

مفهوم «قلب» در عرفان مسیحیت ارتدکس^۱

سید نادر محمدزاده^۲

nmohammadzadeh35@yahoo.com

چکیده

در این پژوهش مفهوم قلب، که از موضوعات محوری تعالیم عرفانی مسیحیت ارتدکس است، بررسی می‌شود. قلب مرکز ساحت وجودی انسان، و ریشه همه استعدادها و توانایی‌های عملی، عقلی و ارادی است. کل حیات روحانی و حتی مادی بشر بر آن مبتنی و متمرکز است. از سویی، قلب در بدن، مرکز حیات جسمانی و از سوی دیگر، مرکز حیات معنوی است که از آن به راه تعبیر می‌شود. بنابراین، سیر و سلوک سفری در میان فضای درونی قلب است که در آن خدای تثلیث قرار دارد و مقصود از این سفر، تحقق ملکوت آسمان‌ها در اعماق قلب و مشاهده خدا و تحقق شباهت الهی (خداگونگی) است.

کلید واژه‌ها

قلب عمیق، روح، ملکوت الهی، روح القدس، مسیح، مسیحیت ارتدکس شرقی.

۱. تاریخ وصول: ۸۹/۳/۱۴؛ تاریخ تصویب: ۸۹/۴/۲۲.

۲. عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد زنجان.

مقدمه

کلیسای ارتدکس به لحاظ زمینه‌های شرقی و قرابت و ارتباط آن با شرق، و نیز به لحاظ اوضاع و شرایط جغرافیایی و سیاسی، بیشتر از شاخه‌های مسیحیت با مضامین باطنی و معنوی آمیخته است و در این مقاله به یکی از مفاهیم محوری عرفان آن مذهب اشاره می‌شود. از آنجا که در متون عرفانی مسیحیت مفاهیمی همچون نفس، ذهن، روح و عقل گاه در کنار قلب، و گاه به جای هم به کار برده شده‌اند، لازم است که در آغاز توضیحاتی در مورد انسان و ابعاد وجودی او از نظر مسیحیت شرقی داده شود.

ابعاد وجودی انسان

در مسیحیت گاه از روح به عنوان جنبهٔ الهی انسان، و از بدن و جسم به عنوان جنبهٔ زمینی او سخن به میان می‌آید. هر چند که برخی از آباء از تمایز و تضاد آن دو سخن گفته‌اند، ولی در مفهوم کتاب مقدسی، بدن محل و همکار روح است و از آن به هیکل (معبد) تعبیر می‌شود. نیز گاهی از سه عنصر طبیعت بشری، یعنی بدن، نفس و روح یا حتی چهار عنصر، یعنی آنها به همراه عقل سخن گفته‌اند.

در انسان، بدن از خاک ساخته شده و نفس حلقهٔ ارتباطی جسم و روح است. در حقیقت نفس موجب حیات جسم است. در نفس نیز یک روح نفس می‌کشد، روحی که از جانب خدا و به دنبال شناخت، تعظیم، تجربه و چشیدن خداست و تنها با خدا بهجت و سرور می‌یابد. پس، نفس اصل اساسی زندگی زمینی بشر و مرتبط با جسم است، اما روح موجب ارتباط انسان با نظام حقایق الهی و وصال با خدا می‌شود. روح انسان ارتباطی نزدیک با روح‌القدس یا روح خدا دارد، اما این دو با وجود ارتباطشان با هم یکی نیستند. بدن، نفس و روح هر کدام شیوهٔ خاص خودشان را برای شناخت دارند: بدن با حواس پنجگانه، نفس با استدالات عقلانی، و روح از طریق شعور و ادراک عرفانی.^۱

1. Ware, Timothy, introduction to *The Art of Prayer*, E. Kadloubovsky & G. E. H. Palmer (trans.), in *The Art of Prayer*, (An Orthodox Anthology), Compiled by Igumen Chariton, E. Kadloubovsky & E. M. Palmer (eds), London, Faber and Faber Limited, 1966, pp.17-18.

آنتونی کبیر^۱ نیز از سه عنصر در انسان یاد می‌کند، ولی به جای روح از نفس نام می‌برد و گاه آنها را در یک معنا و به جای یکدیگر به کار می‌گیرد و زندگی را اتحاد و اتصال بدن، نفس و روح تلقی می‌کند و مرگ را نه خرابی آنها، بلکه تباهی اتصال آنها به یکدیگر می‌داند. از نظر او آنها از هم جدا نیستند، بلکه «نفس در بدن است و روح در نفس، و کلمه در روح... انسان در بدن میرا و در نفس و کلمه جاودانی است».^۲

علاوه بر عناصر روح، نفس و بدن، جنبهٔ دیگری از طبیعت انسان قلب است که خارج از این طبقه‌بندی سه‌گانه قرار دارد، ولی جدای از آنها نیست. قلب اهمیت خاصی در تعالیم کلیسای ارتدکس دارد. برخلاف پژوهشگران غربی که امروزه هنگامی که دربارهٔ قلب سخن می‌گویند، منظورشان از آن، جایگاه احساسات و عواطف است،^۳ در کتاب *مقلّس* و در اغلب متون زاهدانهٔ کلیسای ارتدکس قلب معنای گسترده‌تری دارد و به معنی اندام اصلی وجود انسان، چه جسمانی و چه معنوی، مرکز حیات، اصل تصمیم‌گیرندهٔ همهٔ فعالیت‌ها و آرزوها است. قلب عواطف و احساسات را نیز شامل می‌شود، اما فراتر از اینهاست و در واقع، شامل تمام ابعاد وجودی انسان است.

قلب در کتاب *مقلّس* و دیدگاه آباء نخستین

در کتاب *مقلّس*، اصطلاح قلب به جسم و روح با هم اشاره دارد. با تفسیر قلب در مفهومی جامع می‌توان معنی کامل‌تر بسیاری از بیانات کتاب *مقلّس* را فهمید. قدیس یوحنا کلیماکوس^۴ «دل» را در مزامیر [«به تمامی دل خوانده‌ام» (۱۱۹: ۱۴۵)] به بدن، نفس و روح تفسیر می‌کند.^۵ هنگامی که حزقیال پیامبر، از جایگزین شدن «دل جدید» به جای «دل

۱. Antony the Great از آباء اولیه و بادیه نشین که معمولاً پدر رهبانیت مسیحی نامیده شده است.

2. Antony the Great, "Directions from Discourses", E. Kadloubovsky & G. E. H. Palmer(trans.), in *Early Fathers from The Philokalia*, E. Kadloubovsky & G. E. H. Palmer (eds.), Oxford, Alden Press, 1973, pp.31-33.

3. Ware, Timothy, introduction to the *Art of Prayer*, pp.17-18.

۴. John Climacus؛ نویسندهٔ کتاب معروف *معراج الهی* (The Lather of Divine Ascent) و

تأثیرگذار بر عرفان ارتدکس.

5. Ware, Kallistos, "How We Enter the Heart?", in *Paths to the Heart (Sufism and the Christian Eastern)*, James S. Cutsinger (ed.), World Wisdom, 2002, p.12.

گوشت» سخن می‌گوید (حزقیال ۹:۱۱ و ۳۱:۱۸)، به بازگشت به خود حقیقی و به احیاء بنیادین روحانی اشاره دارد. هنگامی که عیسی مسیح پند می‌دهد: «خداوند خدای خود را به همهٔ دل و تمامی نفس و تمامی فکر خود محبت نما» (متی ۳۷:۲۲؛ قس: تثنیه ۵:۶)، منظور او با کل وجود انسان است. شواهد دیگری از کتاب *مقلاس* (امثال ۲۶:۲۳ و ۲۳:۴) نیز گویای این امر است که قلب شامل کلیت وجود انسانی است.^۱ در کتاب *مقلاس* و نوشته‌های بیشتر متألهان شرقی چنان که میان بدن و روح جدایی نیست، میان نفس و قلب نیز تمایزی دیده نمی‌شود و نفس نیز درون قلب است.

گرگوری پالاماس^۲ که نفس را قدرت روح می‌داند، به اختلاف نظر دربارهٔ جایگاه آن نیز اشاره می‌کند و می‌گوید که برخی محل آن را در مخ و برخی در قلب می‌دانند و او خود، محل نفس را باطنی‌ترین بخش قلب می‌داند: «قدرت فکری انسان در قلب است. قلب اطاق سرّی نفس و اندام اصلی قدرت فکری است.»^۳ وی در اثبات این که محل استعداد عقلانی انسان قلب اوست، گفتهٔ مسیح به فریسیان را، با این مضمون که تباهی از دهان وارد نمی‌شود بلکه از افکار ناشی می‌شود، گواه می‌آورد:^۴ «نه آنچه به دهان فرو می‌رود انسان را نجس می‌سازد، بلکه آنچه از دهان بیرون می‌آید انسان را نجس می‌گرداند» (متی ۱۱:۱۵) «زیرا که از دل برمی‌آید خیالات بد و قتل‌ها و زناها و فسق‌ها و دزدی‌ها و شهادت دروغ و کفرها» (متی ۱۹:۱۵).

به همین سبب، در متون آباء شرقی گاه نفس، عقل، روح و قلب به یک معنا به کار رفته‌اند. برخی از آباء اولیه همچون اوگریوس پانتیوسی^۵، اریگن^۶ و دیونیسوس^۱ که

1. Ibid, p.86; cf. John Antony McGuckin, *Standing in God's Holy Fire (The Byzantine Tradition)*, New York, Orbis Books, 2001, p.58.

۲. Gregory Palamas, از متألهان بزرگ کلیسای ارتدکس و بزرگترین مدافع طریقهٔ هسوخیاپی.

3. Gregory Palamas, "On the Blessed Hesychasts", E. Kadloubovsky & G. E. H. Palmer (trans.), in *Early Fathers from The Philokalia*, E. Kadloubovsky & G. E. H. Palmer (eds.), Oxford, Alden Press, 1973, p.401.

4. Gregory Palamas, *The Triads*, Nicholas Gendle (trans.), John Meyendorff (ed.), Mahwah- New Jersey, Paulist Press, 1983, p.401.

۵. Evagrius Ponticus مشهور به معلم ذکر که بر ذکر انفسی تأکید بسیار داشته است.

۶. Origen, از آباء اولیه مسیحیت و قائل به تطبیق و هماهنگی میان وحی و فلسفه.

تحت تأثیر فلسفه یونانی، و به ویژه فلسفه نوافلاطونی و باور به صدور نوس^۲ (عقل) و پسوخته^۳ (نفس) از واحد بودند، مفهوم کتاب مقدسی قلب را کمتر به کار برده‌اند و گاه آن را تا حد مرکز احساسات و عواطف تقلیل داده‌اند و به جای آن، مفهوم نفس را به کار گرفته‌اند. اوگریوس نفس را مرکز حقیقت انسان و صورت الهی و محل عرش و سکونت خداوند می‌داند. از این روی، او به زندگی مطابق نفس و تطهیر آن از هر گونه افکار و اوهام توصیه می‌کند و هنگام سخن گفتن از ذکر، ذکر انفسی را به جای ذکر قلبی به کار می‌برد.^۴ او به نفس با عنوان سر روح اشاره می‌کند و گاهی آن دو را یکی می‌گیرد. آنتونی کبیر نیز نفس را به جای روح به کار می‌برد و آن را جاودانی می‌داند و می‌گوید: «چنان که چشمان اندام بینایی بدن‌اند، نیز اندام بینایی روح عقل است. بدن، بدون نفس مرده است، همچنانکه نفس بدون عقل عقیم است. نفس (روح) محل تماس با قدرت درک ناپذیر الهی و محل فعالیت روح‌القدس است.^۵ اوگریوس نیز که نفس را به جای قلب به کار می‌برد، آن را عرش خدا می‌داند، اما بنا بر نظر وی «نفس بدون دوری از افکار دنیوی و اغراض نفسانی نمی‌تواند عرش خدا را در خود ببیند.»^۶ او حتی در عبارتی نفس و قلب را با هم و به یک معنا به کار می‌برد: «شیاطین قلبمان را نمی‌شناسند، زیرا تنها خدا نفس انسان‌ها را می‌شناسد.»^۷

۱. Dionysius the Areopagite، از متألّهان بزرگ آغاز سده ششم میلادی که بر عرفان مسیحیت شرقی و غربی تأثیر بسیار گذاشت.

2. Nous

3. Psyche

4. Evagrius Ponticus, "On Prayer", in *Evagrius Ponticus*, A. M. Casiday (ed.), London and New York, Routledge, 2006, pp.190-191, 197.

5. Antony The Great, pp.26, 33, 34, 41.

6. Evagrius Ponticus, "To Anatolius: Texts on Active Life", E. Kadloubovsky & G. E. H. Palmer (trans.) in *Early Fathers from The Philokalia*, E. Kadloubovsky & G. E. H. Palmer (eds.), Oxford, Alden Press, 1973, p.105.

7. Evagrius Ponticus, "On Various Evil Thoughts", E. Kadloubovsky & G. E. H. Palmer(trans.) in *Early Fathers from The Philokalia*, E. Kadloubovsky & G. E. H. Palmer (eds.), Oxford, Alden Press, 1973, p.124.

آبائی مثل مرقس راهب،^۱ یوحنا کلیماکوس، اسحاق نینوایی، به ویژه مکاریوس مجعول^۲ بودند که به مفهوم کتاب مقدسی قلب بازگشتند و مفهوم قلب را گسترش دادند. در نظر آنان و دیگر آباء طریقهٔ هسوخایی، قلب شامل کل جنبهٔ جسمانی و روحانی انسان است.

مراتب قلب

با وجود این که پراکندگی خاصی در دیدگاه متألهان در مورد عناصر وجودی انسان دیده می‌شود و چنان که گفته شد، گاه آنها را به جای هم به کار می‌برند، اما می‌توان این دیدگاه‌ها را به هم نزدیک کرد. قلب، یعنی حقیقت وجودی انسان، در واقع دارای مراتب مختلفی است که از مراتب ظاهری شروع می‌شود و به عمیق‌ترین بخش می‌رسد. در حقیقت همهٔ عناصر، جزء قلب و در درون آن هستند. ظاهری‌ترین مرتبهٔ آن قلب جسمانی است و تنفس، مربوط به آن بخش است. اگر تنفس قلب متوقف شود، حیات دنیوی قطع خواهد شد. البته تصور آباء اولیه از قلب جسمانی نیز به معنی قلب امروزی نبوده است و آن را به عنوان نوعی تلمبه تصور نمی‌کردند، بلکه آنان قلب را ظرف یا رگی خالی، پر از فضا و هوا می‌دانستند که در ریه‌ها و در شکم و به تعبیر پیروان طریقهٔ هسوخایی در زیر ناف قرار دارد؛ بنابراین آنان هنگام ذکر قلب، برای تمرکز و ورود به قلب بر قلبشان نظاره می‌کردند.

نفس در مراتب ظاهری قلب قرار دارد و با جسم انسان مرتبط است و موجب حیات می‌شود. روح در بخش عمیق‌تر قلب قرار دارد، جایی که بر صورت الهی خلق شده است. ارتباط روح با نفس که در سطحی بالاتر از جسم قرار دارد، این است که در حقیقت آنها یکی هستند و روح جنبهٔ متعال نفس و نفس جنبهٔ پایین آن است. روح جنبهٔ ارتباطی انسان با خداست و فقط با خدا آرام می‌گیرد، یعنی از آنجا که صورت الهی است، در حالتی درست، تنها از خدا تغذیه می‌کند. نفس نیز در وضعیت حقیقی باید از روح، و بدن نیز از نفس تغذیه کند، اما از زمان گناه نخستین و دوری از خدا، این تعادل به هم خورده است.

۱. Mark the Ascetic، راهب مصری قرن چهارم.

۲. Pseudo Macarius، معلم مجهول‌الهویهٔ سوری که تأثیرشگرفی بر مسیحیت شرقی و غربی گذاشت.

نفس از جسم تغذیه می‌کند و دلبسته آن شده است و روح نیز به جای تغذیه کردن نفس، خود از نفس تغذیه می‌کند. تغذیه نفس از بدن ریشه شهوات و در نتیجه موجب گناه بدن است.^۱ ولی با وجود برهم خوردن تعادل اولیه و تغذیه روح و نفس از جسم، به باور سیمون متاله جدید، این خود بدن نیست که خوردن، خوابیدن و آمیزش جنسی را می‌خواهد، بلکه روح است که به دنبال لذت از طریق جسم است. بدن هیچ حرکتی از خودش ندارد و تغییرات در آن از خودش نیست، بلکه مربوط به روح است. روح با اختیار به وسیله بدن عمل می‌کند.^۲

از دیدگاه آباء شرقی، روح جنبه متعالی نفس با قلب متحد است. از طریق روح فیض تعمیدی به قلب، مرکز کل طبیعت بشری وارد می‌شود و خداگونگی را سبب می‌گردد. اتحاد روح با قلب و نزول روح بر قلب و محافظت قلب با روح بیاناتی است که پیوسته در نوشته‌های زاهدان کلیسای شرقی تکرار شده است:

«بدون قلب، که مرکز همه فعالیت‌هاست، روح بی‌قدرت است. بدون روح، قلب کور و بدون جهت و نیازمند هدایت باقی می‌ماند. بنابراین، هماهنگی ارتباط میان روح و قلب به منظور تکامل و وصال عرفانی است، زیرا شیوه وصال، سلوکی ناآگاهانه نیست، بلکه مستلزم مراقبت روح و کوشش دائمی اراده است. درون‌مایه رهبانیت شرقی، صعود به سوی وصال کامل با آگاهی کامل و مشارکت اراده انسان و فیض الهی است.^۳» روح در حقیقت چشم قلب است، ذهن و عقل نیز در درون قلب و به یکی از جنبه‌های روح مربوطاند و عقل چشم روح است. از این روی، هر کدام از این عناصر و ابعاد وجودی انسان اگر در وضعیتی مناسب قرار گیرند، بد نیستند. حتی در دیدگاه کتاب مقاس، جسم نیز برخلاف تصور گنوسی‌ها، هیكل خدا به شمار می‌آید. پالاماس در پاسخ به آنان که جسم را بد می‌دانند، استدلال می‌کند که «آیا خداوند اشتباه کرده که نفس را در بدن قرار داده است! چه کسی گفته که بدن بد است و خلق آن امر بدی است. زمانی بدن برای نفس بد است که

1. Lossky, Vladimir, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Cambridge and London, James Clarke & Co. Ltd., 1973, pp.127-128.
2. Alfeyev, Hillarion, *St. Symeon: the New Theologian and Orthodox Tradition*, New Yourk, Oxford, 2000, pp.179-180.
3. Lossky, Vladimir, pp.127-128.

نفس دلبسته آن شود و بودن نفس در بدن اشتباه نیست.^۱ او در اثر خود تریدس برای گفته خود شواهدی را از عهد جدید می‌آورد: «آیا نمی‌دانید که بدن شما هیکل روح القدس است که در شما است، که از خود یافته‌اید و از آن خود نیستید» (اول قرنتیان ۶:۱۹) و «خانه او (مسیح) ما هستیم...» (عبرانیان ۳:۶؛ دوم قرنتیان ۶:۱۶؛ رومیان ۷:۱۸).

بدین ترتیب، همه عناصر وجودی انسان مراتب مختلف قلب‌اند و در حقیقت یک چیز بیشتر نیستند. آنها تجلیات و صورت الهی در مرتبه‌های متفاوت و با عناوین مختلف‌اند. به همین سبب است که گاهی آنها به جای هم به کار می‌روند و آباء گاهی از تطهیر قلب، گاهی از تطهیر روح و گاهی از تطهیر نفس و عقل و حتی از تطهیر بدن سخن می‌گویند. در پایان این مبحث، به دیدگاه مکاریوس اشاره می‌کنیم که خلاصه دیدگاه‌های پیروان طریقه هسوخایی در باب قلب است:

«قلب بر کل اندام جسمانی سیطره دارد و هنگامی که فیض بر قلمرو قلب جاری می‌شود، بر کل اندام‌ها و افکار سیطره می‌یابد؛ زیرا عقل و همه افکار و آمال نفس در قلب هستند، بدین سبب فیض بر تمام اعضاء بدن نیز سرایت می‌کند... قلب بسیار عمیق است. در آن اتاق‌های پذیرایی، شبستان‌ها، درها، دالان‌ها و بسیاری دفاتر و گذرگاه‌ها هستند. در قلب کارگاه درستکاری و بدکاری هست. در آن مرگ و حیات است... قلب جایگاه مسیح است. در آنجا مسیح پادشاه با فرشتگان و ارواح قدسین آرمیده‌اند. مسیح بر آن تکیه زده است، در آن قدم می‌زند و ملکوتش را در آن جای داده است. قلب رگی کوچک است و با وجود این ازدها، شیران، حیوانات سمی و مجموعه‌ای از شرارت‌ها و بدی‌ها در آنجا هستند. راه‌های خشن و صعب‌العبور و پرتگاه‌های خطرناک در آنجاست. علاوه بر این، خدا، فرشتگان، حیات و ملکوت، نور، حواریون، شهرهای آسمانی و خزانه فیض همه در آنجا هستند، همه چیز آنجاست.»^۲

1. Gregory Palamas, "On the Blessed Hesychasts", p.402.

2. Ware, Kallistos, introduction to *The Art of Prayer*, pp.18-19.

قلب، عرصه نبرد میان خیر و شر

به خاطر گناهکاری و سکونت در جهان هبوطی، قلب بشری عمیقاً دوسویه و میدان نبرد میان نیروهای خوب و بد است، اما نبرد میان نیروهای خیر و نیروهای شر، یعنی شیاطین و افکار بد، در مرتبه ظاهری قلب روی می‌دهد. آنجا نفس انسان تحت تأثیر نیروهای شیطانی، دلبسته لذات شهوانی و گرفتار امور مادی و دنیوی می‌شود و اصل خود را فراموش می‌کند و در نتیجه هرگز آرام نمی‌گیرد. عقل در آنجا با احساسات دستخوش پراکندگی می‌شود. علاوه بر موارد مذکور، مسیحیان بر این باورند که جهان پر از شیاطین است که دائم به دنبال گمراهی انسان‌اند و محل فعالیت آنها نیز قلب انسان‌هاست. قدیس مرقس راهب، قلب را محل سه غول شیطانی فراموشی، تنبلی (بی‌تفاوتی) و جهالت می‌داند. او قلب را محل بذرای بدی می‌داند که همچون دزد و راهزن به شکلی ناگهانی حمله می‌کنند و نفس را به بند می‌کشند.^۱ به خاطر حضور شیاطین در قلب، مرکز و ریشه گناه نیز قلب انسان است. نیز در قلب است که گناه نخستین اتفاق افتاد. راهب برای از بین بردن گناه، علاوه بر عدم انجام گناه، باید ریشه آن را در قلب بخشکاند. مسیح حتی فکر کردن به گناه را گناه می‌داند (متی ۲۷:۵-۳۰). پس در صورت غفلت، قلب محل جولان نیروهای شیطانی می‌شود.

اما قلب انسان محل حضور روح‌القدس، فرشتگان، قدیسان و حواریون نیز هست. آنها آنجا فعال‌اند، ولی از آنجا که انسان مختار است، فعالیت آنها بسته به اراده انسان است. در صورت بی‌ارادگی انسان نسبت به نیکی، شیاطین به جای نیروهای خیر فعال می‌شوند و روح‌القدس و بقیه غیرفعال باقی می‌مانند. از این روی، جهاد روحانی که در مسیحیت از آن به شهادت باطنی تعبیر می‌شود، ورود به قلب و مبارزه با نیروهای شیطانی است و در غیر این صورت به تعبیر قدیس فیلوتهوس سینایی،^۲ هنگامی که «دروازه قلب بدون محافظ باقی می‌ماند، با ابرهای تاریکی و متعفن گناه احاطه می‌شود. قلب گوری می‌شود که افکار و

1. Evagrius Ponticus, "On Various Evil Thoughts", p.64.

2. St. Philotheos of Sinai

عقلمان در آنجا دفن می‌شود و در تاریکی غلیظ زندانی می‌شوند.^۱ با تباهی قلب، نفس و عقل که محل استدلال عقلی و در سطحی عمیق‌تر محل معرفت و شهود الهی است، درست کار نمی‌کنند و به جای شهود الهی، جایگاه فریب و توهم می‌شوند. بنابراین، برای تطهیر و پاکی آن به جهاد روحانی در قلب نیاز است. انسان باید با فعال کردن نیروهای خیر (با اعمال خوب)، نیروهای شیطانی را غیرفعال کند. در این نبرد، روحی که در زنجیرهای تاریکی محصور، و چشم‌های باطنیش کور شده است، با اعمال و اذکار آزاد می‌شود. در جهاد روحانی و عبور از دریای نفس نیز نباید واهمه‌ای داشت، چون ارواح خوب و خود مسیح در آنجا هستند. «... هرگاه خدا با ما است، کیست به ضد ما؟» (رومیان ۸: ۳۱)

فضایل و پلیدی‌ها نیز از خارج نمی‌رسند، بلکه از پاکی و ناپاکی قلب‌اند. آنتونی کبیر در این باره می‌گوید: «فضیلت را چیزی ناممکن یا ترسناک و دور تصور نکنید. آنها در درون شما هستند. بذرهاشان در ذهن بشر کاشته شده‌اند و منتظر ارادهٔ خوبمان برای شکوفایی‌اند.»^۲ چنان که فضایل در درون انسان‌اند، بدی‌ها نیز در دل انسان‌اند. پولس رسول می‌گوید: «لیکن آنچه از دهان برمی‌آید، از دل صادر می‌گردد و این چیزهاست که انسان را نجس می‌سازد، زیرا که از دل برمی‌آید، نظیر خیالات بد و قتل‌ها و زناها و فسق‌ها و دزدی‌ها و شهادت‌های دروغ و کفرها» (متی ۱۵: ۱۸ و ۱۹). این همه تأکید بر پاکی قلب نیز به همین خاطر است. مسیح روحانیان یهودی را مورد خطاب قرار می‌دهد: «ای فریسی‌کور، اول درون پیاله و بشقاب را طاهر ساز تا بیرونش نیز طاهر شود» (متی ۲۳: ۲۶). انسان با پاکی قلب به همهٔ فضایل می‌رسد و بدون آن نمی‌تواند فضیلتی به استواری در انسان برقرار شود.

-
1. Rossi, Vincent, "Presence, Participation, Performance...", in *Paths to the Heart (Sufism and the Christian Eastern)*, James S. Cutsinger (ed.), World Wisdom, 2002, pp.83-84.
 2. *The Fathers of the Desert*, Emily F. Bowden (trans.), in two volumes, London, Burns and Oates, 1907, vol.1, pp.109-110.

قلب عمیق^۱ یا نقطه باکرگی^۲

عمیق‌ترین بخش قلب به خدا اختصاص دارد که به وهم، فریب و گناه آلوده نمی‌شود. تنها مرتبه ظاهری قلب، صحنه نبرد میان نیروهای خیر و شر است. توماس مرتن،^۳ ظاهراً تحت تأثیر حلاج از طریق لویی ماسینیون،^۴ عمیق‌ترین بخش قلب را به «نقطه باکرگی» تشبیه می‌کند که در آن آلودگی راه ندارد:^۵ «در مرکز وجودمان عدمی است که گناه و توهم به آن راه ندارد. نقطه یا بارقه‌ای که فقط به خدا اختصاص دارد و هرگز در اختیار ما نیست، در آن، خدا زندگی‌مان را مقدر می‌کند. اوهام ذهنی یا اغراض نفسانی به آنجا دسترسی ندارند. این نقطه کوچک عدمیت و فقر مطلق، جلال پاک خدا در ماست... این نقطه شبیه الماس پاک است که با نور نامشهودی از آسمان مشتعل است. چنین نقطه‌ای در درون هر شخصی هست. اگر بتوانیم آن را ببینیم، هزاران میلیون نقطه‌های نور را خواهیم دید که با هم از روبرو می‌آیند و مثل آفتاب بر سرتاسر تاریکی می‌درخشند... من هیچ برنامه‌ای برای این دیدن ندارم. آن تنها داده می‌شود. اما دروازه آسمان همه جا هست.»^۶

این ژرفای قلب جایی است که تنها خدا به آن دسترسی دارد و بشر و الوهیت با هم در آنجا دیدار می‌کنند. این تقدس و روحانیت در عمق روح هر انسانی مخفی است. این دیدگاه در الهیات عرفانی مسیحیت ارتدکس با عنوان «قلب عمیق» نشان داده می‌شود که ریشه در عهد عتیق دارد: «... و اندرون و قلب هر یک از ایشان عمیق است» (مزامیر ۶۴:۶). مرقس راهب از آن به عنوان «تالار یا اتاق سری، ژرف و آرایش‌ناپذیر قلب... امن‌ترین و درونی‌ترین خزانه قلب» سخن می‌گوید که در آنجا بادهای ارواح شریر نمی‌وزد.^۷ آن همان ملکوت مخفی در درون (لوقا ۱۷:۲)، و همان خزانه خوب قلب است: «آدم نیکو از خزینه خوب دل خود چیز نیکو برمی‌آورد و شخص شریر از خزینه بد دل خویش چیز بد بیرون

1. deep heart
2. the virgin point
3. Thomas Merton
4. Louis Massignon

۵. حلاج، حسین بن منصور، طواسین، به کوشش لویی ماسینیون، پاریس، ۱۹۱۳، ص ۲۸ و ۸۹.

6. Ware, Kallistos, "How Do We Enter the Heart?", p.2.
7. Mark the Ascetic, "Directions from Discourses", E. Kadloubovsky & G. E. H. Palmer (trans.) in *Early Fathers from The Philokalia*, E. Kadloubovsky & G. E. H. Palmer (eds.), Oxford, Alden Press, 1973, p.68.

می‌آورد» (لوقا ۶: ۴۵). بر اساس عبارت‌های گفته شده در کتاب مقلّس، از آنجا که مسیح در قلب مؤمنان است (افسیسان ۳: ۱۷) و در او همهٔ خزائن حکمت و معرفت مخفی است (کولسیان ۲: ۳)، در قلب آدمی همهٔ خزاین حکمت و معرفت پیدا می‌شود. ماکسیموس معترف می‌گوید: «این خزائن حکمت و معرفت در قلب، مطابق با مقدار تصفیۀ انسان‌ها آشکار می‌شود و گنجی مخفی در مزرعۀ (متی ۱۳: ۴۴) قلبتان است که شما هنوز به خاطر بی‌عملیتان پیدا نکرده‌اید؛ زیرا اگر شما آن را پیدا کرده بودید، خدا را مشاهده می‌کردید. هر قدر بیشتر تطهیر شوید، خدا را بیشتر خواهید دید، چون آلوده شدن نفس و قلب مانع دیدن مسیح می‌شود که در آن با فیض تعمید زندگی می‌کند.^۱»

قلب عمیق، عرش الهی است. آنجا محل مواجهه با خداست: «و او که تفحص‌کنندهٔ دل‌هاست، فکر روح را می‌داند» (رومیان ۸: ۲۷). خداوند در آنجا همهٔ انسان‌ها را می‌بیند.^۲ آنجا محل حضور خدای تثلیث است: «اما چون که پسر هستید، خدا روح پسر خود را در دل‌های شما فرستاد که ندا می‌کند «یا ابا» یعنی «ای پدر» (غلاطیان ۴: ۶) آنجا محل تعالی انسان، محل ملاقات حادث و قدیم، محل زندگی مسیح است: «با مسیح مصلوب شده‌ام ولی زندگی می‌کنم، این نه من بعد از این، بلکه مسیح در من زندگی می‌کند.» (غلاطیان ۲: ۲۰)

کالیستوس ویر^۳ در این باره می‌گوید: «قلب عمیق، به این معناست که انسان رازی عمیق است و این که تنها، من بخش کوچکی از خودم را می‌یابم، نشان می‌دهد که من ژرفای قلبم، مرزهای شخصیت بشریم را تعالی می‌بخشم و در درون خودم حضور مستقیم خدای زنده را تجربه می‌کنم. ورود به قلب عمیق، بدین معناست که من خودم را از مبدأ الهی، در آغوش الهی و در خداگونگی تجربه می‌کنم؛ من با وجود گناهکاری و ناشایستگی با اطمینان قادر می‌شوم بگویم: زندگیش مال من است.»^۴ پس قلب عمیق، در عرفان مسیحیت شرقی

1. Maximus the Confessor, "Four Centuries on Love", E. Kadloubovsky & G. E. H. Palmer (trans.) in *Early Fathers from The Philokalia*, E. Kadloubovsky & G. E. H. Palmer (eds), Oxford, Alden Press, 1973, p.342.

2. Mark the Ascetic, p.69.

۳. Kallistos Ware، از نویسندگان مشهور معاصر در زمینه کلیسای ارتدکس.

4. Ware, Kallistos, "How Do We Enter the Heart?", p.9.

بارقه الهی در درون انسان، محل سکونت خدا و تثلیث، محل تلاقی زمان و ابدیت، فضا و نامتناهی، حادث و قدیم است.

قلب، محل فعالیت مسیح و روح القدس

از دیدگاه مسیحیان، کار مسیح در حقیقت مقدمه‌ای برای کار روح القدس بود. همه هدف تجسد و حیات مسیحی دریافت روح القدس است. او بر قلب نوتعمیدیان در عشای ربانی نزول می‌کند و به فیض بخشی و نجات بخشی می‌پردازد.^۱

در مسیحیت ارتدکس در مورد سکونت مسیح و روح القدس در قلب دو نوع تفسیر یافت می‌شود: برخی همچون مرقس راهب بر این باورند که به طور خاص با آیین عشای ربانی، مسیح و روح القدس در باطنی‌ترین و عمیق‌ترین اتاق قلب ساکن می‌شوند و این حضوری جدانشدنی است. با وجود گناهکاری و بی‌مراقبتی شخص مسیحی در حیات خود، سکونت مسیح و روح القدس در هنگام تعمید به طوری رازگونه در درون او باقی می‌ماند که اگر فرمان‌های الهی را اجرا نکند، از حضورشان آگاه نخواهد شد.^۲

اما بر اساس دیدگاه دوم، حضور رازگونه خدا در قلب عمیق هر انسانی (تعمیدی یا غیرتعمیدی) بنیان نهاده می‌شود، زیرا همه به تساوی بر صورت و شباهت الهی خلق می‌شوند (پیدایش ۱: ۲۶-۲۷). این دیدگاه در کلام پولس به آتینان در مورد آریوپاگی نیز نمودار است و در آنجا از تعمید نیافته‌ای سخن می‌گوید که هنوز مسیح را نمی‌شناسد: «و هر امت انسان را از یک خون ساخت تا بر تمامی روی زمین مسکن گیرند و زمان‌های معین و حدود مسکن‌های ایشان را مقرر فرمود تا خدا را طلب کنند که شاید او را تفحص کرده، بیابند، با آن‌که از هیچ یک از ما دور نیست، زیرا که در او زندگی و حرکت و وجود داریم، چنان که بعضی از شعراي شما نیز گفته‌اند که از نسل او می‌باشیم» (اعمال ۱۷: ۲۶-۲۸). این نگرش در *انجیل یوحنا* نیز دیده می‌شود که مسیح لوگوس «نور حقیقی بود که هر انسان را منور می‌گرداند و در جهان آمدنی بود. او در جهان بود و جهان به واسطه او آفریده

1. Cf. Lossky, Vladimir, pp.157-170.

2. Ware, Kallistos, "How Do We Enter the Heart?", p.9.

شد و جهان او را نشناخت» (۹:۱-۱۰). در بیانی مشابه، ژوستین شهید^۱ در سدهٔ دوم میلادی، مسیح را به عنوان بذرافشانی کیهانی در نظر می‌گیرد که بذره‌های حقیقت را در قلب همهٔ انسان‌ها بدون استثناء کاشته است، چنان که بر همین اساس، سقراط یک مسیحی قبل از مسیح است.^۲

دو رویکرد مذکور می‌توانند با هم جمع شوند. مؤمنان مسیحی با ژوستین شهید هم‌نوا می‌شوند که مسیح لوگوس در قلب هر انسانی حاضر است. سپس، ایشان ممکن است با مرقس راهب هم‌فکر شوند که این حضور و سکونت جهانی خدا با آیین تعمید در کلیسا تثبیت و نهادینه می‌شود.^۳

قدیس پاکومیوس^۴ (۲۹۲-۳۴۶م.)، از آباء بادیه‌نشین، در رابطه با فعالیت روح‌القدس در قلب می‌گوید: «اگر شما خود را در معرض ریاضت قرار می‌دهید، اتاقی را در خودتان برای عمل روح‌القدس بسازید. او آتش و نور را در قلوب پاکتان روشن خواهد کرد و آن را به شهود آسمانی قادر می‌کند و این نظر و شهود، شما را هر چه بیشتر از امیال زمینی پاک خواهد کرد و به شما پاکی نفس و فروتنی قلب خواهد بخشید. پس شما حقیقتاً معبد روح‌القدس و خدا خواهید شد، چنان که خود وعده داده است.»^۵ «اگر کسی مرا محبت نماید، کلام مرا نگاه خواهد داشت و به سوی او آمده، نزد وی مسکن خواهیم گرفت» (یوحنا ۱۴:۲۳).

بنابراین، از آنجا که روح‌القدس در انسان به فیض بخشی می‌پردازد و از طریق قلب، فیض به همهٔ اعضاء بدن نفوذ می‌کند، مؤمن از طریق روح‌القدس در طبیعت الهی مشارکت می‌جوید. روح‌القدس است که قدرت خلق مجدد، تولد ثانوی و بازسازی دارد. قدرت خلق مجدد روح‌القدس به فیض الهی معروف است. از این رو، مؤمن با روح‌القدس به

۱. Justin Martyr، از آباء اولیه کلیسا.

2. Ware, Kallistos, "How Do We Enter the Heart", p.10.

3. Stavropoulos, Christofors, "Partaker of Divine Nature", in *Eastern Orthodox Theology*, Daniel B. Clendenin (ed.), Michigan, Paternoster Press, 2004, pp.188-189.

۴. Pachomius of Egypt، پیشگام بزرگ زندگی رهبانی به صورت گروهی بود.

5. *The Fathers of the Desert*, p.199.

خداگونگی می‌رسد.^۱ با تطهیر انسان و وصال او با روح‌القدس، دیگر روح‌القدس است که در او حرف می‌زند و عمل می‌کند. سپس به تعبیر مکاریوس مصری، روح کاملاً نور، چشم، روح، سرور، شادی، آرامش، عشق، خیر و رحمت می‌شود. چنین ارواحی در درون خودشان با قدرت روح‌القدس تقویت می‌شوند و برای همیشه بی‌تقصیر و معصوم باقی می‌مانند.^۲

قلب، محل ملکوت الهی

یکی از وعده‌های مسیح به مؤمنان ملکوت الهی است و در کتاب مقدس نیز گفته می‌شود که ملکوت آسمانی در درون انسان است. رسیدن به ملکوت در مفهوم باطنی، تنها با رفتن به قلب با تطهیر و تصفیة آن، و شهود خدا در اعماق قلب محقق می‌شود. قدیس بازیل^۳ (۳۳۰-۳۷۹ م.) بر این باور است که ملکوت آسمان چیزی جز شهود حقیقی واقعیت غایی نیست، زیرا ملکوت آسمان درون روح است و با شهود آن، فرد به حیات توحیدی می‌رسد.^۴

افرایم سریانی^۵، از آباء شرقی، نیز ملکوت را درون قلب، نفس و روح می‌داند و انسان با تطهیر آنها با باز شدن چشمانش می‌تواند خدا را مشاهده کند: «روح می‌تواند خدا را چنان که هست نظاره کند؛ زیرا با کنار رفتن تاریکی که پیش‌تر بر نفس بود و آن را پوشانده بود، روح خدا را در زیباییش مشاهده می‌کند. با چشم روح، عارف به شهود خدا می‌رسد. با آن شهود، روح با پرتوهای الهی احاطه می‌شود و از طریق آن، روح به آسمان صعود می‌کند و با عشق، با محبوب خود یکی می‌شود و به زندگی توحیدی می‌رسد. اکنون روح خداگونه

1. Stavropoulos, Christofors, pp.188-189.

2. Smith, Margaret, *The Way of the Mystics (The Early Christian Mystics and the Rise of Sufis)*, London, Sheldon Press, 1976, p.65.

۳. St. Basil، اسقف کاپادوکیه و از برجسته‌ترین شخصیت‌ها در گسترش مکتب رهبانی در کلیسای شرقی است.

4. Idem, p.58.

۵. Ephraim the Syrian، راهب مشهور بین‌النهرین که بسیار لاغر و نحیف، و همواره در حال گریستن و ندبه از ترس روز داوری بود.

می‌شود و با خدا یکی می‌گردد چنانکه خدا با آن یکی است.^۱ در حقیقت به باور عرفای مسیحی، خدا با ما انسان‌ها یکی است، این ماییم که با خدا یکی نیستیم.

قلب، صورت الهی

آموزه‌ی عهد عتیق در باب خلقت انسان بر صورت و شباهت به خدا (پیدایش ۱: ۲۷) بر بسیاری از عرفا و متألهان یهودی و مسیحی تأثیر گذاشته است و از میان عرفا، کسی را نمی‌توان یافت که از آن سخنی نگفته باشد. انسان «عالم صغیر»^۲ نامیده می‌شود و از همه‌ی عناصر جهان در او وجود دارد. بالاتر از آن، به تعبیر گرگوری نیسایی^۳ این اهمیتی ندارد که انسان به عناصر جهان شبیه است، چون کمال انسان در شباهتش به کل مخلوقات نیست، بلکه در شباهت او به خالقش است.^۴ سوفرنی ساخاروف^۵ (۱۸۹۶-۱۹۹۳ م.)، از پیروان هسوخیایی^۶ معاصر روسی، انسان را بیش‌تر از عالم صغیر، «خدای صغیر»^۷ می‌نامد.^۸

قلب انسان همچنین سرّی بر صورت و شباهت خداست و هیچ شخصی جز خدا آن را نمی‌شناسد (لوقا ۱۶: ۱۵). ویژگی‌هایی که آباء و متألهان مسیحی برای صورت و شباهت خدا در انسان ذکر کرده‌اند، داشتن معرفت، قدرت عقلانی، اختیار، بساطت و جاودانگی روح، و امکان وصال با خدا در اثر حضور روح القدس است. همه‌ی اینها مربوط به عقل و روح انسانی‌اند که در قلب انسان قرار دارند. اوج این شباهت الهی، حضور الهی در انسان است که در قلب است. مفهوم صورت و شباهت خدا در انسان، بنیان وجودشناسی آباء یونانی بود و در سنت یونانی چندین تفسیر از آن وجود داشت. از دیدگاه اکثر آباء، به ویژه در سنت اسکندریه، صورت خدا در انسان در روح بشری و به طور خاص، در والاترین

1. Smith, Margaret, p.89.

2. microcosm

۳. Gregory of Nyssa، از آباء بزرگ کلیسای شرق و برادر بازیل کبیر.

4. Lossky, Vladimir, p.114.

5. Sophrony Sakarov

۶. Hesychasm، پیروان این طریقه‌ی عرفانی در کلیسای ارتدکس شرقی بر ذکر قلبی و سکوت تأکید داشتند.

7. microtheos

8. Chryssavgis, John, "Paths of Continuity: Contemporary Witnesses of the Hesychast Experience", in *Paths to the Heart (Sufism and the Christian Eastern)*, James S. Cutsinger (ed.), World Wisdom, 2002, p.118.

بخش عقل فهمیده می‌شود. برخی از مؤلفان صورت خدا را در اختیار روح بشر درک کرده‌اند. بسیاری از آباء نیز تمایزی میان صورت و شباهت خدا در انسان قائل شده‌اند. از نظر آنها صورت چیزی است که در همان لحظهٔ خلقت به انسان داده شد، حال آنکه شباهت چیزی است که باید انسان آن را با تهذیب اخلاقی کسب کند.^۱

با وجود این‌که برتری روح در تشبیه به خدا به خاطر جاودانگی، بساطت و توانایی در عقل، خرد، آزادی و رسیدن به خداگونگی است، از دید بسیاری از آباء، بدن نیز از ویژگی صورت الهی بهره‌مند است و بر صورت خدا خلق می‌شود. گرگوری پالاماس می‌گوید: «کلمه انسان برای روح یا بدن به طور جداگانه به کار نمی‌رود، بلکه هر دو را با هم شامل می‌شود، چون هر دوی آنها با هم در صورت خدا خلق شده‌اند.» براساس نظر پالاماس، «انسان بیشتر از فرشتگان بر صورت خداست، زیرا روحش به بدنی می‌پیوندد که دارای قدرت حیات‌بخشی است و با آن طبیعت جسمانی تنظیم می‌شود، اما فرشتگان به عنوان ارواح بی‌بدن دارای این استعداد نیستند، اگر چه به دلیل بساطت طبیعت روحانی، آنها به خدا نزدیک‌ترند.»^۲

از این روی، از دیدگاه اغلب آباء شرقی شباهت الهی چیزی جز خداگونگی نیست که با مشارکت فیض الهی و ارادهٔ انسانی به دست می‌آید.^۳ در حقیقت، هدف خداوند از خلقت خداگونگی بود (دوم پطرس ۱:۴). با این‌که در مسیحیت شرقی خداگونگی در کل انسان (جسم و روح) است، ولی محل اصلی خداگونگی در قلب سالک است و آن تبدیل وجودی و شهود نور الهی است که با رسیدن به قلب عمیق (عرش الهی) تحقق می‌یابد.

قلب، طریق عرفانی

با وجود این‌که در همهٔ انسان‌ها قلب قرار دارد، اما آن واقعیت عالی از آنان پنهان می‌ماند. ما در وضعیتی قرار داریم که در آن، قلب در مرکز وجودمان به یک راز تبدیل شده است. از

1. Alfeyev, Hillarion, pp.181-182.

2. Lossky, Vladimir, p.116; Samsel, Peter, "A Unity with Distinctions: Parallels in the Thought of St. Gregory Palamas and Ibn Arabi", in *Paths to the Heart (Sufism and the Christian East)*, James S. Cutsinger (ed.), World Wisdom, 2002, p.211.

3. Cf. Alfeyev, Hillarion, pp.183-184.

این روی بسیار دست‌نیافتنی است، به گونه‌ای که ممکن است گفته شود که مسیر حیات معنوی، چیزی جز کشف دوبارهٔ قلب و نفوذ به درون آن نیست.^۱ واضح است که احاطه به اعماق قلب محال است، زیرا چنان که خدا بی‌نهایت و دست‌نیافتنی است، قلب انسان نیز که عمق آن عرش الهی است، بی‌انتهای و تسخیرناپذیر است.

در مسیحیت شرقی مقصود از سیر روحانی، سفر از طریق فضای باطنی قلب است که انسان در آن، خارج از عالم زمانی و مکانی رو به سرمدیت دارد و با تطهیر و عبور از مراتب آن با اعمال، و به ویژه ذکر که کلید ورود به اعماق آن است، می‌تواند در نهایت به شهود الهی و مرحلهٔ خداگونگی برسد.^۲ البته در عین حال که قلب محل ترقی به طرف قلمرو الهی و شهود نور الهی و وصال با خدا است، محل تنزل به ناخودآگاهی و نیروهای بد نیز هست، چون قلب نقطهٔ تلاقی اختیار بشری و فیض الهی و میان حادث و قدیم است.^۳ نجات با همکاری هم‌زمان اختیار انسان و فیض خداوند انجام می‌شود. آغاز حیات معنوی، رویکرد انسان با اراده، به طرف خدا و عزلت از دنیاست و قلب به عنوان مرکز کل حیات معنوی است. برخلاف مسیحیت غربی و نزاع بر سر تقدم نظر یا عمل، در مسیحیت شرقی این دو جدایی‌ناپذیرند. مطابق نظر قدیس ماکسیموس معترف، شهود بدون عمل، تخیل و توهمی بیش نیست و حقیقتی ندارد. نیز عمل بدون الهام از نظر و شهود همچون مجسمهٔ عقیم و خشک است. بنابراین، حیات فعال تصفیة قلب است و آن فعالیتی آگاهانه است که از طریق روح‌القدس هدایت می‌شود. توانایی شهودی داخل قلب می‌شود و خودش را با آن متحد می‌کند و وجود بشری را در فیض یکپارچه و هم‌سنخ می‌کند.^۴

متألهان معمولاً به تأسی از عدد سه در تثلیث، از سه مرحله یا مرتبهٔ عرفانی سخن گفته‌اند. اسحاق سریانی سه مرحلهٔ طریق وصال را ندامت،^۵ تصفیة^۱ و کمال^۲ (تغییر اراده،

1. Nasr, Seyyed Hossein, "The Heart of the Faithful is the Throne of The All-Merciful", in *Paths to the Heart (Sufism and the Christian Eastern)*, James S. Cutsinger (ed.), World Wisdom, 2002, p.32.

2. Henry, Gray, "St. Seraphim of Sarovi Sufic Prespective", in *Paths to the Heart (Sufism and the Christian Eastern)*, James S. Cutsinger (ed.), World Wisdom, 2002, p.24.

3. Ware, Kallistos, "How Do We Enter the Heart?", p.15.

4. Cf. Lossky Vladimir, pp.199-203.

5. penitence

آزادی از امیال و کسب عشق کامل که کمال فیض است) می‌داند.^۳ کلمنت اسکندرانی و اریگن با استفاده از داستان مارتا^۴ و مریم^۵ در انجیل لوقا (۳۸:۱۰-۴۲) سفر روحانی را به دو مرحلهٔ اساسی حیات فعال^۶ و حیات شهودی^۷ تقسیم می‌کنند. مرتا نماد حیات فعال، و مریم نماد حیات شهودی است.^۸

«و هنگامی که می‌رفتند، او وارد بلدی شد و زنی که مرتاه نام داشت، او را به خانهٔ خود پذیرفت و او را خواهری مریم نام بود که نزد پاهای مسیح نشسته کلام او را می‌شنید. اما مرتا به جهت زیادتی خدمت مضطرب می‌بود. پس نزدیک آمده، گفت: «ای خداوند آیا تو را باکی نیست که خواهرم مرا واگذارد که تنها خدمت کنم، او را بفرما تا مرا یاری کند.» عیسی در جواب وی گفت: «ای مرتاه، ای مرتاه تو در چیزهای بسیار اندیشه و اضطراب داری، لیکن یک چیز لازم است و مریم آن نصیب خوب را اختیار کرده است که از او گرفته نخواهد شد» (لوقا ۳۸:۱۰-۴۲).

از نظر مؤلفان آباء یونانی، حیات فعال به معنای کوشش برای کسب فضیلت و غلبه بر شهوات است، در صورتی که حیات نظری و شهودی، شهود خدا را نشان می‌دهد که خود نیز به دو مرحلهٔ شهود در باب خدا و شهود در باب طبیعت تقسیم می‌شود. پس طرح دو مرحله‌ای، به سه مرحلهٔ حیات عملی، شهود طبیعی^۹ و شهود خدا^{۱۰} تبدیل می‌شود.^{۱۱} این طرح در دیدگاه‌های آباء شرقی به ویژه اوگریوس و ماکسیموس معترف بسط می‌یابد. براساس نظر اوگریوس، مرحلهٔ نخست، یعنی حیات فعال با توبه شروع می‌شود که تنها افسوس بر گناه نیست، بلکه تغییر در نفس، با محوریت حیات با خداست و نوعی تولد

1. purification
2. perfection
3. Lossky, Vladimir, p.204.
4. Martha
5. Mary
6. active life = praxis, praktike
7. theoria
8. Ware, Kallistos, "Ways of Prayer and Contemplation", *Christian Spirituality*, Bernard McGinn & John Mendorff (ed.), Routledge, 2005, p.397.
9. Physike
10. theōria
11. Ware, Kallistos, "Ways of Prayer and Contemplation", p.397.

ثانوی از سوی خدا و خروج مداوم از خود است. توبه، همچون سیر صعودی به سوی خدا پایانی ندارد. این مفهوم با رویکرد الهیات تنزیهی به سوی خدا مرتبط است.^۱ هدف نهایی از حیات فعال، آزادی از امیال است که چیزی جز تطهیر و تصفیة قلبی نیست. مرحلهٔ دوم یا شهود طبیعی، عبارت از دیدن خدا در همه چیز، و دیدن همه چیز در خداست، یعنی دیدن کل مخلوقات به عنوان کتاب خداست. مرحلهٔ سوم، شهود خداست که دیدن خدا از طریق آثار خلقت نیست، بلکه دیداری مستقیم و رودررو و وصال عاشقانه با خداست.^۲ چنان که ملاحظه می‌شود، سفر روحانی، تطهیر قلب و سفری به اعماق آن، دوری از افکار و امیال و در نهایت شهود نور الهی و رسیدن به مرحلهٔ خداگونگی است که در قلب حاصل می‌شود.

رنج قلب

رنج قلب غمی الهی است که به معرفت روحانی خدا منجر می‌شود. در مسیحیت غربی، عرفای مسیحی معمولاً در تشبّه به مسیح، به دنبال تجربهٔ مصائب و زخم‌های ایجاد شده بر دست و پای مسیح بودند، چنان که برای نمونه بر بدن قدیس فرانسیس آسیزی^۳ (۱۱۸۲-۱۲۲۶م) پس از مکاشفۀ معروفش در سال ۱۲۲۴م در کوه ورن، زخم‌هایی ظاهر شد.^۴ اما در مسیحیت شرقی از رنج قلب سخن گفته می‌شود. این آموزه، نخست در میان آباء بادیه‌نشین رایج بود. آنان بر این باور بودند که شخص برای تجربهٔ رنج مسیح، باید رنج مسیح را بر قلبش حک کند، زیرا از این طریق او یاد می‌گیرد که چگونه از غیر خدا اجتناب کند و چگونه خود را با هر نیکویی به خدا رساند. از طریق تعمق در رنج مسیح، خدا قدرتی را بر او جاری می‌سازد که با آن، او خدا را با خود همراهی می‌کند و این اثر نیرویی است که در رنج‌های عیسی قرار دارد. هنگامی که فرد با علاقه، خود را به تفکر دربارهٔ رنج برگرداند و

1. Lossky, Vladimir, p.204; Kallistos Ware, "Ways of Prayer and Contemplation", p.397.

2. Idem, pp.397-399.

3. St. Francis of Assisi

۴. آندرهیل، اولین، *عارفان مسیحی*، ترجمۀ احمد رضا مویدی و حمید محمودیان، قم، مرکز مطالعات تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴، ص ۱۲۳.

در آن ساکن شود، خدا بر او میوهٔ رنجش را آشکار می‌کند. اما اگر کسی اعمال خود را بدون هر گونه تفکری دربارهٔ رنج مسیح انجام دهد، در حقیقت با این‌که صورت وی به سوی خداست، ولی به جای ترقی، تنزل هم می‌کند. در حالی که کسانی که خود را به رنج‌های عیسی مشغول می‌کنند، با سرعت به سوی هدف می‌شتابند. این حرکت به سبب نیروی خودشان نیست، بلکه قدرتی آسمانی است که از طریق غور در رنج مسیح به آنها به عاریه داده شده است.^۱

آباء یونانی، به ویژه پیروان طریقهٔ هسوخایی نیز از رنج قلب در هنگام ذکر سخن می‌گویند. ایشان هیچ ذکر را بدون رنج قلب درست نمی‌دانستند. البته در عرفان زاهدانهٔ هسوخیا، تفاوت میان رنج الهی یا آگاهانه و رنج دنیوی یا نفسانی به اندازهٔ تفاوت میان نور و تاریکی است. رنج قلب از دیدگاه هسوخایی‌ها سه بُعد دارد:

الف. غم الهی یا درد باطنی در روح که بر شناخت حقیقی از گناهکاری فرد، هنگام دیدن نور حقیقی زیبایی الوهیت بنیان گذارده می‌شود؛

ب. رنجی که از ذکر مرگ می‌رسد و آن با تفکر در باب خدا بسیار مرتبط است؛

ج. رنج الهی که در اثر نزول مسیح بر قلب روی می‌دهد و باعث جذب و وجد می‌شود.^۲ رنج در قلب روحانی، دردی باطنی یا غمی است که ریشه در آگاهی سوزان از دریافت مستقیم حضور الهی دارد. این غم یا افسردگی دنیوی نیست که حالتی منفی دارد و موجب ناامیدی و رخوت روانی می‌شود. بلکه برعکس، سوگواری شادی‌آوری است که موجب افزایش قدرت و الهام در روح می‌شود.^۳

منابع

- آندرهیل، اولین، *عارفان مسیحی*، ترجمه احمد رضا مویدی و حمید محمودیان، قم، مرکز مطالعات تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴.
- حلاج، حسین بن منصور، *الطواسین*، به کوشش لویی ماسینیون، پاریس، ۱۹۱۳م.

1. Dagarins, John Bernard, introduction to *The Fathers of the Desert*, London, Burn and Oates, 1907, vol.1, p.xlvii.
2. Rossi, Vincent, pp.84-85.
3. Idem, pp.86-87.

– کتاب مقدس (ترجمه قدیم)، انتشارات ایلام، ۱۹۹۶.

- Alfeyev, Hilarion, *St. Symeon: the New Theologian and Orthodox Tradition*, New York, Oxford, 2000.
- Antony The Great, "Texts on Sainly Life", E. Kadloubovsky & G. E. H. Palmer (trans.) in *Early Fathers from The Philokalia*, E. Kadloubovsky & G. E. H. Palmer (eds.), Oxford, Alden Press, 1973.
- Idem, "Directions from Discourses", E. Kadloubovsky & G. E. H. Palmer (trans.), in *Early Fathers from The Philokalia*, E. Kadloubovsky & G. E. H. Palmer (eds.), Oxford, Alden Press, 1973.
- Chryssavgis, John, "Paths of Continuity: Contemporary Witnesses of the Hesychast Experience", in *Paths to the Heart (Sufism and the Christian Eastern)*, James S. Cutsinger (ed.), World Wisdom, 2002.
- Dalgairns, John Bernard, introduction to *The Fathers of the Desert*, London, Burn and Oates, 1907.
- Evagrius Ponticus, "On Prayer", in *Evagrius Ponticus*, A. M. Casiday (ed.), London and New York, Routledge, 2006.
- Evagrius Ponticus, "On Various Evil Thoughts", E. Kadloubovsky & G. E. H. Palmer (trans.) in *Early Fathers from The Philokalia*, E. Kadloubovsky & G. E. H. Palmer (eds), Oxford, Alden Press, 1973.
- Evagrius Ponticus, "To Anatolius: Texts on Active Life", E. Kadloubovsky & G.E.H. Palmer(trans.) in *Early Fathers from The Philokalia*, E. Kadloubovsky & G. E. H. Palmer (eds), Oxford, Alden Press, 1973.
- Gregory Palamas, "On the Blessed Hesychasts", E. Kadloubovsky & G. E. H. Palmer (trans.) in *Early Fathers from The Philokalia*, E. Kadloubovsky & G. E. H. Palmer (eds.), Oxford, Alden Press, 1973.
- Gregory Palamas, *The Triads*, Nicholas Gendle (trans.), John Meyendorff (ed.), Mahwah-New Jersey, Paulist Press, 1983.
- Henry, Gray, "St. Seraphim of Sarovi Sufic Prespective", in *Paths to the Heart (Sufism and the Christian Eastern)*, James S. Cutsinger (ed.), World Wisdom, 2002.
- *The Holy Bible*, Rivised Standard Version, New York, Thomas Nelson and Sons, 1946.
- Lossky, Vladimir, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Cambridge and London, James Clarke & Co. Ltd, 1973.

- Mark the Ascetic, "Directions from Discourses", E. Kadloubovsky & G. E. H. Palmer (trans.) in *Early Fathers from The Philokalia*, E. Kadloubovsky & G. E. H. Palmer (eds.), Oxford, Alden Press, 1973.
- Maximus the Confessor, "Four Centuries on Love", E. Kadloubovsky & G. E. H. Palmer (trans.) in *Early Fathers from The Philokalia*, E. Kadloubovsky & G. E. H. Palmer (eds.), Oxford, Alden Press, 1973.
- McGuckin, John Anthony, *Standing in God's Holy Fire (The Byzantine Tradition)*, New York, Orbis Books, 2001.
- Nasr, Seyyed Hossein, "The Heart of the Faithful is the Throne of The All-Merciful", in *Paths to the Heart (Sufism and the Christian Eastern)*, James S. Cutsinger (ed.), World Wisdom, 2002.
- Rossi, Vincent, "Presence, Participation, Performance...", in *Paths to the Heart (Sufism and the Christian Eastern)*, James S. Cutsinger (ed.), World Wisdom, 2002.
- Samsel, Peter, "A Unit with Distinctions: Parallels in the Thought of St. Gregory Palamas and Ibn Arabi", in *Paths to the Heart (Sufism and the Christian Eastern)*, James S. Cutsinger (ed.), World Wisdom, 2002.
- Smith, Margaret, *The Way of the Mystics (The Early Christian Mystics and the Rise of Sufis)*, London, Sheldon Press, 1976.
- Stavropoulos, Christofors, "Partaker of Divine Nature", in *Eastern Orthodox Theology*, Daniel B. Clendenin (ed.), Michigan, Paternoster Press, 2004.
- *The Fathers of the Desert*, Emily F. Bowden (trans.), in 2 volumes, Lodon, Burns and Oates, 1907.
- Ware, Kallistos, "How Do We Enter The Heart?", in *Paths to the Heart (Sufism and the Christian Eastern)*, James S. Cutsinger (ed.), World Wisdom, 2002.
- Idem, "Ways of Prayer and Contemplation: Eastern", *Christian Spirituality*, Bernard McGinn & John Mendorff (ed.), Routledge, 2005.
- Ware, Timothy, introduction to *The Art of Prayer*, E. Kadloubovsky and G. E. H. Palmer (trans.), in *The Art of Prayer*, (An Orthodox Anthology), Compiled by Igumen Chariton, E. Kadloubovsky & E. M. Palmer (eds.), London, Faber and Faber Limited, 1966.