

## شهود و خداگونگی در عرفان مسیحیت شرقی<sup>۲۱</sup>

سید نادر محمدزاده<sup>۳</sup>

nmohammadzadeh53@gmail.com

### چکیده

در کلیسای ارتدکس هدف عارف مسیحی از سلوک، شهود و رسیدن به مرتبه خداگونگی است. در هنگام شهود، قوا و تجلیات خدا برای سالک، مشهود و در عین حال ذات خدا، نامشهود و وصف ناشدنی است. از این رو، در الاهیات کلیسای ارتدکس خدا به دو صورت نور و تاریکی نمادپردازی شده است. آموزه خداگونگی، به معنای رسیدن به شباهت الاهی و دریافت موهبت تشبه به خدا و اتحاد الاهی، نقطه محوری الاهیات و عرفان مذهب ارتدکس است که با آموزه نجات مرتبط است؛ در اینجا نیز تشبه با خداوند یعنی تشبه با قوای الاهی نه با ذات الاهی. در خداگونگی به طور همزمان فیض خداوند و اراده سالک مشارکت دارند.

### کلید واژه‌ها

شهود، خداگونگی، قوای الاهی، خدای نور، خدای تاریکی، فیض

۱. تاریخ وصول: ۸۸/۴/۱۰؛ تاریخ تصویب: ۸۸/۶/۳.

۲. این مقاله بخشی از رساله دکتری نگارنده است که با عنوان «مقایسه مفاهیم قلب، پیر، ذکر و شهود در عرفان مسیحیت شرقی و طریقت کبرویه» و به راهنمایی دکتر فتح الله مجتبایی در دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران در دست تدوین است.

۳. دانشجوی دکتری ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران.

## ۱. مقدمه

هدف سلوک، گذشتن از مرتبه‌های مختلف و دشوار قلب با کلید ذکر و همچنین با راهنمایی شخصی مجرب (پدر روحانی)، شهود خدا و رسیدن به مرتبه خداگونگی است. همه اعمال و ریاضت‌ها و کسب فضایل برای شهود خداست. سالک باید از جنبه‌های ظاهر و مراتب اولیه قلب، در نبرد با نیروهای شر با کمک نیروهای الهی و با راهنمایی پیر و با چراغ ذکر بگذرد تا در نقطه باکره‌گی، «قلب عمیق»، با خدا رودررو ملاقات کند و اتحاد یابد. قلب در حقیقت محل تلاقی میان خدا و انسان، زمان و ابدیت است. در آنجاست که شهود خدا و خداگونگی اتفاق می‌افتد. از آنجا که موضوع این مقاله شهود خدا است، ابتدا مفهوم خدا را در الاهیات ارتدکس شرقی بررسی می‌کنیم، سپس به مباحث شهود خدا و خداگونگی و موضوعات مرتبط با آن خواهیم پرداخت.

## ۲. خدای دیدنی - نادیدنی

هنگام بررسی کتاب مقلاس با دو رویکرد مختلف در رابطه با خدا مواجه می‌شویم: متن‌هایی که منکر هر گونه شهود خدا هستند و از خدای نامشهود، ناشناختنی و دست‌نیافتنی سخن می‌گویند و متن‌های دیگری نیز هستند که ما را به جستجوی صورت خدا تشویق می‌کنند و شهود خدا را چنان که هست، به ما وعده می‌دهند. از گروه نخست می‌توان به این نمونه‌ها اشاره کرد: «و گفت روی مرا نمی‌توانید دید؛ زیرا انسان نمی‌تواند مرا ببیند و زنده بماند...» (خروج، ۲۰:۳۳-۲۳)، «که تنها لایموت و ساکن در نوری است که نزدیک آن نتوان شد و احدی از انسان او را ندیده و نمی‌تواند دید» (اول تیموتائوس، ۱:۶، نیز یوحنا، ۱:۱۸). نمونه‌ای از متن‌های گروه دوم از این قرارند: «و خداوند با موسی روبرو سخن می‌گفت، مثل شخصی که با دوست خود سخن گوید...» (خروج، ۳۳:۱۱ و تثنیه، ۱۰:۳۴)، «... و بعد از این که این پوست من تلف شود، بدون جسد من نیز خدا را خواهم دید و من او را برای خود خواهم دید و چشمان من بر او خواهد نگرست و نه چشم دیگر» (ایوب، ۲۶:۱۹-۲۷)، «... زیرا او را چنان که هست خواهم دید» (اول یوحنا، ۳:۲ و اول قرنتیان، ۱۳:۱۲).

بنابراین، در آیات کتاب مقدس، خدا هم به صورت نامشهود و هم به صورت مشهود توصیف شده است. مسیحیت کلیسای ارتدکس به مسأله تناقض‌نمایی خدای مشهود-نامشهود به شیوه‌های مختلف پرداخته است:

## ۲. ۱. ذات و قوای قدیم<sup>۱</sup>

نخستین و بهترین شیوه برای توضیح این تناقض‌نمایی، تبیین خداوند به صورت ذات و قوای اوست. درون‌مایه الهیات ارتدکس شرقی، الهیات تنزیهی<sup>۲</sup> است. در الهیات تنزیهی ارتدکس، میان ذات و قوای الهی تمایز گذاشته می‌شود. ذات خداوند غیرقابل دسترس، درک‌ناپذیر و توصیف‌ناشدنی است؛ انسان در دنیا و آخرت بدان شناخت ندارد و نخواهد داشت، حتی فرشتگان مقرب نیز شناختی از آن ندارند. خداوند خود را از طریق قوایش به ما می‌شناساند. در حقیقت قوا همان تجلیات و اسامی خدا هستند. البته آنها جدای از خدا نیستند، بلکه خداوند در همه آن قوا حاضر است. او با مشارکت اشخاص تثلیث، همه چیز را با قوای قدیمش خلق کرده است. آنها میانجی ذات و مخلوقات هستند؛ بنابراین خداوند در ذات خود نامشهود است، ولی در قوایش خود را به ما می‌شناساند و ما امکان شهود قوای قدیم را می‌یابیم. اساس همه صفات خداوند نظیر جلال، خیر و حکمت، قوای الهی هستند.<sup>۳</sup> یوحنا زرین دهان<sup>۴</sup> مشاهدات موسی، اشعیاء و دیگر انبیاء را از خدا بازگو می‌کند:

1. Uncreated Energies
2. Apophatic or Negative theology
3. Lossky, Vladimir, *the Mystical Theology of the Eastern Church*, Cambridge and London, 1973, Pp.70-73; Ware, Timothy, *The Orthodox Church*, Penguin Books, 1963, p.77; Palamas, Gregory, *The Triads*, Nicholas Gendle (trans.), John Meyendorff (ed.), New Jersey, Paulist Press, 1983, p.82, 95; Ware, Kallistos, "Easten Christendom", *The Oxford Illustrated History of Christianity*, John McManners (ed.), Oxford, 2001, p.14; Samsel, Peter, "A Unit with Distinctions: Parallels in the Thought of St. Gregory Palamas and Ibn Arabi", *Paths to the Heart (Sufism and the Christian Eastern)*, James S. Cutsinger (ed.), World Wisdom, 2002, Pp.199-203.

۴. John Chrysostom: از آباء اولیه و تاثیرگذار در الهیات کلیسای ارتدکس.

«همه این موارد تجلیات اعطایی خدا بودند، نه شهود خود وجود؛ زیرا اگر آنها همان ذات خدا را مشاهده می کردند، نباید آن را با ظهورات متفاوت مشاهدات می کردند. نه تنها پیامبران حقیقت خدا را ندیده‌اند، بلکه آنان حتی فرشتگان را نیز ندیده‌اند. او را بسیاری دیده‌اند اما هر کس مطابق با استعدادش او را مشاهده کرده است و هرگز ذاتش را مشاهده نکرده‌اند»<sup>۱</sup>.

گرگوری پالاماس<sup>۲</sup> (۱۲۹۶-۱۳۵۹م.) نیز علاوه بر اینکه آن نور مورد مشاهده عرفا را ذات خدا نمی‌داند، بلکه آن را فرشته هم نمی‌داند، زیرا آن نیز نشانه‌هایی از پروردگار دارد.<sup>۳</sup> پس عارف با اینکه ذات خدا را نمی‌بیند، ولی قوای خدا را مشاهده می‌کند که در آن خدا حضور دارد. بنابراین آنجا که آیات متون مقدس نامشهود بودن خدا را بیان می‌کنند اشاره به ذات خدا دارند و آنجا که مشاهده رودروی خدا با انسان را بیان می‌کنند، اشاره به مشاهده قوای الهی دارند نه ذات خداوند.

## ۲.۲. بُعد مسیح شناختی

راهکار دوم برای حل مسأله مشهود- نامشهودی خدا توجه به بعد مسیح‌شناسی است. خدا در ذاتش نامشهود است، اما او خودش را در جسم انسانی پسرش آشکار می‌کند. ایرنایوس<sup>۴</sup> (۱۲۰-۲۰۲م.) از پسر به عنوان طبیعت مشهود پدر نامشهود یاد می‌کند. آتاناسیوس<sup>۵</sup> تصریح می‌کند که مسیح قبل از تجسدش نامشهود بود، اما از طریق اتحادش با بشریت مشهود می‌شود.<sup>۶</sup>

اغلب، آباء شهود خدا را شهود مسیح توصیف می‌کنند. مسیح است که در بالای نردبان ایستاده است. سالک بعد از طی طریق و با رسیدن به آخرین پله، مسیح را می‌بیند و از

1. Alfeyev, Hilarion, *St. Symeon, the New Theologian and Orthodox Tradition*, Oxford, 2000, p. 216.

۲. Gregory Palama: از متألهان بزرگ کلیسای ارتدکس و بزرگترین مدافع طریقه هسیکازم.

3. Palamas, Gregory, p. 57.

4. Irenaeus

5. Athanasius

6. Alfeyev, H., p. 217.

دستش ملکوت آسمان را دریافت می‌کند. مسیح خود پاداش آنهایی است که از این نردبان صعود کردند. دیدن مسیح، اوج سعادت‌مندی سالک است.<sup>۱</sup> حتی متأللهانی از مسیحیت شرقی نظیر نیکولاس کاوسیلاس<sup>۲</sup> به جای خداگونگی اصطلاح «مسیح‌گونگی»<sup>۳</sup> را به کار برده‌اند.<sup>۴</sup> مشاهدات منقول از آباء، معمولاً مشاهده مسیح و روح القدس و گاهی حتی پدر روحانی بوده است. در اینجا مشاهده سیمون متألله جدید<sup>۵</sup> (۹۴۹-۱۰۲۲ م.) را از مسیح نقل می‌کنیم: «حتی در شب، حتی در میان تاریکی‌ها، من مسیح را با ترسناکی، هنگامی که آسمان را برای من می‌شکافت، دیدم؛ کسی که تواضع ورزید و خود را به من نشان داد، با پدر و روح القدس، نور سه‌گانه مقدس، یکی در سه و سه در نوری یگانه... من او را دریافتم، یکی که او را از دور دیدم، یکی که او را استیفاً دیده است هنگامی که آسمان شکافت و شهودش پولس را کور کرد (اعمال، ۹:۹)، کاملاً شبیه آتش حقیقتاً در مرکز قلبم...»<sup>۶</sup>. بنابراین مطابق راه حل دوم، مقصود از خدای مشهود خدای تثلیث است و در عین حال ذات خدا نامشهود و دست‌نیافتنی است.

### ۳.۲. بُعد معاد شناختی

مسأله خدای مشهود-نامشهود با بعد معادشناختی نیز مرتبط است. خدا در حیات کنونی نامشهود است، اما نیکوکاران او را در ملکوت آینده آسمان مشاهده خواهند کرد «زیرا که الحال در آینه به طور معما می‌بینم، لکن آن وقت روبرو، الان معرفتی جزئی دارم، لکن آن وقت خواهم شناخت، چنان که نیز شناخته شدم» (اول قرن‌تین، ۱۳:۱۲). در حقیقت مشاهده خدا پاداشی در زندگی آینده است.<sup>۷</sup>

1. Alfeyev, H., p.58.

2. Nicolas Kavalas

3. Christification

4. Nellas, Panayiotis, *Deification in Christ*, Norman Russell (trans. from the Greek), New York, St. Vladimir's Seminary press, 1997, p. 121.

۵. Symeon the New Theologian: از برجسته ترین آباء کلیسای شرقی عارف مشهور به عارف آتش و

نور.

6. Alfeyev, H., p. 222.

7. Ibid., p. 217

با اینکه بسیاری از آباء شرقی بر شهود الاهی و خداگونگی در همین زندگی کنونی تأکید و مشاهدات خود را بیان کرده‌اند، ولی شهود کامل را مربوط به زندگی اخروی دانسته‌اند.<sup>۱</sup> سیمون متاله جدید از آن جمله است. او می‌گوید: «شهود خدا اینجا تیره‌تر است و آنجا صاف و شفاف». او در عین حال تأکید می‌کند که شهود خدا در زندگی کنونی نیز به نیکوکاران داده می‌شود.<sup>۲</sup> «خوشا به حال پاکدلان، زیرا ایشان خدا را خواهند دید» (متی، ۸:۵).

## ۲. ۴. تطهیر روح

یکی دیگر از شیوه‌های حل مسأله تناقض‌نمایی خدای مشهود- نامشهود تطهیر روح است که به شهود و خداگونگی منجر می‌شود. خدا در «قلب عمیق» هر انسانی حاضر است. آباء شرقی بر این باورند که انسان با زدودن آلودگی و زنگار قلب می‌تواند خدا را درون خود مشاهده کند. زنگار باعث می‌شود که چشم قلب، روح خدا را به وضوح نبیند، با تطهیر می‌توان خدا را در شفافیت دید؛ زیرا انسان بر صورت و شباهت الاهی است. گرچه صورت الاهی انسان با گناه نخستین آسیب‌دیده است، ولی از بین نرفته است. انسان با تطهیر خود می‌تواند به شباهت الاهی نائل شود و خدا را شهود کند.<sup>۳</sup>

پس ضرورتی به جستجوی در زمین و آسمان برای شهود خدا نیست. روح بر صورت الاهی است؛ هنگامی که تصفیه شود، عارف خدا را در درون خود می‌یابد. به تعبیر اسحاق سریانی<sup>۴</sup> (د. ۷۰۰م.) «نردبان ملکوت در درون تو و در روست مستور است. فیض و رحمت الاهی همه شکوهی را ظاهر می‌کند که خدا در روست پنهان کرده است و آن را با زیبایی خودش (روح) مسرور می‌کند؛ زیبایی که خداوند در درون قرار داده است و روح نسبت به آن زیبایی جاهل بوده است»<sup>۵</sup>. بنابراین خداوند بر آنهایی نامشهود است که پرده بر

1. Lossky, V., p. 196.

2. Alfeyev, H., p. 224

3. Smith, Margaret, *The Way of the Mystics (The Early Christian Mystic and the Rise of Sufis*, London, Sheldon press, 1976, p. 60.

4. Isaac the Syrian

5. Smith, Margaret,, p. 101.

چشمان روحانیان دارند و کسانی که هنوز تولد ثانوی ندارند؛ اما آنانی که تصفیه و تطهیر کرده‌اند و پرده را از چشمان دلشان کنار زده‌اند، خداوند را در صورت زیبایی خواهند دید.

### ۳. خدای نور - خدای تاریکی

در میان عرفای ارتدکس دو نماد برای توصیف مشاهده خدا انتخاب شده است: یکی نماد نور و دیگری نماد تاریکی. هر دوی این نمادپردازی‌ها از تجربه‌های عرفانی موجود در کتاب مقدس گرفته شده است. برخی عارفان از جمله کلمنت اسکندرانی<sup>۱</sup> (۹۱۵۰-۹۲۵۰)، گرگوری نیسایی<sup>۲</sup> (۳۳۱-۳۹۴ م.) و دیونسیوس آریوپاخی<sup>۳</sup> از نماد تاریکی استفاده کرده‌اند. نماد تاریکی در سیر معنوی، یعنی سفر به سوی تاریکی به راه بی‌پایان به سوی کمال اشاره دارد. در مقابل، آبائی مثل ایرنایوس، اریگن<sup>۴</sup> (۱۸۵-۲۵۴ م.)، گرگوری نازیانزوس<sup>۵</sup> (۳۲۹-۳۹۱ م.)، اوگریوس<sup>۶</sup> (متولد ۳۴۵ م.)، مکاریوس مجعول<sup>۷</sup>، سیمون متألّه جدید و گرگوری پالاماس بیشتر از نماد نور استفاده کرده‌اند.<sup>۸</sup> حال به توضیح این دو نوع نمادپردازی می‌پردازیم:

### ۳. ۱. نماد پردازی تاریکی

آبایی که از نماد تاریکی برای بیان تجربه خود سود جستند، غالباً تجربه حضرت موسی بر کوه سینا در مواجهه با خدا در «تاریکی غلیظ» را الگوی خود برای عروج روحانی قرار

#### 1. Alexandrian Clement

۲. Gregory of Nyssa: از آباء بزرگ کلیسای شرق و برادر بازیل کبیر.

۳. Dionysius the Areopagite: از متألهان بزرگ آغاز سده ششم میلادی که بر عرفان مسیحیت شرقی و غربی گذاشت.

#### 4. Origen

#### 5. Gregory Nazianzus

۶. Evagrius Ponticus: معروف به معلم ذکر. او بر ذکر ذهنی تأکید بسیار دارد.

۷. Pseudo Macarius: معلم مجهول‌الهویه سوری که تأثیرشگرف بر مسیحیت شرقی و غربی گذاشت.

8. Ware, Kallistos, "Ways of Prayer and Contemplation: Eastern", *Christian Spirituality*, Bernard McGinn and John Mendorff (ed.), Routledge, 2005, p. 410; Alfeyev H., p.1736; Shel Drake, Philip, *A Brief History of Spirituality*, Massachusetts, Black Well, 2007, p. 30.

دادند: «پس قوم از دور ایستادند و موسی به ظلمت غلیظ که خدا در آن بود، نزدیک آمد» (خروج، ۲۰:۲۱).

عرفا صعود موسی را به سوی تاریکی به سه مرحله تقسیم می‌کنند که سه طریق صعود عرفانی را تشکیل می‌دهند: تصفیه و تطهیر، اشراق، کمال و اتحاد. نظریه‌پرداز بزرگ این نماد دیونسیوس آریوپاچی است. از نگاه او موسی بعد از تطهیر به عرش الاهی نظر می‌کند، پس به اتحاد با خدا در «ابر حیرت»<sup>۱</sup> بار می‌یابد.<sup>۲</sup> حیرت در اینجا به معنی غفلت و ناآگاهی نیست، بلکه درک نادانی خود به معرفت مطلق الاهی است.

در باور دیونسیوس خدا در تاریکی است، زیرا او در حقیقت آن سوی هر مفهوم بشری است. او می‌گوید:

«برای رسیدن به ابر حیرت باید احساس، عقل و همه امور محسوس و عقلانی و همه امور جهان وجود و عدم را کنار بگذارید تا با حیرت به سوی اتحاد با خدا صعود کنید، زیرا با انکار مطلق و دائمی خود در تاریکی الاهی قرار می‌گیرید. بی دلیل نیست که به موسی دستور داده شد که خود را تصفیه کند و سپس خود را از کسانی که خود را تصفیه نکرده بودند جدا کند، و تا اینکه بعد از تصفیه، صداهای گوناگونی را شنید و نورهای بسیاری را دید که با اشعه‌های مختلف ساطع بودند. پس از آن، موسی از کثرت جدا شد و به اوج عروج الاهی رسید، با این حال او حضور خود خدا را به دست نیاورد و خدا را ندید [زیرا او دیده نمی‌شود]، بلکه عرشی را که او در آنجا ساکن بود، دید.»<sup>۳</sup>

تاریکی حیرت در واقع توصیفی تنزیهی است. الاهی‌ترین و والاترین مشهودات با چشم یا تأملات ذهنی، بیاناتی نمادین و فروتر از خدایی‌اند که بالاتر از همه اینهاست. با این حال، حضور درک‌ناپذیر خداوند بر عرش مقدس متجلی می‌شود و آن، عارف را در تاریکی حیرت غوطه‌ور می‌کند و او با حیرت خدا را آن سوی معرفت می‌یابد.<sup>۴</sup>

1. cloud of unknowing

2. Roem, Paul, "The Uplifting Spirituality of Pseudo-Dionysius", *Christian Spirituality*, Bernard McGinn and John Mendorf (ed.), Routledge, 2005, p.143.

3. Dionysius the Areopagite, *Mystical Theology and Celestial Hierachies*, John of the Cross (trans. from the Greek), England, 1965, Pp. 9-11.

4. *Idem*, p. 11.



نکتهٔ مهم دربارهٔ خدای تاریکی این است که ناشناختنی بودن خدا برابر با لاادری‌گرایی<sup>۱</sup> نیست. نکتهٔ اصلی کتاب *ترایدس* گرگوری پالاماس این است که تاریکی ابر محاط خدا، تاریکی تهی نیست. آن ابر با وجود اینکه همهٔ ادراک‌های حواس یا ذهن را دفع می‌کند، انسان را در حضور مطلق قرار می‌دهد و خود را به ذهن‌های نورانی و بدن‌های مطهر آشکار می‌کند. ناشناختنی بودن خدا مرحله‌ای مقدماتی برای تغییر قلب و ذهن است که ما را به غور در حقیقتی قادر می‌کند که خود را بر ما آشکار می‌سازد و ما را به سوی خدا بالا می‌برد. این معرفت تنها در شیوه‌ای حاصل می‌شود که شخص به سوی اتحاد یا خداگونگی حرکت کند و به دنبال معرفت نباشد.<sup>۲</sup> اما، خدا با وجود آشکارسازی خود بر ذهن و قلب نورانی، در ذات خود متعال باقی می‌ماند و به تعبیر دیونیسوس خدا حتی بعد از وحی نیز پنهان می‌ماند و او در میان تجلی نیز پنهان است.<sup>۳</sup>

### ۳.۲. نمادپردازی نور

نمادپردازی خدا به عنوان نور در کتاب *مقائس* و آثار عرفانی بیش از نمادپردازی تاریکی است. در این آثار مشاهدهٔ حضرت موسی در سفر خروج («و خدای اسرائیل را دیدند، زیر پایهایشان مثل صنعتی از یاقوت کبود شفاف و مانند ذات آسمان در صفا» [خروج، ۲۴:۱۰])، شهود حزقیال از ارابه (حزقیال، ۱) و نیز مهم‌تر از همهٔ تبدیل نورانی مسیح در کوه تابور (متی، ۲:۱۷) مبنا قرار گرفته‌است.

در کتاب *مقائس* سخنانی دربارهٔ نور، اشراق الهی و خدایی که نور نامیده می‌شود فراوان است، از جمله: «زیرا که پیش‌تر ظلمت بود، لیکن الحال در خداوند نور می‌باشید. پس چون فرزندان نور باشید» (افسیسان، ۸:۵، ۱۴). در الاهیات عرفانی کلیسای شرقی، بیانات مذکور استعاره یا مجازی به کار برده نمی‌شوند، بلکه بیاناتی برای جنبهٔ حقیقی

1. agnosticism.

2. Pelikan, Yaroslav, Preface to *The Triads*, New Jersey, Paulist Press, 1983, p. 14; Lossky V., p. 43.

3. McIntosh, Mark A., *Mystical Theology*, Massachusetts, Black Well, 2000, p. 52.

الوهیت هستند. خدا از آن رو نور نامیده می‌شود که نمی‌تواند برای تجربه ما بیگانه باشد. عرفان، به عنوان عالی‌ترین سطح آگاهی الاهی، تجربه‌ای از نور قدیم است.<sup>۱</sup> با اینکه پیش از سیمون در سخنان آباء تعالیمی درباره نور بودن خدا و فرشتگان بوده است، اما با او بود که الاهیات نور قدیم جای الاهیات تاریکی را گرفت. بدین سبب سیمون به عارف نور و آتش معروف است.<sup>۲</sup> تجربه وی از شهود نور سبب علاقه خاص او به نماد نور از خدا بود او می‌گوید:

«خدا نوری نامتناهی و درک‌ناپذیر است. پدر، پسر و روح‌القدس نوراند. این سه نوری یگانه، بسیط، سرمدی، قدیم، دارای احترام و شکوهی برابرند. به علاوه، همه آنچه از خدا می‌آید نور است. زندگی نور است، جاودانگی نور است، منبع زندگی نور است. آب حیات‌بخش نور است، عشق، صلح، حقیقت در ملکوت آسمان و خود ملکوت آسمان نورند... زیرا در پدر، پسر و روح‌القدس نوری واحد است...»<sup>۳</sup>

تعبیرهای دیگری غیر از نور و آتش نظیر آفتاب، ماه، چراغ، شمع، پرتو، ابر نور، صدف و... نیز در تعلیمات سیمون و آباء دیگر از خدا هست که همگی در زمره نمادپردازی نور قرار دارند.<sup>۴</sup>

نکته مهم این است که نور و آتش مورد شهود عرفا، ذات خدا نیستند، بلکه قوای الاهی هستند. از این رو این شهود، شهود قوای الاهی است و ذات الاهی دست نیافتنی باقی می‌ماند. اما این انوار که همان قوای الاهی‌اند مخلوق و جسمانی نیستند، بلکه قدیم و توصیف‌ناپذیرند و شخص برای درک آنها باید تجربه روحانی داشته باشد. روح‌القدس شهود نور الاهی مورد توجه عرفا را به هر کسی مطابق ظرفیت و شایستگی‌اش در حیات کنونی می‌بخشد و مشاهده کامل آن در آینده در حیات اخروی اعطاء می‌شود.<sup>۵</sup>

- 
1. Lossky, V., Pp. 218-219.
  2. Alfeyev, H., p. 170.
  3. Alfeyev, H., Pp. 170-172.
  4. Idem., p. 238.
  5. Lossky, V., p. 220; Palamas, G., Pp. 33-34.

برای پیروان طریقهٔ هسیکازم<sup>۱</sup> اوج تجربهٔ عرفانی، شهود نور الاهی و قدیم است. آنها باور دارند نوری که تجربه می‌کنند با نور قدیمی که سه حواری در هنگام تبدیل نورانی عیسی در کوه تابور دیدند یکی است.<sup>۲</sup> پالاماس در سدهٔ چهاردهم میلادی در دفاع از این دیدگاه و برای تبیین چگونگی امکان مطابقت مشاهدهٔ نور قدیم با آموزهٔ تنزیهی خدای متعال تمایزی را میان ذات و قوای خدا قائل شد.<sup>۳</sup>

عرفا خدا را نه در ذات، بلکه در قوایش می‌شناسند. مشاهدهٔ پیروان فرقهٔ هسیکازم از نور الاهی نور مخلوق نیست، بلکه نور قدیم الوهیت است، یعنی همان نوری که مسیح را در کوه تابور فرا گرفت. آن نور مادی و محسوس نیست، اما می‌تواند با چشم جسمانی دیده شود (چنان که حواریون در تبدیل مسیح دیدند). از نظر پالاماس برای دیدن نور الاهی با چشم مادی باید در آن مشارکت کنیم و با آن بر اساس ظرفیت خود نورانی شویم. کسی که در قوای الاهی مشارکت می‌جوید خود تا حدی نورانی می‌شود؛<sup>۴</sup> چرا که در مذهب ارتدکس انسان جسمی جدای از روح نیست. باز به تعبیر پالاماس ما کلمه «انسان» را برای جسم یا روح جداگانه استعمال نمی‌کنیم، بلکه به هر دو اشاره می‌کنیم، زیرا کل انسان شبیه خدا است و بدن او نیز باید روحانی شود.<sup>۵</sup>

بنابراین چنان که برای شهود خدا کل وجود انسان باید متحد شوند؛ در هنگام شهود نیز نور الاهی کل وجود انسان (= جسم، روح و عقل) را در برمی‌گیرد. آن نور، نامتناهی، وصف‌ناپذیر، بسیط، لازمان و لامکان، آن سوی فهم و کلام بشری، بی‌صورت، بدون کمیت و کیفیت... است که خود را در تاریخ آشکار می‌کند و کل وجود و استعداد انسان (حواس، عقل و جسم) را پر از نور می‌کند. با وجود این، اگر چشم انسان مبدل نشده باشد، آن را نخواهد دید؛ چون جسم توانایی دیدن آن را ندارد، چنان که پولس به دلیل عدم ایمان با

۱. Hesychasm: پیروان این طریقه عرفانی در کلیسای ارتدکس شرقی بر ذکر قلبی و سکوت تأکید داشتند.

2. Palamas, G., Pp. 67, 73.

3. Idem., p. 67, 87; Ware, T., Pp. 75-76.

4. Lossky, V., p. 224; Ware, Kallistos, "Eastern Christianity", *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), New York, Mcmillan Pub.Co., 1987, vol. 4, p. 149.

5. Ibid.

ظههور نور الاهی کور شد و برعکس، مریم مجدلیه قادر به دیدن نور و فرشتگان و گفتگو با آنها بود.<sup>۱</sup>

گرگوری پالاماس با آموزه قوای الاهی، که متعلق تجربه عرفا است، با رویکردی تنزیهی مسیحیان ارتدکس را از اتهام «همه خدایی»<sup>۲</sup> دور کرد. با وجود این، او تشبیه خدا را برای حضور مستمرش در جهان پذیرفت. خدا «به کلی دیگر»<sup>۳</sup> باقی می ماند، اما با این حال او با قوایش (که خود خدا هستند) ارتباطی مستقیم را با جهان برقرار می کند. خدا، خدایی زنده، خدای تاریخ، خدای کتاب مقدس است که در مسیح متجسد شد.<sup>۴</sup>

### ۳. ۲. ۱. نور مشهود، نور خدا یا نور عقل و روح

در پاسخ به پرسش از ریشه نور مشهود عارفان و اینکه آیا آن جزء ماهیت عقل و روح انسان است یا چیز دیگری از خارج می آید و آن را منور می کند می توان گفت که با اینکه در مسیحیت شرقی، بدون فیض خدا عقل یا روح نمی تواند نورانی شود، ولی در گفته های آباء نشانه هایی وجود دارد مبنی بر اینکه عقل و روح نیز نور هستند. بنا به نظر اوگریوس، در عین حال که نور، نور تثلیث مقدس است، چون خدا ذاتاً نور است، آن نور عقل بشری نیز هست. میان نور الاهی و انسانی نسبت خویشی است؛ زیرا بنا به نظر وی، عقل بر صورت الاهی خلق شده است و نورش با نور خدا مرتبط است. ذهن در صورتی که از افکار و اغراض نفسانی به دور باشد، در هنگام ذکر خالص شبیه ستاره و یاقوت کبود می شود.<sup>۵</sup> در دوره های بعد، آباء مسیحیت شرقی به مفهوم کتاب مقدسی قلب برگشتند و به جای ذهن، قلب محل شهود الاهی معرفی شد. گرگوری نازیانوس می گوید:

«اگر قلب انسان از آلودگی پاک شود صورت طبیعت الاهی را در زیبایی خودش خواهد دید. انسان اگر با زندگی فعال از هر گونه آلودگی و امیال شیطانی به پاکی برسد،

1. lossky, V., Pp. 221-223, 233.

2. pantheism

3. The Wholy Other

4. Ware, Timothy, p. 78.

5. Alfeyev, H., pp. 227-229.

خدا را خواهد دید؛ چون خدا پاک از هر گونه میل و شر است. در اصل شما نوری درخشان هستید و پاکی خود را نور خدا خواهید دید.<sup>۱</sup>

به باور سیمون نیز در هنگام شهود، سراسر انسان از جمله عقل، روح و حتی بدن با نور الاهی نورانی می‌شوند و هنگامی که فرد نور الاهی را می‌بیند بدن و روح می‌درخشد؛ زیرا روح به درخشندگی خود خدا می‌شود و با تبدیل به نور، زیبایی خود را نظاره می‌کند<sup>۲</sup>، زیرا عرفا براساس الاهی بودن صورت انسان، روح، عقل، ذهن و حتی بدن را در صورتی الاهی می‌دانند و نور عقل و روح و نور خدا را نظیر جریانهای گوناگون آب یا پرتوهای مختلف آفتاب هم‌ذات می‌دانند و بر این باورند که قلب (ذهن، عقل و روح) با تطهیر و باکنار گذاشتن تمایزات و با کمال، به ذات خود باز می‌گردد.<sup>۳</sup>

نکته آخر این که شهود نور بی‌خطر نیست؛ چون شیاطین هم دائم به دنبال اغوای راهبان هستند. گاهی عارفان به جای نور خدا نور شیطان را می‌بینند. اوگریوس از نشانه‌هایی از قبیل دود یا آتش دودآلود و تشویش‌ها و نگرانی‌های شیطانی نام می‌برد.<sup>۴</sup>

#### ۴. خداگونگی (تألّه) در عرفان مذهب ارتدکس

آموزه خداگونگی، به معنای رسیدن به شباهت الاهی و دریافت موهبت تشبّه به خدا و اتحاد الاهی، نقطه محوری الاهیات، رهبانیت و عرفان کلیسای ارتدکس شرقی است. خداگونگی معادل مفهوم نجات به واسطه فیض در کلیسای لاتینی رم است، اما خداگونگی بیشتر دارای مفهوم وجودشناختی است که ریشه در کتاب مقدس دارد، اما در عین حال به تعالیم فلسفی یونان باستان نیز شباهت خاصی دارد. مهمترین عنصر یونانی این آموزه، واژه خداگونگی یا خدا شدن تتوسیسی<sup>۵</sup> است که با زبان کتاب مقدس که بر تنزیه و تعالی مطلق

1. Kannengiesser, Charles, "The Spiritual Message of the Great Fathers", *Christian Spirituality*, Bernard McGinn & John Mendorff (ed.), London, Routledge, 2005, Pp. 72-73.

2. Alfeyev, H., Pp. 237-238.

3. Smith, M., p. 81, 96.

4. Evagrius, "On Thought", *Evagrius Ponticus*, A. M. Casiday (ed.), London, Routledge, 2006, Pp. 107-108.

5. theosis

الوهیت تأکید می‌کند، بیگانه است. با این حال، آیات فراوانی در اناجیل و رسالات وجود دارد که آباء از آنها به عنوان اساس آموزه خداگونگی یاد کرده‌اند از جمله: عیسی به نقل از مزامیر ۲:۸۲ («من گفتم شما خدایانید و جمیع شما فرزندان اعلی») از مردانی با عنوان خدایان یاد می‌کند: «عیسی در جواب ایشان گفت: "آیا در تورات شما نوشته نشده است که من گفتم شما خدایان هستید؟"» (یوحنا، ۱۰:۳۴). در انجیل یوحنا مفهوم «فرزندان خدا» (۱۲:۱) و در رساله یوحنا مفهوم «شباهت به خدا» (اول یوحنا، ۲:۳) دیده می‌شود؛ رساله دوم پطرس از انسان‌هایی با عنوان «مشارکان در طبیعت الاهی» (۱:۴) صحبت می‌کند. در رسالات پولس نیز بسط مفهوم کتاب مقدسی صورت و شباهت الاهی در انسان (رومیان، ۸:۲۹؛ اول قرنتیان، ۱۵:۴۹؛ دوم قرنتیان، ۳:۱۸؛ کولسیان، ۳:۱۰)، مفهوم مشارکت در جاودانگی خداوند (اول قرنتیان، ۱۵:۵۳)، آموزه فرزندخواندگی خدا (غلاطیان، ۳:۲۶، ۴:۵) و تصویر انسان به عنوان هیكل خدا (اول قرنتیان، ۳:۱۶) دیده می‌شود.

اگر چه آموزه خداگونگی با ایرنایوس شروع شد که از سیر تکامل انسان و بازگشتش به وضعیت نخستین با مشارکت در مسیح سخن می‌گفت، اما کلمنت اسکندرانی بود که اصطلاح خداگونگی را به شکل کامل مطرح کرد. او نخستین شخصی بود که واژه خداگونگی را به کار برد. کلمنت خداگونگی را در مفهوم کمال اخلاقی به کار برد. او ویژگی عارف را رسیدن به اشراق و شهود رودروی خدا در قلب پاک می‌داند که مقدمه ورود به زندگی توحیدی است؛ در نتیجه او در عرفان مسیحی مفهوم خداگونگی را که نتیجه منطقی آموزه اتحاد با الوهیت است هدف عارف می‌داند.<sup>۱</sup> قاعده خداگونگی در کلام آتاناسیوس و جهی مدرسی می‌یابد: «او انسان می‌شود تا ما خدایان بشویم» و سپس در دیدگاه‌های دیونسیوس، ماکسیموس، گرگوری نازیانزوس، سیمون، پالاماس و... طنین انداز می‌شود.<sup>۲</sup> ماکسیموس معترف می‌گوید: «بنیان محکم و قابل توجه امید برای خداگونگی

1. Smith, M., p. 535.

2. Alfeyev, H., Pp. 256-257.

طبیعت بشر تجسد خداست که انسان را خدا می‌سازد. به همان اندازه که خود خدا انسان شد انسان هم می‌تواند خدا شود.<sup>۱</sup>

بدین ترتیب در کلیسای ارتدکس آموزه خداگونگی با مفهوم نجات یکی شد و خداگونگی را می‌توان نجات‌شناسی آن مذهب نیز نامید. خداگونگی با شهود الاهی نیز کاملاً مرتبط است که بحث آن پیش‌تر بیان شد. خداگونگی همچنین با آموزه‌های شباهت الاهی انسان، تجسد، ارتباط فیض و اختیار انسان، عشای ربانی و... مرتبط است که در ادامه بررسی خواهند شد. اکنون به ابعاد مهم خداگونگی اشاره می‌شود:

#### ۴. ۱. صورت و شباهت الاهی

انسان با توانایی‌هایی نظیر عقل، قدرت و آزادی اراده در صورت الاهی خلق شد. انسان با این استعدادها به همراه امداد الاهی باید شباهت الاهی را کسب کند؛ بدین معنا که استعدادهای وجودی صورت الاهی را بالفعل کند یعنی خداگونه شود. در حقیقت طرح خدا برای خلقت، خداگونگی بود. تجسد و فدیة مسیح نیز در همین راستا تفسیر می‌شود. در این نگرش آدم، کامل و در صورت الاهی خلق شد اما این بدان معنا نبود که از لحظه خلقتش با خدا اتحاد داشت، بلکه او باید این شباهت الاهی را کسب می‌کرد که پیروی از شیطان و انجام گناه نخستین تحقق این امر را دشوار نمود، اما گناه نخستین طرح خداگونگی را از بین نبرد؛ زیرا هیچ گناهی بر عشق خدا بر بشریت چیرگی ندارد، پس به رغم گناه بشر، عشق خدا بر انسان‌ها کاملاً پابرجا باقی می‌ماند. طبیعت بشر نیز کاملاً با گناه زایل نشد بلکه تنها ضعیف و تاریک شد،<sup>۲</sup> زیرا صورت خدا در انسان خراب ناشدنی است. آدم وظیفه خود را در رسیدن به خداگونگی انجام نداد، از این رو، از هبوط تا عید پنجاهه،

- 
1. Maximus the Confessor, "Contemplative and active Texts", *Early Father from The Philokalia*, E. Kadloubovsky and G. E. H. Palmer (trans. & eds), Oxford, 1973, p. 368.
  2. Stavropoulos, Christofors, "Partaker of Divine Nature", *Eastern Orthodox Theology*, Daniel B. Clendenin (ed.), Michigan, Paternoster press, 2004, p. 187.

خداگونه شدن ناممکن شد. انسان از اجرای آن عاجز بود تا اینکه وظیفه آدم را مسیح به دوش کشید.<sup>۱</sup>

#### ۴. ۲. تجسد<sup>۲</sup>

تجسد و خداگونه شدن کاملاً با هم مرتبطاند. گفته آتاناسیوس پیوسته در نوشته‌های آبا تکرار می‌شود: «خدا انسان شد تا انسان خدا شود».<sup>۳</sup> این اظهار خدا شدن انسان با تجسد، سنگ بنای آموزه خداگونگی نویسندگان بعدی ارتدکس شده است. سیمون می‌گوید: «خداگونگی رونوشت و نتیجه تجسد خدا در مسیح است. خدا می‌خواهد ما انسان‌ها را خدا بسازد... او در این امر چنان مصرّ است که برای انجام آن به زمین نزول می‌کند. خدا جسم انسانیش را از مریم باکره دریافت کرد و به جای آن الوهیتش را به او بخشید. اکنون او جسمش را به قدیسین به منظور خدا شدن می‌بخشد».<sup>۴</sup> تجسد الاهی، آفرینش مجدد انسان و بازگشت او به جاده منتهی به خداگونگی است. بنابراین، تجسد بار دیگر مؤمنان را به بارگاه خدای پدر می‌آورد و استعداد درک مجدد تشبیه خدا را در زندگی به آنان می‌بخشد.<sup>۵</sup> بدین ترتیب تجسد، تصلیب، رستاخیز و صعود مسیح شکاف جداکننده انسان از خدا را پر می‌کند. با تجسد کلمه الاهی، شکاف هبوط، با تصلیب شکاف گناه و با قیام مسیح از مردگان، شکاف سوم، یعنی مرگ پر شد: «دشمن آخر که نابود می‌شود، موت است» (اول قرن‌تین، ۲۶:۱۵). مسیح با صعودش زمین را با آسمان متحد می‌کند «که از او هر خانواده‌ای در آسمان و بر زمین مسمی می‌شود» (افسیسان، ۱۴:۲). همه اینها تنها با فیض بخشی روح القدس محقق می‌شود. تنها روح القدس به انسان‌ها موهبت خدا، یعنی پسر و کلمه الاهی را می‌رساند. خداگونگی از طریق عیسی مسیح در روح القدس انجام می‌شود.<sup>۶</sup> روح القدس به هر شخص مخلوق با صورت الاهی، مطابق با استعداد و ظرفیت آن شخص،

1. Lossky, V., p. 133.

2. Incarnation

3. Lossky, V., p. 133.

4. Alfeyev, H., p. 262.

5. Lossky, V., p. 136.

6. Stavropolpus, Christoforos, Pp. 187-188.



نه بر اساس حدود و قدرت خود، موهبت شباهت الاهی را می‌بخشد.<sup>۱</sup> فیض‌بخشی روح‌القدس در کلیسا و از طریق آیین‌ها، به ویژه تعمید و عشای ربانی به مؤمنان اعطا می‌شود.<sup>۲</sup>

#### ۴.۳. تعمید<sup>۳</sup> و عشای ربانی<sup>۴</sup>

مهم‌ترین وسیله برای تبدل نورانی انسان به خداگونگی، آیین‌های مقدس<sup>۵</sup> هستند که واسطه‌های مخلوق برای انتقال فیض ازلی برای رسیدن به خداگونگی اند. در کلیسای ارتدکس، تعمید و عشای ربانی از مهمترین آیین‌های مقدس اند. پالاماس می‌گوید: «نجات به این دو بستگی دارد: در تعمید، روح‌القدس طبیعت انسانی را باززایی و احیا می‌کند، انسان را در صورت تطهیر می‌کند و به او که در هبوط از دست رفته بود قدرت می‌بخشد تا به شباهت خدا برسد. در حالی که تعمید صورت انسان را تهذیب می‌کند، عشای ربانی موجب تحقق شباهت الاهی او می‌شود. انسان با اجرای عشای ربانی، اتحاد آیینی با مسیح، به اتحاد حقیقی با فیض و قوای خداگونگی می‌رسد».<sup>۶</sup> سیمون متاله جدید نیز می‌گوید: «در تعمید تولد ثانوی و روحانی روی می‌دهد و با عشای ربانی، فرد با مشارکت در مسیح و دریافت روح‌القدس قادر به شهود خدا می‌شود».<sup>۷</sup> بنابراین در نگاه عرفا و به خصوص پالاماس هر مسیحی مؤمن، فیض خداگونگی را در تعمید و عشای ربانی دریافت می‌کند و اختصاص به عرفا ندارد<sup>۸</sup>، زیرا هر مسیحی به واسطه این آیین‌ها با مسیح در مرگ و رستاخیزش مشارکت می‌جوید. اتحاد و مشارکت با مسیح همان خداگونگی است که گاهی به مسیح‌گونگی نیز تعبیر می‌شود.<sup>۹</sup>

1. Lossky, V., p. 166.
2. Idem, p. 181.
3. Baptism
4. Euchrist
5. Sacraments
6. Samsel, Peter, p. 214.
7. Alfeyev, H., p. 59.
8. Pelikan, Jaroslav, p.9.
9. Nellas, Panayiotis, pp.120, 121

#### ۴. ۴. تدریجی بودن خداگونگی

با اینکه هر مؤمن مسیحی روح القدس و اتحاد با مسیح را در تعمید و عشای ربانی دریافت می‌کند، اما این امر بدین معنا نیست که اتحاد کامل را دریافت کرده است، بلکه کمال خداگونگی امری تدریجی است که فرد باید طی زندگی روحانی و با آئین و اعمال خوب، آن را به مدد فیض بخشی روح القدس تحقق ببخشد، در غیر این صورت روح القدس در فرد غیرفعال باقی می‌ماند. راهبان کالیستوس و ایگناتیوس از دو نوع ایمان حرف می‌زنند که اولی مشترک میان مسیحیان است و با تعمید شروع می‌شود و دومی مخصوص کسانی است که با نگاه داشتن فرمان‌های الهی به صورت و شباهت الهی می‌رسند.<sup>۱</sup>

سیمون در این باره چنین اشاره می‌کند که: «در تعمید گناهان ما بخشیده می‌شود و با نزول روح القدس به اشراق می‌رسیم، اما این بدان معنا نیست که فیض کامل را دریافت می‌کنیم. چنان که مسیح می‌فرماید: "در ایشان ساکن خواهم بود و در ایشان راه خواهم رفت و خدای ایشان خواهم بود، و ایشان قوم من خواهند بود" (دوم قرن‌تیان، ۱۶:۶) زیرا کسانی کامل‌اند که ایمانشان را با اعمال خود بهبود می‌بخشند، اما اگر بعد از تعمید به گمراهی رویم و اعمال بد و گناه‌آلود مرتکب شویم، کاملاً این تقدس را از دست خواهیم داد و تنها بعد از توبه، اعتراف و مویه است که دوباره آن را به دست می‌آوریم».<sup>۲</sup>

از سوی دیگر از آنجایی که ذات الهی و تجلیاتش نامتناهی است، خداگونگی هرگز ایستا و متناهی نیست. هر انسانی متناسب با درجه پاکیش به طور متفاوت از موهبت روح القدس بهره‌مند می‌شود. خداگونگی آغاز دارد، ولی پایان ندارد، زیرا پیشرفت نامتناهی است.<sup>۳</sup> این پیشرفت روحانی حتی در حیات بعدی نیز ادامه دارد.<sup>۴</sup>

1. Callistus & Ignatius of Xanthopoulos, "Direction to Hesychasts", *Writings from the Philokalia on Prayer of the Heart*, E. Kadloubovsky & G. E. H. Palmer (trans. & eds), London, 1973, p. 183.
2. Simeon, the New Theologian, "Practical and Theological Precepts", *Writings from the Philokalia on Prayer of the Heart*, E. Kadloubovsky and G. E. H. Palmer (trans. & eds.), London, 1973, p. 116.
3. Samsel, Peter, p. 219.
4. Ware, Kallistos, "Ways of Prayer and Contemplation: Estern", p. 402.

با اینکه متألّهان خداگونگی را در جهان کنونی تعلیم می‌دادند، ولی هنگامی که آنها از خداگونگی نهایی انسان در ملکوت آسمان سخن می‌گفتند، اغلب خداگونگی را در قالبی معادشناختی درک می‌کردند. گرگوری نایانزوس می‌گوید: «ما در حیات کنونی آماده و پرورده می‌شویم، در صورتی که در جای دیگر ما با نهاد و شوق الاهی خودمان خدا خواهیم شد.» او خداگونگی نهایی را مشارکت در نور الاهی در ملکوت آسمان می‌داند.<sup>۱</sup> «آنگاه عادلان در ملکوت در خود مثل آفتاب درخشان خواهند شد هر که گوش شنوا دارد بشنود» (متی، ۱۳: ۴۳).

#### ۴. ۵. خداگونگی در قوای الاهی

رویکرد الهیات تنزیهی مسیحیت شرقی در مبحث خداگونگی نیز کاملاً آشکار است. شخصی که به موهبت خداگونگی می‌رسد در حقیقت نه با ذات خدا، بلکه با قوای قدیم خداوند اتحاد می‌یابد و ذات خداوند منزه باقی می‌ماند. این دیدگاه، به ویژه در گرگوری پالاماس دیده می‌شود. به تعبیر او «انسان با وجود خدا شدن، انسان باقی می‌ماند.»<sup>۲</sup> لوسکی از این سخن اینگونه نتیجه‌گیری می‌کند که: «هنگامی که با فیض، خدا می‌شویم مخلوق باقی می‌مانیم، چنان که مسیح با انسان شدن و تجسّد، خدا باقی ماند»<sup>۳</sup>.

تشبیهی که مفهوم خداگونگی را بهتر بیان می‌کند تمثیل سنتی آهن در آتش است؛ آهن هنگامی که درون آتش است، صفات آتش را به خود می‌گیرد، اما ذاتش از بین نمی‌رود. سیمون نیز از این تمثیل استفاده می‌کند: «چنان که آتش صفاتش را به آهن بدون تأثیرپذیری از تاریکی آن می‌دهد، همین‌طور روح القدس جاودانگی و تباهی ناپذیری را به انسان‌ها می‌دهد، آنها را منور می‌کند و کاملاً شبیه مسیح می‌سازد؛ بنابراین خداگونگی تجدید شباهت اصلی انسان به خدایی است که به انسان فانی رشک نمی‌برد، هنگامی که با فیضش یکی می‌شود، بلکه خوشحال از این است که می‌بیند ما انسان‌ها با فیض به حالتی می‌رسیم

1. Alfeyev, H., p. 260.

2. Palamas, Gregory, p. 109; Samsel, Peter, p. 219

3. Lossky, V., p. 87.

که برای او بالذات است.<sup>۱</sup> این تشبیه به خوبی نشان می‌دهد که در نهایت خداگونگی نیز خدا، خداست و انسان، انسان است و این اتحاد بدون آمیختگی است.

#### ۶.۴. خداگونگی در جسم و روح انسان

چنان که پیش‌تر نیز بیان شد کلمه انسان به جسم و روح اشاره دارد و هر دوی آنها در صورت الاهی‌اند و هر دو نیز باید به شباهت الاهی، یعنی خداگونگی برسند. از این روی خداگونگی تبدل نورانی کل اعضای انسان (جسم و روح) است<sup>۲</sup>، چنان که در هنگام تبدل، حتی چشمان جسمانی نیز ناظر خدا هستند. سیمون متاگه جدید، آثار قدیسین را حجتی از خداگونگی الاهی‌شان می‌داند؛ زیرا آنها که خداگونه می‌شوند بدنشان سالها بدون تجزیه باقی می‌ماند. سیمون در استدلال خود از یوحنا دمشقی پیروی می‌کند. او نیز مدعی است که قدیسین با فرزندخواندگی، به خدایان تبدیل می‌شوند و فسادناپذیری آثارشان شاهد این امر می‌داند.<sup>۳</sup> با اینکه آغاز خداگونگی در حیات کنونی است، ولی خداگونگی حقیقی و نهایی بعد از رستاخیز خواهد بود.

در حقیقت هنگام خداگونگی، روح‌القدس کل وجود انسان را تغییر می‌دهد و به افراد خداگونه چشم و گوش برای دیدن و شنیدن روحانی می‌بخشد. سیمون از تبدل کامل اعضاء انسان سخن می‌گوید: «ما اعضا مسیح می‌شویم و مسیح عضوی از ما. دستم مسیح است و پایم، و من بدبخت دستی از مسیح و پایم از مسیحم. دستم را حرکت می‌دهم و آن همه مسیح است؛ پایم را حرکت می‌دهم مشاهده می‌کنم که آن درخشان است، گویی او خود می‌درخشد، نگویید من درخشانم، بلکه آن را قبول کنید و مسیح را احترام نمایید، کسی که شما را این گونه می‌سازد. زیرا اگر شما بخواهید، شما نیز عضوی از او می‌شوید و همه اعضایمان جداگانه عضوی از مسیح می‌شوند و مسیح اعضایمان می‌شود...»<sup>۴</sup>

1. Alfeyev, H., Pp. 264-265.

2. Palamas, G., p. 109.

3. Alfeyev, H., p. 264.

4. Idem, p. 266.

#### ۴. ۷. همکاری فیض و اراده انسان در خداگونگی

از نقش روح القدس در خداگونگی پیش تر سخن رفت و گفته شد که اتحاد کامل با فیض او ممکن می شود، و انسان مستعد خداگونگی است. اصلاً طرح و هدف خدا در خلقت، خداگونه شدن انسان است، اما گناه، میان خدا و انسان حصار می کشد که انسان با کوشش خود هرگز نمی تواند آن را بشکند. آن راه اتحاد با خدا را می بندد و از آنجایی که انسان نمی تواند به خدا برسد، خدا با عشق بی پایانش به طرف انسان می آید.<sup>۱</sup>

در مسیحیت شرقی هر چند خداگونگی با فیض روح القدس محقق می شود، ولی اختیار انسان برای دریافت فیض خداگونگی شرط ضروری است، حتی هبوط باعث محرومیت کامل از فیض نشده است و انسان بعد از هبوط نیز از آزادی اراده برخوردار است، چون شباهت خدا هرگز از بین نمی رود. کلیسای ارتدکس هر آموزه فیضی را که ممکن است آزادی انسان را خدشه دار کند، نمی پذیرد. برای ارتباط میان فیض خدا و اختیار انسان، کلیسای ارتدکس واژه مشارکت یا همکاری را به کار می برد. در اتحاد انسان با مسیح و اتحادش با خدا مشارکت دو نیروی نابرابر و در عین حال به طور یکسان ضروری است: فیض الهی و اراده بشری. «اینک بر در ایستاده می گویم، اگر کسی آواز مرا بشنود و در را باز کند، به نزد او درخواهم آمد و با وی شام خواهم خورد و او نیز با من» (مکاشفه، ۳: ۲۰). به تعبیر تیموتی وار «خداوند در را می گوید و منتظر باز کردن در می شود- او آن را نمی شکند. فیض خدا همه را به نجات دعوت می کند اما نه با زور.<sup>۲</sup> پس نباید تصور کرد که دریافت فیض، تنها به سبب شایستگی ذاتی مؤمنان به مسیح است. مفهوم استحقاق یافتن و شایستگی ذاتی در سنت شرقی وجود ندارد؛ از سوی دیگر، فیض پاداشی برای شایستگی اعمال اختیاری انسان نیز نیست، چنان که «پیروان پلاگیوس<sup>۳</sup>» اعتقاد داشتند. از دیدگاه پلاگیوس<sup>۴</sup> شخص با اختیار، شایستگی نجات را کسب می کند. الاهیات شرقی با دیدگاه آگوستین<sup>۵</sup> (۳۵۴-۴۳۰م.) نیز در مورد فیض موافق نیست. در نظام آگوستینی چندان جایی

1. Ware, Timothy, p. 230.

2. Idem, Pp. 226-227; Ware, Kallistos, "Easten Christendom", p. 572.

3. Pelegianism

4. Pelagius

5. Augustin

برای اختیار انسان نیست، نجات و درستکاری تنها از طریق عنایت الاهی، بدون استحقاق بشر به دست می‌آید.<sup>۱</sup> پس در خداگونگی هر دو عامل، یعنی فیض و اراده، به‌طور همزمان دخیل است.

در مسیحیت شرقی، با اینکه نجات و خداگونگی موهبتی است، اختیار و آزادی اراده انسان نیز شرطی ضروری است؛ زیرا خداوند بدون آن کاری انجام نمی‌دهد فیض و آزادی انسان همزمان ظاهر می‌شوند و جدا از هم نیستند (یکی بدون دیگری فهمیده نمی‌شود) دو لحظه منفک در حصول اینها وجود ندارد. در همان زمان که شخصی آزادانه تصمیم می‌گیرد در حیات مسیح‌گونه وارد شود، در همان لحظه فیض الاهی عمل می‌کند و او را استوار می‌سازد.<sup>۲</sup> قدیس مرقس راهب بر همکاری فیض و اراده تأکید دارد و بدون فیض خدا، ریشه‌کنی گناهان را محال می‌داند. او اگرچه عمل موهبت روح‌القدس بعد از تعمید را شامل همه می‌داند اما بر این باور است که: «آن در همه به یک اندازه نیست، بلکه موهبت روح‌القدس به هر کس مطابق با عمل او داده می‌شود.»<sup>۳</sup>

گرگوری نیسایی می‌گوید: «فیض خدا نمی‌تواند بر ارواحی نزول کند که از نجات خود فراری‌اند، همین‌طور اعمال نیک انسان، بدون بهره‌مندی از فیض برای سیر صعودی به سوی کمال کافی نیست. آنها به هم می‌رسند و روح در هنگام اتحاد آنها سرشار از حیات مبارک می‌شود.»<sup>۴</sup>

### منابع

- Alfeyev, Hilarion, *St. Symeon, the New Theologian and Orthodox Tradition*, Oxford, 2000.
- Callistus & Ignatius of Xanthopoulos, "Direction to Hesychasts", *Writings from the Philokalia on Prayer of the Heart*, E. Kadloubovsky & G. E. H. Palmer (trans. & eds), London, 1973.

1. Hick, John, "Religious Pluralism", *A Companion to Philosophy of Religion*, Philip L. Quinn, (ed.), Cambridge, Black Well, 1997, p. 610.
2. Lossky, V., p. 197; Stavropoulos, Christofors, Pp. 190-191.
3. Mark the Ascetic, "Directions from Discourses", *Early Father from The Philokalia*, E. Kadloubovsky and G. E. H. Palmer (trans. & eds), Oxford, 1973, pp.66-67; Maximus the Confessor, p. 377.
4. Lossky V., p. 197.

- Casiday, A. M, Introduction to *Evagrius Ponticus*, London, Routledge, 2006.
- Dionysius the Areopagite, *Mystical Theology and Celestial Hierachies*, John of the Cross (trans. from the Greek), England, 1965.
- Evagrius, "On Thought", *Evagrius Ponticus*, A. M. Casiday (ed.), London, Routledge, 2006.
- Hick, John, "Religious Pluralism", *A Companion to Philosophy of Religion*, Philip L. Quinn, (ed.), Combridge, Black Well, 1997.
- Kannengiesser, Charles, "The Spiritual Message of the Great Fathers", *Christian Spirituality*, Bernard McGinn & John Mendorff (ed.), London, Routledge, 2005.
- Lossky, Vladimir, *the Mystical Theology of the Eastern Church*, Cambridge and London, 1973.
- Mark the Ascetic, "Directions from Discourses", *Early Father from The Philokalia*, E. Kadloubovsky and G. E. H. Palmer (trans. & eds), Oxford, 1973.
- Maximus the Confessor, "Contemplative and active Texts", *Early Father from The Philokalia*, E. Kadloubovsky and G. E. H. Palmer (trans. & eds), Oxford, 1973.
- McIntosh, Mark A., *Mystical Theology*, Massachusetts, Black Well, 2000.
- Nellas, Panayiotis, *Deification in Christ*, Norman Russell (trans. from the Greek), New York, St. Vladimir's Seminary press, 1997.
- Palamas, Gregory, *The Triads*, Nicholas Gendle (trans.), John Meyendorff (ed.), New Jersey, Paulist Press, 1983.
- Pelikan, Yaroslav, Preface to *The Triads*, New Jersey, Paulist Press, 1983.
- Roem, Paul, "The Uplifting Spirituality of Pseudo-Dionysius", *Christian Spirituality*, Bernard McGinn and John Mendorff (ed.), Routledge, 2005.
- Samsel, Peter, "A Unit with Distinctions: Parallels in the Thought of St. Gregory Palamas and Ibn Arabi", *Paths to the Heart (Sufism and the Christian Eastern)*, James S. Cutsinger (ed.), World Wisdom, 2002.
- Sheldrake, Philip, *A Brief History of Spirituality*, Massachusetts, Black Well, 2007.
- Simeon, the New Theologian, "Practical and Theological Precepts", *Writings from the Philokalia on Prayer of the Heart*, E. Kadloubovsky and G. E. H. Palmer (trans. & eds.), London, 1973.
- Smith, Margaret, *The Way of the Mystics (The Early Christian Mystic and the Rise of Sufies)*, London, Sheldon press, 1976.
- Stavropoulos, Christofors, "Partaker of Divine Nature", *Eastern Orthodox Theology*, Daniel B. Clendenin (ed.), Michigan, Paternoster press, 2004.

- Ware, Kallistos, "Easten Christendom", *The Oxford Illustrated History of Christianity*, John McManners (ed.), Oxford, 2001.
- Ware, Kallistos, "Easten Chrisianity", *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), New York, Mcmillan Pub.Co., 1987.
- Ware, Kallistos, "Ways of Prayer and Contemplation: Estern", *Christian Spirituality*, Bernard McGinn and John Mendorff (ed.), Routledge, 2005.
- Ware, Timothy, *The Orthodox Church*, Penguin Books, 1963.