


## A Comparative Study of Spiritual Marriage in the Views of Ibn al-Farīd and Saint John of the Cross

✉ **Seyyed Mohammad Reza Miryousefi**  /Assistant Professor, Department of Mysticism, Imam Khomeini Educational and Research Institute [abasehosyon@yahoo.com](mailto:abasehosyon@yahoo.com)

**Nasrin Tavakoli** / Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Payame Noor University, Tehran, Iran [tavakoli.t@pnu.ac.ir](mailto:tavakoli.t@pnu.ac.ir)

**Received:** 2023/04/15 - **Accepted:** 2025/11/19

### Abstract

Comparative studies of mysticism facilitate dialogue and convergence among diverse spiritual traditions. This article undertakes a comparative study of the concept of "spiritual marriage" in the Christian tradition based on the works of Saint John of the Cross (1542-1591 CE) and the spiritual marriage in the thought of the Muslim poet-mystic Ibn al-Fārīd of Egypt (576-632 AH), and its role in the mystical journey. Using content analysis and library resources, the present research compares the foundations, stages, and results of "spiritual marriage" in the thought of these two mystics. Both consider the effect of "the flaming of love" and "enduring hardships" as leading to "liberation from attachments," "the strengthening of the soul's faculties," and attainment of the desired true union. In Ibn al-Fārīd's interpretation, marriage is founded upon a "monotheistic" perspective, based on transcending attachments to the lower levels of existence and becoming a polished mirror for the manifestation of Divine Beauty. In contrast, in Saint John of the Cross's discourse, a "Trinitarian unitive vision" and a journey through the three stages of the "Dark Night" without a rational and ontological explanation serve as the basis. "Spiritual marriage" in both mystical systems is a profound and intuitive bond between the soul of the seeker and the Divine Beloved, which arises at the peak of the spiritual journey in their views. This bond, sometimes understood as "union" or "unity," essentially refers to the station of amorous union and the indwelling of the Beloved in the seeker's soul, which, according to both, results in liberation from the darkness of ignorance and the pain of wretchedness, and attainment of true awareness and pure bliss.

**Keywords:** spiritual marriage, union, comparative study, Ibn al-Fārīd al-Miṣrī, John of the Cross

## بررسی تطبیقی نکاح روحانی در دیدگاه ابن‌فارض و سن خوان د لا کروز

abasehosyon@yahoo.com

tavakoli.t@pnu.ac.ir

سیدمحمد رضامیریوسفی  / استادیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

نسرین توکلی / استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه پیام نور تهران - ایران

دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۲۶ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۸

### چکیده

مطالعات تطبیقی عرفان، امکان گفت‌وگو و نزدیکی دیدگاه‌ها را میان سنت‌های معنوی گوناگون فراهم می‌کند. این نوشتار به بررسی تطبیقی مفهوم «نکاح روحانی» در سنت مسیحی بر مبنای آثار سن خوان د لا کروز (۱۵۴۲-۱۵۹۱م) و نکاح معنوی در اندیشه عارف شاعر مسلمان ابن‌فارض مصری (۵۷۶-۶۳۲ق) و نقش این نکاح در سلوک عارفانه می‌پردازد.

پژوهش حاضر با روش تحلیل محتوا و بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای، به مقایسه مبانی، مراحل و نتایج «نکاح روحانی» در اندیشه این دو عارف پرداخته است. هر دو نفر، تأثیر «شعله‌ور شدن عشق» و «تحمل سختی‌ها» را موجب «رهایی از تعلقات»، «قوت گرفتن قوای نفس» و رسیدن به وصال مطلوب حقیقی می‌دانند. نکاح در تفسیر ابن‌فارض بر بستر نگرش «توحیدی» و بر پایه گذر از تعلقات مراتب نازل وجود و مجلا شدن برای تجلی جمال حق تعالی بنا شده است، درحالی‌که در سخن سن خوان د لا کروز، «وحدت شهودی تثلیثی» و سلوک از طریق سه مرحله «شب تاریک» بدون تبیینی معقول و هستی‌شناسانه مبنا قرار گرفته است. «نکاح روحانی» در هر دو دستگاه عرفانی، پیوندی ژرف و شهودی میان روح سالک و معشوق الهی است که در اوج سلوک معنوی در دیدگاه آنها پدید می‌آید. این پیوند گاه با «اتحاد» یا «وحدت» فهم می‌شود، در اصل ناظر به مقام وصال عاشقانه و سکونت معشوق در جان سالک است که در نظر هر دو موجب رهایی از ظلمت جهل و درد شقاوت و رسیدن به آگاهی حقیقی و سعادت محض است.

کلیدواژه‌ها: نکاح روحانی، اتحاد، بررسی تطبیقی، ابن‌فارض مصری، خوان د لا کروز.

## مقدمه

عرفان تطبیقی شاخه‌ای از مطالعات عرفانی است که به بررسی و مقایسه نظام‌های فکری و سلوکی در بسترهای دینی و فرهنگی گوناگون می‌پردازد. رسالت این دانش، دستیابی به شناختی ژرف‌تر از حقیقت مشترک تجربه‌قدسی در سنت‌های دینی مختلف و آشکار ساختن شباهت‌ها و تفاوت‌های راه‌های وصول انسان به حقیقت واحد ازلی است. این مطالعات امکان می‌دهد که درجه وصول به حقیقت و قوت معرفتی هریک از نحله‌های عرفانی در شناساندن سعادت مطلق و ارائه تصویر منسجم هستی‌شناسانه از حقیقت، چیستی و چرایی سلوک عارفانه ارزیابی شود. همچنین به طور خاص در این مقاله جایگاه نکاح روحانی بر اساس نگاه توحیدی عارف مسلمان و شهود تثلیثی عارف یوحنايي مسیحی و تفاوت آنها روشن می‌شود.

در جهان معاصر، که تعامل و گفت‌وگو میان تمدن‌ها و سنت‌های معنوی به ضرورتی تمدنی بدل شده، بازشناسی مفاهیم کلیدی مشترک میان عرفان اسلامی و مسیحی جایگاه ویژه‌ای دارد. از جمله این مفاهیم بنیادین، مفهوم «نکاح روحانی» است؛ پیوندی شهودی و قدسی میان روح سالک و معشوق الهی که در اوج سلوک و در مرحله فنا و تولد دوباره روح تحقق می‌یابد. این پیوند، حقیقت نهایی سفر معنوی است؛ لحظه‌ای که در آن عشق، ابزار و جوهر شناخت می‌شود و سالک به مقام رؤیت بی‌واسطه حضور الهی می‌رسد.

در عرفان اسلامی، به‌ویژه در مکتب ابن‌فارض مصری، مراتب نکاح معنوی، موجب فنا و عبور از تعینات نفسانی است و به مرحله بقای بالله می‌انجامد. ابن‌فارض در قصیده تائیه، وصال عاشق و معشوق را در قالب نکاح وجودی تبیین کرده و آن را موجب اوج تجلی وحدت وجود دانسته است. در عرفان مسیحی، سن خوان دِ لا کروز، شاعر و متأله اسپانیایی، در آثار خویش چون ترانه‌های روحانی (Cántico Espiritual) و شب تاریک روح، به شرح تجربه وصال خویش با بیانی انجیلی و تثلیثی به‌منزله ازدواج روحانی میان انسان و مسیح پرداخته است.

با قدمت هزار ساله هر دو میراث عرفانی، تاکنون پژوهشی مستقل و جامع که مفهوم نکاح روحانی را میان این دو عارف بزرگ به شیوه‌ای تطبیقی و تحلیلی بررسی کند، صورت نگرفته است. مقاله حاضر، نخستین مطالعه‌ای است که دو تقریر هستی‌شناسانه متفاوت از «ازدواج قدسی» را در پرتو بن‌مایه‌های فلسفی، سلوکی و زیبایی هر دو سنت مورد واکاوی قرار می‌دهد و می‌کوشد نشان دهد که چگونه «عشق»، «فناي نفس»، و «تولد دوباره قلب» در قالب این ازدواج معنوی به معنایی تازه از وحدت و معرفت می‌انجامند.

روش تحقیق در این پژوهش تحلیل تطبیقی محتوای متون اصلی و شروح معتبر است. تحلیل‌ها از یک‌سو بر پایه آثار منظوم و مثنوی ابن‌فارض و شروح قونوی، فرغانی و ابن‌ترکه، و از سوی دیگر، بر بنیاد نوشته‌های سن خوان دِ لا کروز و تفاسیر الهیاتی شاگردان او انجام گرفته است.

هدف از این بررسی، آشکار ساختن اشتراک معناشناختی تجربه نکاح روحانی در دو سنت و تحلیل تفاوت‌های هستی‌شناختی و معرفتی آن است. تلاشی برای فراهم ساختن امکانی تازه در گفت‌وگوی عرفانی میان اسلام و مسیحیت، و بازخوانی رابطه عشق، فنا و تولد قلب جدید در پرتو تطبیق دو نظام عرفانی بزرگ جهان است.

## ۱. حقیقت نکاح معنوی از دیدگاه ابن فارض

نکاح همان اجتماع و اتصال است (فرغانی، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۱۴۳) که در عرفان اسلامی، شامل مراتب حسی، معنوی و الهی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۷۰). در این مقاله مراد از نکاح معنوی مقابل حسی و شامل باقی مراتب است. نکاح معنوی در قبال اجتماع صوری و جسمی متعارف، شامل اجتماع هر دو امر متغییری است که از جمع و تألیف و رفع مغالبه آنها امر دیگری با آثار و احکام متفاوت ظاهر می‌شود. به‌طور کلی هر ظهور و ایجاد یک زایش است که جز با نکاح واقع نمی‌شود (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۶۱). به عبارت دیگر، ایجاد حاصل اجتماع تأثیر و تأثر بین مراتب فاعلی و قابلی است که به آباء علوی و امهات سفلی موسوم‌اند. این نکاح پیوسته در همه موجودات ساری و جاری است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۹؛ املی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۱۲۰). علاوه بر انتاج، فایده دیگر نکاح شهود امتنان و نعمت حق تعالی در مشاهده لذت است (قونوی، ۲۰۰۸، ص ۲۴۱). لذت حاصل برخورداری و رسیدن به کمال جدیدی است که در اثر اجتماع با مرتبه وجودی دیگر حاصل می‌شود.

در عرفان اسلامی یکی از مراتب نکاح، یعنی مرتبه اجتماع معانی برای تولید ارواح، به نکاح روحانی موسوم است (فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۸۱) که مغایر با اصطلاح عارفان مسیحی به معنای اتحاد وصل و غلبه روح انسانی با معشوق الهی است. به تعبیر دیگر، نکاح روحانی در اصطلاح عرفان اسلامی ناظر به قوس نزول است، درحالی که عارف مسیحی این اصطلاح را برای سیر صعودی انسان به کار می‌گیرد.

از منظر هستی‌شناختی، عارف مسلمان حقیقت وجود را مطلق از تقید به وحدت و کثرت متقابل می‌داند (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۶ و ۷۰)، ولی در تحقق تعینات، اصل و منشأ عالم از وحدت و عینیت اشیا آغاز می‌شود که حکم اتحاد در آن بر حکم تغایر و تمایز غالب است؛ برخلاف مراتب خلقی امکانی که حکم تمایز و کثرت بر آن حاکم است (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۱۰). از بین این کثرت و وحدت متقابل، مرتبه جمع احدی بین وحدت و کثرت، که مرتبه تمام و کمال ظهور برای حقیقت وجود است، دارای مطلوبیت ذاتی است. بنابراین، از دل همه موجودات متعین، به فراخور حکم هر مرتبه، محبت و میل ذاتی در راستای تحقق به مطلوب و غایت اصلی وجود شعله می‌زند (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۴۸). محبت موجب حرکت به سوی کمال و تقرب به محبوب و غلبه اتحاد و یگانگی بر تمایز و دوگانگی است (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۶۲۶ و ۷۲۹). رفع احکام امتیاز و مابینت که حاصل نهایت محبت و ظهور تام عشق است، از یک‌سو موجب معرفت حقیقی است؛ زیرا ارتباط هر شیء را با همه حقایق عالم آشکار

می‌سازد (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۳۳). از سوی دیگر، سبب رسیدن به سعادت محض، یعنی وصول به کمال مطلق و اتحاد با محبوب حقیقی و حق متعال است که خیر محض است (ابن‌سبعین، ۱۴۲۸ق، ص ۱۸۰).  
 از مطالب فوق رابطهٔ محبت و عشق و نکاح نیز روشن می‌گردد. نکاح و اجتماع حاصل حرکت و سلوک حبی به سوی محبوب حقیقی است و چون انسان به لحاظ حقیقت خود، دارای سیر جامع و همهٔ محبت‌هاست، پس دارای همهٔ مراتب نکاح نیز هست (فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۸۴). همچنین وجه تأکید عارفی چون ابن‌فارض بر سلوک حبی و پیمودن مراتب اتحاد و فنا - که تعبیر دیگر اجتماع و رهایی از بند تعینات نازل است - نیز آشکار می‌گردد؛ زیرا راه سعادت حقیقی انسان و تکامل حقیقی او جز مسیر عشق به حق تعالی و رهایی از بند تعین خودیت و فنا در او نیست.

از دیدگاه ابن‌فارض، مقام فنا و اتحاد، اگر درست فهمیده شود، نه تنها ممکن، بلکه غایت و نتیجهٔ نهایی سلوک است، اما مقصود از آن هیچ‌گاه اتحاد دو وجود مستقل یا حلول حق در خلق نیست، بلکه ارتقاء سالک از مرتبهٔ ناقص به مرتبهٔ کامل‌تر تا مجلای کامل شدن برای وجود حقیقی و از میان رفتن پندار دوگانگی عاشق و معشوق است. این سیر در پرتو اندیشهٔ هستی‌شناختی عرفانی، از مسیری جز مراتب نکاح روحانی و معنوی نمی‌گذرد؛ زیرا نکاح در ساحت معنوی همان آمیختگی و امتزاجِ شئون وجودی و رفع غلبه مراتب نازل است که تولد قلبی تازه و حیاتی برتر را نتیجه می‌دهد.

از منظر ابن‌فارض، هستی یکتا و بی‌همتاست و هر نسبت وجود ممتاز به عاشق یا غیر او، صرفاً عرضی و مجازی است. پس هر گاه این مجاز و عرضیت فانی گردد، حقیقت واحد آشکار می‌شود و سالک درمی‌یابد که خود چیزی جز مظهر همان حقیقت مطلق نبوده است. به همین دلیل، ریشهٔ دوری از وصال و مانع نکاح روحانی همین «غیریت» موهوم است تا سالک در درون خود احساس غیر و دوئیت کند، به نوعی شرک عشقی گرفتار است و در آتش فراق خواهد سوخت. ابن‌فارض می‌گوید:

وَفِي حُبِّهِ مَنْ عَزَّ تَوْحِيدُ حُبِّهِ  
 فَبِالشَّرِكِ يُضَلِّي مِنْهُ نَارَ قَطِيعَةٍ  
 یعنی: آنکه یگانگی محبوب را نپذیرد و غیر او را نیز دوست دارد، به سبب این شرک، در آتش جدایی خواهد سوخت (ابن‌ترکه، ۱۳۸۴، ص ۳۲۸).

در این بیت، تفاوت میان حُبِّ (عشق) و حَبِّ (محبوب) نیز روشن است؛ شاعر هشدار می‌دهد که توحید در عشق، یعنی یگانگی محبوب، نه نفی مطلق عشق، که محور وصول است. پس سخن او نه از اتحاد وجودی، بلکه از معرفت توحیدی عشق است؛ یعنی شناخت اینکه محبوب حقیقی یکی است و در برابر او هیچ موجودی فرض ندارد. از این منظر، وصول و وصال همان ادراک یگانگی محبوب است که با زوال غیر، فنا می‌نامند و ثمره‌اش تولد قلبی نو در نکاح روحانی است.

بنابراین مانع اتحاد حقیقی، همان نگاه شرک‌آلودی است که در آن معشوق و سالک به دو «من» تفکیک می‌شوند. اگر این غیریت برداشته شود، نکاح معنوی میان نفس و روح - به‌عنوان شئون قابل و فاعلی وجود - تحقق می‌یابد و در نتیجه، اتحاد به‌معنای اصیل خود، یعنی اتحاد متحصّل (موجود محدود) در لا متحصّل (وجود مطلق) رخ می‌دهد. عشق مسیری است که طی آن رفع تعلق و تعین صورت می‌پذیرد. رفع تعلقات از یک منظر موجب آلام و رنج‌های موحش است، ولی به لحاظ غایت و نتیجه موجب رستگاری و رهایی است، از این رو عاشق حق تعالی هر بلایی را نعمتی می‌داند که مستوجب شکر است. ابن فارض می‌گوید:

نعم و تباریح الصبابة إن عدت      علی من التعماء فی الحبّ عدت  
و منك شقائی بل بلائى منّة      و فیک لباسی البؤس أسبغ نعمة

فرغانی در شرح بیت بیان می‌کند: محنت‌های معشوق را عطاها می‌یابم و به جای شکایت به ادای شکر آن می‌شتابم. هرچند افروختن آتش عشق و سوختن او ظاهر و باطن مرا، ظاهراً ظلمی می‌نماید که در حق من می‌رود، اما چون حکم ما به الاتحاد را قوت می‌دهد و احکام ما به الامتیاز را زایل می‌کند و به این سبب مرا شایستگی اتصال به جناب و جلال و جمال حضرت معشوق می‌بخشد (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۲۲۵).

فرغانی در شرح مفهوم اتحاد تصریح می‌کند که مقصود حلول و معیت ظاهری نیست؛ زیرا حلول یعنی باقی ماندن دوگانگی «فاعل» و «محلّ» در عین هم حضوری، درحالی‌که اتحاد عرفانی از سنخ تجلی و ظهور است: «این وجود اضافی چیزی جز جلوه حقیقت مطلق نیست و یک هستی بیشتر وجود ندارد، و آنچه در ظاهر مشاهده می‌شود، تعیینات نوری و تنوعات ظهور همان حقیقت است» (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۲۷۱) ابن فارض خود در ابیاتی دیگر همین معنا را موجز می‌گوید:

و لیس مَعی فی الْمَلِکِ شَیْءٌ سِوَاى      وَالْمَعِیَّهِ لَمْ تَخْطُرْ عَلَی الْمَعِیَّهِ

فرغانی در شرح می‌گوید: «در ملک وجود جز حقیقت واحد ذات هیچ موجودی محقق نیست؛ معنی معیت که موهم حلول است، هرگز در خاطر و فهم من نگذشته است» (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۲۷۱).

در مسیر سلوک، ابن فارض گذر از حجاب‌های ظلمانی و نورانی را شرط وصول به نکاح روحانی می‌داند. ریشه همه این حجاب‌ها نفسانیت است. او در ابیاتی متعدد هشدار می‌دهد که نفس، اصلی‌ترین دشمن محبوب است:

وَدَغْ مَا عَادَهَا، وَاعْدُ نَفْسَكَ فَهِيَ مِنْ      عَادَاهَا، وَعُدْ مِنْهَا بِأَحْصَنِ جَنَّةِ

یعنی: رها کن هرچه غیر معشوق است و نفست را دشمن بدان که از دشمنان محبوب توست، و از چنگش به محکم‌ترین سپرها پناه بر.

انسان تا از بند خود رها نشده عشقش واقعی نیست و درواقع عاشق خود است. عشق واقعی به محبوب

موجب رفع انانیت و ظهور چهرهٔ محبوب است:

فلم تهونى ما لم تكن فى فانى  
ولم تفن ما لم تجتلى فىك صورتى  
تا بر نفس خودت عاشقى و مطلوب و معشوق تو نفس تو است، نه حضرت قدس ما، پس عاشق حضرت  
ما توانی بود تا به کلی در راه ما از خودی و اوصاف خود، فانی نشوی و تو را تحقیق این فنا تماماً میسر نشود تا  
آنگاه که صورت من و عشق من در حقیقت تو پیدا نشود و غالب نیاید؛ زیرا که عشق حقیقی است که موحد  
است و رابطهٔ میان عاشق و معشوق، و منفی و مزیل ما به الممایزة میان ایشان و مثبت ما به المشاركة و الاتحاد  
بینهما (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۲۶۲).

از دیدگاه ابن‌فارض، تفاوت انسان کامل و غیر کامل نیز در همین نکاح و مقام فنا و تولد قلب حقیقی است. انسان کامل  
از ازل در مقام «فناء فى الله» مقیم است؛ زیرا در تعادل اسمایی، تجلی «الواحد» در او با سایر اسما در یک نسبت برقرار  
است. در نتیجه او همواره در نکاح ذاتی حق و در مقام بقای در محبوب یگانه زندگی می‌کند، اما سالک ناقص باید منازل فنا  
را یکی یکی ببیماید تا قوای قابل و فاعلی او در مرتبه‌ای از امتزاج قرار گیرد. فرغانی می‌گوید: «فنا چهار مرتبهٔ کلی دارد و  
چهارمی خاص مقام محمدی است که همان مقام احدیت جمع می‌باشد» (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۲۸۲).

در سطح وجودی، انسان سالک با هر مرتبه از فنا، در نکاحی معنوی میان روح و نفس، میان روح و سر و  
میان اسماء ظاهری و باطنی ارتقا می‌یابد که حاصل این امتزاجها تولد قلب‌های پیاپی است تا سرانجام قلب  
جامع پدید آید. از این منظر، فنا همان رفع تعین سابق است و نکاح معنوی، حیات دوباره در مرتبهٔ بالاتر وجودی.  
پس خداگونه شدن عشق، همان نکاح و فنا در مرتبهٔ الهی است؛ زیرا در آن، عاشق در محبوب مستهلک  
نمی‌شود، بلکه به مثابه مظهر جدیدی از او متولد می‌گردد. فنا نقص نیست، تولد است و بقای پس از فنا، همان  
زیست تازهٔ قلب در تعین بالاتر است.

وقتی عارف به این مقام رسد، دیگر برای او وصفی باقی نمی‌ماند؛ زیرا وصف، اثر موصوف است و در این  
مرتبه جز ذات واحد اثری نیست. از این حال به مفلس شدن عاشق تعبیر می‌شود:

واقبل إليها وانحها مفلساً فقد  
وصیت لئصحی ان قبلت وصیّتی  
(ابن‌ترکه، ۱۳۸۴، ص ۱۳۰)

ناچار شرط صحت محبت آن است که از جمله نگرش‌ها و صفتها خالی و مفلس باشد، پس روی به معشوق  
آور و سوی او توجه کن، درحالی که مفلس باشی و هیچ ملکی و چیزی به تو مضاف نباشد (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۳۳۵)  
ابن‌فارض این مقام را چنین وصف می‌کند:

فَلَا وَصَفَ لِي، وَالْوَصْفُ رَسْمٌ، كَذَاكَ الْاِسْمُ  
وَسْمٌ، فَإِنْ تَكُنِي، فَكَنْ أَوْ اَنْعَتْ

اکنون وصفی برایمان مانده است؛ وصف، اثری است از موصوف و همان‌گونه که نام، نشانی از نام برده است؛ پس اگر بخواهی مرا وصف کنی یا بخوانی، چنین کن، هر چند محلی برای آن نمانده است (ابن‌ترکه، ۱۳۸۴، ص ۱۷۴) بدین‌سان، در دستگاه عرفانی ابن‌فارض، فنا نه معدوم شدنِ عاشق، بلکه ازدواج و امتزاجِ روح و حقیقت است؛ و اتحاد نه حلول، بلکه ظهور است. در نتیجه، نکاح روحانی غایت همهٔ حرکات سلوکی است: فنا از تعین سابق ← بقاء به حیاتی نوین ← تولد قلب حقیقی؛ و این همان معنای دقیق «ازدواج قدسی» است که در شعر او با بیانی شاعرانه تصویر شده است.

## ۲. حقیقت نکاح روحانی از دیدگاه خوان د لا کروز

در دستگاه عرفانی سن خوان، محور سلوک نه با اتحاد، بلکه با تولد دوباره آغاز می‌شود. تولدی که در متن انجیل یوحنا با ایمان پیوند خورده است: «اگر کسی از نو زاده نشود، ملکوت خدا را نخواهد دید» (یوحنا، ۳: ۵). چنین ولادتی، همان ورود انسان به ملکوت الهی است (Steven, 2002, p. 15). عیسی ظهور ملکوت را به دو معنا تبیین می‌کند: نخست، به معنای ظهور خدا پس از مرگ طبیعی (متی، ۲۵: ۱-۱۳۹)، و دوم، ظهور ملکوت در همین دنیا برای سالک زنده (متی، ۱۳: ۱۰-۱۲؛ ۳۳: ۱۸؛ ۲۳: ۳۱) که به معنای یافتن حضور خداست (لوقا، ۲۱: ۱۷). از این رو در انجیل یوحنا، ورود به ملکوت و تولد دوباره، مترادف با اتصال و مشارکت با خدا دانسته شده است؛ حقیقتی که تنها از طریق عیسی حاصل می‌شود (اول یوحنا، ۳: ۲۲-۲۳؛ ۴: ۱۵-۱۶). عیسی خود را «نان حیات» معرفی می‌کند و هر که او را در خود محقق سازد، حیاتی جاودان می‌یابد (یوحنا، ۴۸-۵۰).

در این منطق، مشارکت با عیسی به سبب اتحاد او با خدا، در واقع مشارکت با خداست (اول یوحنا، ۳: ۱؛ دوم پطرس، ۴: ۱). سن خوان این وابستگی علی را چنین می‌فهمد که اگر عیسی «نور جهان» است (یوحنا، ۱۲: ۴۶؛ ۹: ۵). بنابراین مؤمنان نیز «فرزندان نور» خواهند بود (یوحنا، ۱۲: ۳۶). این «تولد در نور» همان ولادت معنوی تازه‌ای است که مقدمهٔ نکاح روحانی محسوب می‌شود؛ زیرا روح در پرتو این ولادت وارد عرصهٔ مشارکت در حیات خداوند می‌گردد.

سن خوان برای بیان این حقیقت اوج‌گیرنده از تعبیرات گوناگون استفاده می‌کند: گاهی آن را «نکاح روحانی» می‌خواند و گاهی «مرگ معنوی». هر دو در واقع دو وجه یک تجربه‌اند: مرگ معنوی، همان انقطاع از کثرت و دل‌بستگی‌های نفس است که زمینهٔ ولادت دوم را فراهم می‌کند؛ و نکاح روحانی، ثمرهٔ آن ولادت است که در آن روح به وصال محبوب می‌رسد. بنابراین اتحاد در این مرحله، نتیجه و محصول نکاح روحانی است، نه مترادف با آن؛ اتحاد حالت نهایی این ازدواج ملکوتی است که در آن ارادهٔ مخلوق با ارادهٔ خالق همسو می‌شود، بی‌آنکه ماهیت انسانی عاشق محو گردد.

سن خوان راه این تولد تا وصال را در قالب گذر از سه «شب تاریک» شرح می‌دهد:

شب نخست، تاریکیِ حواس است - ترک دلبستگی‌های دنیوی و محسوسات؛ چراکه حواس طبیعی توان درک حقیقتِ متعالی خدا را ندارند: «نه چشمی دید، نه گوشی شنید، و نه به دل انسانی خطور کرد» (اشعیا، ۶۴: ۴) (De la Cruz, 2007, p. 55). این مرگ نسبت به جهان، شرط نخستِ ولادت تازه است.

شب دوم، تاریکیِ عقل و روح است - ایمان به‌عنوان وسیلهٔ وحدت، که برای عقل، چون شیئی تاریک جلوه می‌کند. همان‌گونه که نور خورشید، نورهای ضعیف را در خود مستهلک می‌سازد، نور ایمان نیز بر فهم طبیعی عقل غلبه می‌کند (De la Cruz, 2007, p. 7). در این مقام، سالک باید «همچون نابینایی کامل» چشم از دید محدود عقل بردارد و دستِ خود را به ایمان بسپارد (De la Cruz, 2007, p. 43)؛ زیرا خداوند فراتر از وهم و عقل و خیال انسانی است و سالک برای رسیدن به او باید از همهٔ این مراتب تهی شود. ایمان، راه عبور از قیدهای حس و عقل و اراده است تا روح بتواند با امرِ بسیط و رها، یعنی حقیقتِ الهی، ارتباط یابد (De la Cruz, 2007, p. 131). پس هرچه سالک در تاریکیِ ایمان بیشتر «کور» گردد، بیناییِ باطنی‌اش افزون‌تر می‌شود: «من برای داوری آمده‌ام تا کسانی که نمی‌بینند، ببینند و کسانی که می‌بینند، کور شوند» (یوحنا، ۹: ۳۹) (De la Cruz, 2007, p. 45).

شب سوم، تاریکیِ خداست - مرتبه‌ای که در آن، حتی حضورِ الهی در آغاز، به‌سبب شدتِ نورش، همچون تاریکی می‌نماید. روح با گذر از این شب، به وصال می‌رسد؛ چنان‌که سن خوان می‌نویسد: «روح با تجربهٔ این سه شب، می‌تواند به وحدتِ کامل با خداوند نائل شود» (De la Cruz, 2007, p. 10). این وصال، آکنده از آثار ملکوتی است: «این اتصال، هرچند یک لحظه، روح را از فضایل و خوبی‌ها سرشار می‌سازد» (De la Cruz, 2007, p. 113).

در اینجا نکتهٔ مهمی پدید می‌آید که بر آن تأکید کرده است: آیا اتحاد همان نکاح است؟

در پاسخ باید گفت: نکاح روحانی در تفکر سن خوان مرحلهٔ «وصل» است، یعنی وحدتِ مبتنی بر محبت و اراده، نه اتحادِ ماهوی و ذاتی. اتحاد در اوج نکاح حاصل می‌شود، اما خودِ نکاح برقرارکنندهٔ پیوند میان دو اراده است؛ همسویی عشقِ خالق و مخلوق، نه یگانگی وجودی. از این رو نکاح و اتحاد از حیث نتیجه یک‌اند، ولی از حیث ماهیت دو چهره از یک فراینداند: نکاح، مرز ارتباط عاشقانه و ایمان تسلیم‌شده است، و اتحاد، ثمره و ظهور همین پیوند در درون روح.

به همین سبب، اگرچه سن خوان در تعابیر گاه از «اتحاد» و گاه از «نکاح» و «مرگ» سخن می‌گوید، باید دانست که مقصود او از اتحاد، همان تحققِ کاملِ ازدواجِ روح با خداست؛ ازواجی که بر پایهٔ عشق، ایمان و فنا بنا شده و در نتیجهٔ تولدِ دوم به ثمر می‌رسد.

### ۳. مراتب نکاح روحانی از دیدگاه ابن‌فارض و خوان د لا کروز

ابن‌فارض برای فنا و اتحاد، که عبارت از استهلاک عاشق در معشوق و عشق است، سه مرتبهٔ کلی ذکر می‌کند:

مرتبه اول، مرتبه فَنای اوصاف و عوارض و تعلقات و تقیداتی است که در نزول وجودی به سالک اضافه شده‌اند. در قوس نزول در هر مرتبه و مقام و منزلی (اعم از ملکی فلکی و عنصری) چیز متناسب با آن مرتبه بر موجود نازل شده عارض می‌شود. ابن‌فارض طریق این فنا را سیر و سلوک و طی منازل و مقامات و احوالی، مانند توبه، مراقبه، محاسبه، اخلاص، ورع و زهد می‌داند. در مرتبه دوم فنا، استهلاک صفات اصلی عاشق سالک در معشوق ایجاد می‌شود؛ به این معنا که سالک همه افعال و اوصاف و آثار آنها مانند دیدن و شنیدن را به حضرت معشوق منتسب می‌کند. در این مرتبه، مقام‌هایی نظیر توکل، رضا و احوال و توابع آنها در باطن سالک ظهور می‌کنند. مرتبه سوم از فنا نیز استهلاک کلی و مطلق تعین و وجود اضافی عاشق در حضرت معشوق است. در این مرتبه، حضرت معشوق به صورت اطلاقی وحدانی بر عاشق تجلی می‌کند و همه هستی او را فرا می‌گیرد، همه احکام تعینات و تقیدات را از او نفی می‌کند. در واقع، حق سبحانه در این مرتبه، او را از او می‌گیرد و باقی به خود می‌کند (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۱۵۱). البته آنچه از میان می‌رود، تعینات خلقی سالک است و تعینات حقی او همچنان باقی است. سالک در مقام فنا از تعینات خلقی رهایی می‌یابد و با عین ثابت خود که در علم حضرت حق است متحد می‌شود.

فلو، لفنائی من فنائک رَدُّ لی فوادی، لم یرغب الی دار غریبة

(فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۱۰۸)

«زآنجا که فانی شده‌ام، اگر قلبم را از حریم خانه‌ات به سوی من برگردانند، او هرگز میل این دیار غربت نکند» (ابن‌ترکه، ۱۳۸۴، ص ۳۱۲). در آن هنگام همه تعینات خلقی از میان می‌رود و همه موجودات را با چشم الهی می‌بیند. فرغانی در شرح این بیت، اضافه می‌کند که من رخسار دلارامم را در مظاهر و تجلیات صفاتی او مشاهده کردم، ولی به جهات خلقی و به صورت‌های حسی و یا روحانی مقید آنها توجه نداشتم، بلکه در هر صورت حسی که نظر می‌کردم آن را صورت حق تعالی بوحدته الحقیقه یافتم (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۷۲).

از جمله امور مرتبط با فنای فی الله که ابن‌فارض به آن پرداخته است، فنای بعد از فنا است. فرغانی در شرح ابن‌فارض به مراتب سه‌گانه بقا اشاره کرده است (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۱۸۷). مقام بقا به این معناست که برخی سالکان، از مقام فنای ذاتی نیز بالاتر می‌روند و به مقام بقای بعد از فنا نائل می‌شوند؛ یعنی به جایی می‌رسند که هم احکام وحدانی حضرت احدیت را درمی‌یابند و هم تعینات کثیر را می‌بینند، البته در این حال، تعینات و کثرات را به صورت حقانی می‌بینند. به گونه‌ای که:

فان دُعِیت کُنت المجیب، و ان اُکن مُنادیً اُجابت من دعائی و لَبَّت

«پس اگر او را می‌خوانند، من پاسخ می‌دام، و اگر به من خطاب می‌شد، او به جای من جواب می‌داد و لبیک می‌گفت» (ابن‌ترکه، ۱۳۸۴، ص ۳۲۷).

از دیدگاه سن خوان نیز اتحاد مراتب مختلفی دارد که در این بخش آنها را بررسی می‌کنیم. این مفهوم، از فرهنگ عامهٔ اسپانیا، به‌ویژه در قرن شانزدهم به دستگاه عرفانی مسیحیان راه یافت. در آن زمان، ازدواج مستلزم گذر از مراحل چند بود: دیدارهای مقدماتی برای شناخت و پیدایش انس، اظهار رضایت دو سویه، اعلام رسمی نامزدی در جمع مردم و سرانجام برگزاری آیین عروسی. عارفان مسیحی این نظام نمادین را به قلمرو سلوک روحانی منتقل کردند و مراتب شناخت، تعهد و وصل را در قالب نامزدی و نکاح روحانی تفسیر نمودند.

در عرفان مسیحی، «نامزدی روحانی» مرحله‌ای است که سالک پس از تطهیر و تهذیب نفس، شایستگی مشاهدهٔ مسیح را می‌یابد و در پرتو نگاه او از میان بندگان برای نامزدی برگزیده می‌شود. شرط اصلی این نامزدی، خودشناسی است؛ زیرا بی‌معرفتی به نفس، انسان به خود و دیگران آزار می‌رساند. از این رو یوحنا صلیبی تأکید می‌کند که ناآگاهان از خویش، هرگز بدین مرتبه نمی‌رسند.

در سنت عارفان، نمونه‌هایی بدین معنا نقل شده است: کاترین سی‌ینا وجود خویش را یکسره وقف مسیح کرد؛ از کودکی خود را عروس او خواند و در نوجوانی نذرش را ادا نمود تا به نکاح معنوی حضرت درآید (De la Cruz, 2007, p. 129-130). بدین‌سان، سنت نکاح معنوی در قرون میانه، بازتابی از مناسک عشق و ازدواج مردمان بود که در قالبی روحانی به نمایش درآمد؛ اما در قیاس با ابن‌فارض، این پیوند دیگر صرفاً تمثیلی نیست، بلکه جنبه‌ای هستی‌شناختی دارد، سالک مسیحی در این نکاح، نه در خیال، بلکه در واقعیت نفسانی خود با فیض الهی متحد می‌شود، چنان‌که در ابن‌فارض، فناء عاشق در محبوب، اتحادی حقیقی در ساحت وجود است.

### ۳-۱. وصال موقت

در مرحلهٔ نخست سیر، عاشق و معشوق دیدارهای مکرر و نسبتاً طولانی دارند. هرچه این دیدار صمیمی‌تر باشد، الطاف الهی افزون‌تر می‌شود. با وجود آن کرامات و جذبات، درد و رنج نیز همراه است؛ زیرا سالک با وضعیت تازه‌ای روبه‌روست: رؤیاریبی با خدا. این مواجهه گاه جسم را فرسوده می‌سازد و روان را در معرض رنج و طعن مردم قرار می‌دهد. رنج درونی، اندوهی ژرف از ناپایداری وصال و احساس اسارت روح در قفس تن است (Steven, 2002, p. 8).

گرچه این وصال گذراست، اما عهدی واقعی است، گونه‌ای عقد موقت الهی که در آن بنده در مسیر حق متعهد می‌شود و خود را در خدمت او می‌گذارد؛ مقامی نزدیک به سلوک ایمانی در عرفان اسلامی که آغاز تجربهٔ حضور است، نه نهایت اتحاد.

### ۳-۲. نکاح روحانی

از دید تاریخی، پیشینهٔ نکاح روحانی به آیین‌های پیشامسیحی بازمی‌گردد. در آن سنت‌ها، پیوند سالک با معبود به صورت ازدواجی رمزی مجسم می‌شد. گاه بخشی از غذا یا نوشیدنی به‌عنوان فدیة پیش‌کش می‌گردید و گاه

در رؤیا و مکاشفه، خداوند به صورت تجلی یافته ظاهر می‌شد و اسرار را بر سالک می‌گشود (Steven, 2002, p. 8). در حقیقت، این مراسم نمادی از تعهد خدمت و وفاداری به حق بود، نه هنوز تصویری از وصال یا توحید تام. ریشه‌های متنی این اندیشه در کتاب مقدس است؛ چنان‌که *اورینگن* غزل‌های سلیمان را تمثیلی از نکاح روحانی دانسته است (Steven, 2002, p. 8). در عهد قدیم، ازدواج میان خدا و قوم اسرائیل، رمز وفاداری و اتحاد با یهوه تلقی می‌شد.

در میان عارفان مسیحی، نمونه‌های فراوانی از تجربه نکاح روحانی ثبت شده است: *آنجلو فلاگنو* پس از زیارت رم، صدایی در شهود شنید که گفت: «تو همسر شیرین من هستی» (Steven, 2002, p. 88). *مارجری کمپ* در خلصه‌ای شنید: «تو را برای همسری خویش برگزیدیم» (Steven, 2002, p. 127). *برجیتا* در تجلی نورانی خدا وعده عروس شدن دریافت کرد (Idem, 1934, p. 133). *یوهان ازنت* ازدواج با مسیح را جزئی از اصول ایمان دانست و آن را راه دستیابی به تولد ثانی و منشأ تمام فضایل شمرد (Steven, 2002, p. 134).

*ترززا*، عارف بزرگ اسپانیا، در مکاشفه‌ای در سال ۱۵۷۲ م. نکاح روحانی را به وجهی آشکار تجربه کرد (Paul, 2004, p. 126).

این مرحله برجسته‌ترین وجه عرفان مسیحی است؛ زیرا در آن، سالک تابع شریعت الهی می‌شود و به تدریج به مرتبه‌ای می‌رسد که شأن روحانی‌اش با «حیث نفسی» متحد و ممتزج می‌گردد و بدین امتزاج، تولد معنوی تحقق می‌یابد. هدف نهایی نکاح روحانی، سکونت معشوق در نفس عاشق است؛ یعنی حضور دائمی مسیح در درون بنده. در این مقام، سالک برای همیشه با پروردگار خویش زندگی می‌کند و نوعی زندگی مشترک روحانی میان عابد و معبود پدید می‌آید. با این همه، نباید نکاح را عین وصال دانست؛ وصال، تجربه‌ای عاشقانه و لحظه‌ای از دیدار است، اما نکاح، تداوم و ثبات همان رابطه در عرصه وجودی انسان است؛ تعهدی متقابل که موجب آرامش در ساحت اراده می‌شود (Kavanaugh & Rodriguez, 1991, p. 640-645).

در این معنا، نکاح روحانی پیوند وجود ناسوتی سالک با وجود ملکوتی مسیح است، آمیزه‌ای از رأفت و رحمت که در ذات خود، وصال نهایی روح با خدا را می‌نمایاند (ترززا، ۱۹۹۱، ص ۱۸۳). چنین مقامی غالباً خاص کسانی است که از ازدواج دنیوی چشم پوشیده و خویشان را وقف مسیح نموده‌اند، هرچند در معنای عام، هر مسیحی می‌تواند به نحوی روحانی مسیح را به‌عنوان همسر خویش برگزیند.

در این سطح، «همسر شدن» در حقیقت به معنای پذیرا شدن مدد و فیض نبی خداست؛ حالت انفعالی روح که از تأثیر فاعلی مسیح متحول می‌گردد. در الهیات مسیحی از این دگرگونی با عنوان تبدیل جوهری یاد می‌شود (De la Cruz, 2007, p. 46).

بسیاری از عارفان، این پیوند را در قالب مناسک رمزی به نمایش درآورده‌اند، اما حقیقت آن امری انفسی است؛ نکاح حقیقی در باطن انسان تحقق می‌یابد. سالک، از راه سیر درونی، در نهایت به مقام تشبه به خدا (deificatio) می‌رسد که در نظر عارفان با نام‌های دیگری چون «نکاح روحانی» (spiritual marriage)، «حیات وحدانی» (unitive life) و «مرگ عارفانه» شناخته می‌شود.

در این مرحله نفس کاملاً در اختیار خداوند است و از خود هیچ اراده‌ای ندارد، البته می‌تواند از موهبت‌های الهی لذت ببرد و شادمان شود. تمام فیض‌ها، موهبت‌ها، الطاف و تسلیات به طور مطلق از جانب خداوند به سالک ارزانی شده است و او در تحقق آنها هیچ نقشی ندارد (Teresa, 1991, p. 183).

این اتحاد را می‌توان شهود ربانی نامگذاری کرد. دو تفسیر متفاوت از این شهود ربانی می‌توان ارائه داد. تفسیری مبتنی بر وحدت وجود و تفسیر دیگر مبتنی بر وحدت شهود می‌باشد. در تفسیر وحدت وجودی، سالک پس از طی مراحل سیر و سلوک به این معرفت می‌رسد که میان او و خدا هیچ فاصله و تمایزی نبوده و سالک به علت فقدان شهود کافی از درک این حقیقت محروم بوده است. به عبارت دیگر، این اشتباه از ضعف ادراک سالک است که خدا و سالک را دو وجود می‌پنداشته است. اما در مقابل در تفسیر وحدت شهودی سالک در پرتوی شهود نهایی یک وجود را بیشتر در عالم نمی‌بیند و این به معنای نبودن بقیه موجودات نیست، بلکه به این معناست که بقیه موجودات در تحت سیطره و قاهریت این وجود اصلی پنهان شده‌اند و دیده نمی‌شوند.

بر اساس تجارب یوحنا صلیبی به نظر می‌آید تفسیر وحدت شهودی بر تفسیر وحدت وجودی در دستگاه عرفانی او مقدم است؛ چراکه آموزه‌های یوحنا صلیبی با نگرش وحدت وجود سازگار نیست. از دیدگاه یوحنا صلیبی سالک در متن این اتحاد از قدرت الهی برخوردار شده و بیشتر از گذشته به خدا می‌پردازد و توانایی مراقبه و انجام کار عبادی در او پیدا می‌شود. نکاح روحانی به این طریق است که مسیح (خداوند) نفس سالک را به منزله بارگاه خود قرار می‌دهد و در آن سکنا می‌گزیند، آنگاه آن را به خلسه فرو می‌برد. این حالت درحقیقت، در حال نیایش رخ می‌دهد و در طی آن سالک به وصال حق می‌رسد (Idem, 1934, p. 177).

اتحاد روح با خدا و استحاله کامل هنگامی رخ می‌دهد که همانندی و شباهتی که توسط عشق به وجود می‌آید، ابقا شود. به تعبیر دیگر، اتحاد عرفانی تنها به معنای موافقت کامل و کلی بین اراده انسان و اراده خدا است، به نحوی که آنچه مطلوب یکی است برای دیگری نامطلوب نباشد (Franz, 1924, p. 282). در مرتبه نکاح روحانی نفس سالک با خدا و روح القدس که همراه اوست یکی می‌شود، سالک به واسطه این اتحاد می‌تواند عشقی که مسیح به آدمیان دارد را درک کند. در انتهای اتحاد عمل تبدیل جوهری تحقق می‌یابد و در این عمل درحقیقت، نفس سالک حیثیت گنهکاری خود را رها به حیثیت سپهری وارد می‌شود که از این مقام به همسر

روحانی خداوند یاد می‌شود (De la Cruz, 2007, p. 46). البته سالک می‌تواند با عدم مراقبه و غفلت از این مرتبه به مراتب پایین‌تر نزول کند و ایستایی و توقف سالک در این مرتبه بستگی به میزان مراقبت او و میزان توجه او به خداوند دارد.

#### ۴. آثار وجودی نکاح روحانی از دیدگاه ابن‌فارض و خوان د لا کروز

ابن‌فارض به صورت مفصل به لوازم مقام اتحاد و احدیت جمع می‌پردازد که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

عید بودن همهٔ روزها: هر روزی که به مدد تجلی احدی جمعی جمال رخسار حضرت معشوق را می‌بینم، آن روز عید و وقت سرور و بهجت سالک است.

و عندی عیدی، کلّ یوم اری بها  
جمال محیّاها، بعینِ قریره

«عید من روزی است که زیبایی رخسار یار را با دیده روشن، هم به واسطه خود او بینم» (ابن‌ترکه، ۱۳۸۴، ص ۳۳۸).

شب قدر بودن همهٔ شب‌ها: همه شب‌هایی که حضرت معشوق به من نزدیک می‌شود، شب قدر من است:

و کلا لیلیالی لیلۃ القدران دنت  
کما کلّ ایّام اللّقا یوم جمعة

«اگر او نزدیک شود، شب‌ها همگی شب قدر است؛ همچنان که روزهای دیدار، جملگی روز جمعه است» (ابن‌ترکه، ۱۳۸۴، ص ۳۳۸).

مکه بودن همهٔ مکان‌ها: هر شهری که حضرت معشوق در آن شهر فرود آمد و در آنجا بر سالک متجلی شد، آن شهر همان مکه و سرزمین مقدس است. درحقیقت، آن مکان عین حرم است و همهٔ احکام حرم بر آن صدق می‌کند (ابن‌ترکه، ۱۳۸۴، ص ۳۲۹).

وَأَيُّ بِلَادٍ اللَّهِ حَلَّتْ بِهَا، فَمَا  
أَرَاهَا، وَفِي عَيْنِي حَلَّتْ غَيْرَ مَكَّةَ

«و هر شهر خدا که معشوق در آن فرود آید، به چشم من خوش و خوشایند است و آن را غیر مکه نمی‌بینم» (ابن‌ترکه، ۱۳۸۴، ص ۳۳۸).

سرور دائمی: لذت و مسرت متعلق به حضرت معشوق است، و اتحاد باعث می‌شود همهٔ اوقات سالک نسبت به او یک وقت شود، و هیچ حکم تفرقه و غیر را در آن مقام مجال نیست. به همین علت همهٔ اوقات نسبت به او لذیذ و مسرت‌بخش است (ابن‌ترکه، ۱۳۸۴، ص ۳۲۸).

وَلَا أُخْتَصُّ وَقْتًا دُونَ وَقْتِ بَطِيئَةٍ  
بِهَا كُلُّ أَوْقَاتِي مَوَاسِمُ طَبِيئَةٍ

«چنین نیست که زمانی ویژه شادی باشد و زمان دیگر نه؛ همهٔ اوقات من به واسطهٔ معشوق مجمع شادمانی است» (ابن‌ترکه، ۱۳۸۴، ص ۳۳۸).

مقام بی‌غمی: مقام احدیت جمع باعث می‌شود که سالک در همهٔ عمر مانند کودکی باشد که هیچ غمی

ندارد و همیشه در امن و راحتی است، مانند جوانی که همه عمر در طرب و ناز زندگی می‌کند.

وَأِنْ قَرَّبْتَ دَارِي، فَعَامِي كُلُّهُ رَيْبُعُ اعْتِدَالٍ فِي رِيَاضِ أَرِيضَةٍ

«اگر سرای من نزدیک او باشد، سراسر سال من بهار خوشایندی است در باغ‌های انبوه و دلپذیر» (ابن‌ترکه، ۱۳۸۴، ص ۳۳۹).

مقام شبیه شدن به معشوق: سالک در مقام اتحاد چون به کلی و با همه صفاتش در معشوق فانی می‌شود، همگی اجزا و قوای او با معشوق پیوند می‌خورد، همه اجزای سالک رنگ کل را به خود می‌گیرد.

و غِيَّتْ عَنْ أَفْرَادِ نَفْسِي، بَحِيثٌ لَا يَزَاحِمُنِي إِبْدَاءٌ وَصَفٌ بِحَضْرَتِي

«و از تنها کردن نفس خود هم غایب شدم؛ به گونه‌ای که اینک ظهور هیچ وصفی در پیشگاه ذات من، نمی‌تواند مزاحم من گردد» (ابن‌ترکه، ۱۳۸۴، ص ۳۲۶).

در دیدگاه سن‌خوان، وصال و سکنا گزیدن خداوند در نفس سالک تأثیرات بسیاری در جسم و جان سالک به جا می‌گذارد. به برخی از آثار مهم در ادامه اشاره می‌کنیم.

#### ۱-۴. شعله‌ور شدن عشق

یکی از آثار اصلی سکونت خداوند در نفس سالک، شعله‌ور شدن عشق در سالک است. این عشق از نهانی‌ترین مرتبه نفس آغاز می‌شود و همه وجود سالک را دربر می‌گیرد و شور را در سر تا سر وجود سالک ایجاد می‌کند. وقتی عشق در تمام وجود سالک فراگیر شد، او هم درد و رنج‌هایی که در مسیر سلوک دیده است را فراموش می‌کند (Idem, 1934, p. 182).

#### ۲-۴. رهایی از تعلقات و وابستگی‌های دنیوی

یکی از آثار مهم نکاح روحانی، رهایی یافتن سالک از تمام تعلقات دنیوی و نفسانی است. در این منزل سالک در اثر فانی شدن در حق، تمام هم و غمش خداوند و بندگی او می‌شود و تنها آرزویش زیستن با خداوند می‌باشد. ستایش به‌عنوان زیباترین کاری است که سالک می‌تواند انتخاب کند. این ارتباط دو طرفه است؛ یعنی اگر سالک نسبت به خداوند حساس شده است، خداوند هم مواظب سالک است تا او را از خطرات حفظ کند و گاهی در صورت غفلت به او تنبیه می‌دهد (Idem, 1934, p. 182).

#### ۳-۴. دستیابی به قدرت تحمل سختی‌ها

در اثر تجلی خداوند در نفس سالک، نفس قوی می‌شود و در اثر قوت نفس توانایی تحمل رنج‌های فراوان در سالک افزایش می‌یابد (De la Cruz, 2007, p. 185). سالک چون معنای مصیبت و سختی را فهمیده است و رابطه بین سختی‌های ظاهری و کمالات باطنی را چشیده است، به معنای واقعی کلمه از سختی‌ها و مصائب نه‌تنها فرار نمی‌کند، بلکه با کمال شوق از آنها استقبال می‌کند.

## ۴-۴. وحدت‌بینی اقا نیم سه گانه

عارف در مقام اتحاد، هستی را واحد می‌بیند؛ او سه اقنوم متمایز را نشئت‌گرفته از یک نیرو و بلکه یک خدا می‌بیند. هر سه شخصیت (پدر، پسر، روح‌القدس) با نفس ارتباط برقرار می‌کنند و یک‌جا در نفس او سکونت می‌یابند و با او همراه می‌شوند. این یگانه‌دیدن شخصیت‌های سه‌گانه تثلیث در نظام وحدت‌شهودی یوحنا صلیبی حائز اهمیت است. تا زمانی که حالت اتحاد و وصال برقرار است، این سه شخصیت در نفس سالک حضور دارند و با سالک همراهی و همنشینی دارند (Kavanaugh & Rodriguez, 1991, p. 577-580).

## ۴-۵. تغییرات در قوای نفس سالک

یکی از آثار وصال در نفس سالک تحول و تغییراتی هست که در قوای نفس او شکل می‌گیرد. ذهن سالک در مقام اتحاد فعالیتش خاموش می‌شود، به این معنا نه می‌تواند در جست‌وجوی چیزی باشد و نه می‌تواند عملیاتی روی مفاهیم انجام بدهد، درحقیقت، ذهن مانند حالتی می‌شود که در اول خلقت خود داشته است. تنها فعلی که از ذهن بدون اختیار و اراده سالک صادر می‌شود، مشاهده آنچه در نفس صاحبش اتفاق می‌افتد می‌باشد (De la Cruz, 2007, p. 12).

## ۴-۶. دریافت آرامش حقیقی

روح همواره در آرامش قرار دارد و از مزاحمت‌های بیرونی و درونی در امان است. سالک در این مرحله ترس ندارد که این موهبت‌های متعالی عاملی اغفال‌کننده از سوی ابلیس باشند، بلکه سالک اعتقاد یقینی دارد که همه آنها از سوی خداست؛ زیرا در این مرحله خداوند خود را به گونه‌ای و در مرتبه‌ای از نفس بر سالک آشکار می‌کند که ابلیس توانایی آن را ندارد در آن مرتبه وارد شود و خداوند نیز چنین اجازه‌ای به او نمی‌دهد. نفس سالک در این منزل پیوسته از هدایای گرانبه‌ای از جانب خداوند آگاه می‌شود (Chapman, 1956, p. 98).

## نتیجه‌گیری

۱. از دیدگاه هر دو عارف، غایت سلوک و نهایت مراتب عشق و معرفت، مقام اتحاد است؛ مقامی که تحقق آن مستلزم مرگ عارفانه است. در این مرگ معنوی، نفس سالک از جهان کثرت، نفسانیات و تعینات فردی جدا می‌شود و با گذر از خود، قدم در وادی وحدت می‌نهد. این عبور تنها با نفی واقعی «خود» - شامل عقل، اراده، حس و خیال - ممکن می‌گردد.

۲. هر دو عارف برای وصول به اتحاد، مراتبی پیاپی ترسیم کرده‌اند که در آن، سالک از ظاهر به باطن، و از خود به محبوب، عبور می‌کند. این مراتب در ابن‌فارض با زبان فنا و بقا و در سن‌خوان با زبان تولد و نکاح روحانی بیان شده‌اند، اما در هر دو، سیر واحد و منطقی ترکیه تا اشتراک با امر الهی را بازنمایی می‌کنند.

۳. در مقام وحدت‌شهود که نقطه اشتراک معرفت‌شناختی هر دو نظام است، سالک در پرتو شهود نهایی تنها یک حقیقت را در سراسر عالم مشاهده می‌کند. این مشاهده البته به معنای عدم موجودات دیگر نیست، بلکه

بیانگر آن است که همه موجودات در شعاع قاهریت و غلبه وجود واحد حقیقی پوشیده می‌شوند. بدین‌سان، دیدن همه چیز در «او» نه انکار کثرات، بلکه تأویل آن به اصل وحدت وجود است.

۴. در مقام اتحاد، سالک با حالات مشترکی روبه‌رو می‌شود که نشانه وصول به نهایت عشق الهی‌اند: پس از درک این مقام، شور و شوقی سوزان و احساسی از عظمت و کرامت الهی سراسر وجودش را دربر می‌گیرد؛ همه مناصب و مطلوب‌های دنیوی در دیده او حقیر می‌گردد و گذر از آنها برایش آسان می‌شود. در این مرتبه، مواهب الهی و اشارات ربانی بر او هجوم می‌آورد، و نفس در مقام خلوص چنان تجلی می‌کند که هیچ وسوسه شیطانی توان ورود بدان را ندارد. شعله‌ور شدن عشق، رهایی از دلبستگی‌ها، قوت گرفتن قوای روحی، تحمل رنج‌ها و سرور دائم از جمله حالات مشترک این مقام است که هم ابن‌فارض و هم یوحنا صلیبی بدان تصریح داشته‌اند.

هر دو عارف به دو زبان متفاوت مراتبی از حقیقتی متعالی را روایت کرده‌اند. ابن‌فارض، راه را از عشق متعالی آغاز کرده و به مراتب فناء و بقاء در حقیقت رسانده است. سن خوان، آن را از تولد دوباره آغاز و به نکاح روحانی و نهایتاً اتحاد ختم کرده است. در هر دو معنا، اتحاد نه نابودی انسان در خدا، بلکه مشارکت وجودی در حیات الهی است؛ همان «زندگی در خدا» که مسیحیان از آن با واژه «تأله» (deification) یاد می‌کنند. بدین‌سان، مرگ عارفانه نه پایان، بلکه تولد دوباره روح در افق جاودانگی است. سن خوان مسیر اتحاد را در قالب سه شب تاریک ترسیم می‌کند - شب حواس، شب عقل و شب خدا - و در قله این مسیر، سالک در نکاح روحانی با مسیح وارد می‌گردد. در این نکاح، اراده انسانی با اراده الهی متحد می‌شود؛ نه از راه محو هویت انسان، بلکه از رهگذر همنوایی و محبت کامل با خدا.

با این‌همه، تبیین «اتحاد» در دو نظام، مبتنی بر دو مبنای هستی‌شناختی متفاوت است. نظام عرفانی ابن‌فارض و مراتب اتحاد و فنا و احکام هریک مبتنی بر تبیینی هستی‌شناسانه و معقول است. در حالی که مرتبه اتحاد مطرح در کلام دلا کروز مبهم است و بیان عرفانی او مبتنی بر یک نظام مبین نیست. در عرفان ابن‌فارض، بنیاد نظری اتحاد بر وحدت وجود و توحید محض استوار است. از نگاه او، هستی حقیقی یکی بیش نیست و نسبت دادن وجود به غیر حق، امری عرضی و مجازی است. هرگاه این مجاز و عرض از میان برود، حقیقتِ واصل آشکار می‌شود. در پرتو آموزه فنا، آنچه نابود می‌گردد تعینات خلقی سالک است و آنچه باقی می‌ماند، «تعینات حقی» او در ساحت الهی است.

در مقابل، در نظام عرفانی سن خوان، تجربه اتحاد در قالب آموزه‌های کلام مسیحی بیان می‌شود که تبیینی از حقیقت توحید ارائه نمی‌کند. یوحنا اتحاد را مساوی با «ورود به ملکوت خداوند» می‌داند و تصریح می‌کند که این ورود جز از طریق عیسی مسیح ممکن نیست. او بر فقره‌ای از انجیل یوحنا تکیه دارد که در آن مسیح خود را «نان حیات» می‌خواند؛ یعنی کسی که از وی تغذیه کند، حیات جاودانه می‌یابد. احاطه تبیین ابن‌فارض نشان می‌دهد که یافته‌های شهودی دلا کروز می‌تواند حالاتی باشد که در سیر توحید افعالی عارض می‌گردد که تا دستیابی به توحید و معرفت عارفان اسلامی فاصله بسیار است.

## منابع

- آملی، سیدحیدر (۱۴۲۲ق). *تفسیر المحيط الأعظم*. چ سوم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ابن ترکه، سائن‌الدین (۱۳۸۴). *شرح نظم الدر*. تصحیح اکرم جودی نعمتی. تهران: میراث مکتوب.
- ابن سبعین، عبدالحق بن ابراهیم (۱۴۲۸ق). *رسائل ابن سبعین*. تحقیق و تصحیح احمد فرید المزیدی. بیروت: دارالکتب العلمیه ابن عربی، محیی‌الدین (بی‌تا). *الفتوحات المکیه*. بیروت: دار الصادر.
- ابن‌فارض، عمر بن‌الحسین (۱۴۱۰ق). *دیوان ابن‌فارض*. تصحیح مهدی محمد ناصرالدین. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۳۵۷). *مشارق الدراری*. مقدمه و تعلیقات سیدجلال‌الدین آشتیانی. مشهد: انجمن فلسفه و عرفان.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۳۹۹). *منتهی المدارک و منتهی لب کل کامل و عارف سالک*. شرح تائیه ابن‌فارض. چ پنجم. قم: بوستان کتاب.
- فناری، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۴). *مصباح الأنس بین المعقول و المشهود*. تهران: مولی.
- قونوی، صدرالدین (۲۰۰۸م). *شرح الاسماء الحسنی*. تحقیق و تصحیح قاسم طهرانی. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۷۱). *النصوص*. تحقیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۷۵). *النفحات الالهیه*. تحقیق و تصحیح محمد خواجوی. تهران: مولی.
- Chapman, J. (1956). *Mysticism, Christian (Roman Catholic)*. in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Ed. James Hastings, vol. 9. Edinburgh: T. & T. Clark.
- De la Cruz, San Juan (2007). *Subida del Monte Carmelo*. Biblioteca de Clásicos Cristianos. España.
- Fanning, Steven (2002). *Mystics of the Christian Tradition*. London & New York: Routledge.
- Pfeiffer, Franz (ed.) (1924). *Meister Eckhart*. Translated by D. S. Evans. London: John M. Watkins.
- Idem (1934). *Spiritual Canticle*. London: Sheed & Ward.
- Teresa of Ávila (1991). *The Autobiography of St. Teresa of Ávila*, trans. E. Allison Peers. New York: Image Books.
- Kavanaugh, Kieran, and Otilio Rodriguez (trans.) (1991). *The Collected Works of St. John of the Cross*. Washington, D.C.: ICS Publications.