

Comparison and Analysis of Annihilation in the Mystical Opinions of Rabi'a Adawiyya and the Spiritual Marriage of Teresa of Avila

Somayeh Khademi¹  | Elham Rezvani Moghadam²  | Salva Rokhsari Dolatabadi³ 

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. E-mail: s.khademi@azaruniv.ac.ir
2. Ph.D. in Sufism and Islamic Mysticism, University Lecturer, Department of Theology of Religions and Mysticism, Faculty of Humanities, University Semnan, Semnan, Iran. E-mail: rezvani@semnan.ac.ir
3. MA Student, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. E-mail: salvarokhsary@gmail.com

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	Objective: Divine communion is highly significant in two traditions of Islamic and Christian mysticism. In other words, the ultimate spiritual path is divine communion. This issue is prominently reflected in the mystical opinions of Rabi'a Adawiyya and Teresa of Avila. The current study aims to investigate the mystical views of Rabi'a Adawiyya about spiritual death and marriage in the thought of Teresa of Avila. In the sayings of Rabi'a Adawiyya, three types of annihilation of attributes, acts, and essence can be seen, which are the introduction to the divine communion. Teresa of Avila also spoke about the seven stages of the spiritual journey, and the seventh stage is the spiritual marriage or divine union. The findings of this research indicate that both figures see the seeker's romantic relationship with God as the means to achieve divine communion. Divine communion occurs through voluntary death, which results from the seeker's death from human traits, actions, and essence, and the seeker lives in divine communion after rebirth. According to Rabi'a and Teresa, the seeker is in complete submission to the divine will and intention, and divine union is achieved through God's will and grace. Those who seek God in divine communion enjoy the view of unity; moreover, in the light of this view of unity, they dwell in subsistence with God and divine marriage.
Article history: Received:1 June 2024 Received in revised form: 15 August 2024 Accepted:5 September 2024 Published online: 22 September 2024	
Keywords: Rabi'a Adawiyya, Teresa of Avila, Annihilation, Divine Communion, Spiritual Marriage.	

Cite this article: Khademi, S., Rezvani Moghadam, E. & Rokhsary Dolatabadi, S. (2024). Comparison and Analysis of Annihilation in the Mystical Opinions of Rabi'a Adawiyya and the Spiritual Marriage of Teresa of Avila. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 8 (2), 249-274. DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2024.48945.1199>



© The Author(s).

Publisher: University of Sistan and Baluchestan

DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2024.48945.1199>

Introduction

In mystical literature, there are countless teachings on the path of spiritual practice, all of which aim for the ultimate goal of transcending human attributes and embodying divine morality. In particular, in mystical traditions involving a romantic relationship between the seeker and God, the culmination of this divine love is the unity of the lover and the Beloved. Divine love holds a special and prominent place in both Christian and Islamic mysticism. Rabi'a Adawiyya (717-801 CE) is one of the early figures in the tradition of Islamic mysticism, whose ideas have attracted the attention of later mystics and researchers in the field. She is a pioneer in discussing divine love and the concept of annihilation in the Islamic mystical tradition. Although Rabi'a does not speak directly about the state of annihilation, the concept of "fana fi Allah" (annihilation in God) can be inferred from the stories attributed to her. By studying Rabi'a Adawiyya's sayings, three types of annihilation can be observed including attributive, active, and essential.

Teresa of Avila (1515-1582 CE) is a prominent figure in Christian mysticism whose experiences in practical mysticism hold significant value. She is one of the well-known writers of the Catholic Church, contributing to theories on human understanding in psychology, providing insights into mysticism, and taking practical actions to promote mysticism, which distinguishes her position in the field of practical mysticism (Qanbari, 2009, p. 2). In her famous work "The Interior Castle," Teresa explores the spiritual journey of the mystic and elaborates on the union with Christ and remaining in Him, proposing ways to facilitate the journey for seekers of the path.

Research Methodology

This research has been conducted using an analytical-comparative method. Initially, the concept of annihilation in the mystical thoughts of Rabi'a Adawiyya and Teresa of Avila has been extracted and explained from various sources. Then, the mystical ideas of these two figures have been analyzed and evaluated comparatively.

Discussion

Rabi'a Adawiyya, considered one of the first mystics of the Islamic tradition, did not directly discuss the state of annihilation; however, the concept of "fana fi Allah" (annihilation in God) is discernible in her thoughts and sayings. In the stories attributed to her, three types of annihilation are observed attributive, active, and essential. In attributive annihilation, Rabi'a not only obliterates her human attributes in the divine attributes but also considers the entirety of existence to be a result of the manifestation of God's attributes, seeing nothing in the world except for divine qualities. In active annihilation, she recognizes no action or choice of her own, seeing only the will, action, and choice of God. According to her view, essential annihilation is the highest state that the seeker reaches after essential annihilation, wherein, through witnessing God, they forget their pain and wounds and see only the existence of God. Teresa of Avila also names seven stages of the mystical journey for seekers, which lead to the spiritual union of the seeker with God. These seven stages are: 1. Watchfulness and self-awareness 2. Prayer practice 3. Attaining a life worthy of praise 4. Receiving consolation 5. Spiritual betrothal 6. Temporary union 7. Spiritual marriage. Teresa

considers the culmination of the spiritual journey to be the stage of union or spiritual marriage. According to her, the spiritual union is a stage in which the seeker, after enduring numerous trials and ascetic practices at various stages, can ultimately achieve union with Christ or their spiritual Bridegroom. This stage is marked by the spiritual marriage between the "bride" (the nun) and the "Bridegroom" (Christ), establishing a stable and cohesive relationship. The innermost dwelling within a person belongs to God, the source of divine light, where God's throne is situated. Upon passing through the sixth dwelling, the seeker is accepted as a spouse by God and is taken to the seventh dwelling. Entry into this dwelling typically occurs through a mystical experience. In the spiritual marriage, Teresa speaks of unity and union; in her view, this union represents a kind of shared life between the servant and God, without either losing their identity, as the faculties of the seeker are transformed in the light of the Divine, leading to a loss of independence.

Conclusion

The concept of annihilation in the mystical worldview of Rabi'a and spiritual marriage in the mystical thoughts of Teresa of Avila holds significant importance. Ultimately, the culmination of the spiritual journey in both Islamic and Christian mystical traditions is divine union, which is referred to with specific terms in each tradition, reflecting the religious contexts of each mystical framework. In the mystical thoughts of both figures, what leads to annihilation or spiritual marriage is love for God. Divine union is based on a lover-beloved relationship between God and humanity, where love serves as the guide and inspiration for the soul's ascent to God. The passionate seeker is in complete submission to the Beloved and has no will or desire of their own. According to Rabi'a and Teresa, God's will and grace lead to the divine union that occurs for the seeker.

In the narratives and personal experiences of Rabi'a Adawiyya, three types of annihilation attributive, active, and essential are seen, ultimately leading to divine union. In her thought, the divine union is the same as "remaining in God," where the seeker experiences annihilation of their being through the three stages—attributive, active, and essential—detaching from personal attachments and finding their continued existence in the Divine; in other words, the seeker on the path to God experiences a voluntary death and, in a rebirth, remains with the eternal God. Teresa of Avila also names seven stages of the journey for seekers, with the seventh stage being spiritual marriage and union with God. Like Rabi'a, she believes that divine union is the result of the seeker's death to human attributes, and rebirth leads to divine union, representing a shared life between the servant and God, ultimately establishing unity between God and the seeker. In the mystical thoughts of Rabi'a and Teresa, the outcome of union and oneness with God leads to an understanding of the unity of being. The concept of unity of being speaks of a singular true existence from which other beings are the manifestations of this true existence's names and attributes, and beyond the multiplicity present in the world, there lies a hidden unity, where seekers of the path to God dwell in the continuation of being in God and divine marriage.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقایسه و تحلیل فنا در آراء عرفانی رابعه عَدَویه با نکاح روحانی ترزا آویلائی

سمیه خادمی^۱ | الهام رضوانی مقدم^۲ | سلوی رخساری دولت آبادی^۳

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران.
رایانامه: s.khademi@azaruniv.ac.ir
۲. دکتری تصوف و عرفان اسلامی، مدرس دانشگاه، گروه الهیات ادیان و عرفان، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، ایران.
رایانامه: rezvani@semnan.ac.ir
۳. دانشجوی کارشناسی ارشد، گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران.
رایانامه: salvarokhsary@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	وصال الهی، در دو سنت عرفان اسلامی و مسیحی، از اهمیت بسزایی برخوردار است؛ به تعبیری دیگر، نهایت سیر و سلوک روحانی، وصال الهی است. این مسئله، در آرای عرفانی رابعه عَدَویه و ترزا آویلائی، نمود بسیاری داشته است. پژوهش حاضر، با هدف بررسی آرای عرفانی رابعه عَدَویه درباره فنا و نکاح روحانی در اندیشه ترزا آویلائی، صورت گرفته است. در اقوال رابعه عَدَویه، سه نوع فنای صفاتی، افعالی و ذاتی دیده می‌شود، که مقدمه وصال الهی هستند. ترزا آویلائی نیز، از هفت مرحله سیر و سلوک روحانی، سخن گفته است که هفتمین مرحله، همان نکاح روحانی یا اتحاد و وصال الهی است. نتایج حاصل از این پژوهش، حاکی از آن است که هر دو شخصیت، رابطه عاشقانه سالک با خداوند را، سبب دست یابی به وصال الهی می‌دانند. وصال الهی با موت اختیاری صورت می‌گیرد که نتیجه مرگ سالک از صفات، افعال و ذات انسانی است و سالک پس از تولد مجدد در وصال الهی به سر می‌برد. بنابر نظر رابعه و ترزا، سالک در برابر خواست و اراده الهی، تسلیم محض است و وصال الهی نیز، با اراده و الطاف خداوند صورت می‌گیرد. سالکان الی الله، در وصال الهی از دیده وحدت بین برخوردار می‌شوند و در پرتو این نگاه وحدت بین، در بقای بالله و نکاح الهی به سر می‌برند.
واژه‌های کلیدی: رابعه عَدَویه، ترزا آویلائی، فنا، وصال الهی، نکاح روحانی	

استناد: خادمی، سمیه؛ رضوانی مقدم، الهام؛ و رخساری دولت آبادی، سلوی (۱۴۰۳). مقایسه و تحلیل فنا در آراء عرفانی رابعه عَدَویه با نکاح روحانی ترزا آویلائی. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۸ (۲)، ۲۴۹-۲۷۴. DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2024.48945.1199>





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

در کتب عرفانی، تعالیم سلوکی بی‌شماری وجود دارد که هدف غایی همه آن‌ها، فانی شدن از صفات بشری و تخلّق، به اخلاق الهی است. به ویژه، در سنت‌های عرفانی که سخن از یک رابطه عاشقانه میان سالک و خداوند، مطرح است، نهایت این عشق الهی، یکی شدن عاشق و معشوق است. عشق الهی، مسئله‌ای است که در عرفان مسیحی و عرفان اسلامی، جایگاهی ویژه و برجسته دارد. چنان‌که مارگارت اسمیت (Margaret Smith) (۱۸۸۴-۱۹۷۰م)، عرفان پژوه انگلیسی، معتقد است که: «راه و روش نیل به اتحاد با خدا، یا مسیح، هرچه که بوده است، از همان ابتدا، بر اساس رابطه عاشق و معشوقی میان خدا و انسان شکل گرفته است. در واقع، عشق، راهنما و الهام‌بخش روح در صعود به سوی خداوند است» (اسمیت، ۱۳۹۰، ص. ۲۳).

رابعه عدویه (۱۸۰-۱۳۵ ه.ق)، از شخصیت‌های اولیه سنت عرفان اسلامی است که آراء و اندیشه‌های وی، مورد توجه عارفان سده‌های بعدی و پژوهشگران حوزه عرفان قرار گرفته است. ایشان از پیشگامان طرح موضوع عشق الهی و همچنین مقام فنا، در سنت عرفان اسلامی است. البته رابعه به صورت مستقیم، از مقام فنا سخن نگفته است؛ اما مفهوم فنای فی الله، در حکایاتی که از وی نقل شده است، قابل استنباط است. با مطالعه اقوال رابعه عدویه، سه نوع فنای صفاتی، افعالی و ذاتی را می‌توان مشاهده نمود.

ترزا آویلایی (۱۵۸۲-۱۵۱۵م)، از شخصیت‌های برجسته سنت عرفان مسیحی است که تجربیات وی در حوزه عرفان عملی، از جایگاه والایی برخوردار است. ترزا، عرفان عملی را در حوزه دینداری برجسته نمود، به طوری که می‌توان گفت او دین را عرفانی و عرفان را دینی کرد (آویلایی، ۱۳۹۶، ص. ۱۵). حیات عرفانی قدیسه ترزا، به دو بخش مجزا، قابل تفکیک است. در بخش اول، زندگی را بیشتر در صومعه خویش و خلوت و عزلت می‌گذراند و توجه اندکی به حضور فعال در حیات بیرونی داشت؛ اما در این دوره، در حیات باطنی به پیشرفت قابل توجهی دست یافت. مرحله دوم حیات عرفانی‌اش، از مکاشفات و خلسه‌های کمتری برخوردار بود که این حالات را با یک یقین قلبی پایدار نسبت به اتحاد با خدا و با نوعی بردباری و قوت تازه جایگزین شده بود؛ یعنی نوعی توانایی در عمل، که او آن را به این اتحاد با خدا، نسبت می‌داد. به طور کلی می‌توان این دو مرحله را، مراحل حیات «اشراقی» و حیات «اتحادی» نامید (اندرهیل، ۱۳۹۲، ص. ۵۵۹). او از جمله نویسندگان معروف

کلیسای کاتولیک است که بسط و تفصیل نظریه‌های مربوط به شناخت انسان در حوزه روان، ارائه نظریاتی در حوزه عرفان و اقدامات عملی وی در گسترش عرفان، از جمله عواملی هستند که باعث شده است جایگاه وی در حوزه عرفان عملی از سایرین متمایز شود (قنبری، ۱۳۸۸، ص. ۲). ترزا آویلائی، همانند هم‌مسلمان پیش از خود، از معتقدان و مفسران اتحاد روحانی است. اتحاد روحانی، یکی از عناصر برجسته عرفان مسیحی است که معتقدین به آن، با اتکاء به مسئله «زدواج روحانی» در کتاب «غزل غزل‌ها» به تألیف آموزه‌ها و آثار فراوانی پرداخته‌اند. ترزا آویلائی، یک تحلیل‌گر عمیق روانشناسی مقامات عرفانی است که درک او از اتحاد، هرچند از آثار متقدم تا متاخر، تغییر پیدا کرد، از بُن و اساس، با الگوهای کام‌جویانه سنتی برگرفته از «غزل غزل‌ها»، مرتبط است (مک‌گین، ۱۳۹۷، ص. ۱۲۹). قدیسه ترزا، در اثر معروف خویش «دژ درون» (The Interior Castle or The Mansions)، به سیر سلوکی عارف پرداخته است و به طور مفصل، به تبیین اتحاد با مسیح و بقا در او، می‌پردازد و راه‌هایی را برای سالکان طریقت، به منظور تسهیل آنها در پیمودن راه، مطرح می‌کند.

با توجه به اینکه مفهوم فنا در سنت عرفان اسلامی و مفهوم نکاح روحانی یا اتحاد الهی، در سنت عرفانی مسیحی، مورد توجه عارفان بوده و این مسئله در آرای عرفانی رابعه عدویه و ترزا آویلائی، نمود بسیاری داشته است، پژوهش حاضر به صورت مقایسه‌ای و تحلیلی به آرای عرفانی این دو شخصیت، در این زمینه پرداخته است.

۱- پیشینه پژوهش

فنا و بقا، از مباحث اساسی در عرفان است که همواره مورد توجه عارفان بوده و درباره آن پژوهش‌هایی انجام شده است. از جمله اینکه رضاپور و میرباقری‌فرد در مقاله «تحلیل و مقایسه فنا و بقا در سنت اول و دوم» (۱۳۹۲)، به بررسی فنا و بقا در دو سنت عرفانی پرداخته‌اند. علی‌پور، در مقاله «سیر تاریخی و تکاملی اندیشه فنا در عرفان اسلامی» (۱۳۹۳)، در پی نشان دادن آغازین نشانه‌های فنا در عرفان اسلامی و ترسیم چشم‌اندازی از تغییرات این اصطلاح از قرن دوم تا کنون بوده است. مهدوی نور و یوسف ثانی، در مقاله «تبیین فنای معرفتی و وجودی بر اساس نظریه علم حضوری علامه طباطبائی» (۱۳۹۷)، به تبیین فنای معرفتی و وجودی براساس رابطه علت و معلول در نظر فیلسوفان حکمت متعالیه و نظریه علم حضوری با تبیین علامه طباطبائی پرداخته است. اما تاکنون،

پژوهشی در رابطه با مقایسه فنا در اندیشه عرفانی رابعه عَدَویه با اتحاد روحانی ترزا آویلی، صورت نگرفته است.

۲- فنا در اندیشه رابعه عَدَویه

عارفان مسلمان، با توجه تجارب عرفانی خویش، مقامات و احوالاتی را برای سیروسلوک دسته‌بندی کرده‌اند که نهایت این مقامات و احوال، رسیدن به مقام فنای فی الله و بقای بالله است. بنابر گفته هجویری، ابوسعید خراز نخستین کسی است که از مقام فنا و بقا سخن گفته است (هجویری، ۱۳۷۵، ص. ۱۸۰). فنا، از جمله اصطلاحات عرفانی است که عارفان تقسیم‌بندی‌های متفاوتی برای آن بیان کرده‌اند (ر.ک. مهدوی نور و یوسف ثانی، ۱۳۹۷، ص. ۲۱۲-۲۱۰). مقام فنا، با اصطلاحات عرفانی دیگری پیوند دارد که از جمله آن‌ها می‌توان به سُکر (انصاری، ۱۴۱۷، ص. ۱۲۹)، جمع (کاشانی، بی‌تا، ص. ۱۲۸)، تفرقه (کاشانی، بی‌تا، ص. ۱۲۸)، جمع جمع (قشیری، ۱۳۷۴، ص. ۱۳۷)، محو (کاشانی، بی‌تا، ص. ۱۴۴)، اصطلاح (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴، ص. ۴۲۵) و صحو (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴، ص. ۵۵۲)، اشاره نمود.

رابعه عَدَویه که از نخستین عارفان سنت اسلامی به شمار می‌آید، به صورت مستقیم از مقام فنا سخن نگفته است؛ اما مفهوم فنای فی الله در آراء و اقوال وی، قابل استنباط است. وجود رابعه، آنچنان از محبت و عشق الهی سرشار بود که به مقام فنا رسیده بود. چنان‌که از وی روایت شده است، هنگامی که پیامبر (ص)، در خواب از وی پرسیده است که آیا من را دوست داری؟ رابعه در جواب پاسخ داده است: «یا رسول الله! که باشد که تو را دوست ندارد؟ لکن محبت حق، مرا چنان فروگرفته است که دوستی و دشمنی غیر او، در دلم نمانده است» (غزالی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص. ۵۹۵؛ عطار نیشابوری، ۱۳۸۶، ص. ۶۷). بنابر نظر عبد الرحمن بدوی، رابعه را می‌توان جزء ارکان نخستین تصوف، به شمار آورد؛ اگرچه ایشان در طول حیات اجتماعی و عرفانی خود، مورد بررسی و توجه خاصی قرار نگرفته است. رابعه در فنا، به انگاره‌ای از تزکیه مطلق نفس و رهایی کامل از قیود دنیایی دست یافت و آن را پایه اصلی «فنا» نامگذاری کرد. وی، نخستین کسی است که چنین استعاره‌ای لطیف (فنا) را در سخنان خویش به کار می‌برد؛ اما اگرچه فنای از دردها و رنج‌ها از قرن سوم است که در رأس مناقب اصلی صوفی حقیقی قرار گرفته است (بدوی، ۱۳۶۷، ص. ۱۱۳). اثر مکتوبی از رابعه، در دسترس نیست و

تنها زندگی‌نامه و نقل‌قول‌هایی از ایشان، در آثار و تذکره‌های عرفانی روایت شده است. با مطالعه این آثار، می‌توان سه نوع فنای صفاتی، افعالی و ذاتی را مشاهده نمود.

۱-۲- فنای صفاتی در اندیشه رابعه

فناهی صفاتی، در واقع به معنی محو صفات انسانی و جایگزین کردن صفات الهی است^۱؛ در حکایتی که عطار نیشابوری، راجع به رابعه عدویه روایت کرده است، می‌توان فناهی صفاتی را مشاهده نمود. چنان‌که در رابطه با رابعه نقل شده است: «شبی دزدی درآمد و چادرش برداشت. خواست تا ببرد، راه ندید. چادر باز جای نهاد، بعد از آن راه بازیافت. دگر بار چادر برداشت و راه باز ندید، هم چنین تا هفت نوبت. تا از گوشه صومعه آواز آمد که: «ای مرد! خود را رنجه مدار که او چند سال است تا خود را به ما سپرده است. ابلیس زهره ندارد که گرد او گردد. دزد را کی زهره آن بود که گرد چادر او گردد. تو خود را مرنجان ای طرار، که اگر یک دوست خفته است، دوست دیگر بیدار است» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۶، ص. ۶۴). این حکایت، بیانگر فانی شدن رابعه، از صفات انسانی خویش است؛ طوری که وی خود را به خداوند سپرده است و صفات الهی جایگزین صفات انسانی گشته و خداوند از رابعه مراقبت می‌کند.

رابعه عدویه به مفهوم عمیقی از فناهی صفاتی توجه داشته است. وی، نه تنها صفات انسانی خویش را در صفات الهی محو نموده است؛ بلکه کل هستی را نیز نتیجه تجلی صفات حق تعالی می‌داند و در عالم، چیزی جز اوصاف الهی نمی‌بیند. رابعه، از این نیز، فراتر رفته و به شهود صفات الهی نایل آمده است و دیده‌ی وحدت بین گشته است و از شهود صنع، گذر کرده و به رویت صانع، رسیده است. چنان‌که در وصف وی روایت شده است که روزی از روزهای بهار، رابعه عدویه در خانه‌ای رفته و ساعت‌ها به دلیل عبادت از آن خارج نمی‌شود. به همین سبب خادمه او، وی را به خارج شدن از

^۱ - قشیری فنا را نتیجه زایل شدن اوصاف ناپسند می‌داند: «أشار القوم بالفناء: إلى سقوط الاوصاف المذمومة» (قشیری، ۱۳۷۴، ص. ۱۳۹). ابونصر سراج طوسی در باب فناهی صفات، معتقد به خروج عبد از اراده خود و به اراده حق وارد شدن است: «اراده از آن بنده است و آن عطیه‌ای الهی است. معنای خروج بنده از اوصاف خود و ورود در اوصاف حق، خروج از اراده خود و ورود در اراده حق است» (سراج طوسی، ۱۳۹۴، ص. ۴۳۴).

- آعارفان در مقام فناهی صفاتی، به ماسوی الله، توجه ندارند؛ بلکه همه مخلوقات را تجلی اوصاف الهی می‌دانند؛ به تعبیر دیگر، آنان به هر چه که نظر می‌کنند، اوصاف الهی را در آن مخلوق می‌بینند.

خانه و دیدن به زیبایی‌های طبیعت در فصل بهار دعوت می‌کند. رابعه در پاسخ می‌گوید: «تو باری در آی تا صانع بینی، شغلنی مشاهده الصانع عن مطالعه صنع» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۶، ص. ۷۰). بنابراین سالک در فنای صفاتی، خود و جهان حقیقت را از صفات تهی دانسته و آنچه مشاهده می‌کند، صفات حق است. به عبارت دیگر او به هرگوشه‌ای که می‌نگرد، صفتی از صفات حق تعالی و به تعبیری خود او را مشاهده می‌کند. چنان‌که وقتی از رابعه سوال می‌شود که: «آیا خدایی را که می‌پرستی می‌بینی؟! او پاسخ می‌دهد اگر نمی‌دیدمی نپرستیدمی» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۶، ص. ۶۹). این حکایات حاکی از تجربه‌های عرفانی رابعه دارد که وی با عبور از ظاهر پدیده‌های هستی، به باطن آن‌ها دست یافته است و تنها چیزی که در عالم رؤیت می‌کند، اوصاف الهی است.

۲-۲- فنای افعالی در اندیشه رابعه

در فنای افعالی، صاحب فنا، برای خود هیچ اراده، اختیار و فعلی را نمی‌شناسد. چنان‌که ابن عربی معتقد است کسی که حقیقت جوهر هبائی و فعالیت آن در عالم را دانست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص. ۵)، افعال را از وجهی به خداوند نسبت می‌دهد و از وجهی دیگر به بندگان، به نحوی که ستایش‌ها و زیبایی‌های افعال به حق برگردد و نقص‌ها به عبد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص. ۷۳۱). مصداق فنای افعالی را می‌توان در آیه ۱۷ سوره انفال یافت؛ چنانکه خداوند فرموده است: «ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی». ابن عربی در فصّ الیاسی، این امر را تصدیق می‌کند و معتقد است که: «دلیل بر ظهور حق در صورت اعیان و اینکه حق تعالی فاعل همه چیز و مؤثر در همه است، قول خداوند تعالی (در سوره انفال) است؛ چنان‌که خداوند ابتدا پرتاب را از صورت محمدی (ص) نفی نمود (ما رمیت)، سپس در اواسط امر اثبات کرد (اذ رمیت) و در نهایت، دوباره آن را از ایشان نفی نمود و برای خویش اثبات کرد (لکن الله رمی)، پس در واقع پرتاب‌کننده حقیقی خداوند است؛ لکن در صورت حضرت محمدی (ص)» (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص. ۱۸۵؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص. ۷۳۱).

گزارش‌هایی از احوال رابعه عَدَوّیه، نقل شده است که متضمن فنای افعالی ایشان است. به طور مثال، محتوای گفتگوی رابعه با سفیان ثوری و عبدالواحد عامر را، می‌توان نمونه‌ای از اقوال او شاهد بر فنا در مقام افعال معرفی کرد. بنابر آنچه عطار روایت می‌کند، روزی که رابعه، در بستر بیماری به سر می‌برد، سفیان ثوری به او پیشنهاد می‌کند که با طلب از خداوند، خواستار کاهش درد و رنج خود شود و رابعه در پاسخ او، به کنایه از او سوال می‌کند که آیا متوجه نیست که این درد و بیماری که

به او رسیده از جانب پروردگار است؟! و وقتی سفیان پاسخ می‌دهد که از این مسئله آگاه است، رابعه چنین می‌گوید: «چون می‌دانی و از من درخواست می‌کنی که درخواست کنم به خلاف خواست او؟! دوست او را خلاف کردن نبود» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۶، ص. ۷۲). از نظر رابعه، درد و رنجی که به انسان می‌رسد، می‌تواند راه را برای سالک در سیر الی الله و مسیر فنای حق هموار سازد. او، در طول حیات اجتماعی و عرفانی خویش، به تمجید از رنج و درد می‌پرداخت و آن را، مقدمه‌ای برای وصول به فنا فی الله می‌دانست، و بر این عقیده بود که هیچ‌گاه نباید از خداوند بخواهند که درد و رنج او را بکاهد؛ زیرا اراده خدا، آن است که او را با آن رنج‌ها، بیازماید، پس عارف واقعی، چگونه می‌تواند اراده پروردگار خویش را نادیده بگیرد و خلاف خواست پروردگارش را بخواهد (بدوی، ۱۳۶۷، ص. ۱۱۵). بیماری و ناتوانی رابعه، از ضعف بدن او، و یا علت دیگری ناشی نیست؛ بلکه علت و فاعل حقیقی بیماری رابعه از طرف او، حضرت حق، معرفی می‌گردد. در ادامه، او در مقام تسلیم، درخواست برای کاهش در رنج خود را سرپیچی از اراده و فعل الهی می‌داند و از آن خودداری می‌کند و در نهایت همین روایت، سرپیچی از فعل الهی را کفر خوانده است و درخواست خلاف اراده او را متهم می‌کند. رابعه عدویه در توصیه‌ای که به سالکان الی الله دارد، به فنای فی الله، اشاره نموده است؛ چنانکه گفته است: «یا بنی آدم! از دیده به حق منزلی نیست و از زبان‌ها بدو راه نیست و سمع، شاهراه زحمت گویندگان است و دست و پای، سگان حیرتند و کار با دل افتاده است و بکوشید تا دلی بیدار بدست آرید که چون دل بیدار شد، او را به یار حاجت نیست. یعنی دل بیدار آن است که در حق، گم شده است و هر که گم شد، با یار چه کند؟ «الفناء فی الله» اینجا بود» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۶، ص. ۶۹). رابعه، در این مرتبه از فنا، در واقع از خود فعل و اختیاری نمی‌شناسد و آنچه را که می‌بیند، اراده، فعل و اختیار خداوند است. بنابراین سالک، پس از رسیدن به مرتبه فنای افعال و پی بردن به حقیقت افعال جاری در جهان و دیدن حضرت حق تعالی در مقام فاعلیت مطلق در تمامی امور، حال می‌تواند وارد مرحله‌ای شود که خداوند در آن موصوف تمامی صفت‌هاست.

۲-۳- فنا فی ذاتی در اندیشه رابعه

فنا فی ذات، در مشاهده پدید می‌آید؛ به عبارتی می‌توان گفت در مشاهده، آثار عظمت ذات حق تعالی، ذات خود را فنا می‌سازد. مراد از فانی کردن ذات، آن است که وجود خداوند چنان بر وجود سالک غالب و مستولی شود که باطن او از همه وساوس و هواجس فانی گردد. فنا فی ذات، مرحله‌ای

از فناست که سالک خود را از ذات خود تهی می‌بیند و وجود حق بر وجود سالک، مستولی می‌گردد (دهباشی و میرباقری فرد، ۱۳۸۴، ص ۲۳۹ و ۲۴۰). قیصری در شرح فصوص/الحکم، درباره این نوع فنا، معتقد است: «تجلیات ذاتی، فنایی را فراهم می‌آورد که موجب بقای همیشگی سالک می‌شود. حقیقت حق تعالی از درون سالک طلوع می‌کند، او می‌یابد که تنها ذات الهی که در صورت رسوم عالم ظهور کرده، ارکان و هویت تمام آن اشکال و اشیاء، همان ذات حق است و فقط اوست که در صورت جوهری بروز کرده که صور عالم آن را پذیرفته و قوام و برپایی همه چیز به اوست» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۴۷).

آخرین مرتبه از فنا که فنای ذاتی است، مسئله‌ای است که بیشتر از دیگر مراحل فنا در حکایات نقل شده از رابعه به چشم می‌خورد و این نشان از اهمیت این مرتبه از فنا دارد. در فنای ذات، سالک هر آنچه را که تا به این مرحله به دست آورده، از دست می‌دهد و درون خود را تهی می‌سازد تا ذات حق تعالی در آن تجلی یابد. چنانکه رابعه در پاسخ سوال «این مقام به چه یافتی؟!» پاسخ می‌دهد: «به آنکه تمام یافت‌ها، گم کردم در او» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۶، ص ۶۷).

در یکی از حکایتی که راجع به رابعه نقل شده است، وی مشغول نماز خواندن بوده است که بر اثر خستگی، خواب بر او غالب می‌شود؛ چنانکه از غایت استغراق، حصیر در چشم او می‌شکند و خون از چشم رابعه روان می‌شود و وی از این اتفاق، خبردار نمی‌گردد (عطار نیشابوری، ۱۳۸۶، ص ۶۵؛ الحنفی، ۱۹۹۶، م، ص ۹۱). این حکایت بیانگر فنای ذاتی است که برای رابعه روی داده است؛ چنان که وجود او، در وجود خداوند محو گشته است. عبدالرحمان بدوی، با نقل این حکایت آن را حمل بر فنای ذاتی رابعه کرده است و معتقد است: «حالتی که این قضیه بیانگر آن است، فنای از وجود خارجی است از طریق فنای در وجود باطن؛ یعنی وجود حق. در این وضعیت، شخص فانی، در حق چنان است که گویی در او تحلیل می‌رود. هوش و ادراک از او رخت برمی‌بندد و به حالتی از بی‌هوشی و بی‌خبری کامل می‌رسد، آن سان که دیگر هیچ در نمی‌یابد» (بدوی، ۱۳۶۷، ص ۱۱۲).

رابعه عَدَوّیه در رابطه با خواستگاری حسن بصری از وی، به فنای ذاتی خویش، اشاره کرده است؛ چنان که در پاسخ به حسن بصری، گفته است: «نکاح بر وجودی فرود آید، اینجا وجود برخواسته است و نیست خود گشته‌ام، و هست شده بدو، همه از آن اویم، در سایه حکم اویم، خطبه از او باید خواست» گفت: «ای رابعه! این درجه به چه یافتی؟». گفت: «بدان که همه یافته‌ها گم کردم در وی».

حسن گفت: «او را چون دانی؟». گفت: «چون، تو دانی. ما بی چون دانیم» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۶، ص. ۶۷). او بر مقام خود آگاه است و وجود خود را در برابر وجود حضرت حق فانی و نیست می‌داند. رابعه، با عبارت «نیست خود گشته‌ام، هست شده در او»، به مسئله موت ارادی اشاره کرده است. وی در خود فانی گشته و در وجود حضرت حق، تولدی دوباره، یافته است و تماماً خود را در غصبه ذات حق تعالی می‌بیند.

سخن دیگری از رابعه در دست است که متضمن فنای ذاتی کامل وی در خداوند است، به طوری که درد زخم خویش را در وصال خداوند، فراموش می‌کند. چنان‌که در حکایتی نقل شده است: «روزی حسن بصری، مالک دینار و شقیق بلخی بر در رابعه رفتند و او رنجور بود. حسن گفت: صادق نیست در دعوی خویش هر که صبر نکند بر زخم مولای خویش. رابعه گفت: از این سخن بوی منیت می‌آید. شقیق گفت: صادق نیست در دعوی خویش هر که شکر نکند بر زخم مولای خویش، رابعه گفت: از این به باید. مالک دینار گفت: صادق نیست در دعوی خویش هر که لذت نیابد از زخم دوست خویش. رابعه گفت: به از این می‌باید. گفتند تو بگوی. گفت: صادق نیست در دعوی خویش هر که فراموش نکند الم زخم در مشاهده مطلوب خویش» (بدوی، ۱۳۶۷، ص. ۱۱۳). عین القضاة همدانی نیز در تمهیدات با نقل چنین سخنی از رابعه، معتقد است: «هر که جفای معشوق نکشد، قدر وفای او نداند؛ هر که فراق معشوق نچشد، لذت وصال او نیابد؛ هر که دشنام معشوق لطف نداند، از معشوق دور باشد. معشوق از بهر ناز باید نه از بهر راز». سید محمد گیسودراز، در شرح سخن عین القضاة و با اشاره به حکایتی که ذکر شد، معتقد است که حسن بصری، ابراهیم ادهم و ذو النون مصری^۳، هر کدام حکایت از فنا و بقا کردند؛ اما رابعه حکایت از فنا و نیستی کرد (عین القضاة همدانی، ۱۳۴۱، ص ص ۴۰۷ و ۲۴۴-۲۴۵). بنابراین رابعه، سالک در وصال الهی که نتیجه فنای ذاتی است به مرحله‌ای می‌رسد که در مشاهده خداوند، درد زخم خویش را فراموش می‌کند؛ در واقع برای سالکی که به وصال الهی نائل آمده است، دیگر وجودی باقی نمانده است که درد زخم آن قابل احساس باشد. رابعه فنای ذاتی را از خصوصیات عارف می‌داند و معتقد است که: «عارف آن بود که دلی خواهد از

^۳ - در حکایتی که عبدالرحمان بدوی نقل کرده است، حسن بصری، مالک دینار و شقیق بلخی به دیدار رابعه رفتند؛ اما در حکایتی که سید محمد گیسودراز نقل کرده است، حسن بصری، ابراهیم ادهم و ذو النون مصری به دیدار رابعه رفتند.

خدای، چون خدای دل دهدش، در حال دل به خدای بازدهد تا در قبضه او محفوظ بود و در ستر او از خلق محجوب بود» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۶، ص. ۶۹).

۳- سیر و سلوک روحانی در اندیشه ترزا آویلایی

قدّیسه ترزای آویلایی، در کتاب «دژ درون»، به سیر روحانی سالک پرداخته است. در این کتاب، منظومه فکری او درباره سیر و سلوک عارفانه مطرح می‌شود و مراتب سلوک به صورت کامل و جزئی برای مخاطبان آن که سالکان مسیحی هستند، توصیف می‌شود. کتاب دژ درون، شامل اصولی است که سالک را به سمت اتحاد با خدا، که جزء والاترین مقام‌ها، در آرای عرفانی ترزای آویلایی است، هدایت می‌کند. ترزا، برای بیان اندیشه‌های خود در قالب خودشناسی، به شکل خلاقانه‌ای، روح انسان را به کاخی مجلل تشبیه می‌کند که از درون، شامل هفت قلعه می‌داند که در مرکز آن، مسیح به عنوان پادشاه بر تخت نشسته است. چنان‌که روح پیشرفت می‌کند، از مرحله‌ای به مرحله دیگر، گذر می‌کند تا سرانجام بعد از عبور از هفت قلعه، به درونی‌ترین قلعه می‌رسد (Merton, 2017: 166). شاهی که در این منزل ساکن است، منشأ نوری است که تمام کاخ را روشن کرده است. منزل‌های موجود، در فواصل مختلفی با شاه نشین که در مرکز روح واقع است، قرار دارند. هرچقدر سالک به این منزل آخر، که منشأ نور است، نزدیک‌تر شود، به همان میزان، بیشتر از نور الهی برخوردار خواهد شد و منزل‌های نزدیک‌تر به شاه‌نشین این کاخ، از روشنایی بیشتری برخوردارند. از نظر وی، روح خداوند، درون خود انسان قرار دارد و برای یافتن او، و رسیدن به اتحاد با او، لازم است به درون مراجعه کند و از طریق شناخت نفس که با دعا و نیایش و انجام اعمال مورد پسند خدا حاصل می‌شود، به اتحاد با او دست یافت.

می‌توان گفت که از نظر قدّیسه ترزا، راه رسیدن به غایت روحانی که همان اتحاد با خدا باشد، خودشناسی است. انسان ابتدا با گذشتن از موانع بیرونی موجود در قسمت ورودی این کاخ، به آن وارد می‌شود و به ترتیب با ورود به سه منزل اول، با خودشناسی، مراقبه و نیایش به شرایط نسبتاً پایداری از لحاظ روحی و معنوی می‌رسد؛ اما همچنان از لحاظ روحی در ضعف است و امکان بازگشت او به منزل‌های اول و حتی خارج شدن دوباره او از این قلعه، امکان پذیر است (Teresa of Avila, 2006: 31).

۳-۱- مراحل سیر و سلوک در اندیشه ترزا آویلائی

ترزا آویلائی از هفت مرحله سیر و سلوک عرفانی، برای سالکان نام می‌برد که طی این مراحل، منجر به اتحاد روحانی سالک، با خداوند می‌گردد. این مراحل عبارتند از:

مرحله اول: مراقبه و خودشناسی؛ در این مرحله، روح سالک به صورت مبتدی است و در حالت فیض زندگی می‌کند، اما همچنان به امور مادی و دنیایی وابسته است و همیشه در خطر دور شدن از آرزوهای خویش است. در این مرحله، سالک با صدای بلند و خالصانه، به درگاه خداوند دعا می‌کند که از آن تحت عنوان «دعای صوت محض» (purely vocal prayer) نام برده می‌شود (Aumann, 1985: 167). در این منزل، قدیسه ترزا، بر مقام مراقبت تأکید ویژه‌ای دارد. سالک، باید در این مرحله با تمام توان خود به خدا تمسک جسته و با نیایش و دعا سعی کند که از توجه به درون، منحرف نشود (Teresa of Avila, 2006: 32). مقام مراقبه در اندیشه آویلائی، شباهت زیادی به مقام مراقبه در نزد عارفان مسلمان دارد؛ چنانکه ابونصر سراج طوسی (قرن چهارم هجری) در کتاب *اللمع فی التصوف*، در شرح حال سالکان به نقل از احمدابن عطاء، در این مقام، چنین می‌گوید: «بهترین شما، آن کسی است که با حق در فنای غیر حق، مراقب حق باشد و در افعال و اخلاق و آداب خویش از حضرت مصطفی (ص) تبعیت کند» (سراج طوسی، ۱۳۹۴ م، ص. ۸۴). مراقبتی که ترزا به آن اشاره می‌کند، مراقبتی از این جنس است که راهبان با عنایت خداوند، به مراقبه می‌پردازند.

مرحله دوم: تمرین نیایش؛ در این مرحله از تجربه بی‌واسطه خبری نیست؛ اما از نظر ترزا، سالک صدای خدا را می‌شنود. وی در این مرحله از نخستین شغف‌های سالک و دریافت تسلی‌های الهی سخن گفته است (قنبری، ۱۳۸۷، ص. ۶۸). در این مرحله، روح به طور جدی، شروع به انجام دعای ذهنی می‌کند. ویژگی دعای این مرحله، مراقبه گفتمانی (Discursive Meditation) است. اگرچه دعای گفتمانی از نوع دعاها تأملی است، اما نباید تمام آن، متشکل از استدلال باشد؛ بلکه باید به عشق ختم شود (Aumann, 1985: 167).

مرحله سوم: دستیابی به حیات قابل ستایش؛ روح سالک، وارد آخرین مرحله دعای اکتسابی (Acquired Prayer) می‌شود، که به آن، دعای ذکر اکتسابی می‌گویند. در این مرحله،

فرد از حضور خدا آگاهی می‌یابد و تمام قوای روحی او، یعنی عقل، اراده و احساس، در حالت تمرکز بر خداوند، متحد می‌شوند (Aumann, 1985: 167).

مرحله چهارم: دریافت تسلی؛ در این مرحله، روح با اولین نوع دعای عرفانی آشنا می‌شود که یک دعای فراطبیعی، به نام دعا یا نیایش سکوت است. یک یادآوری و خاطره افاضه شده یا غیر فعال است که در اتحاد صمیمانه ذهن با خدا، متجلی می‌شود، به طوری که روح از وجود خدا آگاه است (Aumann, 1985: 167). در اندیشه عرفانی ترزا، این امکان برای سالک وجود دارد که روح خود را به طور مستقیم، از منبع اصلی سیراب کند و به عشقی دست یابد که او را از قیود پیشین رها کند. انسان به سطحی از نیایش، که خدا به قلب و روح او، القا می‌کند، می‌رسد. در این مرحله، نفس در راهی قرار می‌گیرد که با حواس ظاهری نمی‌تواند کاری انجام دهد و درمی‌یابد که به خدا نزدیک‌تر شده؛ اما هنوز به وصال دست نیافته است. این تجربه، به صورتی نیست که شخص کاملاً محو گردد، بلکه توانایی به‌کارگیری قوای حسی را نیز دارد. نفس، برای نخستین بار، عناصر ماورایی، وجد و جذبه را تجربه می‌کند (قنبری، ۱۳۸۷، ص. ۷۲).

مرحله پنجم: نامزدی روحانی؛ در این مرحله، روح با دعای وصل و اتحاد، آشنا می‌شود که این دعا، از درجات متفاوتی برخوردار است. در اینجا، روح درمی‌یابد که خداوند چنان حضور دارد که «چون خود روی آورد، شک نکنده که در خداست و خدا در آن است» (Aumann, 1985: 168). مرحله‌ای است که بیشتر سالکان به آن راه می‌یابند؛ اما فیض و عنایت الهی، شامل حال سالکان محدودی، در این مرحله می‌شود. این منزل، شامل دو مرحله اساسی است. سالک، با گذراندن چهار مرحله، اکنون آماده تغییری بزرگ و روحانی است. این تغییر بزرگ موت روحانی فرد و تولد دوباره اوست. ترزا در این بخش این تغییر بزرگ را با تمثیل کرم ابریشم مطرح می‌کند. روح، در طی چهار مرحله پیشین، پيله‌ای از ایمان و اعمالی همچون اعتراف، نیایش، ریاضت و ... به دور خود می‌پیچد و هنگامی که به طور کامل از دنیا و امورات دنیوی فانی شد، تبدیل به پروانه سفیدی می‌شود و زندگی جدید خود را آغاز می‌کند (Teresa of Avila, 2006: 58).

روح در واقع با انجام اعمال دینی و تمرین و نیایش، دیواری همچون حفاظ برای خود می‌سازد تا توجه او را از امورات این جهانی سلب کند. او با این کار از تمام امور دنیوی که افعال و صفات مخلوقات و این جهانی است فانی می‌گردد، و مرگ روحانی برای وی اتفاق می‌افتد. «بمیرید! طوری که کرم

ابریشم به هنگام به پایان رساندن وظیفه خلقت خود (هدف غایی خلقتش) می‌میرد، و شما در آن هنگام درحالی که در عظمتش غوطه‌ور هستید خدا را خواهید دید» (Teresa of Avila, 2006: 58). در این منزل، سالک، پس از مرگ روحانی، دستخوش تغییراتی می‌شود؛ قدیسه ترزا در رابطه با این تغییرات می‌گوید: «روح، طلب ستایش خدای ما را دارد، مشتاق است که خود را برای خدا قربانی کند و هزاران بار برای او بمیرد» (Teresa of Avila, 2006: 59). تمایل به انجام دادن شدیدترین ریاضت‌ها را دارد و از اینکه انسان‌ها با وجود شناخت خدا با ارتکاب گناهان او را آزار می‌دهند به شدت رنج می‌برد (Teresa of Avila, 2006: 59). در واقع از گفته‌های ترزا چنین برمی‌آید که روح در چنین حالتی پس از پشت سر گذاشتن زندگی قدیم خود و تجربه موت روحانی در مقام شوق قرار می‌گیرد. چنان‌که عارفان مسلمان نیز معتقدند: «شوق از آن بنده‌ای است که به اشتیاق دیدار محبوب، از بقای خویش ملول گشته است» (سراج طوسی، ۱۳۹۴، ص. ۹۰). این شوق، سالک را به مقام تسلیم می‌رساند، چنانچه: «روح چنان خود را تسلیم دستان او کرده و مقهور عشق او شده است که به جز چیزی که خداوند بر طبق اراده‌اش بر او مقدر کرده، نه چیزی را می‌داند و نه اهمیتی برای چیزی قائل است» (Teresa of Avila, 2006: 60).

مرحله ششم: وصال موقت؛ در اندیشه ترزا آویلائی، آغاز ششمین مرحله، مقدمه اتحاد عرفانی است و با تسلط هرچه بیشتر خداوند بر روح، روح دعای وجد و نشاط را تجربه می‌کند (Aumann, 1985: 168). ترزا در مرحله ششم، از اصطلاح فنا و بقا استفاده نکرده است. بنابر نظر وی، قوای سالک، در سلوک، در تصرف اراده و قدرت الهی درمی‌آیند. نفس، تسلطی بسیار ضعیف، بر قوا دارد؛ بنابراین قوا در این نیایش، مسیری را طی می‌کنند که در نهایت در خدا محو می‌شوند و به وصال می‌رسند. در این زمان، بر زبان سالک، عبارات شطح‌آمیز جاری می‌گردد (قنبری، ۱۳۸۵، ص. ۱۷۳). نفس، احساس نزدیکی به خدا می‌کند و به این حالت کاملاً یقین دارد. میان نیایشگر و خدا، دیداری صورت می‌گیرد که این دیدار به وصال می‌انجامد (قنبری، ۱۳۸۵، ص. ۱۷۷). سنت ترزا، برای این مرحله، ویژگی‌های فراوانی می‌شمارد و به تفصیل به توصیف و توضیح این منزل می‌پردازد. در این مرحله، نشانه‌هایی از حال فنا در سالک رخ می‌دهد و او به صورت موقت و کوتاه، این حال را تجربه می‌کند و به مشاهده حق، نائل می‌شود. ترزا از این حال به «تسلی الهی» (Divin Consolation)

تعبیر می‌کند که طی آن، وجود عارف در نتیجه ارتباطی هرچند کوتاه با حضرت حق، احساساتی همچون آرامش عمیق و لذتی درونی را تجربه می‌کند (Teresa of Avila, 2006: 51).

در این مرحله، سالک به سرچشمه انرژی جاری در وجود خود دست پیدا می‌کند و می‌تواند روح خود را از آن تغذیه کند (Teresa of Avila, 2006: 43). احوالات رخ داده و فیض‌هایی که سالک در این مرحله و مراحل بعد تجربه می‌کند، نه نتیجه تلاش‌های خود، که نتیجه لطف و عمل پروردگار است (Teresa of Avila, 2006: 44). چه بسا در مراحل قبلی فیوض حاصل شده، بیشتر نتیجه تلاش‌های خود سالک و انجام اعمالی همچون عبادت، مراقبه و ریاضت است. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های این مرحله درد و رنج است. سالک با وارد شدن در این مرحله، متحمل رنج‌هایی می‌شود که شامل رنج‌های درونی و جسمانی هستند (Teresa of Avila, 2006: 70; Grafe, 1966: 240-241). اگرچه ترزا خاطر نشان می‌کند که دردهای فیزیکی که بر سالک وارد می‌شود، در مقایسه با رنج‌های روحانی و قلبی او چیزی نیست و آنقدر سبک است که در نظر سالک، بسیار شدید نمی‌نماید (Teresa of Avila, 2006: 70). ترزا در توضیح علت بروز این رنج‌ها، این‌چنین می‌نویسد: «احتمالاً ممکن است تمامی روح‌ها (در این مرحله) در این راه قرار نگیرند، اما معتقدم کسانی که گاهی از چنین الطاف بهشتی بهره‌مند می‌شوند، به طور کلی نمی‌توانند از برخی دشواری‌های زمینی مصون بمانند» (Teresa of Avila, 2006: 71). بنابراین او این دردها و رنج‌ها را لازمه رسیدن به چنین مرحله والایی از مراتب روحانی می‌داند. به عبارت دیگر، این بهایی است که سالک باید برای رسیدن به حضور دائمی خداوند، یا همان مرحله بقا که هفتمین و آخرین مرحله از سیر روحانی است، بپردازد.

در این مرحله، همچنان رنج به خاطر گناهان در سالک وجود دارد؛ اما تفاوت قابل توجهی که در رنج او در ارتباط با گناهانش در مراحل قبل وجود داشت، این است که در این رنج، او مطلقاً در فکر عذابی که برای گناهان پیشین خود در آینده باید متحمل شود، نیست؛ بلکه رنج او از دردیست که با ارتکاب گناهان خودش، متوجه وجود مسیح کرده است. او از ساحت مسیح شرمگین است؛ چراکه با گناهانش سبب رنجش او شده، درحالی‌که مسیح الطاف و فیض‌های بیشماری را برای او رقم زده است (Teresa of Avila, 2006: 96). در این مرحله، رنج سالک ممکن است به قدری زیاد شود که او توان تحمل نداشته باشد و از فرط شدت سختی‌هایی که متحمل است خواستار مرگ از خداوند

باشد، روح او چنان در شوق طلب خداوند در تبوتاب است که با کوچکترین تحریکی، شعله‌ور شود و به پرواز در می‌آید (Teresa of Avila, 2006: 91). اما احوالات و فیض‌هایی که بر سالک وارد می‌شود، اندکی از رنج او کاسته و او را از خود بی‌خود می‌کند. ازجمله فیض‌هایی که سالک در این مرتبه می‌تواند از آنها بهره‌مند شود، الهامات، جذبه‌ها و مشاهداتی است که درک تمام آنها توسط دل او صورت می‌گیرد. مسئله‌ای که آویلائی در ارتباط با این جذبه‌ها و الهامات و مشاهدات مطرح می‌کند، این است که سالک در جایگاهی قرار ندارد که مانع از وارد شدن این احوال بر خود شود، او توسط خداوند برگزیده شده است. پس خداوند به دلیل عشق خود به سالک، خود را در اشکال مختلف و نشانه‌های فراوانی بر او آشکار می‌سازد.

مرحله هفتم: نکاح روحانی؛ مرحله هفتم از سلوک، مرحله‌ای است که بنابر گفته کتاب مقدس، سالک به درخواست مسیح پی می‌برد: «دعا می‌کنم تا همه یک باشند، همان‌طور که ای پدر، من و تو با هم یکی هستیم؛ تا همچنان که تو در منی، و من در تو، ایشان نیز با ما یک باشند، تا از این راه مردم جهان ایمان آورند که تو مرا فرستاده‌ای» (یوحنا ۱۷: ۲۲). این حالت، ازدواج روحانی یا پیوند دگرگون‌کننده است. از نظر ترزا، چنان رابطه نزدیکی بین خواست عرفانی و ازدواج عرفانی (قلعه ششم با قلعه هفتم) وجود دارد که به خوبی می‌تواند بهم متصل شود (Aumann, 1985: 168).

۴- نکاح روحانی در اندیشه ترزا آویلائی

موضوع نکاح روحانی با خداوند، نتیجه ارتباط عاشقانه انسان با خداوند است. عارفان مسیحی، با استناد به عباراتی از کتب مقدس، از موضوع اتحاد روحانی با خداوند صحبت کرده‌اند. علاوه بر این، در نوشته‌های رسولانی همچون یوحنا و پولس، اتحاد روحانی با خداوند، به عنوان تنها راه نجات و بالاترین مرتبه از سیر و سلوک دانسته شده است. بسیاری از عارفان مسیحی همچون آریگن (۱۹۰-۲۵۴م) گریگورینسیایی (۳۳۵-۳۹۴م) کلرووایی (۱۰۹۰-۱۱۵۳م) و... با نوشتن شروح و تفاسیری بر غزل‌های سلیمان در کتاب مقدس، نظرات خود را در رابطه با اتحاد روحانی و یا ازدواج روحانی مومن با مسیح، یا داماد روحانی، مطرح کرده‌اند (مک‌گین، ۱۳۹۷، ص. ۱۲۲).

بنابراین از همان ابتدا، کمال انسانی در عرفان مسیحی، دستیابی به مقام اتحاد با خداوند دانسته می‌شد. چنانکه عارف نامدار مسیحی، مایستر اکهارت (۱۳۲۸-۱۲۶۰م)، در این باب می‌گوید: «کتب بسیاری را هم از اندیشمندان غیرمسیحی و هم از پیامبران در عهد قدیم و جدید خوانده و آنها را با

جد و جهد کاوش کرده‌ام، تا والاترین و ارزشمندترین فضیلتی را بشناسم که انسان با آن می‌تواند خود را به نحوی کاملتر و نزدیکتر به رنگ خدا درآورد و بدان وسیله از راه لطف همان شود که خدا در ذات خویش است و همان صورت الهی‌ای را که در ذات خدا داشت، باز نماید و به همان اصل خویش برسد، آنجا که هیچ تمایزی با خدا نداشت. هیچ فضیلتی را برتر از «نیستی محض» و ترک تعلق از کل هستی نیافتم؛ زیرا هر فضیلت دیگری به نحوی رو به سوی مخلوق دارد، ولی «نیستی» از قید همه مخلوقات آزاد است» (Eckhart, 1981: 285). معنای حقیقی «نکاح روحانی» نفس، یعنی اتحاد با خدا، که چنان کامل و پابرجاست که با وجود موانع دنیوی، همچنان ناگسستنی باقی می‌ماند و اغلب کسانی که به آن نائل آمده‌اند، به ترک لذات خصوصی ناشی از مکاشفات، برای کار کردن در راه خدا، می‌کشاند. «دعای اتحاد»، که قدیسه ترزا و دیگران داشته‌اند، انعکاس این تسلیم کامل و خلّاق در زندگی عبادی است (اندرهیل، ۱۳۹۲، ص ص. ۳۵ - ۳۶).

چنانکه گفته شد، ترزا آویلایی نهایت سیر و سلوک روحانی را مرحله اتحاد یا نکاح روحانی می‌داند. بنابراین نظر وی، اتحاد روحانی، مرحله‌ای است که در آن، سالک سرانجام بعد از تحمل رنج‌ها و ریاضت‌های فراوان در مراحل مختلف سلوک، می‌تواند در نهایت به اتحاد با مسیح و یا داماد روحانی خود برسد. این مرحله، مرتبه نکاح روحانی است که در آن ازدواج بین «عروس» راهبه با «داماد» مسیح صورت می‌گیرد و رابطه آنها شکلی پایدار و منسجم به خود می‌گیرد. مرکزی ترین منزلی که درون انسان وجود دارد، متعلق به خداست. جایی که منبع نور الهی بوده و تخت پادشاهی خداوند در آن قرار دارد؛ سالک با گذشتن از منزل ششم توسط خداوند به همسری پذیرفته شده و به منزل هفتم برده می‌شود (Teresa of Avila, 2006: 117). در این مرحله، دیگر از ناامنی‌ها و ناآرامی‌های ناشی از ارتکاب گناه، همچون منازل قبل، خبری نیست، و آرامشی ابدی و عمیق سالک را در بر گرفته است؛ چراکه مسیح برای همیشه در او ساکن شده است و عوامل بیرونی دیگر توان آسیب زدن به سالک و رابطه او با داماد روحانی خود را ندارند و در واقع مسیح با تلنگر به او انجام چنین اتفاقی اجازه نمی‌دهد (Teresa of Avila, 2006: 126). قدیسه ترزا مرحله نکاح روحانی را چنین توصیف می‌کند که: «اکنون پروانه کوچک با شادی بی‌اندازه از اینکه بالاخره آرامش را یافته است مرده است، و مسیح در او زندگی می‌کند» (Teresa of Avila, 2006: 126).

ورود به این منزل، معمولاً با یک مشاهده عرفانی صورت می‌گیرد. در این شهود، مسیح از طریق تخیل سالک بر او ظاهر شده و اعلام می‌دارد که او را به عروسی برگزیده است: Fanning, 2002: (88,127, 133). ترزا توضیح می‌دهد که اگرچه ممکن است این مرحله روحانی با مرحله نامزدی روحانی یکی به نظر برسد؛ اما این چنین نیست. به عبارت دیگر، در نامزدی روحانی، اگرچه اتصال روح سالک با روح خدا صورت می‌گیرد؛ اما هر یک استقلال ذاتی خود را حفظ کرده‌اند و با دورتر شدن از یکدیگر، دوباره به شکل دو موجود مجزا درمی‌آیند؛ ولی در نکاح روحانی، شرایط کاملاً متفاوت است. در این مرحله، تمام روح سالک، در روح خدا حل می‌شود، همانند قطره بارانی که از آسمان در دریا می‌افتد، دیگر در هیچ شرایطی قابل جداسازی از یکدیگر نیست و برای روح سالک دیگر هویت مستقلی وجود ندارد (Teresa of Avila, 2006: 121). در این مرحله است که عارف در درونی‌ترین نقطه از وجود خود، با هر سه اقنوم، همراه می‌شود و به اتحاد درون آن‌ها پی می‌برد (Teresa of Avila, 2006: 118).

سالک در این منزل، به جایی می‌رسد که قادر به دیدن، شنیدن و درک چیزهایی است که عوام و بقیه مردم از درک آن ناتوانند. دیدارها با خداوند، اگرچه کوتاه و گذرا هستند؛ اما لذتی که از این شهودات در جای فرد باقی می‌ماند، آنقدر عمیق و وسیع است که تمام وجود او را فرا می‌گیرد. از دیگر پیامدهای دستیابی به چنین مرحله‌ای، خواسته شدید نفس برای رنج بردن است. او دیگر مانند گذشته به خاطر متحمل شدن رنج و درد از خداوند طلب مرگ نمی‌کند، بلکه خواستار عمری طولانی‌تر است تا بتواند با متحمل شدن رنج‌های بیشتر دین خود را ذره‌ای هم که شده به مسیح ادا کند، مسئله مهم این است که این رنج‌ها دیگر آرامش درونی سالک را برهم نمی‌زند؛ تا جایی که حتی برای کسانی که سبب رنجش او شده‌اند، مخلصانه طلب بخشش و سعادت می‌کند (Teresa of Avila, 2006: 124). ترزا در نکاح روحانی از وحدت و وصال سخن می‌گوید، بنابر نظر وی، این وصال، نوعی زندگی مشترک بین بنده و خداست؛ بدون آنکه هر یک هویت خود را از دست بدهند، قوای سالک در پرتو الهی مستحیل شده، استقلالش را از دست می‌دهد. نفس کاملاً در دستان خداست. خداوند به طور کامل در نفس سالک سکنی گزیده و میان آن دو، اتحاد برقرار می‌شود؛ اتحادی همچون افتادن قطره آبی در رودخانه است. در این حالت شخص سالک از خود مرده است و با خدا و در خدا زندگی می‌کند، تمام الطاف، تسلی‌ها و فیوض به طور مطلق از جانب خداست. از

دیدگاه ترزا، در مرحله وصال، شخص سالک «از خویش مرده و در خدا زندگی می‌کند» (Parrinder, 1996: 152).

۵- مقایسه و ارزیابی نهایی

۱- رابعه عَدَوّیه، به صورت مستقل، از مقام فنا صحبت نکرده است، اما در حکایت‌های روایت شده از ایشان، سه نوع فنای صفاتی، افعالی و ذاتی دیده می‌شود، که نتیجه عشق حقیقی رابعه، نسبت به خداوند است. عشقی که سبب گشته رابعه در نهایت، وجودی برای خویش قائل نباشد و به مقام فنای فی الله دست یابد. رابعه در عشق، خالص بود و عشق به خدا او را شفا داد و فانی کرد. چنانکه درباره وی گفته شده است که: «او اولین شهید عشق الهی در اسلام بود و سزاوار درجه شهادت بود» (الحنفی، ۱۹۹۶م، ص. ۹۰). ترزا آویلایی نیز از عشق و محبت سالک، در سلوک روحانی سخن گفته است که در نهایت منجر به یکی شدن عاشق و معشوق می‌گردد. قدیسه ترزا، به جای استفاده از اصطلاح فنا، واژه نکاح روحانی یا اتحاد روحانی را برای نهایت سلوک بیان نموده است. مشرب عرفانی رابعه عَدَوّیه و ترزا آویلایی، بر مدار عشق الهی استوار بود با این تفاوت که: «عشق صوفی مسلمان به خدا، آتشی است که او را می‌سوزاند و او را از خودش فانی می‌گرداند و به بقای بالله می‌رساند؛ اما عشق مسیحی به معنای امکان اتحاد با خداست. فنای صوفی در تصوّف اسلامی، همان تبدیل صفات بشری به صفات الهی است» (الحنفی، ۱۹۹۶م، ص. ۹۱).

۲- از نظر رابعه، درد و رنج، می‌تواند راه را برای سالک در سیر الی الله و مسیر فنای حق هموار سازد و اگر سالک به مرحله‌ای برسد که نه تنها اهل شکوه و گلایه نباشد، بلکه تسلیم محض باشد و اگر با آغوش باز از درد و رنج استقبال کند، می‌تواند به نهایت سلوک یعنی فنای فی الله دست یابد. مسئله درد و رنج سالک در سنت عرفان مسیحی نیز مورد توجه قرار گرفته است. چنان‌که یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های وصول به اتحاد در نزد ترزا آویلایی نیز، درد و رنج است که سالک با وارد شدن به مرحله ششم، متحمل رنج‌هایی می‌شود که شامل رنج‌های درونی و جسمانی هستند و از نظر او، این دردها، بهایی است که سالک باید برای رسیدن به حضور دائمی خداوند، یا همان مرحله نکاح روحانی که هفتمین و آخرین مرحله از سیر روحانی است، بپردازد. در اندیشه عرفانی ترزا، در نکاح روحانی و اتحاد، سه شخص الهی، به شیوه‌ای غیرقابل وصف، با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند و برای مسیح، غیرعادی نیست که خود را در انسانیت مقدس خود، به روح نشان دهد. نتیجه این است که

روح کاملاً خود را فراموش می‌کند، تشنه رنج است و از آزار و شکنجه شاد می‌شود و برای نجات ارواح، اشتیاق زیادی را تجربه می‌کند (Aumann, 1985: 168).

۳- بنابر نظر رابعه، سالک در مقام فنا از وجود خویش فانی شده و در وجود حضرت حق، تولدی دوباره می‌یابد. ترزا نیز بر این باور است که وقتی می‌گوییم: «خدا را خواهی دید» (Teresa of Avila, 2006: 63)، منظور همین اتحاد است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت هر دو عارف از وصال با حق سخن می‌گویند. در وصال الهی که رابعه بیان کرده است، سالک به جایی می‌رسد که هیچ گونه دردی را احساس نمی‌کند و تجربه یکی شدن با خداوند برای وی رخ می‌نماید. ترزا از این مقام، با عنوان «تسلّی الهی» نام برده است که طی آن، وجود عارف در نتیجه ارتباطی هرچند کوتاه با حضرت حق، آرامش عمیق و لذتی درونی را تجربه می‌کند.

۴- ترزا، به تأسی از سنت مسیحیان، از سه خدای پدر، پسر و روح القدس سخن می‌گوید و بر اهمیت این مسئله تأکید می‌کند و بسیار توجه دارد که از این آموزه رویگردان نباشد (Underhill, 1967: 108) و در مواضع گوناگون از آثارش، از ابن، به عنوان خدای داماد، یاد می‌کند (Teresa of Avila, 1995: 106)؛ اما با وجود این، در برخی جاها از این موضوع عدول نموده و همچون اکهارت، در ورای خدایان سه‌گانه، خدای واحد نامتشخص را جست‌وجو می‌کند. او مانند اکهارت، از خدا با عنوان الوهیت یاد نمی‌کند؛ بلکه توصیف وی از خدا با عنوان وجود بی‌تمایز است. وی دستیابی به این تصویر را در عمارت هفتم امکان‌پذیر می‌داند. پس از سکوت در مرحله هفتم، حالت بی‌خودی محض به فرد دست می‌دهد و او نسبت به خود و دنیا مرده و در خداوند زنده می‌شود که وی از این حالت با عنوان موجودی واحد و بی‌تمایز یاد می‌کند؛ بنابراین وی به حقیقتی دست می‌یابد که ورای خدایان است و هر سه خدا در جوهر، یکی بیش نخواهد بود و یک خدای واحد هستند (Parrinder, 1996: 152).

شاید در ابتدا چنین تصور شود که عارفانی مانند مایستر اکهارت و ترزا آویلائی، به تثلیث قائل‌اند، اما دیدگاه آنها، با دیدگاه رایج تثلیث در سنت کلامی مسیحیان، یکسان نیست. در برابر نگرش اولیه تثلیثی ترزا، که در نهایت به یک خدای واحد، ختم می‌شود؛ رابعه عَدَوّیه همیشه نگرشی واحد به خدا داشته است و همواره تلاش کرده توحید را سرمنشأ عرفان خویش قرار دهد. عطار نیشابوری، در ذیل وصف شخصیت رابعه عَدَوّیه، عارفان را نیست توحید می‌داند و در وصف رابعه عَدَوّیه که عارفه

زن بود، معتقد است: «در توحید، وجود من و تو کی ماند؟ تا به مرد و زن چه رسد» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۶، ص. ۵۹). بنابراین در جهان بینی توحیدی عارفان مسلمان، سخن از یک خدای واحد مطرح است و کثرات نتیجه تجلی اسماء الهی است که در نهایت سالک با فنای ذاتی خویش، به نگاه وحدت بین، دست می‌یابد.

۵- رابعه عَدَوّیه در برابر اراده خداوند، تسلیم محض بود و حتی نکاح خویش را مشروط به اراده الهی دانسته بود. به تعبیری دیگر رابعه خود را به خداوند سپرده بود و این سرسپردگی رابعه، حاکی از وصال الهی است. بعد از وصال الهی، روح رابعه به مقام اطمینان دست می‌یابد و خداوند از وی مراقبت می‌کند. ترزا آویلایی نیز معتقد است اتحاد با اراده خدا، اساس همه اتحادهای ماوراءالطبیعی است؛ بنابراین اتحاد روحانی با کمک فیض الهی و وادار نمودن خود به کنار گذاشتن نفس و پیروی از اراده خدا حاصل می‌شود؛ بنابراین وی معتقد است باید اراده ما، تسلیم اراده حق باشد که بدون آن، چنین اتحادی صورت نمی‌گیرد (Merton, 2017: 80-81). این نوع اتحاد، به جایی می‌رسد که دیگر نیاز به هیچ‌گونه مراقبتی ندارد و هیچ رویداد زمینی، نه بیماری، نه از دست دادن کسی در اثر مرگ، نمی‌تواند آن را دچار خلل سازد؛ زیرا روح کاملاً درک می‌کند که دفع خواسته‌های خویش، عاقلانه‌تر از انکار یا رد خداوند است.

نتیجه

موضوع فنا در جهان‌بینی عرفانی رابعه و نکاح روحانی در آرای عرفانی ترزا آویلایی، از اهمیت بسزایی برخوردار است. در واقع، نهایت سیر و سلوک روحانی در سنت عرفان اسلامی و سنت عرفان مسیحی، وصال الهی است که البته در هر کدام از این دو سنت، با اصطلاحات خاصی از این وصال نام برده شده است، که علت آن را می‌توان در بستر دینی هر کدام از این دو سنت عرفانی مشاهده نمود. در آرای عرفانی هر دو شخصیت، آنچه سبب فنا یا نکاح روحانی می‌گردد، محبت به خداوند است. وصال الهی بر اساس رابطه عاشق و معشوقی میان خدا و انسان شکل می‌گیرد. به طوری که عشق، راهنما و الهام‌بخش صعود روح انسان به سوی خداوند است. سالک عاشق، تسلیم محض معشوق است و هیچ‌گونه خواست و اراده‌ای از خود ندارد. بنابر نظر رابعه و ترزا، وصال الهی که برای سالک روی می‌دهد، نتیجه اراده و الطاف خداوند است.

در حکایات و احوال شخصی رابعه عَدَوّیه، سه نوع فنای صفاتی، افعالی و ذاتی دیده می‌شود که در نهایت به وصال الهی می‌انجامد. وصال الهی در اندیشه وی، همان بقای بالله است که سالک در سه مرتبه صفاتی، افعالی و ذاتی، از وجود خویش فانی می‌شود و از تعلقات فردی منقطع گشته و تداوم حیات خود را در حق می‌یابد؛ به تعبیری دیگر، سالک الی الله، موت اختیاری را تجربه می‌کند و در تولدی دوباره با خداوند جاوید و باقی خواهد بود. ترزا آویلائی نیز از هفت مرحله سلوک برای سالکان نام برده است که هفتمین مرحله همان نکاح روحانی و اتحاد با خداوند است. وی نیز مانند رابعه معتقد است که وصال الهی نتیجه مرگ سالک از صفات انسانی است و تولد مجدد، سبب وصال الهی می‌گردد که نوعی زندگی مشترک میان بنده و خداوند است و در نهایت بین خداوند و سالک، اتحاد برقرار می‌گردد. در آرای عرفانی رابعه و ترزا، نتیجه وصال و اتحاد با خداوند، رسیدن به نگاه وحدت بین است. اندیشه وحدت بین یا وحدت وجود، از یک وجود واحد حقیقی سخن می‌گوید که موجودات دیگر، نتیجه تجلی اسماء و صفات این وجود حقیقی هستند و در ورای کثراتی که در عالم وجود دارد، یک وحدت نهفته است که سالکان الی الله در پرتو این نگاه وحدت بین، در بقای بالله و نکاح الهی به سر می‌برند.

منابع

- قرآن کریم، (۱۳۹۸). ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: پیام عدالت.
- کتاب مقدس، (۲۰۰۷). ترجمه هزاره نو، بی‌جا: بی‌نا.
- ابن عربی، محیی‌الدین، (۱۳۶۶). *فصوص‌الحکم*، تصحیح عفیفی، تهران: الزهراء.
- ابن عربی، محیی‌الدین، (بی‌تا). *الفتوحات المکیه*، ج ۲، بیروت. دار الصادر.
- اسمیت، مارگاریت، (۱۳۹۰). *مطالعاتی در عرفان اولیه خاور نزدیک و خاور میانه*، ترجمه منصور پیرانی و مریم محمدی نصرآبادی، تهران: مرکز.
- اندرهیل، اولین، (۱۳۹۲). *عارفان مسیحی*، ترجمه حمید محمودیان؛ احمد رضا مؤیدی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

انصاری، خواجه عبدالله، (۱۴۱۷). *منازل‌الساثرین*، مصحح علی شیروانی، تهران: دارالعلم.

آویلائی، ترزا، (۱۳۹۶). *طریقت کمال*، ترجمه بخشعلی قنبری، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

- بدوی، عبدالرحمن، (۱۳۶۷). شهید عشق/الهی؛ رابعه عَدَوّیه، ترجمه محمد تحریرچی، چ اول. مولی.
- بقلی شیرازی، روزبهان، (۱۳۷۴). شرح شطحیات، هانری کربن، تهران. طهوری.
- الحنفی، عبدالمنعم، (۱۹۹۶م). العابدۃ الخاشعۃ رابعۃ العدویۃ/امامۃ العاشقین و المحزونین، القاهرة. دارالرشاد.
- دهباشی، مهدی؛ میرباقری فرد، علی اصغر، (۱۳۸۴). سیر تطور عرفان اسلامی از آغاز تا قرن ششم هجری، تهران. سمت.
- سراج طوسی، ابونصر، (۱۳۹۴). اللمع فی التصوف، ترجمه قدرت ا... خیاطیان و محمود خورسندی، سمنان. دانشگاه سمنان.
- عطار نیشابوری، فرید الدین عطار، (۱۳۸۶). تذکرۃ الاولیاء، محمد استعلامی، تهران. زوّار.
- عین القضات همدانی، عبدالله، (۱۳۴۱). تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، تهران، دانشگاه تهران.
- غزالی، ابوحامد محمد، (۱۳۸۳). کیمیای سعادت، به تصحیح حسین خدیو جم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- قشیری، ابولقاسم، (۱۳۷۴). رسالۃ قشیریّه، تصحیح عبدالحلیم محمود، محمود بن شریف، قم، بیدار.
- قنبری، بخشعلی، (۱۳۸۵). «اصناف نیایش از نگاه ترزای آویلائی، هفت آسمان»، فصلنامه هفت آسمان، شماره ۳۱، پاییز، ص ۱۵۲-۱۸۲.
- قنبری، بخشعلی، (۱۳۸۷). «کاخ درون: هفت مرحله عرفانی ترزای آویلائی»، فصلنامه هفت آسمان، شماره ۳۸، ص ۵۸-۸۷.
- قنبری، بخشعلی (۱۳۸۸). «راه کمال»، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، بهمن، شماره ۱۴۸.
- قیصری، داوود، (۱۳۷۵). شرح مقدمه قیصری، تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران: علمی فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین محمود، (بی تا). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تهران. هما.
- مک‌گین، برنارد، (۱۳۹۷). درباره عرفان مسیحی: مقالاتی از برنارد مک‌گین و دیگران، ترجمه محمد صبایی، تهران. ققنوس.
- مهدوی نور، سید حاتم و محمود یوسف ثانی، (۱۳۹۷). «تبیین فنای معرفتی و وجودی براساس نظریه علم حضوری علامه طباطبائی»، پژوهشنامه عرفان، دوره ۱۰، شماره ۱۹، ص ۲۱۰-۲۲۹.

هجویری، علی بن عثمان، (۱۳۷۵). *کشف المحجوب*، تصحیح و - ژوکوفسکی؛ والنّین آلکسی یریچ، تهران: طهوری.

References

- Aumann, Jordan. (1985). *Christian Spirituality in the Catholic Tradition*. Biritain.
- Eckhart.Meister. (1981). *THE ESSENTIAL SERMONS.Commentaries. Treatises and Defense*. Translated by Bernard MCginn, New York: Paulist Press.
- Fanning. steven. (2002). *mystics of the Christian tradition*. London & New York: Routledg.
- Merton. Thomas. (2017). *A Course in Christian Mysticism*, Edited by Jon M.Sweeney. Collegeville: Minnesota.
- Teresa of Avila. (2006). *The Interior Castle or The Mansions* .Edited by Zimmerman. Benedict. London: Thomas Baker.
- Teresa of Avila. (1995). *Interior Castle*. Robert Van de weyer. London Fount.
- Underhill. (1967). *Mysticism* .Londen: Low and Brydone.
- Parrinder. Geoffery. (1996). *Mysticism in the WorlsReligians*. Oxford.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی