

مقایسه‌ی دیدگاه عرفان مذهب ارتدکس و طریقه‌ی کبرویه درباره‌ی رؤیت و شهود خداوند

سید نادر محمدزاده*

دانش آموخته‌ی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران
(تاریخ دریافت مقاله: ۹۰/۳/۱۱ - تاریخ پذیرش نهایی: ۹۰/۴/۲۸)

چکیده

موضوع نوشته‌ی حاضر مقایسه‌ی مفهوم شهود در عرفان مذهب ارتدکس در مسیحیت و طریقه‌ی کبرویه در اسلام است که دارای خاستگاه و نکات مشترک زیادی‌اند. مذهب ارتدکس شرقی به خاطر زمینه‌ی شرقی آن و به دلیل اوضاع و شرایط جغرافیایی، تاریخی و سیاسی با شرق و به ویژه با جهان اسلام ارتباط و نزدیکی بیشتر داشته است. امکان رویت خداوند به رغم تنزه ذاتی او، از مباحث اساسی ادیان ابراهیمی است. از دیدگاه مذهب ارتدکس و طریقه‌ی کبرویه در اثر زدودن زنگار دل، فقط صفتها و قوای خداوند در دل انسان مشاهده می‌شود؛ ولی ذات خداوند همواره نادیدنی و توصیف‌ناپذیر باقی می‌ماند. با وجود این، عرفای ارتدکس، شهود خدا را شهود تثلیث و به خصوص شهود مسیح توصیف کرده‌اند، اما عرفای کبرویه به دلیل تنزیه مطلق خدا در اسلام، هرگز از شهود ذات خدا سخن نگفته‌اند، بلکه شهود خود را شهود صفتها و مظاهر خدا عنوان کرده‌اند. همچنین برخی از عرفای هر دو طریقه در شهود خود از خدا، از نماد نور سیاه و برخی دیگر از نماد نور استفاده کرده‌اند. در نوشته‌ی حاضر در آغاز دیدگاه مذهب ارتدکس و بعد دیدگاه طریقه‌ی کبرویه و در نهایت تشابهات و تفاوت‌های آن دو درباره‌ی رؤیت و شهود خداوند مورد بررسی قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها ذات خداوند، قوا و صفتهای خداوند، شهود، مذهب ارتدکس، طریقه‌ی کبرویه

عرفان ارتدکس

۱- شهود خداوند

هنگام بررسی کتاب مقدس با دو گونه آیات متناقض در رابطه با شهود خدا برخورد

می‌کنیم: آیاتی که منکر هر گونه شهود خدا هستند و از خدای نامشهود، ناشناختنی و دست‌نیافتنی سخن می‌گویند: «و گفت روی مرا نمی‌توانید دید؛ زیرا انسان نمی‌تواند مرا ببیند و زنده بماند...» (خروج ۳۳:۲۰-۲۳ و نیز اول تیموتائوس ۱۶:۶؛ یوحنا ۱:۱۸). آیات دیگری نیز هستند که انسان را به جستجوی صورت خدا تشویق می‌کنند و شهود خدا را چنان که هست، وعده می‌دهند: «و خداوند با موسی روبرو سخن می‌گفت، مثل شخصی که با دوست خود سخن گوید...» (خروج ۳۳:۱۱ و نیز تثنیه ۱۰:۳۴؛ ایوب ۲۶:۱۹-۲۷)، «... زیرا او را چنان که هست خواهیم دید» (اول یوحنا ۳:۲ و اول قرنتیان ۱۳:۱۲). بنابراین، بر اساس آیات کتاب مقدس، خدا هم نامشهود و هم مشهود است. با وجود این، در مسیحیت ارتدکس، تناقض‌نمایی خدای مشهود - نامشهود به شیوه‌های مختلفی به شرح زیر حل شده است:

الف) تمایز میان ذات و قوای قدیم خداوند^۱: در الهیات تنزیهی ارتدکس، بین 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. در مقابل، خداوند خود را از طریق قوایش به ما می‌شناساند. بنابراین، عارف با این که ذات خدا را نمی‌بیند، ولی قوای خدا را مشاهده می‌کند که در آن خدا حضور دارد. بدین‌سان، آنجا که آیات متون مقدس نامشهود بودن خدا را بیان می‌کنند، اشاره به ذات خدا دارند و آنجا که مشاهده‌ی رودرروی خدا با انسان را بیان می‌کنند، اشاره به مشاهده‌ی قوای الهی دارند نه ذات خداوند.

ب) شهود خداوند در مسیح: خدا در ذاتش نامشهود است، اما او خودش را در کالبد انسانی پسرش آشکار می‌کند. ایرنایوس^۲ (۱۲۰-۲۰۲ م.) از پسر به عنوان طبیعت مشهود پدر نامشهود سخن می‌گوید. آتاناسیوس^۳ تصریح می‌کند که مسیح قبل از تجسدش نامشهود بود، اما از طریق اتحادش با بشریت مشهود می‌شود (Alfeyev, 217) حتی متألّهانی مثل نیکولاس کاوسیلاس^۴ به جای خداگونگی اصطلاح «مسیح‌گونگی»^۵ را به کار برده‌اند (Nellas, 121). مشاهدات منقول از آباء، معمولاً مشاهده‌ی مسیح و روح‌القدس و گاهی حتی پدر روحانی بوده است. در اینجا مشاهده‌ی سیمون متألّه

1. uncreated energies
2. irenaeus
3. athanasius
4. nicolas kavalas
5. christification

جدید^۱ (۱۰۲۲-۹۴۹م) 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 روح‌القدس، نور سه‌گانه مقدس، یکی در سه و سه در نوری یگانه... کاملاً شبیه آتش، حقیقتاً در مرکز قلبم...» (Alfeyev, 222).

ج) شهود خدا در معاد: براساس شیوه‌ی سوم، خدا در حیات کنونی نامشهود است، اما نیکوکاران او را در ملکوت آینده‌ی آسمان مشاهده خواهند کرد: «زیرا که اینک در آیین به طور معماً می‌بینم، لکن آن وقت روبرو، اینک جزئی شناختی دارم، اما آن وقت خواهم شناخت، چنان که نیز شناخته شدم» (اول‌قرن‌تیاں ۱۳:۱۲). در حقیقت مشاهده‌ی خدا پاداشی در زندگی آینده است (Alfeyev, 217).

با اینکه بسیاری از آباء شرقی بر شهود الهی و خداگونگی در همین زندگی کنونی تأکید دارند و مشاهدات خود را بیان کرده‌اند، ولی شهود کامل را مربوط به زندگی اخروی دانسته‌اند (Lossky, 196). سیمون متآله 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 (Alfeyev, 224).

د) شهود خدا در روح تطهیر شده: یکی از شیوه‌های دیگر مشاهده‌ی خدا در روح تطهیر شده است که به خداگونگی روح منجر می‌شود. خدا در «قلب ژرف» هر انسانی حاضر است. آباء شرقی هم‌عقیده‌اند که انسان با زدودن آلودگی و زنگار قلب می‌تواند خدا را درون خود با چشم قلب مشاهده کند. هر چند شباهت و صورت الهی با گناه نخستین آسیب‌دیده است، ولی از بین نرفته است. انسان با تطهیر خود می‌تواند به شباهت الهی نائل شود و خدا را شهود کند (Smith, 60).

۲- نمادپردازی شهود خدا

در میان عرفای ارتدکس دو نماد برای توصیف مشاهده‌ی خدا عنوان شده است: یکی نماد نور و دیگری نماد تاریکی. هر دوی این نماد از تجربه‌های عرفانی موجود در کتاب مقدس گرفته شده است. در میان نویسندگان عرفانی بزرگ، کلمنت اسکندرانی^۲ (۱۵۰-؟م)، گرگوری نیسایی^۳ (۳۹۴-۳۳۱م) و دیونیسیوس آریوپاغی^۴ از نماد

۱. Symeon the New Theologian از برجسته‌ترین آباء کلیسای شرقی عارف مشهور به عارف آتش و نور.

۲. Alexandrian Clement

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

۴. Dionysius the Areopagite از متآلهان بزرگ آغاز سده ششم میلادی که بر عرفان مسیحیت شرقی و غربی

تأثیر بسیار گذاشت.

تاریکی استفاده کرده‌اند. در مقابل آبائی مثل ایرنایوس، اریگن^۱ (۱۸۵-۲۵۴م)، گرگوری نازیانوس^۲ (۳۲۹-۳۹۱م)، اوگریوس^۳ (متولد ۳۴۵م)، مکاریوس مجعول^۴، سیمون متآله جدید و گرگوری پالاماس^۵ بیشتر از نماد نور استفاده کرده‌اند (Kallistos, 2005: 410). (sheldake, 2007: 30). حال به توضیح این دو نوع نمادپردازی می‌پردازیم:

الف - نمادپردازی نور: نمادپردازی خدا به عنوان نور در کتاب مقدس و متون عرفانی بیشتر از نمادپردازی تاریکی است. نمادپردازان نور، الگوشان را مشاهده‌ی حضرت موسی در خروج: «و خدای اسرائیل را دیدند، زیر پایهایشان مثل صنعتی از یاقوت کبود شفاف و مانند ذات آسمان در صفا» (۱۰:۲۴) و شهود حزقیال از اراهه (حزقیال ۱) و نیز مهم‌تر از همه تبدیل نورانی مسیح در کوه تابور قرار داده‌اند (متی ۲:۱۷).

عهد جدید پر است از بیاناتی درباره‌ی نور، اشراق الهی و خدایی که نور نامیده می‌شود (افسیسان ۸:۵؛ و ۱۴:۵). با این‌که در سخنان آباء آموزه‌هایی در مورد نور بودن خدا و فرشتگان بوده است (Alfeyev, 170)، اما با سیمون بود که الهیات نور قدیم جای الهیات تاریکی را گرفت. علاقه‌ی خاص او به نماد نور از خدا به خاطر تجربه‌ی خودش از شهود نور بود او گفته است: «خدا نوری نامتناهی و درک‌ناپذیر است. پدر، پسر و روح‌القدس نوراند. این سه نوری یگانه، بسیط، سرمدی، قدیم، دارای احترام و شکوهی برابراند. به علاوه همه‌ی 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 نوراند... زیرا در پدر، پسر و روح‌القدس نوری واحد است...» (همو، 170-172).

تعبیرهای دیگری غیر از نور و آتش مثل آفتاب، ماه، چراغ، شمع، پرتو، ابر نور، صدف و... نیز در آموزه‌های سیمون و آباء دیگر از خدا هست که همه یکی‌اند (همو، 238). نکته‌ی مهم این است که نور و آتش مشهود عرفا، ذات خدا نیستند، بلکه قوای الهی هستند. بنابراین شهود عرفا هم شهود قوای الهی است و ذات الهی دست نیافتنی باقی می‌ماند. آن نور، نامتناهی، وصف‌ناپذیر، بسیط، بی‌زمان و بی‌مکان، آن سوی فهم و کلام بشری، بی‌صورت، بدون کمیّت 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

1. Origen

2. Gregory Nazianzus

۳. Evagrius Ponticus معروف به معلم ذکرا. او بر ذکر ذهنی تأکید بسیار دارد.

۴. Pseudo Macarius معلم مجهول الهویه سوری که تأثیرشگرف بر مسیحیت شرقی و غربی گذاشت.

۵. Gregory Palamas. متآله بزرگ ارتدکسی در قرن چهاردهم میلادی و بزرگترین مدافع طریقه‌ی عرفانی هسوخایی.

انسان مبدل نشده باشد، آن را نخواهد دید؛ چون جسم توانایی دیدن آن را ندارد، چنان که پولس به دلیل عدم ایمان با ظهور نور الهی کور شد و برعکس، مریم مجدلیه قادر به دیدن نور و فرشتگان و گفتگو با آنها بود (همو، Ware, *Eastem ehriianity*, 221-223, 233 (4/149; 221-223, 233

ب - نماد پردازی تاریکی: نمادپردازان تاریکی، الگوی خود را برای عروج روحانی، تجربه‌ی حضرت موسی بر کوه سینا در مواجهه با خدا در «تاریکی غلیظ» قرار داده اند: «پس قوم از دور ایستادند و موسی به تاریکی شدید که خدا در آن بود، نزدیک آمد» (خروج ۲۰:۲۱).

عرفا صعود موسی را به سوی تاریکی به سه مرحله تقسیم می‌کنند که سه راه صعود عرفانی را تشکیل می‌دهند: تصفیه و تطهیر، اشراق، کمال و اتحاد. از نگاه دیونسیوس آریوپاگی، موسی بعد از تطهیر به عرش الهی نظر کرد، و بعد داخل اتحاد با خدا در «ابراهای نادانی»^۱ شد (Roem, 143). نادانی به معنی غفلت و ناآگاهی از علوم رسمی نیست، بلکه درک نادانی خود به معنی شناخت مطلق الهی است.

در باور دیونسیوس خدا در تاریکی است، به خاطر این که او در حقیقت آن سوی هر مفهوم بشری است. او می‌گوید: «برای رسیدن به ابرهای نادانی باید احساس، عقل و همه‌ی امور محسوس و عقلانی و همه چیز در جهان وجود و عدم را کنار بگذارید تا با نادانی به سوی اتحاد با خدا صعود کنید، زیرا با انکار مطلق و دائمی خود در تاریکی الهی قرار می‌گیرید. بی‌دلیل نیست که به حضرت موسی دستور داده شد که خود را تصفیه کند و سپس خود را از آنها جدا کند که خود را تصفیه نکرده بودند، و تا این که بعد از تصفیه، صداها گوناگونی را شنید و نورهای بسیاری را دید که با اشعه‌های مختلف ساطع بود. پس از آن، موسی از چندگانگی جدا شد و به اوج عروج الهی 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» (Dionysius the Areopgite, 9, 10-11).

نکته‌ی مهم درباره‌ی خدای تاریکی این است که ناشناختنی بودن خدا به معنی لادریگری^۲ نیست. نکته‌ی اصلی کتاب «تریدس» گرگوری پالاماس این است که تاریکی ابر محاط خدا، تاریکی تهی نیست. آن ابر با وجود اینکه همه‌ی 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 (Pelikan, 14; Lossky, 43). با وجود این، خدا با

1. clouds of unknowing

2. agnosticism

وجود آشکارسازی خود بر ذهن و قلب نورانی، در ذات خود متعال باقی می ماند و به تعبیر دیونیسوس خدا حتی بعد از وحی نیز پنهان می ماند و او در میان تجلی نیز پنهان است (McIntosh, 52).

طریقه ی کبرویه

۱- شهود خدا

مشاهده به معنی دیدن و معاینه کردن و با کسی حاضر بودن است. متکلمان و عرفا درباره ی دیدن خدا در دنیا و آخرت هم نظر نیستند. متکلمان اشعری و برخی از صوفیان دیدن خدا را با چشم سر در دنیا با استناد به آیه ی قرآنی (۵/۲۹)^۱ ناممکن و در آخرت با استناد به آیه ی: «وجوه یومئذ ناصرة الی ربها ناظرة» (۲۲/۷۵ و ۲۳) ممکن می دانستند. همچنین روایتی از پیامبر (ص) نیز آورده اند که «به زودی پروردگارتان را در قیامت همچون ماه آسمان شب بدر خواهید دید» (مجلسی، ۹۱/۲۵۱).

بنا به نقل تعریف و شرح آن، گروهی دیگری مثل ابن عباس، اسما و انس به دیدار خدا در دنیا توسط پیامبر در شب معراج باور داشتند (نک: کلابادی، ۵۷-۵۸؛ مستملی بخاری، ۱/۴۰۳-۴۰۱؛ هجویری، ۳۱۹؛ بقلی شیرازی، مشرب الارواح، ۱۴۲؛ عبدالرزاق کاشانی، ۱۷۱)، اما متکلمان معتزلی و شیعی و بیشتر عرفا دیدن خدا را با چشم سر در دنیا و آخرت غیرممکن می دانند. آنان به خصوص به آیه ی قرآنی: «لاتدرکه الابصار...» (۱۰۳/۶) استناد می کنند، چون دیدن با چشم سر جز بر تصویرها و شکل ها و رنگ ها صورت نگیرد؛ بدین سان، دیدن با چشم سر و حدقه هرگز محقق نگردد (نک: نسفی، الانسان الکامل، ۲۹۴؛ بهاء الدین محمد بلخی، ۲۳۲؛ عبادی، التصفیه فی احوال المتصوفه، ۱۷۵). ولی عرفا که به دیدار خدا با چشم دل معتقدند، دیدن خدا را در دنیا و آخرت ممکن می دانند. آنان چشم قلب یا چشم سر را ابزار شهود نور حق تلقی می کنند؛ دیداری که منزله از کیفیت و تخیلات است؛ بنابراین مؤمنان نه تنها در آخرت، بلکه در دنیا و پیش از ورود به بهشت به دیدار خدا نائل می شوند. نکته ی متمایز اهل حقیقت نیز شهود خدا با دل است و این که حضرت علی (ع) می فرماید: «چگونه بپرستیم خدایی را که نمی بینیم» (کلینی، ۹۸/۱) و فرموده ی پیامبر (ص) که «خدا را چنان بپرست که گویا او را می بینی و اگر تو او را نمی بینی، او تو را می نگیرد» (حرّ عاملی، ۱۱/۱۷۳) اشاره

۱. «من کان یرجوا لقاء الله فان أجل الله لآت و هو السميع العليم».

به همین شهود دل دارد (نک: سراج، ۳۸۰ و ۴۲۸؛ بقلی شیرازی، *عبر العاشقین*؛ ۱۲۹-۱۳۰؛ همو، *مشرّب الارواح*، ۱۴۲؛ میرسید علی همدانی، ۲۰؛ سید محمد بخاری، ۲۳۰؛ بهاء الدین محمد بلخی، ۲۳۳؛ میرزا جواد ملکی تبریزی، ۴۸ و ۴۹). عارف خدا را با چشم حق مشاهده می‌کند که در قلب قرار دارد. ادراک حق به چشم غیر خودش غیر ممکن است. داود قیصری از عرفای قرن هشتم هجری می‌گوید: «هر کس که حق را از خودش، در خودش ببیند، او غیر عارف است» (قیصری، ۲/۶۰۸-۶۰۹؛ نک: ابن عربی، *فصوص الحکم*، ۱۱۳) از نظر او حتی آن کسی که منتظر است حق را در قیامت ببیند جاهل است ولی کس که منتظر دیدن خدا با چشم پروردگارش است از جاهلان نیست (نک: قیصری، ۲/۴۱-۴۲؛ ابن عربی، *فصوص الحکم*، ۱۱۳).

عرفا در مورد شهود خدا به داستان حضرت موسی (ع) در قرآن (۱۴۳/۷) اشاره می‌کنند که از پروردگار می‌خواهد تا خود را بر او بنماید تا بر او بنگرد، اما خداوند به او می‌فرماید هرگز مرا نخواهی دید، از این رو به کوه بنگر؛ پس اگر بر جای خود قرار گرفت، به زودی مرا خواهی دید. چون پروردگار بر کوه جلوه کرد آن ریزش شد و موسی بیهوش بر زمین افتاد و چون به خود آمد گفت: «تو منزه‌ای! به درگاهت توبه کردم و من نخستین مؤمنانم».

هجویری (۴۶۵ق)، خواست موسی (ع) را مانع دیدن خدا می‌داند (هجویری، ۳۲۱). عرفا مانع دیدن حضرت موسی (ع) را بقایای هستی و اظهار انانیت او «أرني أنظر اليك» می‌دانند و این انانیت از بزرگ‌ترین حجاب‌ها و مانع دیدن (لن ترانی) است (نک: مجدالدین بغدادی، ۲۳۶؛ بقلی شیرازی، *شرح شطحیات*، ۶۸) و کوه مورد اشاره‌ی خداوند، کوه هستی موسی (ع) بود و حضرت موسی آن را می‌دید و با تجلی خدا بر آن کوه هستی ریزش و سبب بی‌هوشی حضرت موسی می‌شود؛ چرا که تجلی ذاتی موجب نیستی و فنا ی ما سوی الله است:

تجلی گر رسد بر کوه هستی شود چون خاک ره هستی ز پستی (شبستری، ۹۱)
شمس‌الدین محمد لاهیجی (۸۴۰-۹۱۲ق)، مفسر گلشن راز، می‌گوید: «حضرت موسی مشاهده‌ی ذات احدیت را درخواست کرد که موجب نابودی هستیش شد؛ بنابراین، دیدن ذات حق بر هیچ کس امکان ندارد و حکم «لن ترانی» مطلق است، اما در تنزیل ذات به مراتب نامها و صفتها، مشاهده‌ی آن حضرت امکان دارد و به صورت شجره «وادی ایمن» بر موسی تجلی فرمود. او سپس نتیجه می‌گیرد: «معلوم می‌شود که کسانی که گفته‌اند. خدا را نمی‌توان دید، از وجهی راست گفته‌اند؛ یعنی از جهت ذات و آنان که می‌گویند می‌توان دید هم راست گفته‌اند؛ یعنی از جهت نامها و صفتها:

من چو او را دیده و نادیده‌ام در میان این و آن شوریده‌ام (محمد لاهیجی، ۱۳۴ و ۱۳۵) بنابراین در تفکر وحدت وجودی، ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ق.م) و شاگردانش مقام احدیت حق را غیر قابل تجلی، درک ناپذیر و توصیف ناپذیر می‌دانند. ایشان به تنزیه مطلق ذات حق باور دارند، طوری که هیچ مخلوقی قادر به درک مرتبه‌ی ذات حق نیستند و تنها قادر به شهود ذات از جهت ظهورات و تجلی نامها و صفتها خدا می‌باشد (نک: ابن عربی، فصوص الحکم، ۱۲۱؛ همو، اسرار الخلو، ۵ و ۶؛ صدرالدین قونوی، ۱۸ و ۱۹؛ نسفی، الانسان الكامل، ۲۹۵ و ۲۹۳-۲۹۴؛ محمد لاهیجی، ۱۳۵؛ قیصری، ۴۳/۲؛ Chittick, 79).

همچنین در اندیشه‌ی وحدت شهودی منظور از وحدت این است که سالک به مرتبه‌ای می‌رسد که به جز خدا نمی‌بیند و به جز او نمی‌شنود و به جز او نمی‌گیرد. در این حال چندگانگی‌ها در پیش روی او محو و به سان پندار می‌گردند؛ چون او فقط خدا را می‌خواهد پس به ناچار تنها او را می‌بیند. عارف، عاشق و محب خداست و این خاصیت عشق و محبت است که به عاشق توجه و تمرکز می‌دهد و هر جا که باشد سبب می‌شود که او معشوق را بخواهد و بجوید و دوریش را نتواند تحمل کند و از این رو فقط معشوق را می‌بیند. از نظر وحدت شهودی‌ها این بینش و عینک خاص به هیچ وجه به معنای آن نیست که چندگانگی‌ها واقعاً و حقیقتاً وهمی و پنداری‌اند، بلکه این صرفاً وحدتی است که عارف می‌بیند یا می‌خواهد ببیند (نک: جامی، نفحات الانس، ۴۸۳-۴۹۲؛ زرین کوب، ۲۱۴).

اما از دیدگاه شیخ نجم الدین کبری، سرسلسله کبرویه، همه‌ی کائنات به عنوان آیات الهی هستند که نمونه‌ی همه‌ی آنها در قلب آدمی است و عارف در سلوک خود نه به شهود ذات الهی، بلکه به شهود آیات و صفتهای نامتناهی الهی نائل می‌شود. او از بارگاه‌ها و محاضر (نامتناهی) صفتهای الهی سخن می‌گوید که سالک طی سلوک و عروج خود آنها را یکی پس از دیگری می‌پیماید و در ورود به هر بارگاهی بی‌اختیار نام آن بارگاه و صفتهای الهی بر زبانش جاری می‌شود و از صفتهای آن آگاه می‌گردد و صفتهای مطابق آن محضر را کسب می‌کند (تخلق به اخلاق الهی) و تسبیح مختص آن را می‌گوید (نک: نجم الدین کبری، ۲۹). از نظر او: «قلب را از هر صفتی از صفتها و ذات خدا نصیبی است که همواره افزون می‌شود و صاحب‌دلان در آن متفاوت‌اند، و هر صفتی بر محاضری است و قلب را از هر صفتی از صفتها بهره‌ای است که به اندازه‌ی نصیب قلب از آن، در قلب جلوه می‌کند» (همانجا). بدین ترتیب شیخ کبری در عین تشبیهی بودن، به تنزیه مطلق خدا باور داشت. *فوائح الجمال* او که در حقیقت گزارشی از مکاشفات و مشاهدات روحی خود اوست، هرگز از شهود خدا سخن نمی‌گوید، بلکه بیشتر گزارشی از

مشاهدات زمینی و آسمانی، ستارگان، خورشید و غیره است که هر کدام محاضر و تجلیات صفت‌های الهی و دارای معانی خاص خود هستند (همو، ۷۳، ۷۶).
 شیخ همچنین از شهود قرآن به شکل آسمان، از شهود پیامبر (ص)، امام علی (ص) و دیگر اولیا گزارش می‌کند. تنها یک بار به شنیدن سخن خدا اشاره می‌کند؛ اما باز در آنجا هم سخن از دیدن خدا نیست، بلکه خدا به اندازه‌ی استعداد و طاقت سالک سخن می‌گوید؛ چون سالک طاقت کلام برهنه‌ی خدا را ندارد (همو، ۶۷). بدین ترتیب شیخ کبری شهود خدا را مشاهده‌ی آیات الهی می‌داند که نعمت‌های نامنتهای الهی‌اند و ظاهر و باطن را فرا گرفته‌اند (نجم‌الدین کبری، *فوائح الجمال*، ۹۳). از نظر او حق محجوب در عالم ظاهر و باطن است (همان، ۹۰-۹۱).

از نکات مهم دیدگاه‌های نجم‌الدین کبری این است که این آیات و صفت‌های الهی در عین این‌که حجاب خدا و مانع سلوک‌اند، با این حال، نشانه و راهی برای سلوک رهرو به سوی خدا هستند. این‌که آنها مانع سالک‌اند یا به او کمک می‌کنند به چگونگی نگاه او بستگی دارند. توقف بر آیات الهی در سلوک حجاب خواهد بود؛ با این حال اگر سالک دریابد که حجاب‌ها نشانه‌هایی از خدا را ظاهر می‌سازند و جز از طریق این حجاب‌ها و صفت‌ها امیدی به وصول خدا نیست، آنگاه در جاده‌ی شریعت و طریقت و زبردست ولی و شیخ پی در پی از یکایک حجاب‌ها می‌گذرد و از معرفت‌ها و به تعبیر شیخ کبری از تناسب با هر محضر الهی بهره‌ها می‌برد و در هر مقامی به ترتیب چشم درونی بر او گشوده می‌گردد (نک: نجم‌الدین رازی، ۳۱۰-۳۱۱؛ نسفی، *کشف الحقایق*، ۱۰۳ و ۱۰۴؛ عبدالقادر جیلانی، ۳۳؛ Corbin, 109-110; Ridgeon, 157,158).

از صفاتش رسته‌ای‌والله نخست در صفاتش باز رو چالاک و چست (مولوی، دفتر سوم، ۵۲۰)

۲- نمادپردازی شهود خدا

الف) نمادپردازی نور: در دین اسلام نیز به مانند ادیان دیگر مثل یهودی، مسیحی و زردشتی بیشتر از همه، خدا به نور تشبیه شده است: «الله نور السموات و الارض» (۳۵/۲۴). شیخ کبری نیز به مانند دیگر عرفا با پیروی از قرآن، خدا را به نور تشبیه کرده است. او حتی آسمان‌ها و زمین، انبیاء و اولیاء و مومنان را نوری واحد و از نور خدا می‌داند (نجم‌الدین کبری، ۳۲) در مقام تشبیه تمام انوار رنگی مورد شهود سالک انوار الهی هستند، ولی نورهایی هستند که در مراتب پایین‌تر با تابش از مشبک‌ها و

شیشه‌های گوناگون به رنگ‌های مختلف ظاهر می‌شوند که در مقام تنزیه هیچ کدام از این رنگ‌ها نور و خود خورشید نیستند؛ چون نور به تاریکی آمیخته است که به شکل انوار رنگی ظاهر می‌شود و گر نه خود نور خدا ذاتاً رنگی ندارد (نک: قصیری، ۴۷۴/۱، ۴۷۵؛ جامی، نقد الفصوص، ۷۱؛ غزالی، ۱۰۱-۱۰۲) و هرگاه آیین‌های دل صاف شود تجلی گاه نور خورشید می‌شود نه خود خورشید و این نور عین نور صفتها یا نور ذات نیست (نک: مجدالدین بغدادی، ۱۱۹). در مراتب مختلف روحی شهود رنگ‌های گوناگون نور به میزان صفای درونی بستگی دارد و از ترکیب نور با تیرگی‌های وجود است که رنگ‌های مختلف پدید می‌آید. در باور نجم الدین کبری و علاءالدوله سمنانی، سبز نهایی‌ترین و صافی‌ترین رنگ است، حتی سمنانی آن را نور مطلق معرفی می‌کند که صفت خاص حق و شاهد آن منزله از هر گونه حلول و اتحادی است، اما با این همه آن رنگ نیز کاملاً صاف از تیرگی نیست (نک: علاءالدوله سمنانی، نوریه، ۳۰۸). شیخ کبری می‌گوید: «رنگ سبز آخرین رنگی است که باقی می‌ماند و پرتوها و برق‌های درخشان از آن می‌تابد و می‌درخشد. رنگ سبز گاهی صاف و زمانی کدر می‌شود، پاکی آن از غلبه‌ی نور حق و کدورتش از غلبه ظلمت وجود است» (نجم‌الدین کبری، ۷).

همه‌ی رنگ‌ها با آن‌که در مقام تشبیه تجلیات الهی‌اند و از آنها می‌شود به مراتب بالاتر رفت، ولی هر کدام از آنها در مقام تنزیه حجاب الهی‌اند و توقف بر آنها مانع سلوک و موجب گمراهی می‌شود، چنان‌که فرد ممکن است دعوی الوهیت و حلول و اتحاد کند. شیخ کبری می‌گوید که در فراز هر وجودی از مراتب هفتگانه چاهی وجود دارد که سالک باید از چاه‌های هفتگانه عبور کند (نجم‌الدین کبری، ۹). علاءالدوله سمنانی نیز از لطایف هفتگانه وجودی به عنوان پرده‌های غیبی یاد می‌کند که هر کدام، حتی پرده غیبی غیب الغیب (لطیفیه حقیقه) که به رنگ سبز است، ده هزار و در مجموع هفتاد هزار حجاب‌اند که پرده‌ها و حجاب‌های حق و موانع سلوک‌اند و سالک باید آنها را در طی سلوک رفع کند و پس از رفع این حجاب‌ها با پرتوافشانی نور جذب بر او به حضرت حق واصل می‌گردد (علاءالدوله سمنانی، نوریه، ۳۱۰-۳۱۱).

ب - نمادپردازی نورسیاه: تشبیه ذات خداوند به نور سیاه در میان شاگردان شیخ کبری به ویژه نجم الدین رازی (در گذشته به سال ۶۵۴ ق) صورت گرفته است و سپس بعدها این تشبیه آشکارا در گلشن راز و در شرح آن (مفاتیح الاعجاز) مطرح شده است. در گفته‌های این عرفا از دو نوع سیاهی (سیاهی پست و سیاهی والا) سخن به میان آمده است. سیاهی پست که در آغاز سلوک از نخستین رنگ‌های مشهود سالک است،

سایه‌ی شیطان و نفس و سیاهی تیرگی وجودی سالک است. سالک نخستین رنگی که مشاهده می‌کند تیرگی و سیاهی است، اما با ترقی، سالک هیکل نورانی یا پیر درونی را شهود می‌کند که چهره‌اش نخست به صورت تاریکی است و سپس با تصفیه و صیقل بیشتر روح کاملاً نورانی می‌شود.

عرفا از نور سیاه دیگری نیز سخن گفته‌اند که در مراتب بالای ترقی سالک روی می‌دهد. آن سیاهی است که موجب بینایی است، ولی خود نادیدنی است. آن هم نور و هم تاریکی است و نورهای دیگر در سایه این نور پدیدار می‌گردند (Corbin, 99-103).

علاء الدوله سمنانی نیز از این نور سخن گفته است. از نظر او در وادی ششم از مراتب هفتگانه وجودی، لطیفه خفیه، رنگ سیاه به عنوان رنگ تجلی حق پیش از رنگ سبز است. سیاهی که کاملاً صاف و عظیم و با هیبت است. سالک از دیدن این پرده سیاه رعشه می‌یابد و فانی می‌شود. در این سیاهی آب حیات جادوانگی نهاده شده است (نک: علاءالدوله سمنانی، نوریه، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۱۱).

نور سیاه با این که نشانه‌ی مرحله‌ای تعیین کننده در سلوک است، اما گام نهایی ترقی نیست. سمنانی آن را مرحله‌ی پریشانگری خطرناک نیز به شمار می‌آورد و صوفی در این مرتبه‌ی فنا به شیخی باتجربه نیاز دارد تا او را از حجاب‌های این مرتبه یاری دهد و به درجه‌ای برساند که مرکز خدایی هستی خود اوست و لطیفه‌ی حقیه‌ای است که مطابق با هستی محمدی اوست (Corbin, 126-127). اما به باور نجم الدین رازی سالک با گذشتن از نفس اماره و لوازم و سپس قرار گرفتن در مطمئن و گذشتن از وادی‌های گوناگون که با دیدن انوار رنگی نشان داده می‌شود به وادی هفتم، وادی نور سیاه می‌رسد. او با وجود اهمیت رنگ سبز، نور سیاه را بالاتر از آن قرار می‌دهد. از نظر او شهود نورهایی به ترتیب آبی، سرخ، زرد، سفید و سبز در هنگام سلوک به میزان صافی قلب از آلودگی‌های نفس بستگی دارد (همو، ۳۰۷) و شهود نورهای رنگی در مراتب مختلف سلوک را اشاره به شهود صفتهای جمال (صفات لطف) خداوند و شهود نور سیاه را اشاره به شهود صفتهای جلالی (صفات قهر) خداوند می‌داند. شهود نور سیاه مربوط به مرحله فناء الفنا و فناء فناء الفناء است که توصیف ناپذیر است (همو، ۳۰۷-۳۰۸؛ نیز نک: مجذوبعلیشاه، ۱۲۹-۱۳۱).

شیخ محمود شبستری (۶۸۷-۷۲۰ق) آشکارا سیاهی را رنگ نور ذات خداوندی تلقی می‌کند، نوری که در هنگام تجلی ذاتی خدا بر سالک مورد شهود او قرار می‌گیرد، و آن سیاهی، بازگشت به عدمیت ذاتی است که همچنین آب حیات جاودانگی و موجب

حیات سرمدیست؛ این شهود تاریکی از کمال قرب است؛ چون غایت قرب موجب عدم رؤیت و ادراک است (لاهیجی، ۸۳-۸۵):

سیاهی گر بدانی نور ذات است	به تاریکی درون، آب حیات است
چو مُبصر با بصر نزدیک گردد	بصر ز ادراک او تاریک گردد
سیه جز قابض نور بصر نیست	نظر بگذار کاین جای نظر نیست (شبستری، ۸۸)

مقایسه

الف - تشابه

مذهب ارتدکس به خاطر زمینه‌ی شرقی آن، بیشتر از بقیه‌ی مذاهب مسیحی با مضامین باطنی آمیخته است و به دلیل اوضاع و شرایط جغرافیایی و سیاسی با شرق و به ویژه با جهان اسلام ارتباط و نزدیکی بیشتر داشته است. طریقه‌ی کبرویه نیز از بزرگترین طریقه‌های عرفانی اسلام است که زمینه‌های مشترک زیادی با عرفان مذهب ارتدکس دارد. در مورد شهود خداوند، دو گونه نگرش متفاوت در کتاب مقدس و قرآن کریم وجود دارد: آیاتی که منکر هرگونه شهود خدا هستند و از خدای نامشهود و ناشناختنی سخن می‌گویند و آیات دیگری که مؤمنان را به جستجوی خدا تشویق می‌کنند و شهود خدا را در دنیا و آخرت وعده می‌دهند. عرفای هر دو طریق برای تبیین این آیات به ظاهر متناقض، میان ذات و قوای خدا (در عرفان ارتدکس) و ذات صفت‌های خدا (در طریقه کبرویه) تمایز قائل شده‌اند. از نظر هر دو طریقه، خداوند با وجود حضور در همه‌ی قوا و صفت‌هایش، از لحاظ ذات، ناشناختی و فراتر از درک مخلوقات است. صفت‌های خدا در عین این‌که خود خدا نیستند، ولی جدای از خدا نیز نیستند. خداوند با قوا و صفت‌ها و رواج آنها هرگز بسیط بودنش را از دست نمی‌دهد و در همه‌ی صفت‌ها و قوایش، مطلق، بسیط، واحد و تجزیه‌ناپذیر است و این قوا و صفت‌ها وحدت و چندگانگی خدا را حفظ می‌کنند. رسیدن سالک نیز در حقیقت نیل به قوا و صفت‌ها خداست نه ذات خدا. پس خدا در ذاتش نامشهود، ولی در قوا و صفاتش مشهود است. در دیدگاه عرفای هر دو راه قوا و صفت‌ها الهی در عین این‌که حجاب خدا و مانع شهودند، آنها همچنین راهی هستند که سالک از سمت آنها و با عبور از آنها به مشاهده‌ی خدا نائل می‌شود.

وجه تشابه دیگر هر دو راه عرفانی این است که شهود خدا با فیض (در عرفان ارتدکس) و با عنایت (در عرفان کبرویه) خدا صورت می‌گیرد. با وجود این اراده و اختیار انسان نیز شرطی ضروری برای دریافت فیض و عنایت است؛ از این روی در عین کشش

و جذبه‌ی الهی، شخص نیز باید برای دریافت عنایت الهی کوشش کند و محل دریافت عنایت الهی، یعنی قلب خود را با ذکر و اعمال عبادی دیگر تطهیر کند. بنابراین، با اینکه آمدن فیض و عنایت الهی هرگز به خاطر استحقاق و شایستگی شخص نیست، ولی دل‌های صاف مستعد تجلی الهی هستند و به تعبیر عرفای اسلامی «تجلی الهی ناگاه آید، اما بر دل آگاه آید».

شخص با زدودن پرده‌های چشم دل، می‌تواند خدا را ببیند و خداوند بر آنانی نامشهود است که زنگارهای وجودی را از خود زدوده‌اند و پرده از چشمان قلبشان برگرفته نشده است و هنوز تولدی دیگر نیافته‌اند. با زدوده شدن زنگارهای وجودی، روح، وضوح و روشنایی ذاتش را می‌یابد و از درون و بیرون به اشراق می‌رسد و زیبایی الهی بر آن می‌تابد و به شهود روح متعالی الهی می‌رسد. پس ضرورتی به جستجو برای شهود خدا در زمین و آسمان نیست؛ زیرا قلب بر صورتی الهی است و هنگامی که تصفیه شود، خدا را در درون خود می‌یابد. بدین ترتیب، چشم قلب تا هنگامی که خود زیبا نشود، نمی‌تواند به شهود زیبایی مطلق برسد. حتی در طریقه‌ی کبرویه گفته می‌شود که چشمی که به شهود خدا می‌رسد، آن نیز چشم حق است که در قلب قرار دارد؛ چون به خاطر منزّه و پاک بودن خدا ادراک حق به چشم غیرخودش غیرممکن است.

یکی دیگر از وجوه تشابه این است که در هر دو طریق، عرفا از نماد تاریکی یا سیاهی و نور در شهود استفاده کرده‌اند. در گفته‌های عرفا در مورد نماد تاریکی، از دو نوع سیاهی (سیاهی پست و سیاهی والا) سخن به میان آمده است. سیاهی پست که در ابتدای سلوک، از نخستین رنگ‌های مشهود سالک است، سیاهی شیطان و نفس و تیرگی‌های وجود سالک است و سیاهی دیگر، سیاهی است که در مراتب بالای ترقی سالک روی می‌دهد؛ آن سیاهی است که موجب بینایی است و هم نور و هم تاریکی است و نورهای دیگر در سایه‌ی این نور پدیدار می‌گردند. در نماد تاریکی یا نور سیاه، خدا در تاریکی و آن سوی فهم و مفهوم بشری است. عارف حضور درک ناپذیر خدا را در تاریکی و سیاهی تجربه می‌کند. به همین خاطر از خداوند به عماء و تاریکی نیز یاد شده است. تاریکی و سیاهی در این نمادسازی به معنی منفی نیست، بلکه به معنی آن سوی نور و فزونی نور است و با تاریکی مادون متفاوت است که نماد نادانی مطلق است؛ از این‌رو تعبیر دقیق‌تر عرفا تعبیر عماء روش‌نما یا نور سیاهی است. پس در حقیقت سیاهی نه دیدن رنگ سیاهی به معنای پست آن، بلکه به معنای ندیدن است و آن نتیجه‌ی نزدیکی خیره‌کننده به مرکز و اصل نور است که خداوند است. شهود خدا، دیدن نادیدنی است؛ زیرا آنچه دیده می‌شود، منزّه از همه‌ی معرفت‌هاست و از همه‌ی شائبه‌ها با نوعی تاریکی

جدا می‌شود. خداوند در ابر تاریکی در مقام نامشهود و محاط با تاریکی است. پس این تاریکی، تاریکی تهی نیست و رفتن عارف به آن همراه حضور است.

نکته‌ی مهم در این نمادپردازی این است که با وجود تنزیه مطلق خدا که باور عرفای هر دو طریقه است، تشبیه خدا به تاریکی یا نور سیاه به هیچ وجه به معنی شناخت ناپذیری نیست، چون در این تاریکی و نور سیاه، خداوند حضور دارد و به رغم کنار رفتن همه‌ی مدرکات، حواس و ذهن، انسان در حضور مطلق خداوند قرار می‌گیرد.

تشبیه خدا به نور در ادیان، به ویژه در ادیان سامی بسیار است. همچنین در عرفان ارتدکس و طریقه‌ی کبرویه از نماد نور استفاده شده است و بیشتر عرفا تجربه و شهود خود را از خدا با نور بیان کرده‌اند، اما این نور مورد شهود عرفا، ذات خدا نیست که منزه از هر گونه درکی است، بلکه قوا یا صفت‌های خداست که هر کسی براساس استعداد و پاکی قلبی در حیات کنونی به شهود آنها می‌رسد. عرفای هر دو طریق نه تنها از خدا به عنوان نور سخن گفته‌اند، بلکه زمین، آسمان، فرشتگان، انسان، فرامین‌الهی و کتاب مقدس را نیز نور دانسته‌اند.

عرفای هر دو طریق بر این باورند که افزون بر این که عارف در پایان سلوک به شهود نور خدا می‌رسد، در درون خود شخص سالک عقل و روح او نیز همچون خدا نورند؛ چون آنها و خود انسان بر صورت خدا آفریده شده‌اند که نور است. این نور به سوی اصل خود (نور خدا) کشیده می‌شود، این دو نور از یک جنس‌اند و عارف در هنگام شهود هم نور درونی خود و هم نور خدا را مشاهده می‌کند و آن دو نور در نهایت به هم می‌رسند و با هم آمیخته می‌شوند. در هنگام شهود نور الهی، آن نور کل وجود انسان را فرا می‌گیرد و انسان خود تبدیل به نور می‌شود، چون اگر چشم انسان مبدل نشود نور را نخواهید دید.

ب - تفاوت

بیشتر آباء مسیحی ارتدکس، شهود خدا را شهود مسیح توصیف می‌کنند. درست است که عرفای مسیحی می‌گویند خدا در ذاتش نامشهود است، اما بر این باورند که او خودش را در شکل انسانی پسرش (عیسی مسیح) آشکار می‌کند. مسیح طبیعت مشهود پدر نامشهود است. سالک بعد از طی طریق و بعد از سلوک سی پله یا مرحله عرفانی (هر پله به ازاء یک سال زندگی مسیح قبل از تعمید است) و با رسیدن به آخرین پله‌ی معراج، مسیح را می‌بیند و از دست او ملکوت آسمان را دریافت می‌کند؛ بنابراین در

عرفان مذهب ارتدوکس مقصود از شهود، شهود نور تثلیت است که نوری واحد می‌باشد و هر مؤمن مسیحی، روح القدوس و اتحاد با مسیح را درتعمید و عشای ربانی دریافت می‌کند. مسیح برای آنها با پدر و روح القدوس ظاهر می‌شود. اما تعبیر عرفای کبروی از شهود سالک، شهود محاضر و بارگاه‌های صفت‌های الهی است که سالک طی سلوک و عروج خود آنها را یکی پس از دیگری می‌پیماید. عرفای کبروی هرگز از شهود خدا سخن نگفته‌اند. آنان گزارش‌های خود را از مشاهدات و مکاشفات صفت‌های خدا در قالب خورشید، ستارگان، قرآن و غیره بیان کرده‌اند.

شیخ کبری و شاگردانش بیشتر از قرینه‌های افلاک و کائنات در وجود آدمی سخن گفته‌اند که متناسب با صیقل قلب و صفای آن، به شهود آنها در خود رسیده‌اند. آنان افزون بر گزارش از مشاهدات قرینه‌های زمینی دریاها، آتش‌ها، بیابان‌ها، کاخ‌ها و قرینه‌های آسمانی آفتاب، ماه، ستارگان، برج‌ها و منازل قمری از مشاهدات و دیدار با فرشتگان، انبیاء و اولیاء، ارواح گذشتگان، شیخ‌الغیب و رخداد‌های گذشته، آینده و آخرت سخن گفته‌اند. با وجود این، در طریقه‌ی کبروی عرفا برای حفظ تنزیه مطلق خدا و توحید حقیقی هیچ وقت از این مظاهر خدا به عنوان خدا یاد نکرده‌اند.

نکته‌ی مهمی که در این زمینه می‌توان گفت این است که در مسیحیت شرقی هدف و اوج اصلی عرفان در سلوک، شهود مسیح و نجات است، اما در عرفان اسلامی هدف اصلی از خود شهود خدا نیز معرفت شناسی است. در طریقه‌ی کبرویه هدف جهاد معنوی، رسیدن به نور الهی در ژرفای قلب است که سرچشمه‌ی مستقیم معدن و خزانه‌ی علم و حکمت الهی است. قلب، خود لوح محفوظ است و تمام تقدیر الهی از ازل تا ابد در آن مکتوب است.

با تحلیل دو نکته‌ی یادشده، ریشه‌ی این تفاوت بنیادین به این امر برمی‌گردد که مرکز ثقل مسیحیت شخص مسیح است؛ ازین‌رو، عارفان مسیحی شهود خود را شهود مسیح توصیف کرده‌اند؛ اما دین اسلام با توجه به این که خدامحور است، هر امر مقدسی در آن اهمیتش به دلیل نزدیکی آن به ساحت قدسی خداست؛ به عبارتی از آنجا که در دین اسلام بر توحید مطلق خدا تأکید می‌شود و ذات خدا دست‌نیافتنی است. هر شهودی از باب تشبیه فقط می‌تواند تجلی و صفت‌های خدا نه ذات خدا باشد و از باب تنزیه (لیس کمثله شیء) هیچ کدام از این تجلیات خدا نیستند. اما از این نکته نباید غفلت کرد که به دلیل اینکه در مسیحیت خود مسیح به عنوان خدا در تاریخ تجسد می‌یابد؛ از این‌رو شهود مسیح در محور تفکر عرفانی قرار می‌گیرد.

نکته‌ی متفاوت دیگر در هر دو طریق این است که با این که بسیاری از آباء شرقی بر شهود الهی و خداگونگی برای نیکوکاران در همین حیات کنونی تأکید دارند و مشاهدات خود را بیان کرده‌اند، ولی شهود کامل را مربوط به حیات اخروی و شهود خدا را در اینجا تیره‌تر و در آخرت صاف و شفاف دانسته‌اند؛ اما با اینکه برخی از متکلمان اسلامی شهود خدا را به حیات اخروی اختصاص داده‌اند، عرفای اسلامی و به ویژه عرفای طریقه‌ی کبرویه شهود خدا را به آخرت و بهشت واگذار نمی‌کنند. عرفا شهود خدا را فقط مرتبط با پاکی قلب و چشم دل دانسته‌اند و عارفان می‌توانند خدا را در همین عالم، متناسب با شفافیت قلبشان مشاهده کنند؛ بنابراین دیدگاه عرفای مذهب ارتدکس مابین دیدگاه متکلمان اسلامی منکر شهود خدا در این عالم و عرفای اسلامی موافق شهود خدا در هر دو عالم است. تمام آباء شهود خدا را در هر دو عالم تأیید می‌کنند، ولی شهود کامل را به آخرت اختصاص می‌دهند.

فهرست منابع

۱. ابن عربی، *فصوص الحکم*، به کوشش ابوالعلاء عقیفی، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰ش.
۲. ابن عربی، *اسرار الخلوۃ*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، مولی، ۱۳۸۵ش.
۳. باخزری، ابوالمفاخر یحیی، *اوراد الاحباب و فصوص الآداب*، به کوشش ایرج افشار، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ش.
۴. بخاری، سید محمد، *منهاج الطالبین ومسالك الصادقین*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، مولی، ۱۳۶۴ش.
۵. بقلی شیرازی، روز بهان، *شرح شطیحات*، به کوشش هنری کرین، تهران، طهوری، ۱۳۶۰ش.
۶. بقلی شیرازی، روز بهان، *عبرالعاشقین*، به کوشش جواد نوربخش، انتشارات یلدا قلم، ۱۳۸۰ش.
۷. بقلی شیرازی، روز بهان، *مشرب الارواح*، به کوشش نظیف محرم خواجه، استانبول، مطبعة کلیة الآداب، ۱۹۷۳م.
۸. بهاء الدین محمد بن محمد بلخی، *معارف*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، مولی، ۱۳۷۷ش.
۹. جامی، عبدالرحمن بن احمد، *نفحات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، سخن، ۱۳۸۶ش.
۱۰. جامی، عبدالرحمن بن احمد، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، به کوشش ویلیام جیتیک، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۱ش.
۱۱. جیلانی، عبدالقادر موسی، *سرالاسرار و مظهر الانوار*، به کوشش احمد فرید مزیدی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق.
۱۲. زرین کوب، عبدالحسین، *دنباله جستجو در تصوف ایران*، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۶ش.

۱۳. سراج طوسی، ابی نصر، *اللمع فی التصوف*، به کوشش، رنولد نیکلسون، لیدن، بریل، ۱۹۱۴م.
۱۴. شبستری، محمود، *گلشن راز*، به کوشش: صمد موحد، تهران، طهوری، ۱۳۸۶ش.
۱۵. عبادی مروزی، منصور بن اردشیر، *التصفیة فی احوال المتصوفه (صوفی نامه)*، به کوشش غلامحسین یوسفی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۷ش.
۱۶. علاء الدوله سمنانی، رساله نوریه، در *مصنفات فارسی علاء الدوله سمنانی*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
۱۷. علاء الدوله سمنانی، *رساله بیان الاحسان لاهل العرفان*، در *مصنفات فارسی علاء الدوله سمنانی*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
۱۸. غزالی، محمد، *مشکاة الانوار*، در *جواهر القلوب*، به کوشش جمیل ابراهیم، بیروت، شرکت دار الارقم بن ابی الارقم، بی تا.
۱۹. قنوی، محمد بن اسحاق صدرالدین، *تبصرة المبتدی و تذکرة المنتهی*، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، نشر بخشایش، ۱۳۸۱ش.
۲۰. قیصری، داوود بن محمود، *شرح فصوص الحکم للقیصری*، به کوشش محمدحسن ساعدی، منشورات انوار الهدی للطباعة و النشر، ۱۴۱۶هـ.ق.
۲۱. کبودرآهنگی، محمدجعفر، *مرآة الحق*، به کوشش حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حقیقت، ۱۳۸۳ش.
۲۲. *کتاب مقدس (ترجمه قدیم)*، انتشارات ایلام، ۱۹۹۶م.
۲۳. مجد الدین بغدادی، *تحفة البررة فی مسائل العشرة*، ترجمه شیخ محمد باقر ساعدی خراسانی، به اهتمام حسین حیدرخانی، تهران، انتشارات مروی، ۱۳۶۸ش.
۲۴. مجذوبعلیشاه همدانی، *مراحل السالکین*، به کوشش جواد نور بخش، تهران، انتشارات خانقاه نعمت اللهی، ۱۳۵۱ش.
۲۵. محمد لاهیجی، شمس الدین، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، به کوشش محمدرضا برزگر و عفت کرباسی، تهران، زوآر، ۱۳۷۸ش.
۲۶. مستملی بخاری، اسماعیل، *شرح التعریف*، به کوشش محمد روشن، اساطیر، ۱۳۶۵ش.
۲۷. ملکی تبریزی، میرزا جواد، *رساله لقاء الله*، به کوشش سید احمد فهری، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰ش.
۲۸. مولوی، جلال الدین محمد، *مثنوی معنوی*، به کوشش رینولد نیکلسون، هرمس، ۱۳۸۶ش.
۲۹. نجم الدین رازی، *مرصاد العباد*، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶ش.
۳۰. نجم الدین کبری، *فوائح الجمال*، به کوشش فرتیز مایر، ویسبادن، مطبعة فرانتر شتاينر، ۱۹۵۷م.
۳۱. نسفی، عزیز بن محمد، *الانسان الکامل*، به کوشش ماریزان موله، تهران، طهوری، ۱۳۸۸ش.
۳۲. نسفی، عزیز بن محمد، *کشف الحقایق*، به کوشش احمد مهدوی دامغانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶ش.

۳۳. هجویری، ابوالحسن بن عثمان، *کشف المحجوب*، به کوشش والنتین ژوکوفسکی و علی اصغر عبدالهی، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۸۶ش.
۳۴. همدانی، میرسید علی، *رساله ذکریه*، به کوشش فریدون تقی‌زاده، تهران، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ش.
35. Alfeyev, Hilarion, *St. Symeon, the New Theologian and Orthodox Tradition*, Oxford, New Yourk, 2000.
36. Chittick, W.C., *Imaginal World*, State Unirresity of New York press, 1994.
37. Corbin, Henry, *the Man of light in Iranian Sufism*, Nancy Pearson (trans.), Boulder and London, Shambhala, 1978.
38. Ridgeon, Lloyd V. J., *Aziz Nasafi*, Curzon press, 1998.
39. Dionysius the Areopagite, *Mystical Theology and Celestial Hierachies*, John of the Cross (trans. from the Greek), the Shrine of Wisdom, England, 1965.
40. Lossky, Vladimir, *the Mystical Theology of the Eastern Church*, James Clarke and Co.LTD, Cambridge and London, 1973.
41. McIntosh, Mark A., *Mystical Theology*, Black Well, Massachusetts, 2000.
42. Nellas, Panayiotis, *Deification in Christ*, Norman Russell(trans. from the Greek), St.Vladimir's Seminary press, Crestwood, New York, 1997.
43. Palamas, Gregory, *The Triads*, Nicholas Gendle (trans.), John Meyendorff (ed.), Paulist Press, Mahwah_ New Jersey, 1983.
44. Pelikan, Yaroslav, in preface of *The Triads*, Paulist press, Mahwah_ New Jersery, 1983.
45. Ridgeon, Lloyd V. J., *Aziz Nasafi*, Curzon press, 1998.
46. Roem, Paul, "The Uplifting Spirituality of Pseudo_Dionysius", in, *Christian Spirituality*, Bernard McGinn and John Mendorff (ed.), Routledge, 2005.
47. Samsel, Peter, "A Unit with Distinctions: Parallels in the Thought of St. Gregory Palamas and Inb Arabi", in *Paths to the Heart (Sufism and the Christian Eastern)*, James S.Cutsinger (ed.), World wisdom, 2002.
48. Sheldrake, Philip, *A Brief History of Spirituality*, Black Well, 2007.
49. Smith, Margaret, *the Way of the Mystics (The Early Christian Mystic and the Rise of Sufies*, Sheldon press, London, 1976.
50. The Holy Bible, Rivised Standard Version, Thomas Nelson and Sons, New York, 1946.
51. Ware, Kallistos, "Easten Christendom", *the Oxford Illustrated History of Christianity*, John Mcmanners (ed.), Oxford, 2001.
52. Ware, Kallistos, "Easten Chrisianity", in *Enc. Of Religion*, Mircea Eliade (ed.), Mcmillan Pub.Co., New York, 1987, Vol.4.
53. Ware, Kallistos, "Ways of Prayer and Contemplation: Estern", *Christian Spirituality*, Bernard McGinn and John Mendorff (ed.), Routledge, 2005.
54. Ware, Timothy, *the Orthodox Church*, Penguin Books, 1963.