بر تجربه رنج و امید، و بررسی بازنمایی زنانگی در هنر و رسانه معاصر بگشاید. چنین مطالعاتی می‌تواند نشان دهد که چگونه دگرگونی در مبانی وجودشناختی و تخیل نمادین، به تغییرات عینی در ساختارهای اجتماعی و تجربه زیسته زنان و مردان می‌انجامد.

در نهایت، سنت عرفانی اسلامی، به‌ویژه در قرائت ابن عربی، می‌تواند از بخشی از مسئله شرّ ساختاری به بخشی از راه‌حل تبدیل شود. زنانگی در این افق نه نشانه نقص یا فتنه، بلکه حیث ظهور و شرط امکان تجلی است و انسانیت، نه برتری یکی از جنس‌ها، بلکه هماهنگی و شکوفایی دو قطب تذکیر و تأنیث است. بر این اساس، بازاندیشی عرفانی در مسئله زنانگی نه فقط پروژه‌ای نظری، بلکه گامی ضروری در مسیر تحقق عدالت، پاسداشت کرامت انسانی و تعمیق فهم توحیدی از جهان و انسان است.



منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۹۲۳). *فصوص الحکم*، تصحیح: أبو العلا عفیفی. قاهره: دارالکتب العربیة.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۹۳۱). *الفتوحات المکیة*. قاهره: المطبعة الامیریة.
- جامی، عبد الرحمن (۱۳۳۷). *مثنوی هفت اورنگ*، تصحیح مدرس گیلانی. تهران: نشر سعدی
- سمعانی، احمد بن منصور (۱۳۸۴). *روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتح*، به تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
- سنایی، ابوالمجد محدود بن آدم (۱۳۸۳). *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، تصحیح مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۷۳). *منطق الطیر*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۸). *تذکره الولیاء*، بر اساس چاپ رنولد آلن نیکلسون. تهران: انتشارات فکر روز
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۵۴). *مصیبت نامه*. تهران: انتشارات کتابخانه مرکزی
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۵۵). *الهی نامه*. تهران: نشر کتابفروشی اسلامیه
- عین القضات (۱۳۴۱). *تمهیدات*، محقق عقیف عسیران. تهران: نشر دانشگاه تهران
- عین القضات (۱۳۶۲). *نامه‌های عین القضات همدانی*، محقق علینقی منزوی و عقیف عسیران، چاپ دوم. تهران: بنیاد فرهنگی ایران
- غزالی، امام محمد (۱۳۸۶). *احیاء علوم الدین*، ترجمه: مؤیدالدین خوارزمی، تصحیح حسین خدیوچم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- غزالی، امام محمد (۱۳۸۳). *کیمیای سعادت*، تصحیح حسین خدیوچم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- غزالی، امام محمد (۱۳۶۱). *نصیحه الملوک*، تصحیح و حواشی و تعلیقات حلال الدین همایی. تهران: انتشارات بابک
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۳). *شرح مثنوی شریف*، جلد سوم. تهران: نشر زوار
- کاشانی، عبد الرزاق (۱۹۶۸). *التاویلات*، جلد اول. بیروت: دارالیقظه الادبیة
- کاشانی، عبد الرزاق (۱۳۷۰). *شرح فصوص الحکم*. قم: انتشارات بیدار
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۸۴). *دیوان شمس*، تصحیح فروزانفر. تهران: نشر طلایه
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۱۶). *مثنوی معنوی*، تصحیح رندالین نیکلسون. تهران: نشر ثالث
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۸۶). *فیه ما فیه*، تصحیح فروزانفر. تهران: نشر نگاه
- نجم‌الدین کبری (۱۳۶۳). *آداب الصوفیة*، به اهتمام مسعود قاسمی. تهران: نشر طهوری
- نجم‌الدین کبری (۱۳۶۸). *فوائج الجمال و فواتح الجمال* (ترجمه)، ترجمه محمد باقر ساعدی خراسانی. تهران: انتشارات مروی

Arendt, H. (1963). *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*. Viking Press.

Butler, J. (2004). *Undoing gender*. Routledge.

Chittick, W. C. (2007). *The Sufi path of knowledge: Ibn al-'Arabi's metaphysics of imagination*. SUNY Press.



- de Beauvoir, S. (1949). *The second sex*. Gallimard.
- Hick, J. (1966). *Evil and the God of love*. Macmillan.
- Irigaray, L. (1985). *Speculum of the other woman*. Cornell University Press.
- Murata, S. (1992). *The Tao of Islam: A sourcebook on gender relationships in Islamic thought*. SUNY Press.
- Ricoeur, P. (1967). *The symbolism of evil*. Beacon Press.
- Shaikh, S. (2012). *Sufi Narratives of Intimacy: Ibn 'Arabī, Gender, and Sexuality*. University of North Carolina Press.
- Sölle, D. (1984). *Suffering*. Fortress Press.
- Young, I. M. (2011). *Justice and the politics of difference*. Princeton University Press.