تحلیل نمادین زوجیت و نکاح
از منظر عرفان اسلامی با تأکید بر آرای ابن‌عربی

رضا فیروزی*

چکیده: بررسی و تحلیل آموزه‌های دینی در قالب نماد نشان دادن معنا و عمق آن‌هاست. هدف مقاله حاضر، بیان یک رابطه معنادار در مناسبات انسانی و در حوزهٔ زوجیت در زبان نماد یا رمز است. معنای آموزه‌های دینی در قالب نماد یا رمز در ساختاری معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و درنهایت انسان‌شناختی خصوصاً درمورد زوجیت و نکاح و توابع آن مسئلهٔ اصلی این مقاله است.

این مقاله با رویکردی سمانتیکی و از طریق بررسی اسناد مکتوب به روش کتابخانه‌ای به بررسی مسئلهٔ پژوهش پرداخته است. روی‌آورد مقاله درون‌دینی و مسئلهٔ اصلی و مسائل فرعی آن برمبنای تحلیل فلسفی، عرفانی، متون تفسیری و روایی، و به‌لحاظ تبارشناسی چندتباری است.

نتایج پژوهش حاضر نشان می‌دهد توضیح و تبیین آموزه‌های دینی در قالب نماد یا رمز در کشف رابطه معنادار میان اجزای دین می‌تواند بسیار مؤثر افتد. همچنین یافته‌های مقاله نشان داد از نظر عارفان بزرگی چون ابن‌عربی و قیصری و برخی دیگر از حکیمان الهی زوجیت و نکاح در تجلی حق، نمادی از اسماءالله در عالم ناسوت است که کشف روابط آن‌ها می‌تواند به زندگی مشترک معنایی الهی ببخشد.

کلیدواژه‌ها: اسماءالله، زوجیت، نکاح، نماد، رمز، معنای زندگی

---

* استاد گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی ارومیه e- mail: dr.firouzi@gmail.com

دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۵/۱۱؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۶/۱۷

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

مقدمه:

تفسیر آموزه‌های دینی در قالب نماد یا رمز سابقه‌ای به طول تاریخ وحی دارد. مسئلهٔ اصلی این است که تفسیر آموزه‌های دینی در قالب نماد یا رمز از کدام ضرورت معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و درنهایت انسان‌شناختی برمی‌خیزد و چگونه به فهم دقیق و عمیق دین می‌انجامد؟ در منظومهٔ معرفت دینی، نگاه نمادین به زوجیت و نکاح علاوه‌بر معنا بخشیدن به افعال انسان به‌مثابهٔ فعلی برخاسته از دین و باورهای دینی، چه نقشی در تبیین سازگاری (consistency) دین در اجزای خود ایفا می‌کند؟ با این ملاحظه که اساساً آموزه‌های دینی در قوس صعود انسان معنا می‌یابند؛ حال آنکه، زوجیت - از منظر عموم مردم - به حیثیت دنیوی انسان مربوط است. لذا، ارتباط این دو عنوان با حرکت صعودی انسان به‌اعتبار یک آموزهٔ دینی، آن‌هم در قالب نماد، شایسته تأمل بیشتری است. ضرورت این نگاه از آنجا دو چندان می‌شود که ترسیم عناصر موجود در منابع وحیانی در قالب نماد به معنادار شدن آن‌ها در منظومهٔ معارف دینی فرد و درنهایت به ترسیم یک منظومهٔ موزون و واحد از دین می‌انجامد و حاصل مبارک آن، نزدیک شدن به یک منظومهٔ معرفتی منسجم و قابل دفاع است که یکی از مهم‌ترین نیازهای انسان اندیشمند در مواجهه با دین و آموزه‌های آن برای یک تلقی خردمندانه از آن است. آیات قرآن مملو از ضرورت چنین معرفتی است (رک: آل‌عمران: ۱۹۱-۱۹۰). در این تفسیر هستی‌شناختی، همه‌چیز نام «آیه» به خود می‌گیرد و آنچه هست «مظهر» و «تجلی» حق نامیده می‌شود. در چنین نگاهی، شرط آیه دیدن عالم، منوط به فهم نمادهاست که به‌تعبیر قرآن، گرفتاران در عالم ناسوت از آن بی‌بهره‌اند. قرآن کریم نگاه افرادی را که مناسبات انسانی و فهم از عالم را به زندگی دنیوی خلاصه کرده‌اند، نکوهش کرده و آنان را افرادی منحرف دانسته و پیامبر(ص) خود را از چنین دیدگاهی برحذر می‌دارد: «فَأَعْرِضْ عَن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَ لَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَوةَ الدُّنْيَا؛ ذَٰلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ الْعِلْمِ، إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اهْتَدَىٰ» (نجم: ۳۰-۲۹).

نتایج این جستار، تنها در حوزهٔ معارف عرفانی و یا حِکمی دین نیست، آنجا که علم‌دینی بخواهد در جامعهٔ علمی جان بگیرد، وجود تبیین‌های الهی از پدیده‌ها و مناسبات انسانی در

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

ساختار «آیه» به‌جای تفاسیر ماتریالیستی از پدیده‌های طبیعی مانند زوجیت و نکاح که بیشتر در روابط مادی دنیوی معنا می‌شوند، ضروری خواهد بود (فیروزی،۱۳۹۳ :۴۷-۴۴).

نگاه نمادین یا رمزگونه به آموزه‌های دینی- به ساختار تعالیم وحیانی به تاریخ وحی برمی‌گردد. این موضوع از آنجا نزد متکلمان، حکمای متألّه و عرفا به‌صورت جدی‌تر مطرح شده که آموزه‌های دین بر «آیه» دیدن پدیده‌ها و مناسبات انسانی اصرار داشته و از این طریق تلاش کرده‌اند رموز کلام خدا را دریابند و به فهمی ورای الفاظ دست یابند. به‌لحاظ تبارشناسی، مسائل این پژوهش به‌اعتبار داشتن روشی عقلانی و ارتباطی که عالم با خدا در ساختاری جهان‌شناختی پیدا می‌کند، به حکمت اسلامی و فلسفه متعالیه مربوط می‌شود و موضوع کاوش حکیم و فیلسوف الهی است و به اعتبار تلاش برای فهم منظوم و منسجم دین و قابل دفاع کردن آن در ساختاری فهم‌پذیر درمقابل نظریه‌های مخالف، موضوع تحقیق متکلم است و از منظر بررسی تجلی عالم از اسما و صفات حق متعال و یافتن رابطه این موضوع با اسما و صفات خدای سبحان در حوزهٔ عرفان نظری تأمل‌پذیر بوده و موضوع تحقیق عارف است؛ و در نهایت، به اعتبار تحلیل معنای زندگی در روابط انسانی از مسائل فلسفهٔ معاصر و موضوع مورد کاوش هر فیلسوف خواهد بود.

مراد نگارنده از «دین» در این مقاله اختصاصاً دین اسلام است تا بحث دامنهٔ محدود و پژوهش‌پذیری داشته باشد، با علم به اینکه آموزه‌های همهٔ ادیان الهی در قالب یک مفهوم واحد منتشر در تاریخ عمل می‌کنند.

آنان که به عالم در ورای حس به دیدهٔ تأمل نگریسته‌اند، به‌ویژه آنان که رویکردی دینی داشته‌اند، با این پرسش مهم مواجه بوده‌اند که مفاهیم ماورایی با ویژگی بی‌نهایت بودنشان چگونه در عالم محدود و ضیق دنیایی و در قالب کلمات می‌گنجند و محکی از حقایق ماورایی خواهند بود؟ در مغرب زمین، میتولوژی (mythology) فلسفه یونان پاسخی به این بیان نمادین بوده است؛ گرچه این نمادها اسطوره شده و راهی دیگر پیموده‌اند.[1] آثار افلاطون نمونه چنین نگاهی است. افلاطون قائل است، زیبایی‌های موجود در این عالم، زیبایی اصیل نیستند، بلکه بهره‌مند از زیبایی اصیل‌اند. بنابراین، زیبایی‌های ظاهری و حتی ملکات نفسانی چون شجاعت،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

مظهری (نمادی) از زیبایی مطلق‌اند (افلاطون،۱۳۸۰، ج۱: ۴۴۸-۳۹۳). در میان اندیشمندان غربی پل تیلیش(Paul Tillich) را می‌توان به عنوان یکی از متألّهان مهم مسیحی برشمرد که به نمادها در دین توجه بسزایی داشته است. او در مقاله «معنا و توجیه نمادهای دینی»[۲] ویژگی نمادها را برشمرده و یکی از مهم‌ترین آن‌ها را «اشاره کردن به ماورای خود می‌داند» (رک: ایلخانی، میرهاشمی، ۱۳۸۸) و (تیلیش، ۱۳۸۸). سنت‌گرایان (traditionalists) نیز به اهمیت نگاه نمادین به آموزه‌های دینی توجه کرده‌اند، در میان آنان می‌توان به آثار فریتیوف شوان (Frithjof Schuon) با نام اسلامی شیخ عیسی نورالدین احمد اشاره کرد که آثار او بیشتر تقریر نمادهاست. از منظر شوان، نیایش و ارتباط دائم با خدا رسالت اصلی انسان بر زمین است و در پی این ادعا، او در مقام کشف نمادهای چنین ارتباطی است. از دیدگاه کسانی چون شوان، فهم نمادهای دینی انسان را در وصول به حقیقت این رسالت (ارتباط با خدا) توانا می‌سازد. یکی از مهم‌ترین آثار او در این زمینه *حکمت خالده* است. ازجمله نویسندگان صاحب‌نام در حوزه نمادهای دینی در مغرب‌زمین می‌توان به تیتوس بورکهارت (Titus Burkhardt) اشاره کرد. از نظر بورکهارت، هنر دینی، قالب و صورت است و رازهای دینی همیشه با رمزها و نمادها جلوه‌گر می‌شوند، به گونه‌ای که محتوا و عمق حکمت اسلامی با همین رمز و رازها بیان می‌شوند. بورکهارت دربارهٔ جایگاه نماد می‌گوید:

نماد، ماهیتاً همواره در مرکز قرار دارد؛ زیرا تجلی مستقیم و غیر نظری واقعیت روحانی است و بدین‌ترتیب، از مقامی مشابه با امر قدسی برخوردار است، اما این دو، یک امر واحد نیستند (بورکهارت، ۱۳۸۶).

او مهم‌ترین کتاب ابن‌عربی یعنی *فصوص الحکم* را که سرشار از نمادهای عرفانی است، به زبان فرانسوی ترجمه کرده است.

در میان متفکران مسلمان، توجه به نمادهای دینی پررنگ‌تر دیده می‌شود. حکما و عرفا، در این حوزه، به تقریر و تبیین آیات الهی پرداخته و موجودات و مناسبات انسانی را به‌مثابهٔ تجلی اسما و صفات حق در عالم مورد توجه قرار داده و سعی در کشف نمادهای آن‌ها کرده‌اند. به نظر می‌رسد؛ آثار ابن‌عربی را در پردازش رمزهای دینی باید سرآمد آثار دانست. ابن‌عربی در کتاب *الفتوحات المکیه* مباحث مختلف و عمیقی را در رموز و نمادهای دینی و به‌خصوص آنچه

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

موضوع بحث مقاله حاضر است، یعنی زن و جایگاه او در نظام آفرینش، قدر و منزلت زن، زوجیت و نکاح و نمادهای آن مورد توجه قرارداده است.

ابن‌عربی در «الباب الرابع و العشرون و ثلاثمائة فی معرفة منزل جمع الرجال و النساء فی بعض المواطن الإلهیة و هو من الحضره العاصمیه» به تبیین فضیلت معنوی زن و نسبت آن با جایگاه مرد می‌پردازد و آیاتی که در آن‌ها رجحانی برای مرد ذکر شده است، به جنبهٔ وجودی و اصل ایجاد و آفرینش تأویل کرده و مرتبهٔ معنوی و کمال روحانی را در اعلی‌مرتبه‌اش برای هر دو جنس قابل وصول می‌داند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱ : ۱۹). ابن‌عربی در آخرین و دقیق‌ترین تألیف خود - *فصوص الحکم* - در *فص محمدی*(ص) بحث مشبعی پیرامون حدیث: «حُبِّبَ إِلَیَّ مِنْ دُنْیَاکُمْ ثَلَاثٌ: الطِّیبُ وَ النِّسَاءُ وَ قُرَّةُ عَیْنِی فِی الصَّلَاةِ».؛ «از دنیای شما سه چیز برای من محبوب قرار داه شده: زن، بوی‌خوش و نور چشمم در نماز است» باز کرده و عناوینی مانند؛ زن، تزویج و نکاح را طی مباحث عمیقی در قالب نمادهای عوالم معنا تقریر و تحلیل می‌کند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۷۰). پس از ابن‌عربی - به اعتبار اهمیت - بارزترین شخصیت نمادپرداز در متون دینی شیخ شهاب‌الدین سهروردی است. او حکمت را به اعتبار توجه به رمز به «حکمت بحثی» و «حکمت ذوقی» که بیانگر رموز است، تقسیم کرده و همهٔ ظواهر و پدیده‌های عالم را رمزی از حقیقتی نهفته می‌داند. (اعوانی،۱۳۸۲: ۴۳).

در میان فلاسفه مهم‌ترین شخصیتی که به بیان نمادها و رمزهای دینی پرداخته، حکیم متألّه صدرالدین شیرازی معروف به ملاصدرا است. ملاصدرا در برخی از آثار خود به رمزی بودن زبان قرآن تصریح کرده و اولین مفتاح از کتاب *مفاتیح الغیب* خود را با عنوان «در اسراری حکمت‌آمیز که تعلق به قرآن بر مشرب عرفان دارد» و فاتحه اول آن را «در صفت قرآن و ویژگی‌های آن به زبان رمز و اشاره»[۳] نامگذاری می‌کند؛ او می‌نویسد: «پس در هر حرفی از حروف آن هزاران ایما و اشاره و ناز و کرشمه و کشش برای دل‌های اهل حال است...» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۰-۹).

در میان متفکران معاصر نیز می‌توان به آثار سنت‌گرایان معاصر مانند؛ سید حسین نصر در کتاب‌های *معرفت و امر قدسی*، *آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز*، *هنر اسلامی و معنویت* و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

نیاز به علم مقدس اشاره کرد. غلامرضا اعوانی در کتاب *حکمت و هنر معنوی* و نیز در مقاله «*مبادی* هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی نگاه نمادین به جهان» بر لزوم توجه به نمادهای دینی پرداخته است. غلامحسین ابراهیمی دینانی نیز که یکی از پژوهشگران مهم و معاصر در فلسفه و حکمت محسوب می‌شود، ازجمله محققانی است که در تبیین نمادهای دینی تلاش‌های درخور توجهی کرده است. در این زمینه می‌توان به *دفتر عقل و آیت عشق* اشاره کرد. نگارنده نیز در کتاب *انسان در آموزه‌های وحیانی* و مقاله «بررسی جهان‌شناختی حجاب در ساختار اسماءالله از منظر آیات و روایات» به زبان نماد در توضیح و تبیین حجاب پرداخته است.

این دامنهٔ گسترده نشان می‌دهد، از دیرباز تاکنون، نگاه نمادین به آموزه‌های دینی جایگاه مهمی در توضیح و تبیین معارف دینی داشته و متفکران مسلمان و غیر مسلمان بدان التفاط جدی داشته‌اند.

نظریه‌های رقیب

پیش از ورود به بحث اصلی و بررسی مسائل آن، شایسته است به تحلیل اجمالی نظریه‌های رقیب بپردازیم. هدف مقاله از پرداختن به این دیدگاه‌ها، نقد و بررسی مبسوط آن‌ها نیست، بلکه هدف، ازسویی، آشنایی خوانندگان محترم با جریان‌های رقیب است؛ ازسوی‌دیگر، غالب این جریان‌ها با مشرب عامه، سازگاری و مقبولیت بیشتری داشته و دارد، گرچه برخی جریان‌های فکری شیعه نیز در این طبقه‌بندی دیده می‌شوند.

مهم‌ترین جریان‌های فکری مخالف در نمادپردازی و توجه به رموز باطنی گزاره‌های دینی را می‌توان در دیدگاه‌های زیر خلاصه کرد:

۱. فیلسوفان مشایی: ارسطوئیان برخلاف افلاطونیان به‌جای توجه به نمادها به استدلال و ظواهر گزاره‌ها توجه بیشتری دارند. گرچه ارسطو را نمی‌توان مخالف محض فهم نمادین دانست، بااین‌حال، فلسفه مشایی نسبت به فلسفه افلاطونی فاقد رمزشناسی به‌معنای خاص آن است. البته همان‌طورکه اشاره شد، از نظر ارسطو چیزی بدون معنا وجود ندارد، مگر در توهم و انتزاع ذهن (دربارهٔ دیدگاه ارسطو در مورد آیدوس یا صورت که منظور او از آن همان معناست، (رک: ارسطو، ۱۳۷۸،کتاب هفتم (زتا) و هشتم(اتا)، نقل در اعوانی ۱۳۸۲).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

۲. اخباریون و مکتب تفکیک: مهم‌ترین جریان‌های مذهبی در اسلام و در میان شیعیان که به ظواهر قرآن و حدیث بسنده کرده و با نگاه رمزآلود به دین و آموزه‌های دینی مخالف بوده‌اند، می‌توان به دو جریان فکری «تفکیک» و «اخباریون» با صرف نظر از تفاوت‌هایی که میان آن‌ها دیده می‌شود، اشاره کرد. جریان اخباری‌گری به تکفیر و تبعید اندیشمندانی چون صدرالمتالهین و علمای زاهدی چون محمدصادق اردستانی و در قرون معاصر به طرد عرفای بزرگی چون سید علی قاضی طباطبایی انجامید (اسفندیار، ۱۳۹۰: ۲). علامه آشتیانی در مقدمه *الشواهد الربوبیه* می‌نویسد:

> *همچنین مولانا محمدصادق الاردستانی که در زهد و ورع و تقوی سرگذشتی حیرت‌انگیز دارد، تکفیر شد و او را به انواع بلیهٔ جانفرسا مبتلا نمودند... شرح تبعید این روحانی جلیل‌القدر و مصیبتی که از ناحیه شیخ‌الاسلام زمان علامه مجلسی و شاه سلطان حسین بر این حکیم الهی وارد شده، رقت‌انگیز و دلخراش است* (ملاصدرا، ۱۳۴۶ مقدمه: ۱۱۰-۱۰۹).

جریان معاصر دیگری که با نگاه حِکمی و فلسفی و پیآمد آن، نگاه رمزی مخالف است، مکتب تفکیک است. پیروان این دیدگاه قائل‌اند: فلسفه به دلیل ره‌آورد تفکر یونانی و مکاشفات عرفانی و به دلیل به عدم حجیت یافته‌های آن مردود است.

۳. اهل حدیث: ظاهرگرایی و حصر فهم دین در ظاهر آیات و روایات در میان اهل سنت به عنوان جریان غالب شناخته می‌شود. گفت‌وگوی مالک‌بن‌انس با یکی از طلاب که دربارهٔ استوای خداوند بر عرش پرسیده، مؤید این ادعاست.[۴] بااین‌حال، پررنگ‌ترین چهره ظاهری‌گری را باید به تعلیمات احمدبن‌حنبل ابوعبدالله شیبانی که به نام «اهل حدیث و قرآن» نامیده می‌شوند، ارجاع داد. در این دیدگاه نه‌تنها قرآن مرجع و ملاک صدق و کذب اخبار نیست، بلکه این دیدگاه به عنوان بدعت و اختراع زنادقه نام برده شده است! آنان می‌گویند:

> *برای هیچ کس تفسیر قرآن مطلقاً جایز نیست، اگرچه وی دانشمندی ادیب و دارای اطلاعاتی گسترده در ادله، فقه، نحو، اخبار و آثار باشد و فقط می‌تواند به روایات پیامبر و اصحاب و تابعین استناد کند* (عقیلی، ۱۳۷۶: ۳۵۴).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

ضرورت نگاه نمادین به آموزه‌های دینی به‌معنای عام و زوجیت به‌معنای خاص

بحث از ضرورت نگاه نمادین به آموزه‌های دینی و به‌تبع آن اشارات دینی و در مصداق خاص آن، زوجیت و نکاح را به چند اعتبار می‌توان مورد ملاحظه قرارداد:

۱. هستی‌شناسی نگاه نمادین به جهان

معارف بی‌انتها و تجلیات اسما و صفات حق‌تعالی در عالم محدود دنیای مادی موجب می‌شود این تجلیات جز نمودی از خود بروز ندهند (رک: ملاصدرا، بی‌تا: ۳۶). به‌تعبیر افلاطون، باید تلاش کرد از این مظاهر که پدیدارند به آن حقیقت یا دیدار رسید. به نظر افلاطون سیر دیالکتیکی مستلزم نوعی گرویدن به‌معنای ایمان آوردن، نوعی عروج روحانی به‌سوی عالم بالا و خیره شدن به عالم اعلاست (اعوانی، ۱۳۷۵: ۸). در سنت عرفانی اسلام، مولوی به کسانی که نمی‌توانند به تعمق در عالم بنگرند و صورت رمزی آن را کشف کنند به نظر حقارت می‌نگرد و می‌گوید:

اگر هرچه روی نمودی آن‌چنان بودی، پیغامبر ما با آن نظر تیز منوَّر، فریاد نکردی که: اَرنی الاشیاءَ کماهیَ (چیتیک،۱۳۸۳: ۲۳).

نکتهٔ قابل توجه در دیدگاه مولانا، ضرورت گذار از نمادها به حقیقت آن است که کشف معنا تنها در خود حقایق، آن‌چنان که هستند، قابل جست‌وجوست نه در پدیده‌های دنیای مادی، و وقتی حقیقت، تجلی اسما و صفات خدای سبحان است، معنا نیز هموست.

صورتش دیدی زمعنی غافلی از صدف دری گزین گر عاقلی

(مثنوی، د۲، بیت ۱۰۲۲)

«این دو گانگی صورت و معنا، وجه اصلی آموزش‌های مولاناست» (چیتیک، ۱۳۸۳ :۲۸). زوجیت در چنین ساختار هستی‌شناختی‌ای زمینه‌ای برای نگاهی رمزی به اسما و صفات حق در زایش عالم و تحقق مراتب هستی و نکاح مستمر و دم‌به‌دم موجودات و یافتن حقیقت و دست‌یابی به دیدار است. وجود هریک از زوج‌ها به‌تنهایی حکایت از تجلی اسمای جلال و یا جمال دارد، به‌نحوی که بدون دیگری نه توالدی هست و نه تناسلی، نه زایشی و نه استمراری. زوجیت در این نگاه رمزی، از مناسبات متعارف دنیوی و فروکاستن حقیقت انسان به دنیای مادی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

فناپذیر و محصورکردن زوجیت و نکاح در نیازهای جسمانی فراتر می‌رود و معنای خود را در تشبه به باری‌تعالی می‌یابد (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۷۰).

خلاصهٔ این مطالب در قالب بیان استدلالی آن است که بگوییم:

- عالم تجلی اسما و صفات بی‌کرانهٔ خداست.
- تجلیات اسما وصفات حق با حفظ ویژگی بی‌کرانگی در عالم محدود نمی‌گنجد.
- پس، ضرورتاً تجلیات حق‌متعال در قالب محدودیت که اشارتی به حقیقت دارند، ظاهر می‌شوند.
- نمادهای رمزی معرفت دینی در لایه‌های عمیق آن کشف این اشارت‌هاست.

اگر بخواهیم شواهدی از قرآن در تأیید مدعا بیابیم، آیات بهشت و دوزخ دلالت‌های زیبایی دارند. قرآن کریم از بهشتی سخن می‌گوید که « ... آن بهشت که پهنایش به‌قدر همهٔ آسمان‌ها و زمین است....» (رک: آل‌عمران: ۱۳۳). و امکان فهم آن با عقل محصور در عالم ماده میسر نیست؛ چنان‌که می‌فرماید: «و هیچ‌کس از آن مایه شادمانی خبر ندارد که به پاداش کارهایی که می‌کرده برایش اندوخته شده است» (رک: سجده: ۱۷) اما درعین‌حال، قرآن کریم به بیان و وصف همان بهشتی که هیچ نَفسی نمی‌داند که چه چشم‌روشنی‌هایی در آن هست، پرداخته و می‌فرماید: «وصف بهشتی که به پرهیزگاران وعده داده شده این است که در آن نهرهایی است از آب‌هایی تغییرناپذیر و نهرهایی از شیری که طعمش دگرگون نمی‌شود و نهرهایی از شراب که آشامندگان از آن لذّت می‌برند و نهرهایی از عسل مصفی. و در آنجا هرگونه میوه که بخواهند هست و نیز آمرزش پروردگارشان. آیا بهشتیان همانند کسانی هستند که در آتش جاودانه‌اند و آنان را از آبی جوشان می‌آشامانند چنان که روده‌هایشان تکه‌تکه می‌شود؟» (رک: محمد: ۱۵). اگر نتوانیم نمادهای آب، نامتغیر بودن، شیر، نهرهای جاری، شراب، عسل مصفی و امثال آن را در بهشت قرب دریابیم، نه‌تنها در فهم بهشت تنها دچار تناقض و سردرگمی خواهیم شد، بلکه آن بهشت قرب به باغی در مختصات همین باغ‌های دنیوی محصور خواهد شد و در این صورت، آن بهشت، علی(ع) را که آیت‌الله الکبری و نبأ عظیم است به چه کار خواهد آمد؟[5] بنابراین، برای فهمی مانند گزاره‌های مذکور، راهی جز این نیست که نمادها و رمزها در حد مقدور بشری

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

کشف شوند. راه کشف و شهود نمادهای دینی در قالب رمزها یا همان نمادهاست که در زبان عرفان بدان «کشف‌المحجوب» یا «کشف‌الاشارات» و در مشرب فیلسوفان متألّه کشف و فهم رمز (نماد) می‌گویند. چنان‌که خواهیم دید این مسئله دربارهٔ زوجیت و نکاح نیز جاری است و عرفا و فلاسفه مباحث عمیقی دربارهٔ این موضع ارائه کرده‌اند.

۲. معرفت‌شناسی نگاه نمادین به جهان

شناختی نمادین و رمزگونه از عالم در هر نظام معرفت‌شناختی امکان‌پذیر نیست. با نفی ساحت متافیزیکی از انسان و جهان و در نظام معرفت‌شناختی‌ای مانند معرفت‌شناسی کانتی نمی‌توان به معارف الهی دست یافت و راز و رمز نمادها را کشف کرد. باور به معارف وحیانی و حقیقت مجرد و الهی انسان و وجود یک جهان متافیزیکی که از طریق آن حقایقی از آموزه‌های وحیانی به‌دست می‌آید، لازمهٔ چنین معرفتی است. در این نظام معرفت‌شناختی، انسان علاوه بر عقل جزئی (reason)، به عقل کلی (intellect) نیز نیازمند است تا با مبدأ وحی و الهام ارتباط برقرار کند. توجه به توانایی‌های عقل کلی (درصورت به فعلیت رسیدن آن در فرد) از لوازم مهم یک نظام معرفت‌شناسی متناسب با فهم نمادین آموزه‌های دینی است که برپایهٔ آن فرد بتواند اشارت‌ها را دریابد و از ظاهر به باطن حرکت کند (ملاصدرا،۱۳۸۱: ۶۷) چنان‌که مولوی نیز در *مثنوی* بدان می‌پردازد:

عقل جزوی گاه چیره گه نگون　　عقل کلی ایمن از ریب المنون

(مثنوی، د۳، بیت ۱۱۴۵)

۳. انسان‌شناسی نگاه نمادین به جهان

مهم‌ترین بعد رمزیابی در متون دینی و مسئلهٔ زوجیت و نکاح به حرکت انسان در قوس صعود مربوط می‌شود. انسان باید بتواند رابطهٔ معناداری از آموزه‌های دینی را در ارتباط با کمال خود بیابد که مجموعهٔ آن‌ها به طراحی یک نظام منسجم معرفتی بینجامد. این نظام معرفتی، هرچه بتواند حلقه‌های بیشتری از آموزه‌های دینی را به‌نحو به‌هم‌پیوسته و مرتبط در خود بگنجاند، امکان بیشتری از فهم معنادار دین را به‌دست خواهد داد و شائبهٔ عدم سازگاری (inconsistency) را تضعیف خواهد کرد و هرچه این فهم عمیق‌تر باشد، پایایی بیشتری خواهد

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

داشت و شخص قادر خواهد بود به‌اعتبار ساختار معرفتی، آن را در میان نظریات رقیب، قابل دفاع‌تر بیابد و در حیطهٔ عاطفی و نگرشی (affective domain) دلداگی بیشتری که همان ایمان است، از خود بروز دهد. هر دو (معرفت و دلداگی)، مقدمهٔ عمل و هر سه شروط کافی برای دست‌یابی به کمال خواهند بود.

در فرایند چنین معرفتی، شناخت حقیقت خود از لوازم چنین کاوشی است. در مباحث آتی نشان داده می‌شود که برای یافتن رمز و نماد زوجیت باید به حقیقت انسان که همان تشریح هویت و ماهیت (هستی و چیستی) اوست، پرداخت که مهم‌ترین رکن انسان‌شناسی، محسوب می‌شود.

۴. معناشناسی نگاه نمادین به جهان

مسئلهٔ معنای زندگی جدی‌ترین مسئلهٔ فلسفه معاصر است، هم‌چنان‌که پوچی مهم‌ترین مشکل انسان مدرن و پیامد آن، خودکشی حادترین بحران انسان معاصر است. یکی از مهم‌ترین مسائل و بلکه مهم‌ترین مسئلهٔ فلسفه در دهه‌های اخیر، یافتن معنای زندگی - هم به‌معنای یافتن معنای کل زندگی، و هم به‌معنای یافتن رابطه میان اجزای زندگی با کل آن - است. فلسفه خود را مکلف به یافتن پاسخ این پرسش عظیم می‌داند که معنای زندگی چیست؟ (فیروزی،۱۳۹۳: ۲۵۱-۲۴۸) و به تعبیر ولف، «احتمالاً پرسش «معنای زندگی چیست»، بیش از هر پرسش دیگری برای فلسفه، بی‌احترامی یا احترام به‌بار می‌آورد (ولف،۱۳۸۲: ۲۹). در نقطهٔ مقابل، احساس پوچی، زندگی را با مسئلهٔ حادی به نام خودکشی که با اصل حفظ حیات از یک‌سو و با مالکیت مطلق خداوند در عالم ازسوی‌دیگر که یک باور پایه در زندگی انسان مؤمن است، به تقابل و چالش می‌کشاند. کامو می‌نویسد:

> *تنها یک مسئلهٔ فلسفی واقعاً جدی وجود دارد و آن‌هم خودکشی است. تشخیص اینکه زندگی ارزش دارد، یا به زحمت زیستن‌اش نمی‌ارزد، درواقع پاسخ صحیحی است به مسائل اساسی فلسفه* (کامو، ۱۳۸۲ : ۴۹).

اسطوره‌زدایی (demythologize) از عالم و ارائهٔ مدلی جدید از جهان که در آن نه رازی وجود دارد و نه نمادی، به انحصار فهم عالم و افعال انسانی در روابط مادی منجر شد؛ بدین‌سبب،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

معنا نیز از زندگی انسان رخت بربست و پوچ‌گرایی مدرن آغاز شد. به همین دلیل، انسان امروز در هیچ دورانی از تاریخ زندگی خود به‌اندازهٔ امروز احساس پوچی نکرده است. فرانکل می‌نویسد: «من به جرئت می‌گویم که در دنیا چیزی وجود ندارد که به انسان بیشتر از یافتن معنای وجودی خود در زندگی یاری دهد» (فرانکل،۱۳۹۱: ۱۵۹). بنابراین، دین باید بتواند انسان را در دست‌یابی به مدلی معنادار از جهان که در آن زندگی با وجود همهٔ سختی‌هایش به زیستن‌اش می‌ارزد، یاری کند و به اعتقاد نگارنده، این مدل در تقریری نمادین از جهان و مناسبات انسانی منطقی‌تر خواهد بود.

با این تحلیل، نگاه نمادین به جهان - و اختصاصاً زوجیت - چگونه به معنایابی کمک می‌کند؟ در بحث هستی‌شناسی نگاه نمادین به جهان، گفتیم که انسان اجزای عالم و روابط انسان را در قالب مجموعه‌ای به‌هم‌پیوسته که تجلی اسما و صفات خدای سبحان است، تفسیر می‌کند. آیه دیدن موجودات و پدیده‌ها نشان از رمزگونگی آن‌ها می‌کند. تلاش انسان در این جهان‌بینی کشف رابطهٔ پدیده‌ها (آیات) با ملکوت آن‌ها و یافتن و بلکه ساختن طریق کمال از آن آیات برای خود در قوس صعود است. همچنین، یافتن رابطه میان آیات با هم و کشف یک نظام مرتبط و منسجم که در آن جهان به عنوان یک کل منتظم - یا به زبان متکلم، نظام احسن - فهمیده می‌شود و - به زبان عارف - آیینهٔ اسما و صفات جمال و جلال حق است و با همهٔ فراز و نشیب‌هایش زیبا و رو به کمال تفسیر می‌شود، یعنی تجلی جمال را جمیل می‌بیند[۶] معناداری آفرینش و حیات و رهایی از بی‌معنایی و پوچی در چنین تفسیری رخ می‌نماید که نه به‌لحاظ هستی‌شناختی و نه به لحاظ معرفت‌شناختی در فلسفه‌های مادی میسر نیست. به همین دلیل، فیلسوفانی مانند ویتگنشتاین وجود امری متعالی را برای معنا دادن به زندگی ضروری می‌دانستند (علیزمانی، ۱۳۸۶: ۶۱). مسئلهٔ معنا در نظام خانواده و روابط آن از سطحی‌ترین اَشکال یعنی، ارتباطات زناشویی تا عالی‌ترین و پیچیده‌ترین لایه‌های آن، مانند؛ عشق و محبت، ایجاد فهمی صحیح از جامعه‌پذیری، تربیت نسلی برای تصدی مسئولیت‌های اجتماعی و ساختن مدل‌های مطلوب زندگی برای دست‌یابی به حقیقت، زمانی به‌درستی طرح می‌شود که به صورت منطقی پاسخ داده شود اجزا و عناصر زندگی چه ربط و نسبتی با هم داشته و درعین‌حال، چه نقشی در حیات معقول فرد ایفا می‌کند و در مسیر کمال انسان چه کارکردی دارد؟ این عناصر، چگونه می‌توانند زندگی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

فرد را از ماده‌گروی و بی‌معنایی به تعالی و معناداری بکشانند و در نتیجه روابط مادی و دنیوی مفاهیمی استعلایی به‌خود بگیرند؟ پاسخ به این پرسش‌ها، پاسخ به معناداری زندگی است. بحث مفصل ابعاد این مسئله نیازمند مقاله مستقلی در حوزه معنای زندگی است (رک: فیروزی،۱۳۹۳، فصل پنجم).

معنای زوجیت و نکاح به‌مثابهٔ رمز در متون دینی اسلام

حال می‌توانیم مبتنی‌بر مبانی نظری مطرح شده به سراغ مسئله زوجیت و نکاح در ساختار نمادها برویم. قرآن کریم در آیات مختلفی معانی متفاوتی از زوجیت ارائه می‌کند. این آیات، گسترهٔ زوجیت را به تمام اجزای عالم سرایت داده و بیانگر وجود زوجیت در همهٔ موجودات عالم است. «منزه است آن خدایی که همهٔ جفت‌ها را بیافرید، چه از آنچه زمین می‌رویاند و چه از نفس‌هایشان و چه آن چیزهایی که نمی‌شناسند» (یس: ۳۶). و آیه: «و از هر چیز جفتی بیافریده‌ایم، باشد که عبرت گیرید» (ذاریات: ۴۹). به‌لحاظ ریشه‌شناسی (etymology) لغت‌شناسان معنای زوجیت را «مقارنه و همنشین بودن دو چیز» دانسته‌اند، اعم از اینکه مذکر یا مونث باشد و لزوماً به‌معنای زوجیتی که بین زن و شوهر در نشئهٔ دنیا مطرح است، نیست (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج۲ :۲۹۱؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج۲: ۳۰۵؛ راغب، ۱۴۱۲ : ۳۸۴؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج۳: ۳۶).

در این مقاله، زوجیت به‌معنای وجود رابطهٔ همسری میان دو جنس مذکر و مؤنث میان ابناء بشر مورد بحث است، نه آن معنای عامی که در عالم مطرح است؛ به عنوان نمونه آنجاکه می‌فرماید: «و آنان که می‌گویند: ای پروردگار ما، از همسران و فرزندانمان دل‌های ما را شاد دار، و ما را پیشوای پرهیزگاران گردان» (فرقان: ۷۴؛ همچنین: نساء: ۱؛ شوری: ۱۱؛ یس: ۳۶).[۷]

منشأ پیدایش زن و نسبت او با مرد در متون عرفانی (مبنای زوجیت)

قرآن کریم در ترسیم آفرینش زن دو اعتبار را برگزیده است: زن به‌مثابهٔ انسان، صرف نظر از جنسیت او که دارای روحی مجرد و همچون مرد مظهر تام اسماءالله و مستعد حرکت در قوس صعود است. در این جایگاه، زن در آیات قرآن هم‌دوش مرد ظهور می‌کند و مخاطب خداوند قرار می‌گیرد و افعالی که او را سعادت‌مند می‌کند، با آنچه مرد را به کمال شایسته‌اش می‌رساند، یکسان است. این آیات به دلالت التزامی بیانگر این نکته‌اند که رتبهٔ معنوی قابل وصول برای هر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

دو جنس نیز یکسان است و جنسیت در این مسیر نقش‌آفرینی نمی‌کند. قرآن کریم می‌فرماید: «مردان مسلمان و زنان مسلمان و مردان مؤمن و زنان مؤمن و مردان اهل طاعت و زنان اهل طاعت و مردان راستگوی و زنان راستگوی و مردان شکیبا و زنان شکیبا و مردان خدای‌ترس و زنان خدای‌ترس، و مردان صدقه‌دهنده و زنان صدقه‌دهنده و مردان روزه‌دار و زنان روزه‌دار و مردانی که شرمگاه خود حفظ می‌کنند و زنانی که شرمگاه خود حفظ می‌کنند و مردانی که خدا را فراوان یاد می‌کنند و زنانی که خدا را فراوان یاد می‌کنند، آمرزش و مزدی بزرگ آماده کرده است» (رک: احزاب: ۳۵). این آیه تصریح می‌کند، جنسیت در افعالی که موجب آمرزش و پاداش بزرگ الهی که همان کمال شایسته انسانی است، مؤثر نیست. در تحصیل این امر، زن و مرد تساوی داشته و هیچ‌یک از دو جنس بر دیگری برتری ندارد. زن در این حرکت کمالی مانند مرد، موجودی است دارای هویتی مستقل که در تاریخ حیات معنوی خویش فراز و فرود دارد و به تناسب اعمالش سعادت و شقاوت می‌پذیرد. البته در این راه هم‌چنان که مردان می‌توانند گوی سبقت از زنان بربایند، زنانی هستند که می‌توانند مردان بزرگ تاریخ را پشت سر بگذارند و در نزد اشرف کائنات جایگاه «اَکرمُ النّاس» (گرامی ترین مردم) بیابند. به عنوان نمونه، پیامبر گرامی اسلام وقتی به حکم آیه «*نزدیکانت را بیم ده*» عشیره خود را به اسلام دعوت کرد به حضرت فاطمه(س) که گرامی‌ترین مردم نزد او بود، خطاب کرده می‌گوید: ای فاطمه دختر محمد! به خود بنگر (مراقب خودت باش) چیزی تو را از خدا بی‌نیاز نمی‌کند».[۸] خطاب **لا اَغنَی عنکِ**... نشان می‌دهد که این فضل، موروثی نیست و او باید کمال بی‌مانند روح مجرد خویش را با همان ویژگی‌های جنسیتی و زنانگی‌اش تحصیل کند.

اعتبار دوم در یک نسبت اضافی برای مرد و زن پیدا می‌شود که همان رابطهٔ همسری است. در این نسبت، میان هدف، ویژگی و کارکرد (نقش) یک نسبت دیالتیکی برقرار می‌شود و هر یک در دیگری مؤثر می‌افتد. اینجا معنای خاصی از زوجیت در آیات ظهور می‌کند و زن و مرد را به اعتبار سه محور فوق متفاوت می‌سازد. مهم‌ترین آیاتی که به زوجیت و ابعاد آن اشاره می‌کند و مورد توجه اغلب کسانی قرار گرفته که به اهمیت این آیات در تقریر و تبیین معنای زوجیت پی‌برده‌اند، دو آیه زیر است:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

و از نشانه‌های قدرت اوست که برایتان از جنس خودتان همسرانی آفرید. تا به ایشان آرامش یابید، و میان شما دوستی و مهربانی نهاد. در این عبرت‌هایی است برای مردمی که تفکر می‌کنند (روم: ۲۱).

اوست که همهٔ شما را از یک تن بیافرید. و از آن یک تن زنش را نیز بیافرید تا به او آرامش یابد. چون با او درآمیخت، به باری سبک بارور شد و مدتی با آن سر کرد. و چون بار سنگین گردید، آن دو، الله پروردگار خویش را بخواندند که اگر ما را فرزندی صالح دهی از سپاسگزاران خواهیم بود (اعراف: ۱۸۹).

اولین نکته آن است که آیه شریفه، زوجیت را حامل اشارات، رموز(نمادها) و یا به معنای قرآنی آن، «آیات» معرفی می‌کند و آن را امری معقول و شایسته تفکر می‌داند و یا می‌توان گفت، تنها در صورت تفکر است که نکات نهفته آن معلوم می‌شود. آیه بودن چیزی، نشان می‌دهد که امر مورد نظر، از عالم جسمانی فراتر می‌رود و حامل نمادهایی از عالم ماوراءست. بنابراین، از دید یک عارف و حکیم، ضروری است این رموز و نمادها رمزگشایی شوند تا کشف‌المحجوبی صورت گیرد. تأکید «إِنَّ فی ذلِكَ» در متن آیه مورد نظر نشان می‌دهد که این نمادها در بادی امر و به‌اعتبار چشم ظاهربین قابل کشف نیست؛ بنابراین، خدای حکیم، با عبارت مذکور، انکار در تقدیرِ انسان‌های ظاهربین و سطحی‌نگر را در مورد بُعد یا ابعاد متافیزیکی زوجیت مردود دانسته و فهم آن را منوط به اندیشیدن در ابعاد مسئله و گذر از ظاهر به باطن می‌کند.

آیه دوم حاوی نکات دیگری است. آنچه در تفاسیر و متون عرفانی بیشتر مورد بحث قرار گرفته است، صدر آیات مذکور است که می‌فرماید: «وَ مِنْ آياتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْواجاً» و «هُوَ الَّذی خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ» معانی مختلفی در این‌باره آمده که در ذیل به بررسی آن‌ها می‌پردازیم:

در میان اغلب مفسران اعم از شیعه و سنی، چهار دیدگاه عمده دربارهٔ آفرینش حوا به چشم می‌خورد:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

۱. مفسرانی که رأیی مشابه سِفر تکوین تورات دارند و قائل‌اند حوا از دندهٔ آدم آفریده شده است، (طوسی، بی‌تا، ج۵ : ۵۲؛ بلخی ۱۴۲۳، ج۲: ۷ ؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج۲: ۱۸۶). بنابراین، به نظر این دسته از مفسران، آفرینش حوا پس از آفرینش جسمانی آدم صورت گرفته است.

۲. دیدگاه دوم نظر مفسرانی است که حوا را از مازاد گل آدم می‌دانند (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج۱: ۴۱۸).

۳. مفسرانی که معنای کلی‌تری را در نظر گرفته و معتقدند که منظور از «منها» در آیه مذکور نوع آدم بوده است. علامه طباطبایی می‌نویسد: «مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ» از تن واحدی که پدرتان بود «وَ جَعَلَ مِنْها» و از آن، یعنی از نوع آن (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۸: ۴۸۸- ۴۸۷). لذا، از دیدگاه علامه طباطبایی جنسیت نوع‌ساز نیست، بلکه صنف‌ساز است که یکی از مباحث جدی در حوزهٔ مطالعات جنسیت محسوب می‌شود (صادقی، ۱۳۹۱: ۱۱).

۴. مفسرانی که به‌نحو کلیت و یا با تردید اظهار نظر کرده و احتمالات را بیان کرده‌اند، مانند؛ علامه طبرسی می‌نویسد: «منظور از «منها» در آیه، حوّاست (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۴ : ۷۸۱) و یا عاملی می‌نویسد: منظور از دنده او، یا اضافه گل او و یا جنس اوست» (عاملی،۱۴۱۳، ج۱: ۵۰۲)

اما وقتی به نظر عرفا در متون عرفانی توجه می‌کنیم، اگرچه برخی از دیدگاه‌ها با نظرات فوق مشابهت پیدا می‌کند، اما در این متون تلاش زیادی شده است تا نمادهایی از آن‌ها به‌دست آید.

ابن‌عربی به‌لحاظ جایگاه ویژه‌ای که در عرفان دارد، نظرات قابل ملاحظه‌ای در مسائل و مباحث مختلف دینی ازجمله مباحث مربوط به زن، نکاح و زوجیت ارائه کرده است که در منابع دیگر به این وسعت به چشم نمی‌خورد. ابن‌عربی، وجود زن را از دنده مرد، یعنی مشابه سفر تکوین، می‌داند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱ : ۱۲۴) و با مفسران بخش اول فوق‌الذکر هم‌رأی است. او کشش مرد و زن به یکدیگر را بر مبنای باور پایه خود تفسیر کرده و قائل است میل مرد به زن درحقیقت میل مرد به جزئی از اجزای خود و حب زن به مرد، حب زن به وطن خویش است.

او در ابیاتی، نسبت زن به مرد و عارضی بودن جنسیت را تصریح می‌کند. بنابراین، باید قائل شد که ابن‌عربی نیز معتقد است، جنسیت صنف‌ساز است نه نوع‌ساز[۹] (جهانگیری، ۱۳۸۱). حب زنان و پیامد آن زوجیت و نکاح یکی از محورهایی است که ابن‌عربی به صورتی جامع به تحلیل

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

نمادین آنها پرداخته و توضیح می‌دهد هر که شأن زن را بشناسد در محبت او زهد نمی‌ورزد و بلکه به آن منشائی الهی قائل شده و چنین عملی را کمال عارف می‌داند.[۱۰] ابن‌عربی زن را در نمادی از تجلیات اسما چنین توضیح می‌دهد که زن محل انفعال و تکوین اتمّ صور الهی، یعنی انسان است؛ بنابراین، صاحب کمال ویژه‌ای است که مرد فاقد آن است. چون زن در وجود خود صورتی (صورت الهی در قالب انسان) را می‌پروراند که صورتی کامل‌تر از آن نیست.[۱۱] ابن‌عربی نکاح را نیز در ذیل همین معنا توضیح می‌دهد و کراهت انقطاع و دوری از زنان و استحباب نکاح را در همین ساختار توجیه می‌کند و قائل است خدای متعال به خاطر ایجاد محبت نسبت به زنان در قلب پیامبر اسلام(ص) به ایشان منّت گذاشته است[۱۲] (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۲۴۳).

نمادها و رمزهای دیگری نیز در همین راستا در *فصوص الحکم* به‌چشم می‌خورد که هم ابن‌عربی و هم شارحان *فصوص* بدان‌ها اشاره کرده‌اند. این توضیحات مبانی توجیه ابن‌عربی را به نکاح و ابعاد آن در قالب نمادهای متافیزیکی و مربوط به عوالم معنوی در ساختار اسماءالله پایه‌ریزی می‌کند که در سطور بعدی بدان‌ها می‌پردازیم. ابن‌عربی در *فصوص* منظور از خلقت انسان از «نفس واحده» را به عین واحده یا همان عقل اول برمی‌گرداند و آفرینش زوج او (حوا) را به نفس کلی و و فرزندان آن‌ها را به عقول و نفوس مجرده. درحقیقت ابن‌عربی یک رابطه طولی میان این حقایق در ساختاری جهان‌شناختی ترسیم کرده و از عقل اول تا عالم مُلک را در این آیه دربارهٔ آفرینش انسان به تصویر می‌کشد و با این بیان، حقیقت انسانی را که شامل کلیه حقایق عالم خلقت به‌نحو اجمال است، نشان می‌دهد (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۰۶).

یکی از مبانی بحث از نکاح در عرفان نظری، یافتن نمادهای مربوط به ریشه محبت و حکمت کشش میان دو جنس (زن و مرد) است. ابن‌عربی حدیثی را از پیامبر اکرم(ص) مورد تحلیل قرار داده و رموز آن را برمی‌رسد.[۱۳] شرح این حدیث نشان می‌دهد که او مفاهیمی مانند محبت به زنان، زوجیت، نکاح و حتی زناشویی را در تجلیات حق دیده و آن را موهبتی الهی و در یک منظومهٔ هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی آسمانی به تصویر می‌کشد. هدف او این است که انسان‌ها را متوجه این حقیقت کند که در چنین ساختاری اموری مانند روابط زناشویی را که به نظر سخیف و نازل می‌آیند، ابزاری برای دست‌یابی به کمال روح و حرکت در قوس صعود

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

ببینند و ارتباط‌های زوجین را عطیه‌ای الهی تلقی کنند. بی‌شک، چنین نگاهی در صورت فهم عمومی، آثار فردی و اجتماعی مبارکی به دنبال خواهد داشت و روابط زوجین، کانون نظام خانواده، فرزندآوری و تربیت آن‌ها، در شکلی غیر از آنچه در میان مردم شایع است و گاه منجر به سست شدن بنیاد خانواده‌ها می‌شود، تبدیل خواهد شد. علاوه‌بر ابن‌عربی، شارحان *فصوص* نیز به ابعاد عرفانی و رمزآلود حدیث مورد بحث را که در ذیل مورد بررسی قرار می‌گیرد، پرداخته‌اند.

بررسی سناریوی *فصوص* در مورد زوجیت و نکاح

ابن‌عربی در ادامه بحث از مشاهدات عرفانی حضرت موسی(ع) اظهار می‌کند که حق یا روح حاصل از نَفَس رحمانی، انسان را انسان کرد و آن همان روح حیات است که صورت انسانی از آن ظاهر شد. سپس به بیان نحوهٔ وجودی حوا پرداخته و می‌گوید:

> *سپس از وجود آدم شخصی اشتقاق یافت که او را زن نامید که به صورت او آشکار شد و به او مهر ورزید و تمایل پیدا کرد، تمایلی کسی که به خودش مهر می‌ورزد و آن زن هم به او میل پیدا کرد، مانند میل کسی که به وطن خود اظهار تمایل و محبت می‌کند. این حب را به رابطهٔ میان انسان و خدایش سرایت داده و رابطه محبت‌آمیز خدا با بنده‌اش را در همین ساختار تبیین می‌کند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۱۷-۱۱۶۶).*

ابن‌عربی داستان خود را با این جمله آغاز می‌کند که حقیقت این دو (آدم و حوا) یکی است و این دیدگاه که مبتنی‌بر آیات پیش‌گفته است به صورت ضمنی طرز تفکر ابن‌عربی را به این‌سو سوق داده که در مسیر کمال، هر مقامی که برای مرد قابل حصول و وصول است، برای زن نیز قابل حصول است، حتی مرتبهٔ قطبیت که ابن‌عربی از آن به کانون و محور عالم تعبیر می‌کند. او صورت انسانی را با صورت رحمانی زوج می‌داند و صورت زن را با صورت مرد زوج می‌خواند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۶۷).

مبانی همه این تحلیل‌ها به روایت از پیامبر گرامی اسلام(ص) -که پیش‌تر اشاره شد- برمی‌گردد که فرمودند: « برای من از دنیای شما سه چیز محبوب قرار داده شده: زن، بوی خوش

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

و روشنی چشم من در نماز است» این روایت در متون حدیثی شیعه نیز در کتاب‌های مختلف تکرار شده است (ابن‌بابویه، ۱۳۶۲، ج۱ : ۱۶۵؛ ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵، ج۳ : ۲۹۶؛ حرعاملی، ۱۴۰۹، ج۲: ۱۴۴).

موضوع محبت زن چه در حدیث نبوی و چه در متون عرفانی با فعل مجهول «حُبِّبَ» بیان می‌شود تا نشان دهد این محبت ریشه در ارادهٔ الهی دارد و خدا چنین محبتی را در قلب رسول خدا(ص) نسبت به زن قرار داده است و ریشه و اصل این محبت الهی است و بلکه جلوتر رفته و اظهار محبت به زن را اظهار آن به رب تلقی می‌کند. قیصری در شرح دیدگاه ابن‌عربی می‌نویسد: «به همین دلیل، ایشان - پیامبر اسلام (ص)- [فی‌الواقع] محب پروردگارش است نه غیر او و پروردگارش ایشان را به این دلیل محب زنان قرار داده که هویت الهی در آنان ظهور کرده و رسول‌خدا (ص) فرمود: زنان برای من دوست داشتنی شده‌اند و نفرمود از جانب خودش دوست داشته است[۱۴] (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۶۷). ابن‌عربی با شرح این حدیث و تحلیل ساختار آن در زبان نماد نشان می‌دهد، رسول‌خدا(ص) با محبت به زنان به خُلق عظیم الهی دست یافته‌اند. او می‌نویسد: ایشان به زن از منظر حب الهی نگریسته و به خُلق الهی متخلق شده است. قیصری در شرح این جمله به آیه کریمه «انَّکَ لَعلی خُلُقٍ عظیمٍ»؛ استشهاد می‌کند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۶۸).

ابن‌عربی پس از بحث از محبت به زن در قالب نماد الهی، به بیان نمادها و رموز مسئلهٔ نکاح و ازدواج و رابطهٔ زناشویی می‌پردازد و بیان می‌کند در عالم عنصری (مادی) هیچ پیوندی بزرگ‌تر از نکاح نیست. ابن‌عربی در بیان رمز رابطهٔ زناشویی می‌گوید، چون در رابطهٔ زناشویی شهوت در تمام اجزای بدن فرد تعمیم پیدا می‌کند، پیامد آن، شارع مقدس امر به اغتسال کرده تا عمومیت بر طهارت در وجود انسان محقق شود، همچنان که فنا و از خود بی‌خود شدن در زمان حصول شهوت بر وجود فرد غالب می‌شود؛ بدین‌ترتیب، شارحانی چون قیصری نیز رابطهٔ زناشویی زوجین را در نماد فنای محب در محبوب تفسیر می‌کنند. در تفسیری دیگر، چون انسان در موقعیت تلذذ، از مقام جمع الهی به مرتبهٔ نقائص که مرتبهٔ حدوث است، تنزل می‌کند، بر او غسل واجب شده تا با پاکی به‌دست آمده به آن مقام جمعی برگردد و به مشاهدهٔ حق نائل شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۶۸). ابن‌عربی اضافه می‌کند، هم‌چنان که نکاح در میان انسان‌ها به توالد و تناسل که همان ایجاد فرزندی بر صورت الهی با نفخ روحش در آن است می‌انجامد تا خود الهیه‌اش را در آیینه

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

فرزند انسان ببیند و او را خلیفه خود گرداند، نکاح در میان انسان‌ها نظیر همان نکاح اصلی ازلی (اسماءالله) خواهد بود (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۷۰).

نتیجه:

این مقاله با هدف نشان دادن اهمیت توجه به آموزه‌های دینی در قالب نمادها در یک ساختار چهارضلعی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و معناشناختی با تأکید بر موضوع زوجیت و نکاح به بحث پرداخته است. ضلع چهارم یعنی یافتن معنا، از تضارب سه ضلع دیگر که یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های فلاسفهٔ معاصر برای رهانیدن انسان از پوچی و بیهوده‌گرایی است، به‌دست می‌آید. این مقاله نشان داد که زندگی از ساده‌ترین تا پیچیده‌ترین اَشکالش تجلی اسما و صفات خداست که انسان در قوس نزول به تحقق آن‌ها در ساحت وجود متعالی خویش وظیفه‌مند شده تا حقیت خود را با عالم خلقت منطبق سازد و به‌گفتهٔ حکما با انطباق بر عالم که تجلی منبسط اسمای حق است در قوس صعود به مرتبهٔ بهشت رضوان نایل آید. چون گوهر عالم بر محبت استوار شده است، آفرینش انسان نیز در همین ساختار معنا می‌شود و داستان خلق زوج برای او با همین الگو معنا می‌شود و انسان در ارتباط با موجودی که با او پیوندی حقیقی دارد، مسیر زندگی مشترک خود را می‌پیماید. این علقه و پیوند یا علقه به وطن مألوف خویش است که خود را در زیباترین شکل در قالب محبت زن به مرد و بالعکس نشان می‌دهد. هر دو، خلق و آفرینش خدای ودود و تجلی مهر بی‌پایان اویند که متون دینی سرشار از مفاهیمی است که نشان می‌دهد این حب دو طرفه از ناحیهٔ خدای متعال جعل و وضع شده است، چنان‌که آیهٔ کریمهٔ سورهٔ روم نیز بیانگر این حقیقت است. آنچه در زمین اتفاق می‌افتد تجلی عالم معناست و انسان متفکر وظیفه دارد به کشف رمزها که قرآن آن‌ها را با نام آیه یاد می‌کند، بپردازد و تأمل دربارهٔ آن‌ها را وظیفهٔ خردمندان و متفکران نامیده است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. برای ترجمه دقیق کلمه myth و تغییر معنایی آن (رک: اعوانی،۱۳۸۲).

2. The Meaning and Justification of Religious Symbols

۳. فی صفة القرآن و نعته بلسان الرمز و الاشارة

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

۴. روی أبوالشیخ الأصبهانی بسنده عن محمد بن النعمان بن عبد السلام قال: (أتی رجل مالك بن أنس فقال: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى کیف استوی؟ قال فأطرق وجعل یعرق وجعلنا ننتظر ما یأمر به فرفع رأسه فقال: الاستواء منه غیر مجهول والکیف منه غیر معقول والإیمان به واجب والسؤال عنه بدعة...)، هذا الأثر ثابت عن الإمام مالك وقد روی عنه مرق طرق متعددة ، وتلقاه أهل العلم بالقبول ونال استحسانهم وثناءهم علیه وهو موافق لعقیدة أهل السنة والجماعة (رک: سایت مجلة البحوث الإسلامیة السعودیة،www.alifta.net/Fatawa) .

۵. مَا لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ آیَةٌ هِیَ أَکْبَرُ مِنِّی وَ لَا لِلَّهِ مِنْ نَبِیٍّ أَعْظَمُ مِنِّی» (کلینی، ۱۴۰۷، ج۱: ۲۰۷).

۶. قال محمدٌ – صلی الله علیه و سلم – و قد نَزلَ علیه وَ أَنْذِرْ عَشِیرَتَکَ الْأَقْرَبِینَ فَوَقَفَ علی الصَّفا و جاءَ النّاسُ یُهرَعُونَ إلیه، فَقالَ لأکرمِ النّاسِ علیه: یا فاطمةُ بنت محمد! أُنظُری لِنَفسکِ لا أغنی عنکِ منِ الله شیئاً (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۶۱۱).

۷. یکی از مهم‌ترین راه‌حل‌های بنیادی به مسئلهٔ شرور از دیدگاه ابن‌عربی و ملاصدرا را می‌توان در این راهبرد هستی‌شناختی جست‌وجو کرد که به دلیل عدم ارتباط با موضوع بحث از توضیح آن خودداری می‌کنیم.

۸. برای کسب اطلاعات بیشتر دربارهٔ معانی دیگر زوج در قرآن (رک: بهارزاده، ۱۳۹۲).

۹. إنَّ النـــــساء شقائـقُ الذُکرانِ فی عالـــم الأرواح و الأبـدان

و الحـکمُ متحدُ الوجودِ علیهما و هو المعـــــبَّرُ عنه بالإنسان

و تفـــــرّقا عنه بأمرٍ عارضٍ فصلُ الإناث به من الـــذکران

۱۰. أن الإنسانیة جامعة للرجل و المرأة و لهذا لم یکن للرجال علي النساء درجة من حیث الإنسانیة (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۸۷).

ترجمه: زنان جداشدگان از مردانند چه در عالم ارواح چه در عالم جسم و بدن‌ها، حکم (انسانیت) بین آن دو یکی است. تمایز زنان از مردان امری عارضی است (و ذاتی آن دو نیست). انسانیت قدر مشترک زن و مرد است، لذا برای مردان از جهت انسانیت بر مردان فضیلت و برتری نیست.

۱۱. «فَمَن عَرفَ قدرَ النِّساءِ و سِرُّهُنَّ لَمْ یزهدْ فِی حُبِّهِنَّ بل مِن کَمالِ العارفِ حُبهنَّ فإنَّهُ میراثٌ نبویٌ و حبٌ إلهی» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۱۹۰).

۱۲. شاید نظر ابن‌عربی ناظر به حدیث معروفی است که او در منابع خود آن را به تکرار آورده که أنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَی صُورَتِه (کلینی،۱۴۰۷، ج۱: ۱۳۴).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

۱۳. ابن‌عربی می‌نویسد: «فإن فی ذلك إیجاد النعم الموجدة للشكر و لذلك حبب اللّه إلیه النساء و قواه علي النكاح أعنی لرسول اللّه(ص) و أثنی علي التبعل و ذم التبتل فحُبِّب النساء إلیه لأنهن محل الانفعال لتكوین أتم الصور و هی الصورة الإنسانیة التی لا صورة أكمل منها فما كل محل انفعال له هذا الكمال الخاص فلذلك كان حب النساء مما امتنَّ اللّهُ به علي رسوله(ص)...».

۱۴. «فلاجل انه كان محباً لربّه لا غیر و ربُّهُ جعله محبّاً للنساء لظهور هویتِه الیه فیهنَّ قال رسول الله(ص) حُبِّبَ لی و لم یقل أُحببتُ من نفسه».

کتاب‌نامه:

- قرآن کریم
- ابن أبی‌جمهور، محمدبن زین‌الدین. (۱۴۰۵ق)، *عوالی اللئالی العزیزیة فی الأحادیث الدینیة*، دوره چهار جلدی، قم: دار سیدالشهداء.
- ابن بابویه، محمدبن‌علی. (۱۳۶۲)، *الخصال*، دو جلدی، قم: جامعه مدرسین.
- ابن‌عربی، محیی الدین. (بی‌تا)، *الفتوحات المکیة*، (دوره چهار جلدی)، بیروت: دار صادر.
- ابن‌فارس، احمدبن‌فارس. (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغه*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم. (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
- ارسطو. (۱۳۷۸)، *مابعد الطبیعه*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.
- اسفندیار، محمودرضا. (۱۳۹۰)، «بررسی دیدگاه ملاصدرا در باره آفت ظاهرگرایی دینی با نگاهی اجمالی به آرای امام خمینی(ره)»، *پژوهشنامه متین*، شماره ۵۲، ص ۱۲-۱.
- اعوانی، غلامرضا. (۱۳۷۵)، *حکمت و هنر معنوی*، تهران: گروس.
- ـــــــــ .(۱۳۸۲)، «مبادی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی نگاه نمادین به جهان»، *فصلنامه خیال (فرهنگستان هنر)*، شماره ۵، ص۵۳-۴۲.
- افلاطون. (۱۳۸۰)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی.
- ایلخانی، محمد؛ و مهدی میرهاشمی اسفهلان. (۱۳۸۸)، «زبان نمادین دین از دیدگاه پل تیلیش»، *مجله پژوهش‌های فلسفی نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*، شماره مسلسل ۲۱۰، ص ۲۶-۱.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

- آملی، سید حیدر. (۱۳۶۸)، *جامع الأسرار و منبع الأنوار*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- بلخی، مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ق)، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت: دار إحیاء التراث.
- بورکهارت، تیتوس. (۱۳۸۶)، *معانی رمز آینه*، ترجمه: احمدرضا قائم‌مقامی، در: جام نو و می کهن، گردآوری: مصطفی دهقان، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- بهارزاده، پروین. (۱۳۹۲)، «مفاهیم زوج و زوجیت در قرآن»، *دو فصلنامه علمی - پژوهشی علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء*، سال دهم، شماره ۲، ص ۵۰-۲۹.
- تیلیش. (۱۳۸۸)، *معنا و توجیه نمادهای دینی*، ترجمه امیرعباس علیزمانی، *مجله معرفت*، شماره ۱۹، ص۴۳-۳۸.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۸۱)، «مقام زن در عرفان ابن‌عربی در حدود شریعت»، *مجله فلسفه*، شماره ۶. ۷، ص ۲۰-۵.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۳)، *طریق صوفیانه عشق*، ترجمه مهدی سررشته‌داری، تهران: مهراندیش.
- حسینی، معصومه. (۱۳۸۱)، «زبان دین از منظر ملاصدرا»، *قبسات*، شماره ۲۵، ص ۸۸-۶۶.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن. (۱۳۶۸)، *شرح فصوص الحکم*، چاپ دوم، تهران: مولی.
- راغب الاصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲)، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت ـ دمشق: دارالقلم – الدار الدمشقیه.
- زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چاپ سوم، بیروت: دارالکتاب العربی.
- حر عاملی، محمدبن‌حسن. (۱۴۰۹ق)، *تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة*، دوره سی جلدی، قم: مؤسسهٔ آل البیت علیهم السلام.
- صادقی، هادی. (۱۳۹۱)، *جنسیت و نفس از منظر فلسفه*، در: جنسیت و نفس، ویراسته هادی صادقی، قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، مرکز نشر هاجر.
- طباطبایی؛ محمد حسین. (۱۳۷۴)، *ترجمه تفسیر المیزان*، مترجم سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو.
- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر. (۱۴۱۲)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار المعرفه.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

- طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، چاپ سوم، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عاملی، علی بن حسین. (۱۴۱۳ق)، *الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز*، قم: دار القرآن الکریم.
- عقیلی، علیرضا. (۱۳۷۶)، «ریشه‌های ظاهرگرایی فهم قرآن»، *مجله پژوهش‌های قرآنی*، شماره ۱۲-۱۱، ص۳۷۳-۳۵۰.
- علیزمانی، امیرعباس. (۱۳۸۶)، «معنای معنای زندگی»، *نامه حکمت*، سال پنجم، شماره۱، ص۴۳-۳۸.
- فرانکل، ویکتور امیل. (۱۳۹۱)، *انسان در جستجوی معنا*، ترجمه نهضت صالحیان؛ مهین میلانی، چاپ بیست‌وهشتم، تهران: درسا.
- فیروزی، رضا. (۱۳۹۳)، *انسان در آموزه‌های وحیانی*، قم: نشر معارف.
- فیروزی، فرهمندپور. (۱۳۹۱)، «بررسی جهان شناختی حجاب در ساختار اسماءالله از منظر آیات و روایات»، *مجله زن در فرهنگ و هنر*، دوره ۴، شماره ۴، ص ۱۸-۵.
- فیض کاشانی، ملامحسن.(۱۴۱۸ق)، *الأصفی فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- قیصری رومی، محمد داوود. (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تهران: علمی و فرهنگی.
- کامو، آلبر. (۱۳۸۲)، *افسانه سیزیوف*، ترجمه علی صدوقی، محمدعلی سپانلو، اکبر افسری، تهران: نشر دنیای نو.
- کراجکی، محمد بن علی. (۱۳۵۳)، *معدن الجواهر و ریاضة الخواطر*، چاپ دوم، تهران: المکتبة المرتضویة.
- کلینی، محمدبن‌یعقوب. (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، چاپ چهارم، تهران: انتشارات الإسلامیة.
- ملاصدرا، صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم. (۱۳۴۶)، *الشواهد الربوبیه*، با تعلیق و تصحیح و مقدمه جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه مشهد.
- ـــــــــــــــــ . (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، ۱جلد، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، قم: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ـــــــــــــــــ . (۱۳۸۱)، *کسر اصنام الجاهلیه*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ـــــــــــــــــ . (بی‌تا)، *ایقاظ النایمین*، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- موسوی، سید رضی. (۱۳۹۰)، *حکمت هنر: هنر از منظر سنت و مدرنیته*، تهران: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

- مولوی، جلال الدین بلخی. (۱۳۷۵)، *مثنوی معنوی*، تهران: پژوهش.
- ولف، سوزان. (۱۳۸۲)، «معنای زندگی»، ترجمه محمدعلی عبدالهی، *مجله نقد و نظر*، سال هشتم، ش ۳۲-۲۹، ص۳۷-۲۸.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]