

The Components of Masculine Gender in Ibn 'Arabī's Thought*

Akram Askarzadeh Mazraeh¹  | Seyed Ali Alamolhoda² 

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Philosophy, University of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran. E-mail: askarzadeh@uma.ac.ir
2. Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: alamolhoda@ut.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 21 January 2026

Received in revised form 07
May 2026

Accepted 14 May 2026

Published online 18 July 2026

Keywords:

Gender, Masculinity,
Masculine, Feminine, Ibn
Arabi.

ABSTRACT

Femininity and masculinity are two correlative concepts, each of which can only be defined and explained by reference to the characteristics of the other. This article seeks to articulate the ontological, practical, and epistemological components of masculine identity in Ibn 'Arabī's thought. The central signifier of masculine identity is "unity," whereas the central signifier of feminine identity is "multiplicity." This unity manifests itself ontologically at the level of *aḥadiyya* (uniqueness), whose characteristic is inclusivity, symbolized by Adam. From a practical perspective, unity is reflected in integration and order, exemplified by God's manifestation in the station of *raḥmāniyya* (all-encompassing mercy), with Idrīs serving as its symbol. The realization of unity in epistemological terms occurs through manifestation at the level of intellect (*'aql*), characterized by a transcendental, formless, and holistic understanding of reality, symbolized by Moses. Therefore, masculine identity, given the three aforementioned components, is oriented toward the arc of ascent (*qaws al-ṣu'ūd*) and the movement from multiplicity toward unity. This identity fundamentally seeks to gather and harmonize multiplicities under a singular entity. Its mode of perception and understanding is such that it grasps multiplicities in coherence with one another, in terms of a single whole, possessing a holistic understanding of reality.

Cite this article: Askarzadeh Mazraeh, A. & Alamolhoda, A. (2026). The Components of Masculine Gender in Ibn 'Arabī's Thought. *Journal of Philosophical Investigations*, 20 (55), 667-686. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2026.71149.4436>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

* Derived from the research project titled as "Components of Feminine Gender in the Thought of Ibn 'Arabī," carried out by Dr. Akram Askarzadeh Mazraeh and Dr. Seyyed Ali Alamolhoda at the Strategic Transformation of Science Research Institute, completed on March 11, 2026.

Extended Abstract

Introduction and Statement of the Problem

The question of gender, particularly in the contemporary period marked by the theoretical challenges posed by feminism, requires a precise and foundational re-examination. Acknowledging this necessity, the present study turns to one of the most complex yet intellectually rich sources of Islamic mysticism, namely the works of Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabī. Since, within Ibn ‘Arabī’s intellectual system, concepts acquire meaning only through their relational opposition and complementarity, it is impossible to understand the nature of “femininity” without first clarifying the nature of “masculinity.” Employing a “triadic method,” this article investigates masculine identity across three dimensions: ontology, praxis, and epistemology.

Elucidating the Nature of Masculinity

From Ibn ‘Arabī’s perspective, one of the principal characteristics constituting masculine gender is ‘ulūw makānī (spatial elevation), whereas ‘ulūw makāna (elevation in rank or status) is considered among the defining features of feminine gender. On this basis, Ibn ‘Arabī derives the term *mudhakkar* (masculine) from *dhikr* (meaning intimate companion or associate), interpreting it metaphorically as signifying the spatial elevation of the masculine gender and its proximity to the Divine Essence.

The Triadic Method

Within Ibn ‘Arabī’s metaphysical framework, three triadic structures emerge within which masculinity and femininity must be interpreted:

1. Allah – Aḥad – Wāḥid
2. Allah – Raḥmān – Raḥīm
3. Allah – Intellect (‘aql) – Soul (nafs)

According to the argument of this article, masculine gender corresponds to the triad of Aḥad, Raḥmān, and ‘Aql, while feminine gender corresponds to Wāḥid, Raḥīm, and Nafs. The study seeks to explain Aḥadiyya (Divine Oneness) as the ontological dimension, Raḥmāniyya (Merciful Lordship) as the practical dimension, and ‘Aql (Intellect) as the epistemological dimension of masculine identity.

The Ontological Component: Aḥad, Totality, and Adam

Ontologically speaking, the direct permeation of the Divine Essence into existence occurs on two levels: the essential and the nominal. Since the essential level possesses “spatial elevation” over the nominal level, the manifestation of Truth at the level of Essence (Aḥadiyya) embodies this characteristic, which signifies masculinity; femininity, by contrast, is grounded in elevation of rank rather than spatial transcendence.

A second indication of the masculinity of Aḥad lies in its quality of comprehensiveness (jāmi‘iyya). In the station of Aḥadiyya, the Divine Essence manifests itself in its totality and maintains a condition of existential encompassment and non-delimitation (لا بشرط) in relation to all nominal and attributive determinations. Furthermore, within Ibn ‘Arabī’s thought, possessing “form” is associated with femininity. Consequently, the absence of form at the level of Aḥadiyya entails a masculine and non-feminine identity.

A third indication is the singularity of Aḥad as the “comprehensive cosmos” (kawn jāmi‘) and the “Reality of Realities” (ḥaqīqat al-ḥaqā’iq), which leads, at the level of Essence, to a kind of metaphysical sterility. Hence, for manifestation within contingent beings, it requires conjunction (nikāḥ) with the “Mothers of the Divine Names” — the feminine domain — and thereby becomes paired. This necessity itself points toward the masculinity of Aḥad.

A fourth indication is the manifestation of the identity of Aḥad as the “comprehensive cosmos” within the human being as the “comprehensive locus” (‘ayn jāmi‘), symbolized by Adam. Just as Aḥadiyya is the first manifestation of Allah, Adam, as the microcosm and the gatherer of all realities, is the first created being in the world of generation and corruption. Owing to this comprehensiveness, he becomes worthy of the station of Divine vicegerency (khilāfat Allāh).

Thus, Aḥadiyya, by virtue of characteristics such as spatial elevation, comprehensiveness, and the necessity of conjunction with the Divine Names for multiplicity, is understood as possessing masculine gender. The ontological symbol of this identity is the “Perfect Human,” whose concrete manifestation is Adam.

The Practical Component: Raḥmān, Integration, and Idrīs

From the practical perspective, Raḥmān possesses the qualities of purity (ṭib), exalted rank, and spatial elevation. Whatever possesses spatial elevation exercises lordship and governance over what lies beneath it. Accordingly, Raḥmāniyya, in relation to Raḥīmiyya, possesses both spatial transcendence and the quality of lordship. Three principal characteristics of Raḥmāniyya indicate its masculinity: 1. Its spatial elevation over Raḥīmiyya; 2. Its purity, understood as simplicity and transcendence from all forms; 3. Its lordship in the ascending arc (qaws al-ṣu'ūd), which entails purification through the removal of multiplicity and determination, dissolving multiplicities into a single and simple identity.

Within this dimension, Idrīs symbolizes Raḥmāniyya, for he is metaphorically associated with the sun, which by virtue of its spatial elevation stands closer to the Divine realm and, as a singular reality, gathers illumination and sanctity within itself. Idrīs therefore manifests transcendence, sanctity, and the comprehensiveness of Divine self-disclosure at the level of Essence, demonstrating the masculinity of this station through the negation of multiplicity.

Consequently, the practical dimension of Allah's essential self-manifestation — namely Raḥmāniyya, understood as purification and unification through negating multiplicities — is regarded as masculine. This lordly role within the ascending arc guides beings from multiplicity toward unity, producing a unified whole from dispersed plurality. Masculine identity, therefore, assumes the function of ordering and integrating, seeking to negate the independent identity of multiplicities and unify them within a singular totality.

The Epistemological Component: Intellect, Transcendent Knowledge, and Moses

From the epistemological standpoint, 'Aql (Intellect), as the First Emanation and in opposition to the soul (nafs), is immaterial, formless, and simple. Due to its lack of multiplicity and determination, it possesses a masculine identity.

In its cognitive function, intellect is responsible for the transcendent (tanzīhī) knowledge of the Divine Truth. Through it, the mystic perceives the station of annihilation (fanā') and the dissolution of multiple realities within the single Divine Reality.

In Ibn 'Arabī's thought, the symbolic embodiment of this transcendent cognition is Moses. The miracle of his staff metaphorically signifies the removal of multiple forms and serves as a reminder of the authentic, formless knowledge of Truth. The basis for understanding intellect as the epistemological dimension of masculine identity thus lies precisely in this transcendent mode of perception, founded upon the negation of multiplicity and the attainment of a formless understanding of reality.

Ultimately, from the convergence of these three dimensions, one may conclude that masculine gender is characterized ontologically by comprehensiveness, practically by integration and ordering, and epistemologically by the pursuit of transcendent knowledge of Truth.

Conclusion

The central signifier underlying these three characteristics consists of concepts such as unity, purity, simplicity, and comprehensiveness notions that stand in direct opposition to the defining features of feminine identity, namely multiplicity, determination, individuation, and composition. Comprehensiveness, in this framework, signifies the attainment of a unity that contains all multiplicities within itself. Likewise, integration and ordering refer to the process through which independent multiplicities lose their autonomous identities within a single comprehensive whole. In transcendent cognition, the negation of multiple forms yields a unified and non-conditioned understanding of reality.

The fundamental distinction between rational and experiential cognition also lies here. Rational cognition adopts a holistic and linear perspective, understanding phenomena in relation to past and future and in connection with other realities. Experiential cognition, by contrast, perceives phenomena as isolated, fragmented, and detached from their antecedents and consequences.

Accordingly, masculine identity unlike feminine identity, which inclines toward multiplicity and determination continually seeks the negation of multiplicity and the attainment of unity. Masculine identity therefore corresponds to the "ascending arc" (movement from multiplicity toward unity), whereas feminine identity corresponds to the "descending arc" (movement from unity toward multiplicity). This orientation toward unity manifests itself in the three dimensions discussed above: Ontologically, through the comprehensiveness of Aḥadiyya (symbolized by Adam); Practically, through the lordship and ordering function of Raḥmāniyya (symbolized by Idrīs); Epistemologically, through the transcendent cognition of intellect (symbolized by Moses).



مؤلفه‌های جنسیت مردانه در اندیشه ابن عربی*

اکرم عسکرزاده مزرعه^۱ | سیدعلی علم‌الهدی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران. رایانامه: askarzadeh@uma.ac.ir

۲. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: alamolhodaa@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۰۹ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۲/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۴ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۲۷ کلیدواژه‌ها: جنسیت، تذکیر، مردانه، زنانه، ابن عربی	زنانگی و مردانگی دو مفهوم متضایف هستند که تعریف و تبیین هر یک مستلزم بیان ویژگی‌های طرف مقابل است. این مقاله درصدد است مؤلفه‌های وجودشناختی، عمل‌شناختی و معرفت‌شناختی هویت مردانه را در اندیشه ابن عربی بیان کند. دالّ مرکزی هویت مردانه «وحدت» است، درحالی که دالّ مرکزی هویت زنانه «کثرت» به شمار می‌آید. این وحدت خود را در بُعد وجودشناختی در مرتبه احدیت نشان می‌دهد، که خاصیت اصلی آن جامعیت است و نماد آن حضرت آدم (ع) است. از منظر عمل‌شناختی، وحدت در یکپارچه‌سازی و نظم‌دهی تجلی می‌یابد؛ تجلی خداوند در مقام رحمانیت نشان آن است و نماد آن در تفکر ابن عربی حضرت ادریس (ع) معرفی می‌شود. تحقق وحدت در بُعد معرفت‌شناختی با تجلی در مقام عقل صورت می‌گیرد، که ویژگی آن شناخت تنزیهی و بدون صورت و کل گرایانه از حقیقت است و نماد آن حضرت موسی (ع) است. بنابراین جنسیت مردانه در تفکر ابن عربی با توجه به سه مؤلفه یادشده، هویتی است که ناظر به قوس صعود و حرکت از کثرت به سوی وحدت می‌باشد. این هویت اصولاً سعی دارد کثرات را ذیل یک امر یگانه جمع‌آوری و هماهنگ سازد. نحوه ادراک و فهم این هویت به گونه‌ای است که کثرات را در انسجام باهم و در قالب یک کل واحد در می‌یابد و فهمی کل‌گرایانه از حقیقت دارد؛ هویتی است که به دنبال جمع کردن و ایجاد سازگاری امور متباین در خویشتن است.

استناد: عسکرزاده مزرعه، اکرم و علم‌الهدی، سیدعلی. (۱۴۰۵). مؤلفه‌های جنسیت مردانه در اندیشه ابن عربی، پژوهش‌های فلسفی، ۲۰ (۵۵)، ۶۸۶-۶۶۷

<https://doi.org/10.22034/jpiut.2026.71149.4436>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

* برگرفته از طرح پژوهشی با عنوان «مؤلفه‌های جنسیت زنانه در اندیشه ابن عربی»، مجریان طرح دکتر اکرم عسکرزاده مزرعه و دکتر سید علی علم‌الهدی، انجام یافته در تاریخ ۱۴۰۴/۱۲/۲۰، پژوهشکده «تحول راهبردی علم».

مقدمه

از دوران مدرن تاکنون ساختارهای حقوقی و سیاسی و اجتماعی جهان دگرگون شده است. اصلی‌ترین و یکی از مهم‌ترین عناصر در این تغییرات مؤلفه جنسیت است (جنسیت مردانه و جنسیت زنانه). نقش‌های زنان و مردان در تمامی عرصه‌های حقوقی و سیاسی و اجتماعی و علمی و فرهنگی بسیار دگرگون از دوران سنتی شده است. این تغییرات بر ضرورت بازخوانی جنسیت زنانه و مردانه در سنت اندیشمندان مسلمان در عصر حاضر تأکید می‌کند.

کلمه جنس غالباً بر تمایز زیستی میان زن و مرد اشاره دارد ولی جنسیت به دوگانگی رفتارها میان زن و مرد می‌پردازد. در مطالعات فمینیستی «جنس و جنسیت» در دو معنای متفاوت به کار می‌رود. جنس^۱ هر ویژگی جسمانی است که در زن و مرد وجود دارد و آنان را از لحاظ جسمی از یکدیگر جدا می‌کند. جنسیت^۲ ویژگی‌های روانی و شخصیتی هر یک از دو جنس است. فمینیست‌ها جنسیت را برساخته اجتماع می‌دانند. این پژوهش در راستای حل مسئله جنسیت مردانه و زنانه تلاش دارد جنسیت مردانه را به طور ماهوی تبیین کند، زنانگی و مردانگی دو مفهوم متضایف هستند که تعریف و تبیین هر یک مستلزم بیان ویژگی‌های طرف مقابل است. در این راستا یکی از منابع اثرگذار تعریف جنسیت در جهان اسلام آثار ابن عربی است. ابن عربی برخلاف سایر اندیشمندان مسلمان به موضوع تذکیر و تأنیث پرداخته و می‌توان با الهام از سنت فکری وی مؤلفه‌های وجودشناختی، معرفت‌شناختی و عمل‌شناختی زنانگی و مردانگی را در اندیشه عرفانی وی از هم متمایز کرد.

موضوعی که در این مقاله مورد بررسی قرار می‌گیرد، یعنی ماهیت و مؤلفه‌های مردانگی، سابقه چندی در فلسفه و عرفان اسلامی ندارد و به‌طور خاص پژوهشی مستقل که مستقیماً به مردوارگی در اندیشه ابن عربی پرداخته باشد، وجود ندارد. عمده پژوهش‌ها به بررسی زنانگی و جنسیت زنانه اختصاص یافته‌اند. تنها در کتاب براضه (۱۳۹۶) با عنوان زن‌وارگی در اندیشه ابن عربی، به صورت استطرادی به مردوارگی از منظر وی پرداخته شده است؛ با این حال، استنباطها و تحلیل‌های ارائه‌شده در آن اثر درباره ماهیت مردانگی در اندیشه محی‌الدین، با رویکرد پژوهش حاضر تفاوت اساسی دارد. نویسنده یادشده با نگاهی فمینیستی به زن‌وارگی و مردوارگی پرداخته و در تحلیل‌های وی ناسازگاری‌هایی مشاهده می‌شود.

همچنین بحث جنسیت از منظر سنت اسلامی در کتاب ساچیکو موراتا (۱۴۰۲) با عنوان تائوی/اسلام مطرح شده است. این اثر در صدد است بحث جنسیت در سنت اسلامی به ویژه عرفان‌نظری را در نظام دوگانه تائویستی بازخوانی کند، ولی مقاله پیش‌رو در یک نظام سه‌گانه مؤلفه‌های جنسیت مردانه را بر مبنای اندیشه ابن عربی تبیین می‌کند. از این‌رو تفاوت‌های قابل توجهی با اثر یادشده دارد. به عبارت دیگر این مقاله جنسیت مردانه را در سه ساحت وجودشناختی و معرفت‌شناختی و عمل‌شناختی در عرفان محی‌الدین کاوش می‌نماید.

۱. تبیین ماهیت مردانگی

^۱Sex^۲Gender

در آثار ابن عربی ریشه اسمی مذکر یعنی «ذکر» و مشتقات آن همراه با واژه «جلیس» یعنی هم‌نشین آمده است.^۱ (ابن عربی، ۱۳۸۹، ۲۹۲). ابن عربی به نحو چشمگیری ریشه اسمی مذکر را همراه با واژه «جلیس» آورده است. تا بر هم‌نشینی و نزدیکی مکانی مذکر به الله تأکید کند. البته ریشه اسمی مذکر یعنی «ذکر» افزون بر هم‌نشینی مکانی اشاره به تجلی ذاتی الله و نزدیکی ماهوی دارد (قونوی، ۱۳۸۵، ۱۱۷) که در خلال بحث به این معنا اشاره خواهد شد. آنچه در اینجا باید تحلیل شود ارتباط جنسیت با مکان است. از نظر ابن عربی مذکر دارای علو بالمكان است و مؤنث دارای علو بالمكانات است.

ابن عربی در نظام آفرینش به دو نوع علو قائل است: الف. علو مکانی و ب. علو مکانات. علو مکانی را به مذکر و علو مکانات را به مؤنث نسبت داده است. علو مکانی یعنی از نظر مکانی بالاتر و بلندتری قرار داشتن و علو مکانات یعنی از نظر مقام و منزلت برتر بودن (ابن عربی، ۱۳۸۹، ۷۰-۷۱). اکنون باید بررسی شود از نظر ابن عربی چه اجزاء و مراتبی در نظام آفرینش در مکان بالاتری نسبت به دیگر اجزاء و مراتب قرار دارند؟ به اعتقاد ابن عربی الله ذات یگانه و یکتایی است که اشتیاق به شناخته شدن دارد. از این رو خویش را در مراتب هستی آشکار می‌کند. وجود الله سریان می‌یابد و پیش از آنکه به عالم امکان یا همان طبیعت تسری یابد در سه مرتبه الف) اُحدیت و واحدیت، ب) رحمانیت و رحیمیت و ج) عقل و نفس تجلی و آشکارگی می‌یابد.

همان‌طور که پیداست سه مرتبه اُحدیت و رحمانیت و عقل از سه مرتبه واحدیت و رحیمیت و نفس از نظر مکانی بالاتر هستند و آنکه از نظر مکانی بالاتر است علو مکانی دارد بر سایر مراتب. البته مراتب واحدیت و رحیمیت و نفس با آنکه از نظر مکانی پایین‌تر هستند، ولی از نظر مکانات یعنی منزلت نسبت به مراتبی که بالاتر قرار گرفته‌اند برتر هستند. در نتیجه می‌توان گفت سه مرتبه وجودی اُحدیت و رحمانیت و عقل از نظر مکانی علو دارند به سه مرتبه واحدیت و رحیمیت و نفس و سه مرتبه واحدیت و رحیمیت و نفس علو مکانات و منزلت دارند به سه مرتبه اُحدیت و رحمانیت و عقل. البته در سلسله مراتب هستی صرفاً الله علی بالذات است. محی‌الدین مصداق علو مکانی را در آیه «الرحمن علی العرش استوی» (طه/۵) می‌داند که به رحمن و مذکر استناد دارد و مصداق علو مکانات را هم در آیه «کل شیء هالک الا وجهه» (قصص/۸۸) و آیه «أله مع الله» (نمل/۶۳) می‌داند که در آن علو به اله نسبت داده می‌شود و چون اله مؤنث است، پس علو مکانات مؤنث است (ابن عربی، ۱۳۸۹، ۷۰-۷۱). هیچ یک از مراتب مذکر و مؤنث نسبت به دیگری تعالی ذاتی ندارند و تعالی آنها فقط به معنای تفاضل ایشان از یکدیگر است.

در ادامه در خلال تبیین مؤلفه‌های مردانگی روشن خواهد شد مراتب وجودی اُحد و رحمان و عقل مذکر هستند و هر کدام از این مراتب حاوی معنایی از مؤلفه‌های مردانگی می‌باشند. در آثار ابن عربی «اُحد» با معنای جامع بودن و نماد حضرت آدم و «رحمان» با معنای انسجام و نماد حضرت ادریس و «عقل» با معنای تنزیه معرفتی و نماد حضرت موسی مرتبط هستند. لذا مؤلفه‌های مردانگی را در جامعیت (از لحاظ وجودشناختی) و شناخت تنزیهی (از لحاظ معرفت‌شناختی) و انسجام و وحدت بخشی (از لحاظ عمل‌شناختی) می‌توان تعریف کرد و در ادامه به بررسی جزئی‌تر و مفصل‌تر این محورها پرداخته خواهد شد.

۱-۱. مؤلفه وجود شناختی: اُحد، جامعیت و آدم

در این بخش به اولین مؤلفه مردانگی؛ یعنی مؤلفه وجودشناختی مذکر پرداخته خواهد شد. در ابتدا تبیین می‌شود وجود چگونه از الله به سایر موجودات سرایت می‌کند و نشان داده خواهد شد مقام اُحدیت اولین تعین ذاتی الله است و آدم اولین مخلوق الله در

^۱ «فانه تعالی جلیس من ذکرة، و الجلیس مشهود للذاکر، و متى لم يشاهد الذاکر الحق الذی هو جلیسه فلیس بذاکر. فإن ذکر الله سار فی جمیع العبد لا من ذکرة بلسانه خاصه. فان الحق لا یكون فی ذلک الوقت إلا جلیس اللسان خاصه. فیراه اللسان من حیث لایراه الإنسان: بما هو راء و هو البصر. فافهم هذا السر فی ذکر الغافلین. فالذاکر من الغافل حاضر بلاشک، و المذکور جلیسه، فهو يشاهده و الغافل من حیث غفله لیس بذاکر: فما هو جلیس الغافل».

عالم ممکنات است و ذات و اسماء و صفات الله در اولین تعین ذاتی و در اولین مخلوق الله جمع هستند و جامعیت وجودی ویژگی تذکیر است.

سریان و تجلی الله در مراتب هستی به دو طریق مستقیم و غیرمستقیم محقق می‌شود و سریان مستقیم در دو مرتبه ذاتی و اسمایی متجلی می‌شود. تجلی ذاتی مقام «أحدیت» و تجلی اسمایی مقام «واحدیت» نامیده می‌شود. در تجلی ذاتی یا همان أحد، الله به مثابه ذات بدون صورت آشکار می‌شود و آنچه از الله به مثابه ذات متعین می‌شود، جامع صفات و آینه تمام نمای اوست (ابن عربی، ۱۳۸۹، ۳۷). حقیقت ذات جامع الهی تعدد نمی‌پذیرد و به مثابه امر نامعدود و نامتکثر مبهم و در حجاب است. از این‌رو، الله در تجلی ذاتی غیرقابل شناخت و مبهم است.

علت غیرقابل شناخت بودن ذات الله آن است که فاقد صورت است و به آنچه فاقد صورت است، نمی‌توان علم یافت (ابن عربی، ۲۰۰۲، ج. ۱، ۳۲۲). زیرا علم‌یابی فقط به واسطه صورت امکان‌پذیر است و علت مبهم بودن آن این است که جامع تمام اسماء و صفات است؛ و امری که جامع و همه‌چیز هست، بالتبع تعینی مبهم خواهد داشت. ذات، محل و مجلا و مکانی برای تجلی دوم الله، یعنی تجلی اسمایی است (ابن عربی، ۱۳۸۹، ۴۵-۵۵). در تجلی اسمایی، اسماء و صفات الله در قالب صورت‌های گوناگون در آینه یا همان ذات ظاهر می‌شوند (ابن عربی، ۱۳۸۹، ۳۷). در تجلی اسمایی هر اسم و صفتی از الله با صورتی متعین آشکار می‌شود که با آن از سایر اسماء متمایز می‌شود (مهائمی، ۱۳۷۹، ۲۷۸-۲۹۴). هر اسمی صورتی دارد و هر صورتی علمی از ذات الهی را آشکار می‌کند. در تجلی اسمایی حجاب کنار می‌رود و اسماء و صفات الله به صورت معدود و متکثر در ازل عیان می‌شوند و علمی ازلی به واسطه صورت‌پذیری اسمای حسنی الهی محقق می‌شود که نسبت به تجلی ذاتی مفصل است (ندری ایبانه، ۱۳۸۶، ۹۰-۹۱).

ولی الله در مقام احدیت، تمام ذات خود را در وجودی جامع آشکار کرده است. و این وجود جامع تعین ذات الهی در اولین مرتبه وجودی الله است و تمامی ذات و صفات الله در آن تحقق دارند، لذا به آن کون جامع و عین جامع نیز گفته می‌شود. کون جامع بسیط و محض و فاقد صورت است و آینه و محل ظهور صورت اسمای الهی به صورت متکثر و متفرد در نود و نه اسم است (ابن عربی، ۱۳۸۹، ۷). پس کون جامع از نظر وجودی مقدم بر اسماء و صفات و از نظر معنایی حاوی تمامی اسمای الهی است (عفیفی، ۱۳۸۰، ۳۸۹). چنانچه هر یک از امهات اسمای الهی دال بر یک معنا و کلمه باشد آنگاه معانی تمامی کلمات در وجود جامع جمع است. پس می‌توان گفت وجود جامع دارای مقام جامعیت است و تقدم وجودی و مکانی بر تمامی اسماء و صفات الهی دارد (ابن عربی، ۱۳۸۹، ۴۰). زیرا مقام أحدیت از نظر مکانی و نه از نظر مکانیت بالاتر از مقام واحدیت است. همچنین وجود جامع مغایر از امهات اسماء است.

به امهات اسماء اعیان‌ثابته نیز گفته می‌شود. هر عین‌ثابته‌ای یا هر اسمی از نود و نه اسم الله، ام و اصل و ریشه تحقق وجودی صفت خاصی از صفات الله در عالم ممکنات و در افراد و مصادیق متکثر است (ابن عربی، ۱۳۷۵، ۶۹). به عبارت دیگر امهات اسماء همان انواع و اصول موجودات عالم طبیعت هستند (قیصری، ۱۴۲۳، ج ۱، ۴۷۷). از اصل و ام و ریشه هر اسمی، مصادیق متکثر و متعین و جزئی در عالم طبیعت خلق شده است. واژه «ام» به معنای مادر مؤنث حقیقی و واژه «صورت» مؤنث لفظی است. لذا امهات اسماء به مثابه صورت صفات الله، دلالت بر تأیید دارد، اما وجود جامع مذکر است، زیرا وجود جامع علو مکانی از نظر رتبه وجودی نسبت به امهات اسماء دارد و از نظر ابن عربی همانطور که در بخش تبیین ماهیت مردانگی گفته شد، علو مکانی «بالاتر بودن» به مذکر و علو مکانیت «برتر بودن» به مؤنث نسبت داده شده است. از این رو کون جامع و مقام احدیت که واجد برتری مکانی نسبت به امهات اسماء و مقام واحدیت است، مذکر می‌باشد.

دربارهٔ چگونگی تسری وجود از وجود جامع به امهات اسماء و نحوهٔ صدور امهات اسماء از کون جامع و همچنین نحوهٔ جامعیت مذکر می‌توان به این قول عقیفی استناد کرد که آینه فرد است و صورت در ذات خود زوج است. با ظهور صورت در آینه، آینه شفع می‌شود و میان آینه و صورت زوجیت و نکاح برقرار می‌شود (عقیفی، ۱۳۸۰، ۳۸۹). زوجیت آینه با صورت در سخن عقیفی نماد زوجیت مذکر با مؤنث است که در آن مذکر آینه و مؤنث همان صور یا امهات اسماء هستند. می‌توان گفت کون جامع مذکر با امهات اسماء مؤنث رابطهٔ زوجیت برقرار می‌کنند و از نکاح و زوجیت آنها امهات اسماء بارور می‌شود و عالم ممکنات از امهات اسماء خلق می‌شود. (تجلی غیرمستقیم رخ می‌دهد) از همین رو چنانچه آینهٔ مذکر (کون جامع) محل ظهور صورت مؤنث (امهات اسمای الهی) و صورت نیز محل ظهور ممکنات باشد، پس می‌توان نتیجه گرفت مقام احدیت و کون جامع مذکر هستند و لذا نحوهٔ جامع بودن مذکر را با دو لحاظ می‌توان توضیح داد: الف) مذکر جامع تمامی ذات و اسماء و صفات الله است و ب) با لحاظ زوجیت میان کون جامع و امهات اسماء، مذکر جامع تمام ممکنات نیز هست.

همچنین ابن عربی در توصیف ویژگی تعین ذات الهی در اولین تجلی وجودی و نحوهٔ تسری وجود از ذات متعین مذکر، کون جامع را حقیقت الحقائق و حقیقت الحقائق را فرد و فرد را عقیم می‌داند (چیتیک، ۱۴۰۱، ۱۳۰-۱۳۱). لذا برای تسری وجود از ذات الهی به ممکنات لازم است کون جامع مذکر با امهات اسماء مؤنث شفع شود و از زوجیت و نکاح ایجاد شده میان آنها عالم ممکنات از امهات اسماء صادر شود. مادامی که ذات فرد است، از آن چیزی خلق نمی‌شود. از این رو ابن عربی می‌گوید حقیقت الحقائق فرد و عقیم است و بخش و جزء نمی‌پذیرد (ابن عربی، ۲۰۰۳، ۶۶) و برای این که از آن خلق صادر شود لازم است سه گانه شود، اما امهات اسماء بخش و جزء می‌پذیرد و متکثر و متفرد می‌شود. هر اسمی از اسمای الهی حقیقتی از حقیقت الحقائق و جزئی و بخشی و صورتی از آن است.

از سوی دیگر، انسان یا نشأ انسانی در عالم ممکنات نماد جامعیت الهی است و نوعاً عین جامع برای کون جامع نامیده شده است (بهارنژاد، ۱۳۸۹، ۱۹۴). به آن عالم صغیر نیز گفته می‌شود. انسان واجد فطرتی است که می‌تواند وجود جامع را در زمین ظاهر سازد. هر آنچه به خداوند می‌توان نسبت داد - به غیر از وجوب ذاتی - را می‌توان به انسان نسبت داد (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ۱۲۳). نشأ انسانی تنها نشأ‌ای است که کمالات الهی در عظیم‌ترین صورت خود در عالم ممکنات در آن تجلی کرده است (عقیفی، ۱۳۸۰، ۵۵) و لذا نشأ انسان نماد کون جامع و مقام احدیت است. «آدم» نیز حقیقت انسانیت است. مراد از «آدم» نوع و حقیقت انسان و جنس بشری به مثابهٔ جامع حقایق وجود یا عین جامع است که ذات الله و تمامی اسمای الهی در آن به صورت جامع تجلی نموده (قیصری، ۱۳۸۷، ۱۴۷). آدم مانند مقام احدیت آینهٔ حق است و همین آینه محل و مجلای ظهور اولین نمود امهات اسمای الهی در عالم ممکنات یعنی حوا است (عقیفی، ۱۳۸۰، ۳۸۸).

مقام آدم مانند مقام احدیت مقام تجلی ذاتی الله است (ابن عربی، ۱۳۸۹، ۴۴). با این تفاوت که مقام احدیت اولین تعین وجودی الله و آدم اولین مخلوق الله در عالم ممکنات است (جندی، ۱۳۸۱، ۱۹۷). آدم همان حق است که فی نفسه و لنفسه متجلی شده است. از این رو شایستگی آن را دارد که خلیفهٔ خداوند در زمین باشد و به آن عالم صغیر و جوامع الکلم نیز گفته شده است (قیصری، ۱۳۸۷، ۱۵۷). فرشتگان مقام جامعیت آدم را نداشتند (چیتیک، ۱۴۰۱، ۹۴). هیچ‌یک از فرشتگان رتبهٔ احاطه و جمع اسمای الهی را ندارند ولی آدم حجت و دلیل خداوند متعال است که بر فرشتگان اقامه شد (ابن عربی، ۱۳۸۹، ۱۱) و از آن رو از آنها خواسته شد که بر آدم سجده کنند. آدم دلالت دارد بر ذات الله که متمایز از مقام اسمای متکثر الهی است. اسمای الله در آدم به صورت سر و غیب الغیوب است (بهارنژاد، ۱۳۸۹، ۱۰۴)، مراد از سر عین حق و کمالات ذاتی اوست (قیصری، ۱۳۸۷، ۱۴۸) و از این رو به آدم عین جامع گفته می‌شود. پس مقام احدیت واجد صفت و ویژگی جامعیت نسبت به اسماء الله است و از سوی دیگر

انسان (آدم) نماد جامعیت حق تعالی در عالم ممکنات است. پس احدیت و انسان (آدم) هردو واجد ویژگی جامعیت هستند (یکی جامعیت نسبت اسماء الله و دیگری جامعیت نسبت به مخلوقات ممکنه).

از دیگر دلالت‌های تذکیر آدم ارتباط زوجیت او با حوا است. آدم با حوا زوجیت برقرار می‌کند و حوا می‌شود و از او فرزندی خلق می‌شوند، همانطور که از زوجیت کون جامع با امهات اسماء، امهات اسماء به مثابه اعیان ثابت بارور می‌شوند و عالم ممکنات از اعیان ثابت خلق می‌شوند «یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدة و خلق منها زوجها و بث منهما رجالا کثیرا و نساء ...» (نساء / ۱). پس حضرت آدم نماد تذکیر هست به مثابه جمع و ذات الله و مقابل آن حوا نماد تأنیث است به مثابه کثرت اسماء و صفات الله (براضه، ۱۳۹۶، ۱۶۹). پس آدم نماد بُعد وجودشناختی جنس مذکر است و وجه وجودشناختی مذکر در مقابل جنس مؤنث آن است که جامعیت و وحدت دارد در حالی که جنس مؤنث کثرت و تعدد دارد. نماد کثرت و تعدد در مؤنث حضرت شیث است و نماد جامعیت و وحدت در مذکر حضرت آدم است.

۱-۲ مؤلفه عمل شناختی: رحمان، انسجام بخشی و ادیس

تجلی الله با اسم رحمان و رحیم دومین ساحت تجلی وجودی الله در مراتب هستی است. مدعا این است که اسم رحمان وجه تذکیر و اسم رحیم وجه تأنیث الله را در دومین ساحت هستی آشکار می‌سازند. تذکیر و تأنیث دو وجه از الله هستند. ضروری است در ابتدا تذکیر رحمان و تأنیث رحیم روشن شود و از آنجا که پژوهش حاضر فقط به مؤلفه‌های مردانگی می‌پردازد صفت اسم رحمان یعنی پاک و خالص تبیین شود و نشان داده شود خالص و پاک با وحدت بخشی و انسجام بخشی به عنوان مؤلفه عمل شناختی مردانگی مرتبط هستند.

تسری وجود حق بنابر نظر ابن عربی از الله به مثابه فردیت ممکن نیست، لذا باید سه گانه شود و دومین سه گانه‌ای که از طریق آن وجود به مخلوقات سرایت می‌کند، سه گانه «الله، رحمان و رحیم» است (ابن عربی، ۱۳۸۹، ۲۵۰-۲۵۴). فراگیرترین و کلی‌ترین اسم الله «بسم الله الرحمن الرحیم» است. ابن عربی اسم الله را منبع رحمت الهی می‌داند و وجود الله را با صفت رحمت از هویت متفرد الله جدا می‌سازد (قیصری، ۱۳۸۷، ۷۹۹-۸۰۱). اسم رحمان و رحیم هر دو از ریشه رَحِمَ اخذ شده‌اند که ارتباط آنها را با رحمت یا همان وجود الله تأیید می‌کند. به باور ابن عربی الله رحمت را بر خویش واجب کرده است (ابن عربی، ۱۳۸۹، ۲۵۲).

معنای رحمت ایجاد کردن و وجود بخشی است. پس هر امر موجودی مورد رحمت خداوند قرار گرفته است. مشخصه ذاتی الله رحمت کردن یا ایجاد کردن است و رحمان و رحیم از اقسام رحمت الهی هستند. الله با رحمت خویش همه چیز را از حالت عدمی و حالتی که در آن از هیچ موهبتی برخوردار نیست، به عالم وجود وارد می‌کند (چیتیک، ۱۴۰۱، ۳۰). دو اسم رحمان و رحیم دو راه برای نزول موهبات خداوند هستند. وجودی که در دو اسم رحمان و رحیم تسری یافته از همدیگر چه تمایزی دارند که یکی رحمان و دیگری رحیم نامیده شده است؟ رحمتی که به صورت احسان نامتناهی و بدون قید و حد از ذات حق جدا می‌شود رحمان است و رحمتی که مقید و متناهی است رحیم نامیده می‌شود (ابن عربی، ۱۳۷۵، ۱۰۳-۱۰۴).

ابن عربی اسم رحمان را با صفت مذکر طیب و اسم رحیم را با صفت ممتزجه آورده است^۱ (ابن عربی، ۱۳۸۹، ۴۰). شاهد برای مذکر دانستن صفت طیب (قیصری، ۱۳۸۷، ۱۰۹۹). قول ابن عربی در توصیف معنای طیب است^۲ (ابن عربی، ۱۳۸۹، ۴۲۴). در این توصیف لفظ رفیع الدرجه حاوی معنای علو مکانی، به طیب نسبت داده شده است و گفته شد که علو مکانی مختص مذکر است و علو مکانیت مختص مؤنث. در قول یادشده بلندی مکانی طیب تا مرتبه رحمان بالا برده شده. از نظر ابن عربی آنکه علو مکانی دارد تدبیر امور مادون خود به لحاظ مکانی را برعهده دارد. پس اسم رحمان تدبیر امور اسم رحیم و مراتب مادون خود را برعهده دارد. پس به این لحاظ اسم رحمان ربّ نامیده شده است (ابن عربی، ۲۰۰۳، ۵۹).

شارحان ابن عربی سه معنای پاک و معطر و خیر را از واژه «طیب» استنباط کرده‌اند ولی از محتوای نظریه ابن عربی و توصیفاتی که برای واژه طیب آورده‌است می‌توان گفت لحاظ معنای پاک و خالص و منزّه از سایر معانی برای طیب صحیح‌تر است، زیرا ابن عربی برای توضیح معنای طیب به آیه ۲۶ سورة نور استناد کرده‌است که در آن آیه طیب بر معنای پاکی دلالت دارد «الخبیثات للخبیثین و الخبیثون للخبیثات و الطیبات للطیبین و الطیبون للطیبات اولئک مبرئون ممّا یقولون ...» (ابن عربی، ۱۳۸۹، ۴۲۴).

پاک و خالص بودن اسم رحمان به چه معناست؟ اسم رحمان هم طراز تجلی ذاتی الله و اسم رحیم هم طراز تجلی اسمایی الله است. همان‌طور که اشاره شد تجلی ذاتی الله بسیط و محض و بحت و عاری از هر نوع صورت و شکلی است پس رحمان منزّه از هر نوع صورتی است و نسبت دادن طیب به آن در واقع بیانگر تنزّه رحمان از هر نوع اسم و صورتی است. ابن عربی طیب را وصف ذاتی الله می‌داند (قیصری، ۱۳۸۷، ۱۱۰۴) با تسری معنای صفت مذکر طیب به اسم رحمان و هم عرض بودن رحمان با «احد» می‌توان نتیجه گرفت، رحمان امری مذکر و به معنای وجود منزّه و خالص از صورت و بحت و بسیط است.

از نظر ابن عربی اسماء و صفات خداوند با واسطه نفس در دو مرتبه عالم خیال (مثال) و عالم حس (طبیعت) به دو صورت خیالی و حسی تجلی یافته‌اند. در عالم خیال نود و نه اسم از الله با صورت‌های مختلف و متمایز عینیت یافته‌اند و از هر اسم صورت‌های حسی متعددی در عالم حس متحقق شده‌است. تکرر وجودی در سیر نزولی وجود از الله محقق می‌شود و در این سریان هر موجودی واجد موجودیت و صورت مستقل از الله می‌گردد. این مطلب اشاره دارد به اشتیاق اول در عرفان ابن عربی. یعنی اشتیاق حق به خلق یا همان اشتیاق الله برای شناخته شدن. «كنت كنزاً مخفياً فاحببت أن أعرف فخلقت الخلق، لكي أعرف» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۸۴، ۱۹۹ و ۳۴۴) الله بخاطر شوق شناخته شدن، وجود خود را در جهان در صورت‌های موجود اسمایی ظاهر می‌نماید. اشتیاق دوم، اشتیاق خلق به حق است و به سیر صعودی وجود اشاره دارد و بازگشت حق متجلی در صور هستی به خویشتن الوهیشان است. در این مرتبه ممکنات به عنوان نمودهای حق دلدادۀ بازگشت به خویشتن خویش هستند یعنی شوق خلق نسبت به حق (عفی، ۱۳۸۰، ۳۸۶). برای تحقق این شوق لازم است صورت‌های تعین‌یافته از هویت‌های مستقل و موجودیت‌های جزئی خویش پاک و خالص شوند و میان هویت ذاتی آنها وحدت و انسجام برقرار شود و البته انسجام نیز فقط از طریق «ذکر» میسر است (قیصری، ۱۳۸۷، ۱۱۱۴) و ذکر در اینجا به معنای مراقبه است و شباهت لفظی با ریشه اسمی مذکر دارد. پس خالص بودن و طیب بودن در قوس صعود از کثرت به وحدت تحقق پیدا می‌کند و چون طیب بودن مذکر است و صفت مقام رحمانیت است پس رحمانیت نیز مذکر می‌شود.

^۱ «و أما المنح الأسماوية: فاعلم أن منح الله تعالى خلقه رحمه منه بهم، و هي كلها من الاسماء. فإما رحمه خالصة كالطيب من الرزق اللذيذ في الدنيا الخالص يوم القيامة و يعطى ذلك الاسم الرحمن. فهو عطاء رحمانی و أما رحمه ممتزجة كشرب الدواء الكره الذي يعقب شربه الراحة و هو عطاء إلهی. فإن العطاء الإلهی لا يتمكّن إطلاق عطاؤه منه من غير أن يكون على يدي سادن من سدنة الأسماء».

^۲ «فحبب إليه الطيب: فلذلك جعله بعد النساء. فراعى الدرجات التي للحق في قوله «رفيع الدرجات ذو العرش» لاستوائه عليه باسمه الرحمن. فلا يبقى فيمن حوى عليه العرش من لا تصيبه الرحمه الإلهية: و هو قوله تعالى «و رحمتي وسعت كل شيء»: والعرش وسع كل شيء و المستوى الرحمن»

طیب بودن در قوس صعود رخ می‌دهد، زیرا پاکی از کثرات و اندماج کثرات در یکدیگر و در قوس صعود اتفاق می‌افتد. پس رحمانیت با قوس صعود به واسطه طیب بودن گره می‌خورد، اما همانطور که اشاره شد در اندیشه ابن عربی شرط خالص شدن انسجام یافتن از طریق «ذکر» است و ذکر ریشه مذکر است پس انسجام‌یافتگی امری مردواره و از سنخ ذکوریت است. پس می‌توان گفت اگر در سیر نزولی وجود این مؤنث است که صورت‌های هستی را متکثر و متفرق می‌سازد اما در سیر صعودی وجود این مذکر است که میان صورت‌های متفرّد و متفرّق و متکثر، جمع می‌کند و وحدت و انسجام برقرار می‌نماید و صورت‌های متکثر را به الله باز می‌گرداند.

از سوی دیگر وحدت‌بخشی و انسجام با اصطلاح جمعیت در عرفان ابن عربی هم معنا است زیرا اصطلاح جمعیت برای بیان حالتی که نتیجه ذکر و انسجام و وحدت‌بخشی است، به کار برده شده است و همانطور که اشاره شد ویژگی هستی‌شناختی احد بوده و امری مذکر است (چیتیک، ۱۴۰۱، ۹۴). به عبارت دیگر انسجام‌بخشی به عنوان خصیصه عمل‌شناختی جنس مذکر با خصیصه جامعیت به عنوان ویژگی وجودشناختی مردوارگی در هماهنگی کامل است. در جهان ممکن چیزی نیست جز ذات الله که در تعینات بی‌شماری که از آنها به اسمای الهی تعبیر می‌شود، متعدد و متکثر شده است. وحدت‌بخشی و انسجام‌بخشی یعنی تمام موجودات متعین به آنچه در آن مشترکند یعنی ذات حق بازگردند و از آنچه موجب تعدد و اختلاف و تکثر شده است خالص شوند تا حق به ذاته و آن چنان که هست نمایان شود (عقیفی، ۱۳۸۰، ۷۵-۷۶).

ممکن است سوال شود وحدت‌بخشی و انسجام‌بخشی در چه فرایندی به وسیله مذکر انجام می‌شود؟ در پاسخ به این سؤال باید گفت صورت‌های متکثر وجودی از حیث ذات که خالص و پاک از نسبت‌ها و اوصاف جزئی عینی هستند چیزی غیر از وجود نیستند و از آن رو دلالت بر وجود ذاتی حق دارند. اگر به حیثیت ذاتی آنها نظر شود یعنی از جهت وحدتشان به آنها نظر شود، چیزی جز صرف‌الوجود نیستند و این همان مقام رحمانیت است. وجود خالص از اوصاف و اضافات و نسبت‌ها. چنین رؤیتی از اشیاء متکثر، فقط از طریق ذکر و مراقبه حاصل می‌شود و ذکر و مراقبه جنبه عملی دارد و از همین رو ابن عربی علو مکانی را مبتنی بر جنبه عملی می‌داند (ابن عربی، ۱۳۸۹، ۶۹).

پس رحمانیت نماد قوس صعود و پاکی از صور و اسماء و اندکاک همه ماسوی الله در ذات الوهی است که از طریق منسجم نمودن آنها و یکپارچه نمودن آنها تحقق پیدا خواهد کرد و فرایند این وحدت‌بخشی آن است که به وسیله ذکر و مراقبه باید متوجه به ذات اشیاء شد و از اضافات و نسبت‌ها و اوصاف در اشیاء منصرف گردید. به این صورت اشیاء را مندرک در یک حقیقت واحد جامع می‌توان فهم کرد و این همان مرتبه کثرت در وحدت و وجه تذکیری هستی یا همان قوس صعود است پس رحمانیت که نماد قوس صعود و اندکاک موجودات متکثر در ذات یگانه الوهی است، واجد ساحت عمل‌شناختی انسجام‌گری و نظم‌دهی و سامان‌بخشی و یگانه نمودن متکثرات در امر واحد است.

اکنون وقت آن است میان مؤلفه عمل‌شناختی مردانگی یعنی تدبیر و انسجام بخشی با حضرت ادريس به مثابه نماد آن ارتباط برقرار شود، همچنین این مطلب تبیین شود چرا حضرت ادريس نماد رحمانیت و انسجام بخشی دانسته شده است؟ در فصوص-الحکم درباره حضرت ادريس آمده است: خداوند ادريس را در مکانی بلند قرار داد و همان خورشید است و پس از ساکن شدنش در مرکز افلاک به شهر بلعیک فرستاده شده و بلع نام بتی است و یک پادشاه آن کشور است و آن بت که بلع نامیده می‌شود، مخصوص پادشاه است (ابن عربی، ۱۳۸۹، ۳۲۷). در این داستان، ادريس به مثابه خورشید نوری محض و بسیط و بحت است (قیصری، ۱۳۸۷، ۳۶۴). مانند اسم رحمان که وجودی محض و بسیط و بحت دارد. که در بالاترین مکان قرار گرفته و مانند رحمان که از سایر مراتب هستی به الله نزدیک‌تر است و رحمان همانطور که در ابتدای مقاله آمده است مذکر و هم‌نشین با الله

است. دربارهٔ بالا بودن مکان ادریس در فصوص/الحکم آمده است؛ پس از قرار گرفتن خورشید در بالاترین مکان نسبت به افلاک از او انواری ساطع می‌شود و آن نورها به طبیعت فرستاده می‌شوند. پس خورشید نور جامع و بسیط و محضی است که سایر انوار از او جدا شده‌اند. این داستان جامعیت و کلیت و وحدت بخشی مقام ادریس را نشان می‌دهد (ابن عربی، ۱۳۸۹، ۶۸).

در فص ادریسی کلمهٔ ادریس همراه با صفت قدوس آورده شده است و معنای قدوس تنزه است (قیصری، ۱۳۸۷، ۳۶۳). البته معنای تنزیهی قدوس با معنای تنزیهی سبوح که به حضرت نوح علیه السلام نسبت داده شده تفاوت معنایی مهمی دارد. تسبیح در معنای تنزیه یعنی خداوند از شریک و از صفات نقص منزّه است اما تقدیس در معنای تنزیه یعنی خداوند از تمامی صفات ممکنات و از لوازم آنها منزّه است (قونوی، ۱۳۸۵، ۲۴). تقدیس نهایت تجرید است و قدوس به ادریس نسبت داده شده است (عفی، ۱۳۸۰، ۹۵-۹۷). پس قدوس در واقع به معنای طیب به ادریس نسبت داده شده است که ارتباط با طیب در رحمان دارد. ادریس مانند رحمان در بالاترین مرتبه از مراتب وجودی است (قونوی، ۱۳۸۵، ۲۴-۲۵). کما اینکه ادریس را خورشید و مرکز افلاک می‌دانند و از همین رو واجد بالاترین علو مکانی است.

براساس آنچه از معنای تنزیه گفته شد پس مذکر میان تمامی صور مادی و مثالی پیوند برقرار می‌کند و آن صورت‌ها را از لوازم جزئیت جدا می‌کند و همین امر موجب می‌شود میان آن صور انسجام و هماهنگی برقرار شود و این صورت کلی دلالت دارد بر ذات الله ولی در مرتبهٔ رحمانیت که یک تغایری با الله متفرد دارد. این صورت کلی انسجام یافته بر مقام رحمانیت تطابق دارد پس ادریس و تنزیه با طیب و علو مکانی ارتباط پیدا می‌کنند و لذا وجه تذکیری دارند. پس می‌توان مذکر بودن را با رحمانیت و انسجام یافتگی دارای ارتباط دانست و ادریس هم که نماد قدوسیت و تنزه باری تعالی است و بالاترین مرتبه مکانی را در نسبت با الله دارد، پس واجد وجه تذکیری است و نماد بعد عمل شناختی جنسیت مردانه در اندیشه ابن عربی می‌تواند تلقی شود.

۱-۳. مؤلفه معرفت شناختی: عقل، شناخت تنزیهی و موسی

سومین مؤلفهٔ مردانگی به لحاظ معرفت شناختی حکم است. حکم در مقابل حکمت، علمی است که از کارکرد قوهٔ شناختی عقل در فرایند استدلال و قیاس به دست آمده باشد و به باوری که واجد توجیه معرفتی است و برای داشتن آن واجد ادله و شواهد عقلی هستیم حکم گفته می‌شود. در مقابل آن حکمت قرار دارد که از کارکرد قوهٔ شناختی خیال در فرایندهای کشفی و شهودی مانند الهام و روایای صادقه و وحی به دست می‌آید (ابن عربی، ۱۳۷۵، ۷، ۶۶). حکم از نظر لفظی مذکر و حکمت از نظر لفظی مؤنث است ولی نسبت‌های دیگری در دست هست که می‌توان ادعا کرد ابن عربی حکمت را شناختی زنانه قلمداد می‌کند (علم‌الهدی و عسکرزاده مزرعه، ۱۴۰۳، ۲۱۳-۲۲۰).

برای تبیین دیدگاه ابن عربی باید به جایگاه عقل به مثابهٔ اولین مخلوق الله در عالم مافوق طبیعت و کارکرد قوهٔ شناختی عقل در طبیعت پرداخته شود و پس از آن نسبت قوهٔ عقل با شناخت تنزیهی و در نهایت تذکیر آنها مورد بررسی قرار گیرد. همچنین تبیین شود چرا حضرت موسی (ع) در آثار ابن عربی نماد معرفت و تنزیه انگاشته شده است.

به باور ابن عربی عقل کلی و نفس کلی در سومین مرتبه از مراتب هستی به عنوان صادر اول و صادر دوم از الله هستند. رحمان و رحیم هر دو اسم الله و به ترتیب تعینات مجمل و مفصل الله هستند و عقل کلی و نفس کلی به ترتیب مخلوق اول و مخلوق دوم خداوند هستند. اسم رحمان با مرتبهٔ عقل و اسم رحیم با مرتبهٔ نفس هم طراز است. هم طرازی رحمان با عقل و هم طرازی رحیم با نفس، به معنای مشابهت ذات و صفات الله با مخلوقاتش است. عقل کلی بدین معنا که تمامی اسماء و صفات الله را به

^۱ «... فَعَلُوا الْمَكَانَ، وَ رَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا. وَ أَعْلَى الْأَمَكَةِ الْمَكَانَ الَّذِي تَدُورُ عَلَيْهِ رَحَى عَالَمِ الْإِفْلَاقِ وَ هُوَ فَلَکُ الشَّمْسِ وَ فِيهِ مَقَامُ رُوحَانِيَّةِ إِدْرِيسَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ تَحْتَهُ سَبْعَةُ أَفْلَاقٍ...»

صورت مجمل و جامع در خودش دارد و فاقد عین است و در بطون به سر می‌برد، کلی است و نفس بدین معنا کلی است که عین مفصل اسم رحیم است و واجد عین امهات اسماء است (علم‌الهدی و عسکرزاده مزرعه، ۱۴۰۳، ۲۰۹)؛ هر یک از نود و نه اسم خداوند در او به صورت یک عین محقق شده‌اند و واجد اعیان ثابته است. از شواهد تذکیر عقل کلی و تأنیث نفس کلی نزد ابن عربی می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

شاهد اول: ابن عربی در شرح آیه ۲۸ سورة نوح مردان مؤمن را با جمع عقول و زنان مؤمن را با جمع نفوس آورده است^۱ (ابن عربی، ۱۳۸۹، ۶۶)

شاهد دوم: درباره خلقت نوع انسانی می‌گوید آن مولود عقلی است که همراه خواهرش نفس در طبیعت زاده می‌شود و در بدو خلقت بعد نفسانی او بر بعد عقلانی‌اش غلبه دارد (عقیفی، ۱۳۸۰، ۷۹-۸۰).

شاهد سوم: از نظر قیصری (شارح فصوص/الحکم) نسبت میان عقل و نفس مانند نسبت میان آدم و حوا است (قیصری، ۱۳۸۷، ۲۲۰) و از سوی دیگر نفس را مؤنث می‌داند (ابن عربی، ۲۰۱۰، ۲۱۶)

شاهد چهارم: عقل اول موجودی کاملاً مجرد و فاقد شکل و صورت است ولی تجرد و بساطتش محدود و متناهی است. تجلی ذاتی حق است که در عقل تعین و تقید یافته است. عالم طبیعت واجد جنس عنصری و ماده محض است و نفس، برزخی است میان مجردات محض و مادیات محض. هم بهره‌ای از تجرد دارد و هم بهره‌ای از مادیت، زیرا واجد شکل و صورت است. نفس به مثابه قلب و روح است که در آن انواع صور و صفات دچار تکثر و دگرگونی هستند. با آنکه مجرد است، هر صورتی از اسماء الله می‌تواند نفس را دچار دگرگونی و تغییر نماید (ابن عربی، ۱۳۸۹، ۱۸۰-۱۸۳) و (کرمانی، ۱۳۹۰، ۴۹). پس نفس امری مؤنث و در مقابل آن عقل امری مذکر است.

در ساختار وجودی انسان عقل کاملاً نورانی و الهی و بی‌شکل و صورت است. جسم از جوهری تاریک و ظلمانی آفریده شده‌است و متشکل از عناصر کثیری است، اما نفس به لحاظ تجردش به عقل شباهت دارد و با لحاظ صورت شبیه جسم است. نفس مرتبه‌ای بین نور و تاریکی است (چیتیک، ۱۴۰۱، ۸۶). نفس همان امری است که موجب تشخیص و هویت در انسان است و یک شخص را از اشخاص دیگر متمایز می‌کند. (رضایی و کاکایی، ۱۳۹۴، ۳۴). پس هویت و تشخیص انسان را نفس او تشکیل می‌دهد. عقل محل و آینه‌ای است برای تجلی صور نفسانی و نفس محل و آینه است برای تجلی صورتهای امکانی. عقل فقط محل است و عالم فقط صورت اما نفس هم محل است و هم صورت (ابن عربی، ۱۳۸۹، ۷ و ۱۲۵). چنانچه به مراتب نظام خلقت نظر کنیم عقل از نظر مکانی بالاتر از نفس است و علو مکانی دارد و گفته‌شد که علو مکانی مختص مذکر است (ابن عربی، ۱۳۸۹، ۷۰-۷۱).

از نظر ابن عربی آن که علو مکانی دارد تدبیر مرتبه پایین‌تر از خود را برعهده دارد پس عقل عهده‌دار تدبیر نفس است. پس مذکر تدبیر امور مؤنث را برعهده دارد. همچنان که آسمان تدبیر زمین را برعهده دارد (ابن عربی، ۱۳۸۹، ۴۱۸) تا بدین‌جا روشن شد که عقل به عنوان مخلوق اول از نظر جنسیت مذکر است (براضه، ۱۳۹۶، ۱۶۴) و در ادامه توضیح داده خواهد شد مذکر از نظر ماهوی هم‌سنخ نور است و نفس هم‌سنخ روح است.

به باور ابن عربی، وجود محض رحمان در عقل تحقق یافته‌است و عقل از جنس نور است. نوری سفید و بی‌رنگ و خالص است و لذا عقل طیب است. پس نور و رحمانیت و عقل از لحاظ خالص بودن، محوشت، بساطت و عدم تناهی مثل هم هستند.

^۱ «رب اغفر لی ای استرنی و استرنی من أجلي فیجهل قدری... و هو ما حدثت به أنفسها «و للمؤمنین» من العقول «و المؤمنات» من النفوس

نور بی‌رنگ بر صورت‌های متعددی که توسط نفس خلق شده‌اند می‌تابد و از ترکیب نور سفید با صورت‌های مختلف نورهای رنگی متعددی مثل سبز، سرخ، زرد و ... به وجود می‌آید و نور سفید در عالم ممکنات به نورهای رنگی مختلف تبدیل می‌شود که این نورهای رنگی صورت الله هستند و شناخت تشبیهی از الله به دست می‌دهند. در سیر نزولی وجود، وجود محض به وجودی مقید و نورهای رنگی مختلفی منتشر و متکثر می‌شود و به تعداد صورت‌های متمایز نورهای رنگی ایجاد می‌شود.

درواقع، وجود الله در اسماء و صفات نود و نه گانه در عالم نفس متجلی می‌شود و هر اسم به تعداد بسیاری در عالم ممکنات منتشر می‌شود و از هر اسم و صفتی و رنگی راهی به شناخت الله پدید می‌آید (کاشانی، ۱۳۸۴، ۲۵۲). هر اسم و صفتی دال است برای شناخت مدلولش یعنی الله؛ کارکرد عقل رسیدن از دال به مدلول یعنی خردورزی است. عقل از تجرید و تنزه بخشیدن به صورت‌ها و نورهای رنگی تلاش می‌کند هویت نور مطلق یا همان وجود محض و به تبع آن ذات الله را شناسایی کند (ابن عربی، ۲۰۰۳، ۴۱-۴۰).

انسان به واسطه کار عقل ذات الله را از صورت‌ها و رنگ‌ها منزه می‌کند و به شناخت تنزیهی از الله دست می‌یابد. همچنین میان نورهای رنگی یکپارچگی و هماهنگی و انسجام برقرار می‌کند تا صورت‌ها و رنگ‌ها از طریق آن انسجام واحد شوند و از کثرت به وحدت نائل گردند و از سوی دیگر سرخی بیش از حد یا سبزی بیش از حد ایجاد نشود به این معنا که صورت و اسم و صفتی از الله بر سایر صور و صفات الله غلبه پیدا نکند و الله با جمیع صفاتش شناخته شود. پس برقراری انسجام و توازن و تعادل صور اسماء الله در عالم برعهده عقل است (خدری، ۱۴۰۰، ۳۱۷) که این هم نشانه‌ای از آن است که بعد عمل شناختی عقل انسجام-بخشی و ایجاد هماهنگی می‌باشد. پس مذکر از جنس نور است و عملش ایجاد انسجام و نهایتاً از طریق انسجام، ایجاد وحدت و یگانگی و یکپارچگی است.

تا بدین‌جا روشن شد عقل چه به عنوان صادر اول از الله و چه به عنوان قوه شناختی انسان امری مجرد محض و فاقد صورت و از نظر جنسیت، مذکر است (براضه، ۱۳۹۶، ۱۶۵). اکنون وقت آن است به مدعای اصلی یعنی وجهه معرفت‌شناختی تذکیر پرداخته شود از این‌رو لازم است ابتدا تفاوت دو نوع شناخت انسان یعنی حکم و حکمت روشن شود.

به باور ابن عربی علوم دو دسته‌اند: الف. علوم خطاپذیر و ب. علوم خطاناپذیر. علوم خطاپذیر دانش‌هایی هستند که از فرایند فکر و استدلال حاصل می‌شوند و علوم خطاناپذیر دانش‌هایی هستند که از فرایند ذوق و کشف به دست می‌آیند (ابن عربی، ۱۳۸۹، ۱۷-۱۵). ابن عربی برای اشاره به دانش‌های عقلی از اصطلاح «حکم» (مذکر لفظی) و برای اشاره به دانش‌های ذوقی از اصطلاح «حکمت» (مؤنث لفظی) استفاده نموده است. در علم فلسفه واژه «حکمت» دلالت بر دانش بحثی به دست آمده از کندوکاو «عقلی» دارد، اما مقصود ابن عربی از حکمت دانشی ذوقی و شهودی و برآمده از «مشاهده» مستقیم عالم اعیان ثابت است.

ادراک صورت عقلی به واسطه قوه مسانخ آن یعنی قوه عقل انسانی امکان‌پذیر است. عالم عقل فاقد صورت حسی و خیالی است. از این‌رو ادراک آن توسط قوه خیال و حس امکان‌پذیر نیست. خردی که عقل و عاقل و معقول است یعنی حقیقت‌الحقائق است. صورت معقول حقیقت‌الحقائق است یعنی واجد حقیقت تمامی حقایق است. آشکار کننده ذات الله است (ابن عربی، ۱۳۸۹، ۳۴). خردی که عقل و عاقل و معقول است از حدس و گمان و توهم منزّه است، زیرا حدس و گمان و توهم توسط صورت‌های خیالی ایجاد می‌شوند. کار قوه عقل انسانی، کنار هم قرار دادن مفاهیم و مقدمات و برقراری انسجام میان آنها و وحدت‌بخشیدن به مقدمات در نتیجه قیاس و استنتاج حکم کلی از آنهاست به این فرایند فکر گفته می‌شود. تفکر فعالیتی ذهنی است و ماهیت آن با واردات قلبی و کشفی قوه خیال متفاوت است. قوه عقل برای پذیرش هر باوری دلیل فراهم می‌آورد و در صورت وجود ادله کافی آن را می‌پذیرد (چیتیک، ۱۴۰۱، ۱۱۳). به دلیل حاصل از استدلال، حکم یا معرفت گفته می‌شود.

احکام عقلی خطا پذیرند و برای فاعل شناسا معرفت یقینی به بار نمی‌آورند. احتمال وقوع خطا در کارکرد قوه عقل و فرایند استدلال وجود دارد (ابن عربی، ۱۳۸۹، ۱۵). قوه عقل با نظر به اعیان واقعی پی به علت وقوع آنها می‌برد و از معلول به علت می‌رسد و احتمال دارد آنچه علت معلول نیست را علت لحاظ کند.

عقل تلاش می‌کند به شناخت ذات الله دست یازد. تجلی ذاتی الله موضوع معرفت عقلی است (براضه، ۱۳۹۶، ۱۶۵-۱۶۸). الله در تجلی اسمایی در حیطه شناخت قوه خیال و با تجلی ذاتی در حوزه معرفتی قوه عقل قرار می‌گیرد. الله در تجلی ذاتی مانند برقی (نوری) بر شخص وارد می‌شود (ابن عربی، ۱۳۸۹، ۴۴-۴۵) و (عفیفی، ۱۳۸۰، ۷۳). برق در ترجمان الاشواق و فتوحات مکیه به مشاهده ذات تشبیه شده است، زیرا نه مشاهده ذات و نه برق هیچکدام دوام و بقا ندارند. تجلی ذاتی الله فاقد ماده و صورت و اسم و صفت است و در هیچ مقوله‌ای نمی‌گنجد و دیده نمی‌شود. پس از راه قوای خیالی و حسی که به واسطه صورت‌ها به دست می‌آیند، حاصل نمی‌شود (چیتیک، ۱۴۰۱، ۱۳۰-۱۳۱). الله در تجلی ذاتی هیچ اثری از خود در شخص باقی نمی‌گذارد و قابل ثبت و ضبط نیست. ناگزیر به شناخت سلبی ذات الله بسنده می‌شود و چنین تعریف می‌شود که ذات الله به هیچ چیزی شبیه نیست. لذا شناخت عقل از ذات الوهی شناختی تنزیهی و سلبی است. عقل الله را در تنزیهش از صورت‌ها فهم می‌کند (ابن عربی، ۱۳۷۵، ۷).

تا بدین‌جا روشن شد اولین صادر از الله یعنی عقل واجد صورت معقول ذات الله است و این صورت برخلاف سایر صورت‌ها مجرد و نورانی و تنزیهی و سلبی است و در واقع مقام صورت عقلی مقام بی‌صورتی است، زیرا تجرد محض است و قابل ادراک به واسطه صورت نیست و تنها قوه عقل است که به ادراک آن راه دارد.

مسئله مهم دیگری که نیاز به مذاقه دارد و ما را در فهم معنای معرفت حکمی (عقلی) نزد ابن عربی یاری می‌رساند این است که شناخت و معرفت در فلسفه ابن عربی از چه فرایندی حاصل می‌شود و چه جایگاهی دارد؟ تبیین شد عقل کلی و نفس کلی صادر از الله هستند. نفس کلی وجود را در صور خیالی یا اعیان ثابتة خلق می‌کند و سپس همین نفس هر عین ثابتة‌ای را در صورت‌های متکثر حسی در عالم ممکنات ایجاد می‌کند. در سیر نزولی وجود از الله با واسطه نفس در عالم خیال و عالم حس تجلی می‌یابد و واجد صورت‌های خیالی و حسی می‌شود و هر وجودی برای خود تشخیص و تعین و وصف و انانیت دارد و یک واحد به شمار می‌رود. انسان واجد چنین اوصافی خود را مستقل از الله می‌یابد و تلاش می‌کند برای دستیابی به شناخت ذاتی از خداوند موجودیت و ثبوت و صورت را از خویش سلب کند تا اصل خویش را بشناسد. این سلب و انکار همان تنزیه یا مقام فناء است که بواسطه عقل قابل تحقق است. وقتی تمام صورت‌ها به مثابه حجاب و موجودیت‌های فردی زدوده شود انسان در سیر عدمی به مقام فنای فی‌الله می‌رسد که همان قوس صعود است.

عرفا به مقام فنای فی‌الله مقام فناء از کون می‌گویند یعنی فنای از موجودیت‌های مستقل فردی. عارف در مقام فنای فی‌الله ذات الله و وجود محض را در عقل کلی و بالاتر از آن در اسم رحمان می‌شناسد. این شناخت با تعقل و تفکر حاصل می‌شود یعنی صورت‌های مقید جزئی از لوازم خیالی و مادیت تجرید می‌شوند و صورت کلی حاصل می‌شود. از این‌رو عرفا به مقام فنای فی‌الله معرفت می‌گویند (چیتیک، ۱۴۰۱، ۶۱-۱۰۰).

از این مطلب تفاوت معرفت و حکمت نیز روشن می‌شود. حکمت شناخت تشبیهی الله به واسطه صورت‌های خیالی در فرایندهای الهام و وحی و روای صادقه است اما معرفت حکمی (عقلی)، تنزیه الله از صورت‌ها و تفکر درباره هویت ذاتی الله و درک مقام بی‌صورتی الله است.

فرایندهای شناخت تشبیهی و تنزیهی را که به ترتیب به واسطه خیال و عقل تحقق می‌یابند را این چنین می‌توان تبیین نمود که: از نظر ابن عربی اسماء و صفات خداوند با واسطه نفس در دو مرتبه عالم خیال (مثال) و عالم حس (طبیعت) به دو صورت خیالی و حسی تجلی یافته‌اند. در عالم خیال نود و نه اسم الله با صورت‌های مختلف و متمایز عینیت یافته‌اند و از هر اسم صورت‌های حسی متعددی در عالم ممکنات تحقق یافته است. برخی انسان‌ها با مشاهده صورت‌های حسی عالم ممکنات و برخی دیگر با شهود صورت‌های خیالی عالم مثال به شناخت تشبیهی اسماء و صفات الله دست می‌یابند و البته ممکن است برخی به شناخت چند اسم و برخی دیگر فقط به شناخت یک اسم و برخی دیگر به شناخت تمامی اسماء و صفات الله نائل شوند. در هر حال شناخت تشبیهی واجد دو مرتبه حسی و خیال بوده و این دو مربوط به شناخت اسماء و صفات الله است.

اما دسته دیگری از انسانها با دیدن و رویت صورت‌های حسی و خیالی درباره آنها تعقل می‌کنند و تلاش می‌کنند از تجرید صور به شناخت تنزیهی خداوند دست‌یابند. در شناخت تنزیهی عقل صورت‌ها را از ذات الله می‌زداید و ذات الله را منزّه از هر صورتی ادراک می‌کند (ابن عربی، ۱۳۸۹، ۴۲۷). ذات الله چیزی غیر از وجود محض نیست پس وجود منزّه از هر قیدی است اما وجود تجلی‌یافته در صورت‌های حسی و خیالی تشبیه است (چیتیک، ۱۴۰۱، ۸۸). از کلمه تنزیه اطلاق و از کلمه تشبیه تقید استنباط می‌شود (عفیفی، ۱۳۸۰، ۸۲). تشبیه و تنزیه دو روش برای شناخت الله هستند (عفیفی، ۱۳۸۰، ۸۶-۸۷). یکی بر دیگری ترجیح ندارد. شخصی از شهود صورت و دیگری از تعقل و تفکر به شناخت الله می‌رسد. قوه شناخت تشبیهی به وسیله خیال و قوه شناخت تنزیهی به وسیله عقل تحقق می‌یابند. پس تا اینجا مشخص شد به لحاظ معرفت‌شناختی عقل امری مردانه و مذکر است و کارکرد معرفتی آن شناخت تنزیهی خداوند است.

ابن عربی حضرت موسی (ع) را نماد مقام عقل یعنی مقام تنزیه از صورت‌ها معرفی کرده است (ابن عربی، ۱۳۷۵، ۲۹) و (قیصری، ۱۳۸۷، ۱۰۱۷). در داستان موسی (ع) و فرعون، صورت، در مقابل حق قرار می‌گیرد. ساحران چوب دست‌های خود را می‌اندازند و چوب دست‌های ساحران، ریسمان‌های در حال جنب و جوش به نظر می‌رسند. نظاره‌کنندگان مسحور این صورت‌های متحرک در عالم طبیعت آنها را مستقل از الله می‌پندارند. موسی (ع) در چنین شرایطی که همه با نظر استقلالی مسحور صورت‌های متکثر هستند، چوب دست خویش را می‌اندازد و تمامی آن صورت‌ها را می‌زداید (چیتیک، ۱۴۰۱، ۱۶۹). موسی برخلاف ساحران یک چوب دست می‌اندازد و آن نشان از مقام احدیت دارد و همه صورت‌ها زده می‌شوند و این بر مقام بی‌صورتی دلالت دارد. موسی (ع) نماد خرد و علم بی‌صورت در مقابل علم متکی بر صورت‌هاست (قیصری، ۱۳۸۷، ۱۰۵۷). به نوعی حق در مقابل خلق قلمداد می‌شود و این معنا را چوب دست‌های به ظاهر متحرک در طبیعت و چوب دست یگانه موسی در تقابل با آنها افاده می‌کند پس موسی (ع) نیز نماد معرفت تنزیهی و عقلی می‌شود.

پس به لحاظ معرفت‌شناختی جنسیت مذکر کارکردی تنزیهی در شناخت حق تعالی دارد، زیرا از کثرت عبور کرده و به وحدت و فهم یکپارچه از حقیقت نائل شده است و این امر به وسیله عقل انجام می‌شود و نماد آن حضرت موسی (ع) است. پس مؤلفه معرفت‌شناختی جنسیت مردانه عقل و شناخت تنزیهی و نماد آن حضرت موسی (ع) است که شناخت تنزیهی از خدا و سایر امورات ارائه می‌دهد.

نتیجه‌گیری

یکی از شاخصه‌های مهم از نگاه ابن عربی برای واجد بودن جنسیت مردانه، «علو مکانی» است و در مقابل، «علو مکانی» شأنی از شاخصه‌های جنسیت زنانه محسوب می‌شود. بر همین اساس، ابن عربی واژه «مذکر» را برگرفته از «ذکر» (به معنای جلیس) دانسته و آن را استعاره‌ای از علو مکانی جنس مذکر و به معنای قرابت مکانی این جنس به ذات ربوبی می‌پندارد. از سوی دیگر،

همان گونه که اشاره شد، در دستگاه فکری ابن عربی با سه سه گانه روبه‌رو هستیم که ذکوریت و انوئیت باید در ساختار آن‌ها تبیین شود: (الف) الله، أحد و واحد، (ب) الله، رحمان و رحیم و (ج) الله، عقل و نفس. از نگاه این مقاله، جنسیت مردانه مشتمل بر سه گانه «أحد، رحمان و عقل» و جنسیت زنانه مشتمل بر سه گانه «واحد، رحیم و نفس» است. این نوشتار بر آن است تا «احدیت» را به عنوان مؤلفه وجودشناختی، «رحمانیت» را به عنوان مؤلفه عمل‌شناختی و «عقل» را به عنوان مؤلفه معرفت‌شناختی هویت مردواره تبیین نماید.

به لحاظ وجودشناختی، سریان مستقیم ذات ربوبی در وجود، در دو مرتبه ذاتی و اسمایی تحقق می‌یابد. از آنجا که مرتبه ذاتی نسبت به مرتبه اسمایی «علو مکانی» دارد، سریان حق در مقام ذات (احدیت) واجد این خصوصیت است؛ امری که نشانه‌ای از ذکوریت محسوب می‌شود، چرا که انوئیت بر «علو مرتبت» استوار است.

نشانه دوم بر مردانگی «أحد»، خصوصیت «جامعیت» است، زیرا ذات ربوبی در مقام احدیت با تمامیت خود به نحو جامع آشکار شده و نسبت به تمامی تعینات اسمایی و صفاتی، وضعیتی «لابشرط» و احاطه‌ای وجودی دارد. از سوی دیگر، در تفکر ابن عربی «صورت داشتن» ملازم با انوئیت است؛ لذا فقدان صورت در مرتبه احدیت، مستلزم مردوارگی و عدم تأیید بوده که ساحت احدیت را مذكر می‌گرداند.

نشانه سوم، تفرّد احد به عنوان «کون جامع» و «حقیقت الحقایق» است که به نوعی «عقیم بودن» (در مرتبه ذات) منجر می‌شود؛ لذا برای تسری در ممکنات، نیازمند نکاح با «امهات اسماء» (ساحت مؤنث) و شفع شدن است که این ضرورت نیز بر ذکوریت احد دلالت دارد.

نشانه چهارم، تجلی هویت «کون جامع» احد در انسان به عنوان «عین جامع» است که نماد انسانی آن حضرت آدم (ع) محسوب می‌شود. همان گونه که احدیت نخستین تجلی الله است، آدم نیز به عنوان عالم صغیر و مستجمع جمیع حقایق، اولین مخلوق در عالم کون و فساد است که به سبب همین جامعیت، شایستگی مقام خلافة‌اللّهی را یافته است. بنابراین، احدیت با تکیه بر آثاری چون «علو مکانی»، «جامعیت» و ضرورت نکاح با اسماء برای تکثیر، واجد جنسیت مردانه دانسته می‌شود؛ هویتی که نماد وجودشناختی آن «انسان کامل» و مظهر عینی‌اش حضرت آدم (ع) است.

به لحاظ عمل‌شناختی، «رحمان» واجد وصف «طیب»، رفیع‌الدرجه و دارای «علو مکانی» است؛ و هر آنچه علو مکانی دارد، نسبت به مادون خود شأن ربوبیت و تدبیر دارد. بر این اساس، رحمانیت نسبت به رحیمیت، هم از علو مکانی و هم از ویژگی ربوبیت برخوردار است. به طور کلی، سه خصوصیت رحمانیت نشان‌دهنده تذکیر (مذكر بودن) آن است:

نخست، علو مکانی نسبت به رحیمیت؛

دوم، طیب بودن به معنای بساطت و تنزه از هرگونه «صورت»؛

سوم، ربوبیت در قوس صعود که به معنای خالص‌سازی از طریق زدودن تکثرات و تعینات و اندکاک کثرات در هویتی واحد و بسیط است. در این ساحت، حضرت ادریس (ع) نماد رحمانیت محسوب می‌شود؛ زیرا او استعاره از «خورشید» است که با داشتن علو مکانی، به ساحت الوهیت نزدیک‌تر بوده و به عنوان امری یگانه، جامعیت انوار و قدوسیت را در خود دارد.

از این رو، ادریس (ع) مظهر تنزه، قدوسیت و جامعیت تجلی حق در مرتبه ذات و نشان‌دهنده مردوارگی این مقام از طریق نفی تکثر است. در نتیجه، مؤلفه عمل‌شناختی تجلی ذاتی الله که همان «رحمانیت» (خالص‌سازی و یکپارچه‌سازی از طریق نفی کثرات) است، امری مردانه تلقی می‌شود. این نقش ربوبی در قوس صعود، با سوق دادن موجودات از کثرت به وحدت و ایجاد یک

کل واحد از اجتماع کثرات، ایفا می‌گردد. بنابراین، هویت مردانه به لحاظ عمل‌شناختی، عهده‌دار نظم‌دهندگی و انسجام‌بخشی است که می‌کوشد با نفی هویت استقلالی امور متکثر، آن‌ها را در هویتی یگانه متحد و یکپارچه سازد.

از بُعد معرفت‌شناختی، «عقل» به عنوان صادر اول و در تقابل با نفس، امری مجرد، فاقد صورت و بسیط است؛ از این رو، به سبب فقدان تکثر و تعین، هویتی مردانه دارد. عقل در کارکرد شناختاری خود، عهده‌دار «شناخت تنزیهی» حق تعالی است و عارف به واسطه آن، مقام فنا و اندکاک حقایق متکثر در حقیقت واحد الهی را درک می‌کند. نماد این درک تنزیهی در تفکر ابن عربی، حضرت موسی (ع) است؛ چنان که معجزه عصای او استعاره‌ای از زدودن صور متکثر و تذکر نسبت به معرفت بی‌صورت و اصیل حق محسوب می‌شود. در واقع، ریشه تبیین عقل به عنوان ساحت معرفت‌شناختی هویت مردانه، در همین ادراک تنزیهی و مبتنی بر نفی صور متکثر نهفته است که هدف نهایی آن، وصول به فهم بی‌صورت از حقیقت می‌باشد. در نهایت، از تلاقی این سه مؤلفه می‌توان نتیجه گرفت که جنسیت مردانه در ساحت وجودشناختی واجد «جامعیت»، در ساحت عمل‌شناختی «انسجام‌بخش و نظم‌دهنده» و در ساحت معرفت‌شناختی، در پی «درک تنزیهی» از حقیقت است.

دال مرکزی این ویژگی‌های سه‌گانه، مفاهیمی چون «وحدت، محو، بساطت و جامعیت» است؛ اموری که دقیقاً در تقابل با مؤلفه‌های هویت زنانه، یعنی «تکثر، تعین، تفرد و ترکیب» قرار می‌گیرند. در واقع، جامعیت به معنای وصول به وحدتی است که تمامی کثرات را در بطن خود دارد. در این نگاه، انسجام‌بخشی و نظم‌دهی نیز فرآیندی است که در آن، کثرات مستقل، هویت استقلالی خویش را در یک «کل واحد جامع» فانی یافته و یگانه می‌شوند. در شناخت تنزیهی نیز با نفی صور متعدد، درکی واحد و «لابشرط» نسبت به حقیقت حاصل می‌گردد. تفاوت بنیادین ادراک عقلانی و تجربه‌گرایانه نیز در همین نکته نهفته است؛ ادراک عقلانی، نگاهی کل‌گرایانه و امتدادی (خطی) دارد که پدیده را در پیوند با گذشته و آینده و در انسجام با سایر امور درک می‌کند. در مقابل، درک تجربه‌گرایانه، پدیده‌ها را به صورت «نقطه‌وار»، منفرد و گسسته از سوابق و لواحقشان می‌بیند.

بنابراین، هویت مردانه برخلاف هویت زنانه که متمایل به کثرت و تعین است، همواره در پی نفی کثرت و دستیابی به وحدت است. از همین رو، هویت مردانه ناظر به «قوس صعود» (حرکت از کثرت به وحدت) و هویت زنانه ناظر به «قوس نزول» (حرکت از وحدت به کثرت) است. این وحدت‌گرایی در سه ساحت مورد بحث بدین‌گونه تبلور می‌یابد: در بُعد وجودشناختی با «جامعیت احدیت» (مظهر: حضرت آدم ع)، در بُعد عمل‌شناختی با «ربوبیت و نظم‌دهی رحمانیت» (مظهر: حضرت ادریس ع) و در بُعد معرفت‌شناختی با «ادراک تنزیهی عقل» (مظهر: حضرت موسی ع).

منابع

- ابن‌ترکه، صائن‌الدین علی. (۱۳۶۰). تمهید القواعد. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ابن عربی، محمد بن علی. (۲۰۱۰م). الفتوحات مکیه. (ج ۱-۹). قاهره: المكتبة العربیه.
- ابن عربی، محمد بن علی. (۲۰۰۲م). الفتوحات مکیه. (ج ۱-۸). تحقیق محمود مطرجی، بیروت: دارالفکر.
- ابن عربی، محمد بن علی. (۱۳۸۹). فصوص الحکم. ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولى.
- ابن عربی، محمد بن علی. (۱۳۷۵). رسائل ابن عربی. ترجمه نجیب مایل هروی، تهران: مولى.
- ابن عربی، محمد بن علی. (۲۰۰۳م). کتاب المعرفه، تحقیق محمد امین ابوجوهر، دمشق: دارالتکونین.
- بهارنژاد، زکریا. (۱۳۸۹). ابن عربی و نظریه وحدت وجود. تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- براضه، نزهه. (۱۳۹۶). زن‌وارگی در اندیشه ابن عربی. تهران: گام نو.
- جندی، مؤیدالدین. (۱۳۸۱). شرح فصوص الحکم. قم: بوستان کتاب.

- چیتیک، ویلیام. (۱۴۰۱). *عواالم خیال: ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان*. ترجمه قاسم کاکایی، تهران: هرمس.
- خدیری، غلامحسین. (۱۴۰۱). «تحلیلی بر رساله خواص الحروف ابن مسره اندلسی، مؤسس مکتب المریه». *دوفصلنامه علمی پژوهش‌های مابعد الطبیعی*، ۳(۱). ۵۱۳-۵۳۶. <https://doi.org/20.1001.1.21982783.1401.3.5.1.2>
- رضایی، ابراهیم و کاکایی، قاسم. (۱۳۹۴). «خیال از دیدگاه ابن عربی و مولوی»، *پژوهشنامه عرفان*، ۶ (۱۲). ۲۷-۴۴. <http://erfanmag.ir/article-1-90-fa.html>
- عفیفی، ابوالعلاء. (۱۳۸۰). شرحی بر فصوص الحکم. (شرح و نقد اندیشه ابن عربی). ترجمه نصرالله حکمت. تهران: الهام.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. (ج. ۸۴). تهران: دارالکتب اسلامی.
- علم‌الهدی، سیدعلی و عسکرزاده مزرعه، اکرم. (۱۴۰۳). «مؤلفه‌های جنسیت زنانه در اندیشه ابن عربی». *حکمت معاصر*، ۱۵(۲)، ۱۹۵-۲۳۳. <https://doi.org/10.30465/cw.2025.49696.2067>
- مهاشمی، علی بن احمد. (۱۳۷۹). *مشرع النصوص الی معانی النصوص*. قم: بوستان کتاب.
- قیصری، داوود بن محمود. (۱۳۸۷). *شرح فصوص الحکم*. ترجمه محمد خواجهی، تهران: مولی.
- قیصری، داوود بن محمود. (۱۴۲۳ق). *شرح فصوص الحکم*. (ج. ۱-۲). قم: انوار الهدی.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۸۵). *الفکوک*. ترجمه محمد خواجهی، تهران: مولی.
- کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق. (۱۳۸۴). *شرح فصوص الحکم*. تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- کرمانی، علیرضا. (۱۳۹۰). «چینش نظام عالم از دیدگاه ابن عربی». *انوار معرفت*، ۱ (۱). ۴۳-۶۸.
- ندری ایبانه، فرشته. (۱۳۸۶). *تأثیرات ابن عربی بر حکمت متعالیه*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی.

References

- Afifi, A. (2001). *Commentary on the Bezels of Wisdom (Exposition and Critique of Ibn 'Arabi's Thought)* (N. Hekmat, Trans.). Tehran: Elham. (in Persian)
- Alam al-Huda, S. A., & Askari zadeh Mazraeh, A. (2024). Components of feminine gender in Ibn 'Arabi's thought. *Contemporary Wisdom*, 15(2), 195–223. (in Persian) <https://doi.org/10.30465/cw.2025.49696.2067>
- Baharnejad, Z. (2010). *Ibn 'Arabi and the theory of the unity of existence*. Tehran: Shahid Beheshti University. (in Persian)
- Barazeh, N. (2017). *Femininity in Ibn 'Arabi's thought*. Tehran: Gam-e No. (in Persian)
- Chittick, W. C. (2022). *Imaginal worlds: Ibn al-'Arabi and the problem of religious diversity* (Q. Kaka'i, Trans.). Tehran: Hermes. (in Persian)
- Ibn 'Arabi, M. (1996). *Treatises of Ibn 'Arabi* (N. M. Heravi, Trans.). Tehran: Mowla. (in Persian)
- Ibn 'Arabi, M. (2002). *The Meccan revelations* (Vols. 1–8) (M. Matraji, Ed.). Beirut: Dar al-Fikr. (in Persian)
- Ibn 'Arabi, M. (2003). *The book of knowledge* (M. A. Abu Juhur, Ed.). Damascus: Dar al-Takwin.
- Ibn 'Arabi, M. (2010a). *The Meccan revelations* (Vols. 1–9). Cairo: Al-Maktabah al-Arabiyyah. (in Persian)
- Ibn 'Arabi, M. (2010b). *The bezels of wisdom* (M. Khajavi, Trans.). Tehran: Mowla. (in Persian)
- Ibn Turka, S. A. (1981). *The groundwork of principles* (S. J. Ashtiyani, Ed.). Tehran: The Society of Wisdom and Philosophy of Iran. (in Persian)
- Jandi, M. (2002). *Commentary on the bezels of wisdom*. Qom: Bustan-e Ketab. (in Persian)

- Kashani, K. A. (2005). *Commentary on the bezels of wisdom*. Tehran: Intisharat-i Anjuman-i Asar va Mafakhir-i Farhangi. (in Persian)
- Kermani, A. (2011). The arrangement of the cosmic order from Ibn 'Arabi's perspective. *Lights of Knowledge*, 1(1), 43–68. (in Persian)
- Khadri, G. (2022). An analysis of the treatise on the properties of letters by Ibn Masarra al-Andalusi, founder of the school of Almeria. *Metaphysical Research*, 3(1), 513–536 (in Persian) <https://doi.org/20.1001.1.21982783.1401.3.5.1.2>
- Maha'imi, A. b. A. (2000). *The approach of the elect to the meanings of the texts*. Qom: Bustan-e Ketab. (in Persian)
- Majlisi, M. B. (1982). *Oceans of lights* (Vol. 84). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. (in Persian)
- Nedari Abianeh, F. (2007). *The influences of Ibn 'Arabi on transcendent theosophy*. Tehran: Bunyad-i Hikmat-i Islami. (in Persian)
- Qaysari, D. b. M. (2002). *Commentary on the bezels of wisdom* (Vols. 1–2). Qom: Anwar al-Huda. (in Persian)
- Qaysari, D. b. M. (2008). *Commentary on the bezels of wisdom* (M. Khajavi, Trans.). Tehran: Mowla. (in Persian)
- Qunawi, S. (2006). *The sunderings* (M. Khajavi, Trans.). Tehran: Mowla. (in Persian)
- Rezaei, E., & Kaka'i, Q. (2015). Imagination from the perspective of Ibn 'Arabi and Rumi. *Journal of Mysticism*, 6(12), 27–44. <http://erfanmag.ir/article-1-90-fa.html> (in Persian)