

کلمه الهی: واسطه پیدایش موجودات در مسیحیت و اسلام

شهرام پازوکی*

چکیده

در الهیات مسیحی و همچنین در عرفان اسلامی «کلمه الهی» به عنوان واسطه خلقت موجودات معرفی شده است. کلمه الهی در مسیحیت همان لوگوس است که عبارت‌های اول انجیل یوحنا درباره آن است و در عرفان اسلامی «کلمه محمدیه» یا «حقیقت محمدیه» است. اینکه حقیقت وجودی دو انسان، یعنی حضرت عیسی 7 و حضرت محمد 9 مبدأ پیدایش دیگر موجودات است، مصادیقی از آموزه‌ای در مطالعات ادیان است که به نام «نگرش انسان - جهانی» مشهور شده است و در واقع از مشترکات عرفانی ادیان ابراهیمی اصیل است. با این حال، میان الهیات مسیحی و عرفان اسلامی در شرح و تفصیل این مطلب تفاوت وجود دارد. در مسیحیت، کلمه الهی متجسد می‌شود؛ یعنی جسمانیت می‌یابد و در جایگاه یکی از اشخاص ثلاثه تثلیث قرار می‌گیرد، ولی در عرفان اسلامی کلمه «الهی» متجلی می‌شود، بی‌آنکه از جایگاه تنزیهی خود بیرون آید. مقاله حاضر به شرح و تفصیل این موضوع می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها

کلمه الهی، لوگوس، کلمه محمدیه، تجسد، تجلی، نگرش انسان - جهانی.



لوگوس در مسیحیت

یکی از اصول اولیه حکمت مسیحی این اعتقاد است که عیسی مسیح 7 به عنوان کلمه الهی (logos theou) نخستین مخلوق و واسطه میان خدا و دیگر مخلوقات است و چون نسبت میان عیسی و خداوند نسبت پسر به پدر است، پس اصولاً خلقت (creation) به معنای «تولد» (begetting) است.

حکیمان مسیحی این اعتقاد را به تلویح برگرفته از عبارات‌های عهد جدید و مهم‌تر از همه و به تصریح از انجیل یوحنا می‌دانند که در آغاز آن آمده است: «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود. همان در ابتدا نزد خدا بود. همه چیز به واسطه او آفریده شد و به غیر از او چیزی از موجودات وجود نیافت» (انجیل یوحنا، ۱: ۱-۳). در ادامه این متن می‌خوانیم: «و کلمه جسم گردید و میان ما ساکن شد، پر از فیض و راستی» (همان، ۱: ۱۵). نیز در جای دیگری از عهد جدید آمده است: «و او صورت خدای نادیده است؛ نخست زاده تمامی آفریدگان، زیرا که در او همه چیز آفریده شد، آنچه در آسمان و آنچه بر زمین است، از چیزهای دیدنی و نادیدنی و تخت‌ها و سلطنت‌ها و ریاسات و قوّات؛ همه به وسیله او و برای او آفریده شد و او پیش از همه است و در وی همه چیز قیام دارد» (کتاب مقدس، رساله پولس رسول به کولسیان، ۱: ۱۵-۱۸).

اینکه کلمه متجسد (incarnated)، یعنی عیسی مسیح نخستین مخلوق یا به تعبیر مصوّب در شورای نیکه^۱ مولود و واسطه خلق همه موجودات جهان است و همه موجودات انبساط حقیقت وجودی عیسی مسیح هستند، رکن عمده بیشتر مباحث بعدی درباره پیدایش موجودات (cosmogony) در حکمت مسیحی شد؛ به گونه‌ای که در پاسخ به این پرسش مقدّر که «اگر بنا بر سفر تکوین در عهد قدیم، خداوند تمام موجودات گذشته، حال و آینده را یک‌باره خلق کرد، پس موجوداتی که بعدها به وجود می‌آیند، چگونه پیدا می‌شوند؟» آگوستین از مفهوم لوگوس استفاده کرد و به لوگوس‌های

۱. از مفاهیم مهم در بحث پیدایش موجودات در الهیات مسیحی همین واژه است. معادل لاتین این اصطلاح یونانی «rationes seminales» است و در زبان انگلیسی اصطلاح «seminal reasons» را به ازای آن وضع کرده‌اند.



۵



بذری^۱ (logos spermatikos)، یعنی بذرها یا نطفه‌های موجودات قائل شد؛ مفهومی که پیش‌تر روایان از آن سخن گفته بودند و بعدها در تاریخ تفکر مسیحی از طریق نوافلاطونیان به آگوستین رسید و سپس در آرای بوناونتورا و توماس آکوئینی بسط پیدا کرد.

به نظر آگوستین، لوگوس جایگاه ثبوت اعیان (ideas) موجودات است. این رأی را پیش از آگوستین، فیلون یهودی نیز گفته بود. فیلون در تفسیر این فقره از سفر پیدایش (۱۱:۴۲) که برادران یوسف به او می‌گویند: «ما همه پسران یک شخص هستیم»، می‌گوید: «شما جملگی خود را فرزند یک پدر که فانی نیست و باقی است، مرد خداست و لوگوس ازلی است، ثبت و ضبط کرده‌اید» (The New Catholic Encyclopedia, 2002, Vol. 8: 759). در جایی دیگر، در تفسیر فقره‌ای درباره زکریای نبی در عهد قدیم که می‌گوید: «اینک مردی که مسمی به شاخه است، از مکان خود خواهد روید و هیکل خداوند را بنا خواهد نمود» (زکریا، ۷:۱۳)، فیلون این مرد را همان «شخص غیر جسمانی که سرسوزنی با صورت الهی تفاوت ندارد» می‌داند (Ibid.). همین لوگوس است که مثال (paradeigma) و الگوی عالم محسوس (cosmos) است؛ بدین قرار، لوگوس همان عالم مُثُل افلاطونی می‌شود. فیلون در این باره گوید: «عالمی که تنها به عقل قابل تشخیص است، چیزی نیست جز کلمه خدا آن‌گاه که به کار خلقت پرداخته است» (Ibid.).

مفهوم لوگوس از مفاهیم اصلی و مورد توجه بسیار فیلون بود. به باور وی لوگوس عقل یا علم الهی و همان صورت (icon) خداست که در عهد قدیم، سفر پیدایش گفته شده که «خدا آدم را به صورت خود آفرید» (۱:۲۷). از این رو، او گاه لوگوس را «علم الهی» (noesis theo) و «انسان الهی» (divine Man) نیز می‌نامید و بر آن بود که عالم محسوس صورت (image) لوگوس است که علم خلاق خداست. وی بدین طریق میان انسان الهی و به تعبیر عارفان مسلمان «انسان کامل» و عالم خارج تطابق قائل می‌شد، ولی

۱. در اعتقادنامه مصوب در شورای نقیه چندین بار تصریح می‌شود که عیسی مسیح مولود پدر است و نه مخلوق وی.

او هیچ‌گاه این نکته را بسط نداد و از آنچه بعدها در مسیحیت گفته شد که لوگوس متجسد شده و به صورت انسان، فرزند خدا در آمد و با تولد فرزند - عیسی مسیح - عالم وجود یافته، سخنی نگفته بود.

تأثیر فیلون بر یوحنا را نمی‌توان انکار کرد، زیرا یوحنا قَدیس با آرای فیلون آشنا بوده است، ولی در مورد آگوستین مسلم است که وی با خواندن آرای افلوپین در کتاب نه‌گانه‌ها که قائل به سه اقنوم (hypostasis) - احد (hen)، عقل (nous) و نفس (psyche) - شده بود، نظریه تکوین عالم را براساس تثلیث مسیحی چنین شرح داد که آحد، پدر است، عقل، پسر و نفس، روح القدس. با این تفاوت که در نظام فکری افلوپین، به تبع افلاطون این سه در طول یکدیگرند، ولی در آگوستین، به پیروی از آموزه‌های مسیحیت مصوّب در شوراهاى نخستین که این سه وجود واحدی دارند (homoousian)، در عرض یکدیگرند. بدین‌قرار که اگر در افلوپین اقنوم اول و رای وجود (hyperousia) است، نزد آگوستین پدر عین وجود است؛ چون خداوند خودش خود را در عهد قدیم (۳: ۱۴) به این نام، یعنی «من آنم که هستم» نامیده است و اگر اقنوم دوم یعنی عقل یا وجود، همان خدای ارسطویی است که پیوسته به خود می‌اندیشد (noesis noeseos)، نزد آگوستین، لوگوس است که مولود پدر است، ولی هر دو معتقدند که این اقنوم دوم که واسطه پیدایش موجودات است، جایگاه مُثُل افلاطونی یا اعیان ثابت - به اصطلاح عارفان مسلمان - است. این رأی آگوستین که مورخان تاریخ فلسفه از آن به «exemplarism»، یعنی قول به پیدایش موجودات براساس مثال آنها در لوگوس یا کلمه الهی تعبیر می‌کنند، در عمل صفت مشترک جملگی الهی‌دانان مسیحی شد؛ به گونه‌ای که هم آگوستینی‌های افلاطونی مشرب مثل بوناونتورا به آن قائل بودند و هم تومائی‌های ارسطویی تبار. الهی‌دانان قرون وسطی آن‌چنان به این رأی اعتقاد راسخ داشتند که بوناونتورا منکر وجود مُثُل را اساساً اهل مابعدالطبیعه و حکمت نمی‌دانست (Gilson, 1989: 72).

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که لوگوس که از مفاهیم اصلی حکمت یونان باستان است، چگونه در عهد جدید و الهیات مسیحی راه یافت و معنایی کلیدی پیدا کرد؟



تذکره



تأمل در وجه اشتقاق واژه لوگوس می‌تواند تا حدودی این مسئله را روشن کند. کلمه لوگوس ریشه یونانی دارد و در تاریخ فلسفه به معانی به ظاهر متفاوت گفتار، کلام، برهان، تعریف، عقل، حکم و فرمان به کار برده شده است (Reese, 1980: 314). این واژه از مصدر «legein» یونانی است که به معنای «سخن گفتن» است؛ چنان که در کلمه dia-logue (گفت‌وگو) می‌بینیم.

در اینجا نظر فیلسوف معاصر آلمانی، مارتین هیدگر که درباره لوگوس بسیار تحقیق کرده، می‌تواند راهگشا باشد. به باور او، لوگوس در اصل به معنای سخن و گفتار نیست و معنای اصلی‌اش ربط مستقیمی به زبان ندارد. مصدر یونانی «legein» که معادل لاتین آن «legere» است، به معنای جمع کردن و گردهم آوردن است؛ اما اینکه چرا این واژه از معنای اولیه‌اش به معنای ثانوی «سخن گفتن» به کار رفته است، تفسیر هیدگر با ارجاع به کلام مشهور هراکلیتوس روشن می‌شود (Heidegger, 1987: 124-125). هراکلیتوس می‌گوید: «دانایی نه گوش دادن به من، بلکه به لوگوس است و هم سخن شدن (homolegein) که همه چیز یکی است (hen panta)» (Ibid.). لوگوس مقام جمع و گردهم آمدن موجودات، البته نه به معنای روی هم انباشتن است. این اجتماع موجب می‌شود که موجودات از تفرقه بیرون آیند و وجهه و حدانی بیابند.

لوگوس در تعبیر عارفان مسلمان، مقام «احدیت جمع» و به اعتباری دیگر «کلمه جامعه» (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۱۳۶؛ ج ۲: ۴۴۶) خوانده شده و در تعبیر حکیمان مسلمان، همان «بسیط الحقیقه» است. به نظر هیدگر ارتباط لوگوس با زبان نیز از این جهت است که در زبان ظاهر و عیان می‌شود، نه اینکه عین زبان باشد. به واسطه لوگوس، اجتماع موجودات و ظهور وجود در زبان ممکن می‌شود. زبان همان چیزی است که در آن آدمیان سخن از وجود رانده‌اند (Heidegger, Ibid.: 170).

آنچه هیدگر درباره ریشه واژه لوگوس می‌گوید موافق است با معنایی که این واژه پس از تحولاتی در انجیل یوحنا و الهیات مسیحی می‌یابد. لوگوس هم کلمه الهی است؛ پس ارتباط با تکلم و سخن گفتن دارد و هم مقام جمع موجودات است. تکلم و

سخن گفتن خداوند، از خاموشی و سکوت به درآمدن او است و این همان خلق موجودات است در کلمه خویش، یعنی لوگوس.

با این همه، خود هیدگر سیر از لوگوس یونانی به لوگوس مسیحی را چنین تفسیر نمی‌کند. به باور وی لوگوس در عهد جدید دیگر به معنای هراکلیتی آن، یعنی وجود موجود یا جمع موجودات نیست و فقط یک موجود خاص است که فرزند خدا عیسی مسیح باشد، به‌ویژه بدان جهت که او مقام واسطه میان خدا و آدمیان را دارد.

این تلقی از لوگوس پیش‌تر در حکمت یهودی فیلون که نقش واسطه (mesits) خلقت را به لوگوس داده بود، بسط داده شد. به این ترتیب که در ترجمه یونانی عهد قدیم موسوم به سبعینی (septuagint)، لوگوس دالّ بر کلمه بود و کلمه معنای معین امر و فرمان را داشت؛ چنان که ده فرمان نازل شده به موسی را به یونانی «decalogue» گفتند. با این وصف، نزد فیلون، لوگوس به معنای «Keryx» یا «angelos»، یعنی مبشّر یا پیامبری است که احکام و فرمان‌ها را ابلاغ می‌کند، اما در مسیحیت، این فرمان یا پیام خود مسیح است. او لوگوس رستگاری و حیات جاودان (logos zoes) است. از همین رو، هیدگر نتیجه می‌گیرد میان تلقی هراکلیتوس از لوگوس با معنای آن در عهد جدید، تفاوت از زمین تا آسمان است (Heidegger, Ibid.: 135).

لوگوس در مسیحیت نه تنها واسطه خلقت است و شأن تکوینی دارد، بلکه منشأ معرفت انسان نیز هست. این اعتقاد از آنجا پیدا می‌شود که در همان آغاز انجیل یوحنا به دنبال مطالب قبل آمده است: «او (یحیی) آن نور نبود، بلکه آمد تا بر نور شهادت دهد. آن نور حقیقی بود که هر انسان را منور می‌گرداند و در جهان آمدنی بود. او (عیسی) در جهان بود و جهان به واسطه او آفریده شد و جهان او را شناخت» (انجیل یوحنا، ۱: ۹-۱۱).

بنابر این آیات، عیسی مسیح هم منشأ پیدایش موجودات و هم مبدأ معرفت ما به آنهاست. به عبارت فلسفی، وجودشناسی (ontology) و معرفت‌شناسی (epistemology) کاملاً منطبق با یکدیگر هستند و در نهایت به مسیح‌شناسی (christology) می‌انجامند. از همین رو، در سراسر قرون وسطی قول به اشراق الهی (illuminatio) نظریه اصلی در



۹



معرفت‌شناسی بود که بنابر آن، علم نوری از مبدأ الهی است که بر دل‌های پاک همه کسانی که جویای او هستند، می‌تابد.^۱ چنان‌که ژیلسون می‌نویسد: «آرای فلاسفه قرون وسطی را شاید بتوان درباره وجوه اشراق الهی با یکدیگر مختلف دانست، ولیکن جمله آنها در این باب اتفاق رأی داشتند که خدا هم خالق عقول است و هم هادی آنهاست و این هدایت نه تنها درباره تقرّر اموری است که خدا به این عقول موهبت می‌کند، بلکه درباره صورت‌بخشیدن به اصول اولیه‌ای است که تمام علوم نظری و عملی مثنکی بر آنهاست» (ژیلسون، ۱۳۶۶: ۴۱۸-۴۱۹). از نظر تاریخی با طرح نظریه تجرید یا انتزاع^۲ (abstractio) در آثار توماس اکوئینی که با ترجمه آثار فارابی و ابن سینا به زبان لاتین، به قرون وسطی راه یافته بود، نظریه اشراق قوت اصلی خود را از دست داد، ولی همچنان باقی بود.

شان سومی که لوگوس یا کلمه الهی دارد و از فقره‌های یادشده از انجیل یوحنا برمی‌آید، این است که لوگوس منشأ حیات است. البته منظور از حیات معنای زیستی (biologic) آن نیست، بلکه حیات معنوی و الهی است که انسان از طریق ایمان به کلمه متجسد می‌شود و به او اقتدا (imitatio) می‌یابد، چنان‌که در فقره دیگری از انجیل یوحنا آمده است: «تا ایمان آورده، به اسم او حیات یابید» (انجیل یوحنا، ۲۰: ۳۱). کلمه حیات حدود پنجاه بار در انجیل یوحنا آمده که یازده بار آن همراه با صفت «جاودانی» است و از این رو به نظر برخی از مفسران انجیل یوحنا جا دارد که آن را «انجیل حیات» نام بگذارند (میلر، و. م.، ۱۳۱۹: ۴). این شأن در واقع بیانگر بُعد دینی لوگوس است؛ با این توضیح که لوگوس مبدأ ایمان مؤمنان و حیات جاودان آنان در ملک و ملکوت می‌شود.^۳

۱. مطابق حدیث نبوی: «العلم نورٌ یقذفه الله فی قلب من یشاء»: علم نوری است که خداوند در قلب هر که بخواهد قرار می‌دهد.

۲. نظریه‌ای که بر تعریف مشهور علم، یعنی «العلم هو صورةٌ حاصله من الشیء عند العقل» مبتنی است و در آثار حکیمان اسلامی فراوان به کار رفته است.

۳. مطابق با آموزه‌های عرفانی در اسلام؛ مانند: «المؤمنون حیٌّ فی الدارين»: مؤمنان در هر دو سرا زنده‌اند.

نگرشی انسان - جهانی

اما آنچه را که مسیحیان درباره حقیقت مسیحی عالم می گویند در عرفان ادیان بی سابقه نیست و اصولاً جزو قدیمی ترین باورها در تکوین عالم، قول به «خلقت از انسان ازلی» و مطابقت عالم کبیر (macrocosm) با عالم صغیر (microcosm) است که بجز ادیان ابراهیمی، ادیان باستانی در هند،^۱ چین، ژاپن و حتی داستان‌های اسکاندیناویایی به نحوی اسطوره‌ای به آن قائل بودند.^۲

عمومیت این نگاه در ادیان، بدانجا انجامید که پژوهشگران علم ادیان اصطلاحی به نام «نگرشی انسان - جهانی» (anthropocosmic vision) یا «جهان انسان‌نگاری» را وضع کردند.^۳ واژه «انسان - جهانی» را نگارنده براساس بیتی از شیخ محمود شبستری، در گلشن راز ساخته است که می گوید:

جهان انسان شد و انسان جهانی از این پاکیزه‌تر نبود بیانی
لاهیجی در شرح این بیت گوید: «یعنی جهان با انسان، "انسان کبیر" شد... چون انسان مظهر اسم الله است و چنانچه الله من حیث الجامعیه، مشتمل بر جمیع اسماء است و در تمامت این اسماء به حقیقت اوست که ظاهر است، حقیقت انسان که مظهر این اسم است، البته باید که شامل جمیع مراتب عالم باشد و تمامت حقایق عالم مظهر حقیقت انسان باشند... و از این جهت، مجموع عالم مفضل، مسمی به «انسان کبیر» است، زیرا که حقیقت انسان است که به صورت همه عالم ظاهر شده» (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۹۷).

در سنت ابراهیمی، در آموزه‌های عرفانی یهود، در طریقه قبالة (Kabbala)، نیز مفهوم

۱. در تعالیم هندو، اعتقاد به پوروشه (Purusa) به عنوان انسان ازلی که همه عالم را پر کرده است، از همین نوع آموزه است.

۲. درباره این نگرش به نحو تطبیقی نک: Hajime, 1992: 51-53.

۳. این اصطلاح را نخست میرچا الیاده دین‌پژوه مشهور و مدوّن دانشنامه ادیان به کار برد و سپس تو ویمینگ (Tu Weiming) استاد تاریخ و حکمت چینی در دانشگاه هاروارد رایج کرد. نگارنده نیز از ویلیام چیتیک در کتاب علم جهان، علم جان آن را آموختم. گرچه الیاده و تو ویمینگ این نگرش را دربرگیرنده نوع جهان‌بینی آسیای شرقی می‌دانند، اطلاق آن در مورد حکمت مسیحی و عرفان اسلامی نیز درست است. چنان‌که ویلیام چیتیک نشان می‌دهد که این نگرش بر کلّ جهان‌بینی در تفکر اسلامی حاکم است (نک: Chittick, 2007: 109-129).





آدم قدیم (Adam Kadmon) وجود دارد که انسان کامل است و بعدها همان مسیح موعود یهودیت دانسته شد. او واسطه آفرینش عالم است و اجزا و عناصر این عالم، اجزا و عناصر پیکر اوست. مقصود از آفرینش آدم به صورت خدا که در سفر تکوین (۱: ۲۷) آمده نیز همین است.

کلمه محمدی در عرفان اسلامی

در عرفان اسلامی این موضوع با عنوان «حقیقت محمدیه» مطرح می‌شود. این ایده به اجمال چنین است که ذات الهی در بالاترین مرتبه در مقام خفا و بدون اسم و رسم و نعت و صفت است. در این مقام، او لا بشرط است از تعین و عدم تعین، یعنی هم در تعینات یا مظاهر خویش هست و هم منزّه و ورای همه آنهاست. نخستین تعین ذات احدیت^۱ «کلمه محمدی»^۲ است که از آن به «حقیقت محمدیه» تعبیر شده است.^۳

همچنین عارفان متأخر شیعه از مقام حقیقت محمدیه به مقام «ولایت مطلقه» و «علویت علی» نیز یاد می‌کنند (گنابادی، ۱۳۸۴: ۱۶)^۴ و می‌گویند چنان که روح انسان با جمیع

۱. بعضی از شارحان ابن عربی میان مقام ذات و مقام احدیت فرق گذاشته‌اند و بعضی نگذاشته‌اند؛ از این رو، بعضی تعین اول را حقیقت محمدیه می‌دانند و بعضی تعین دوم را. اینجا مجال ورود به طرح جزئیات این مسئله نیست.
۲. عبد الززاق کاشانی در این باره می‌گوید: «وَأَمَّا حَضَّتْ الْكَلِمَةُ الْمُحَمَّدِيَّةُ بِالْحِكْمَةِ الْفَرْدِيَّةِ لِأَنَّ أَوَّلَ التَّعْيِينَاتِ الَّتِي تَعْيِنُ بِهَ الذَّاتِ الْإِحْدِيَّةِ... فَهِيَ وَاحِدٌ فَرْدٌ فِي الْوُجُودِ... لَيْسَ فَوْقَهُ إِلَّا الذَّاتُ الْإِحْدِيَّةُ الْمَطْلُوقَةُ الْمَتَزَهَّةُ عَنِ كُلِّ تَعْيِينٍ وَ صِفَةٍ وَ اسْمٍ وَ رَسْمٍ وَ نَعْتٍ فَلِهَ الْفَرْدِيَّةِ الْمَطْلُوقَةِ»: کلمه محمدیه به حکمت فردی اختصاص یافته است، زیرا اولین تعینی است که ذات احدیت با آن تعین می‌یابد... پس او فرد واحدی در وجود است... که بالاتر از آن چیز دیگری جز ذات احدیت مطلقه نیست که از هر تعین، صفت، اسم، رسم و نعتی منزّه است. پس به طور مطلق فردیت از اوست (قاشانی، ۱۴۲۳ ق: ۴۱۸).
۳. برای مثال می‌توان از صائِن الدِّین ابن تَرکَمَه یاد کرد که می‌گوید: «أَنَّ الذَّاتَ بِاعْتِبَارِ اتِّصَافِهَا بِالْوَحْدَةِ الْحَقِيقِيَّةِ يَقْتَضِي تَعْيِينَ يَسْمَى بِاصْطِلَاحِ الْقَوْمِ بِالتَّعْيِينِ الْأَوَّلِ تَارَةً وَ بِالْحَقِيقَةِ الْمُحَمَّدِيَّةِ أُخْرَى»: همانا ذات به اعتبار اتصافش به وحدت حقیقی مستلزم تعینی است که به اصطلاح عارفان گاه آن را تعین اول می‌نامند و گاه آن را حقیقت محمدیه می‌خوانند (الترکه، ۱۳۹۶ ق: ۱۲۵).
۴. در این باره سلطان محمد گنابادی در ولایت‌نامه پس از آنکه میان صفات حقیقیه محضه و صفات حقیقیه ذات اضافه حق تعالی فرق می‌گذارد و شرح می‌دهد که مصداق و ما بازای اولی ذات حق است و مصداق و ما بازای دومی صفات فعل حق، می‌گوید: «از او تعبیر کنند به کلمه "کن" و "کلمه جامعه" و مشیت و حقیقت محمدیه ۹ و علویت علی ۷ و ولایت مطلقه... و مقام ظهور حق به کثرات اسماء و صفات و مقام واحدیت و عالم اسماء...» (گنابادی، ۱۳۸۴: ۱۶).

موجودات عالم صغیر متحد است، فعل حق تعالی نیز که از او به ولایت و علویت علی تعبیر می‌شود، با جمیع موجودات عالم کبیر ساری و متحد است و قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء» در بیان حکیمان به این مقام و این اتحاد اشاره دارد (همان: ۳۱). آنان، بر این اساس، به تقسیم ولایت به تکوینی و تکلیفی (تشریحی) قائل شده‌اند. ولایت تکوینی ولایتی است که در اصل حق تعالی بر جمیع موجودات - به شرحی که گذشت دارد - و به نیابت و خلافت از او، انسان کامل این ولایت را دارد؛ یعنی ولی امر که صاحب مقام ولایت است، زیرا او نیز با جمیع موجودات عالم کبیر متحد می‌شود و بر آنها احاطه دارد.^۱

حقیقت محمدیه مقام واحدیت^۲ نیز دانسته شده است. واحدیت، مقام تحقق کثرت اسمای حق است. اسمای حق نیز مظاهری دارند که همان اعیان ثابته است. اعیان ثابته، صور علمی همه موجودات از مجردات تا مادیات، پیش از تعیین خارجی آنها در علم خداوند است. خداوند در تجلی اول که عارفان از آن به «فیض اقدس» تعبیر می‌کنند، به صورت اعیان ثابته در مقام واحدیت ظاهر می‌شود و از مقام احدیت به مقام واحدیت نزول می‌کند. در تجلی دوم حق که فیض مقدّس نامیده شده، اعیان ثابته تعیین خارجی می‌یابند و عالم خارج پیدا می‌شود.

آنچه گذشت شرح ظهور تنزلی حق از وحدت به کثرت در قوس نزول بود که نهایت آن عالم ناسوت یا عالم مادی است، اما در قوس صعود، همه موجودات از مجرای انسان به سوی او، به همان نقطه مبدأ باز می‌گردند.

با این مبانی، عارفان مسلمان به مطابقت کامل انسان و عالم خارج قائل هستند و در

۱. بیشتر روایت‌های منسوب به ائمه: که از آنها تعبیر به غلو می‌کنند و از این رو، گاه انتسابشان و حتی مفادشان انکار می‌شود، با همین مبانی و توجه به مسئله ولایت تکوینی انسان کامل قابل فهم و قبول است.

۲. دو مقام احدیت و واحدیت در رساله پارمنیدس (افلاطون، ۱۳۸۰: رساله پارمنیدس، بند شماره ۱۴۲) به اجمال تفکیک شده است، بی‌آنکه با اصطلاح خاصی مشخص شود، ولی افلوپین این دو را از یکدیگر به تصریح و تفصیل تفکیک می‌کند و می‌گوید که احد (the One) و رای وجود، و بدون هرگونه حدّ و وصف است (افلوپین، ۱۳۶۶: نه‌گانه‌ها، ۶: ۳ و ۹) و حتی واحدبودن (Oneness) را نمی‌توان بر آن حمل کرد (همان، ۶: ۵ و ۹) و از این رو، واحد عددی نیست.





واقع عالم خارج را انبساط حقیقت وجودی انسان کامل می‌دانند. درحقیقت، انسان کامل همان «حق مخلوق» به است که عین هریک از موجودات در اوست، از این‌رو، همه موجودات فرع او هستند. او را «برزخ جامع» نیز گفته‌اند، چون واسطه و برزخ میان حق و خلق است (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۳۹۶) و حتی برحسب مرتبه انسانی می‌توان گفت عالم، «انسان صغیر» است و انسان، «عالم کبیر» (فیض کاشانی، ۱۳۸۶: ۱۲۴-۱۲۳).

نتیجه‌گیری

در تفصیل و تقریر اعتقاد به «جهان - انسانی» در ادیان مختلف، قول به «کلمه محمدیه» به‌عنوان واسطه آفرینش در عرفان اسلامی و «کلمه متجسد» در مسیحیت مشابهت‌های بسیار و البته اختلاف نظرهایی نیز وجود دارد؛ یک اختلاف اصلی میان آن دو به ماهیت دو دین مسیحی و اسلام مربوط است و آن اینکه چون به‌لحاظ ماهوی مسیحیت دینی عرفانی است که بُعد ولایت آن بر بُعد رسالتش غلبه دارد، مسائلی که در الهیات مسیحی طرح می‌شود به‌طور عمده عرفانی است، ولی چون بیشتر عالمان رسمی الهیات مسیحی از فهم عمیق عرفانی آن قاصرند، آن را به مرتبه ظاهری تنزل داده، و در حد یک متکلم در شرح و بیان آن کوشیده‌اند. چون این لطایف عرفانی به مرتبه مباحث علم کلام - یعنی از عمق به سطح یا از لبّ به قشر - تنزل پیدا می‌کند، مبهم و مغشوش می‌شود، برخی به تناقض‌گویی و قول به نامعقول بودن این اصول دینی عرفانی و در نهایت نفی و تکذیب آن رسیده‌اند.^۱

درباره مسئله اخیر نیز عارفان مسیحی مثل جان اسکات اریگنا و مایستر اکهارت، با تفکیک میان دو مقام «خدا به‌عنوان پدر» (Got) و «خدا به‌عنوان خدایی» (Gottheit)، به تنزیه مطلق خداوند حتی از تثلیث رسمی کلیسا، یعنی پدر، پسر و روح القدس قائل شدند و او را در بالاترین مقام، و رای موجودیت (hyperousia) دیگر موجودات دانستند،

۱. برای مثال، الهی‌دان مشهور معاصر، رودلف بولتمان تذکر می‌دهد که اعتقاد به تولد عیسی مسیح از مریم باکره در یک زمان تاریخی معین و نیز موجودی قدیم و کلمه ازلی الهی دانستن او بنا بر انجیل یوحنا مغایر یکدیگرند (نک: Bultman, 1985: 10).

ولی از آنجا که یکی از لوازم این نظر انکار موجودیت واحد (homoousian) سه شخص الهی می‌شد، به همراه دیدگاه دیگر آنها درباره تشبیه، یعنی اینکه خدا در همه موجودات ظاهر است، از نظر کلیسا بدعت و مردود اعلام شد (Hunt, 2010: 73-97).

نکته دیگر در این زمینه، مفهوم «تجلی» در عرفان است. در علم کلام، چنان که در میان متکلمان مسلمان دیده می‌شود، معمولاً یا اعتقاد به تنزیه است یا تشبیه، ولی در عرفان اسلامی، میان تنزیه و تشبیه جمع می‌شود. در مسیحیت نیز ارباب رسمی کلیسا پس از شوراهاى اولیه مثل شورای نيقیه، با تفسیر ظاهری کلامی خویش، لطیفه عرفانی تجلی را فراموش و آن را مخدوش کردند؛ بدین نحو که تجلی خداوند را در مسیح به تجسد یا تجسیم (incarnation)^۱ خدا تفسیر کردند و به این طریق آن را به قول عبدالکریم جیلی به عیسی مسیح، مریم و روح القدس محدود و منحصر کردند و با این کار راه را برای قول به حلول و اتحاد (pantheism) و به قول جیلی تجسیم مطلق و تشبیه مقید باز کردند؛^۲ حال آنکه لازمه قول به تجلی، نه تجسد است و نه حلول و اتحاد. از این روست که در مفهوم «ولی» در عرفان اسلامی، هم تجلی خداوند در انسان کامل به عنوان آیت عظمایش محفوظ است و هم این تجلی به یک فرد منحصر نمی‌شود، اگرچه در هریک از اولیا به نحو تشکیکی در مراتب مختلف ظهور و بروز دارد.

با در نظر گرفتن همین مطلب می‌توان حقیقت این قول عیسی مسیح را که «من فرزند خدایم» بهتر فهمید. این نسبت از آن روی که عیسی فرزند معنوی یا یکی از تجلیات خداوند در اوست، صحیح است؛ چون فرزند نازله پدر است و فرزند معنوی نیز همین حکم را دارد، ولی از سوی دیگر این قول مسیحیان که «نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ» (مائده: ۱۸) درست

۱. مشتق از دو واژه in (درون) و caro (گوشت).

۲. عبدالکریم جیلی پس از بیان اینکه قوم عیسی در اعتقاد به تجلی خداوند در این سه شخص محقق بودند، می‌افزاید که البته آنها خطا نیز کردند: «فقد أخطأوا فيه و ضلوا اما خطائهم فکونهم ذهبوا فيه الى حصر ذلك في عیسی و مریم و روح القدس و اما ضلالهم فکونهم قالوا بالتجسیم المطلق و التشبیه المقید فی هذه الواحديّة:» [مسیحیان] در این اعتقاد خطا کردند و گمراه شدند، اما خطای آنها در این بود که تجلی خدا را تنها در عیسی، مریم و روح القدس دانستند، و گمراهی‌شان نیز این بود که در مقام واحدیت به تجسیم مطلق و تشبیه مقید قائل شدند (الجیلی، ۱۹۸۱: ۱۲۶).





نیست؛ چون شرایط فرزندبودن را به این معنا ندارند.^۱

ابن عربی این مطلب را در تفسیر آیه «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ» (مائده: ۷۲) چنین شرح می‌دهد که مسیحیان در فهم این آیه بین خطا و کفر جمع کردند. کفر آنها این بود که حق را به صورت عیسویه پوشانند (کفر) و خطایشان نیز این بود که هویت حق را در کلمه عیسویه محصور و مقید کردند. این کفر و خطا در مجموع این اعتقاد بود که «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ» نه اعتقاد به «هو الله» یا اعتقاد به «ابن مریم»، زیرا این اعتقاد که «هو الله» می‌گفتند، صادق است از این روی که هویت حق است که به صورت عیسویه متعین شده و ظاهر گشته است و این اعتقاد ایشان که «ابن مریم» است نیز بی‌شک صادق است؛ چه او فرزند مریم است، ولی آنچه از مجموع کلام مستفاد است صحیح نیست، زیرا افاده حصر حق در صورت عیسی می‌کند و این باطل است از آنکه [زیرا] همه عالم، خواه غیب باشد و خواه شهادت، صورت اوست نه تنها عیسی (خوارزمی، ۱۳۶۴: ۵۰۵).

الوهیت عیسی نیز به همین ترتیب فهمیده می‌شود. عیسی شأن الهی دارد، چون در مقام عالی ولایت و یکی از مظاهر و مجالی حضرت حق است، اما نه اینکه یکی از سه شخص الهی در مرتبه و ردیف وجود حق تعالی باشد. در تاریخ مسیحیت نیز تا پیش از شورای نیقیه، قول رایج این بود که عیسی فرزند خدا (Son of God) است، نه اینکه او خدا در مقام فرزند (God the Son) باشد. در قیاس مسیحیت با اسلام، سیر تفکر در مسیحیت چنان بود که بسیاری از الهی‌دانان رسمی کلیسا، ریشه‌های عرفانی دین خویش را فراموش کردند و بدین قرار مباحثی که در اصل عرفانی بود، شأن کلامی یافت و میان این دو خلط شد؛ یعنی خواستند پاسخ‌های کلامی به مسائل عرفانی دهند. از این رو،

۱. در شرح معنای ابوت و بنوت معنوی یکی از عارفان معاصر می‌فرماید: «ولادت جسمانی عبارت است از انفصال ماده فرزند از پدر و نه انفصال صورت از صورت، ولی ولادت روحانی عبارت است از تنزل صورت پدر و ظهور آن به صورت فرزند و متعین گردیدن آن به تعین‌های مرتبه‌ای که از مرتبه اصلی او پایین‌تر است؛ مانند خورشید که در آینه‌های متعدّد منعکس شود و زیادی آنها خلل به وحدت خورشید وارد نمی‌آورد. پس فرزند روحانی نازله همان پدر معنوی و پدر همان فرزند است در مرتبه نازله؛ پس اگر تعینات برطرف شود، فقط همان مقام والد روحانی باقی می‌ماند (تابنده گنابادی، ۱۳۷۶: ۱۷-۱۸).

باورهای عارفان مسیحی در موضوع تثلیث به آنچه عارفان مسلمان در این باب گفته‌اند، نزدیک است.^۱

با غلبه تدریجی علم کلام (theologism)، جایی فراخ برای عارفان مسیحی باقی نماند و بیشتر آنها مطرود شدند و هیچ کدام لقب قدیس (saint) نیافتند، اما در تاریخ تفکر اسلامی چون میان دو جنبه رسالت و ولایت پیامبر تعادل وجود داشت، عرفان و علم کلام به موازات هم گسترش یافتند و اگرچه مباحث مشترک فراوانی مثلاً در اصول دین داشتند، هریک به استقلال و با مبانی و روش خاص خود طرح مسئله می‌کردند و به آن پاسخ می‌دادند و از همین رو، خلط مباحث عرفانی و کلامی کمتر مطرح می‌شد.

البته در این میان، عارفان محدودیت‌ها و قصور متکلمان را در فهم، شرح و بسط این مباحث نشان می‌دادند و بر آنها خرده می‌گرفتند. از این رو، موضوع‌هایی مانند حقیقت محمّدیه را با مبانی عرفانی خویش طرح کردند و خرده‌گیری متکلمان را به سبب ناتوانی آنها از فهم مطالب می‌دانستند. از سوی دیگر، برخی متکلمان، با طرح مباحثی چون «وحدت وجود» عارفان را به بدعت‌گذاری در دین متهم کردند. طرفه آنکه گاهی آنها دلیل‌شان این بود که این بدعت‌ها مأخوذ از مسیحیت و به پیروی از آموزه‌های مسیحیان است. به ظاهر وجه مشترک جایگاه عارفان مسیحی و مسلمان این بوده است که عالمان ظاهر هر دو دین، فهم ظاهری خویش را از باورهای دینی (doxas)، ملاک سنت و بدعت در آن دین و ردّ و تکفیر آنان می‌دانستند.

پروژه‌های علمی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. درباره نظر خاص عارفان مسیحی در موضوع تثلیث در این کتاب، آرای هشت تن از عارفان مسیحی شرح و تحلیل شده است نک: Hunt Anne, 2010.

۲. این لقب، معمولاً به بزرگان مسیحی که شرایط خاص کلیسا را احراز کرده باشند، داده می‌شود.



کتابنامه

۱. ابن عربی (بی تا)، محی الدین، الفتوحات المکیه، بیروت: دار صادر.
۲. افلاطون (۱۳۸۰)، دوره آثار افلاطون (۴ جلدی)، محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی
۳. افلوپین (۱۳۶۶)، دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
۴. التریکه، صائن الدین علی بن محمد (۱۳۹۶ق)، تمهید القواعد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
۵. الجیلی، عبد الکریم (۱۹۸۱م)، الانسان الكامل فی معرفة الاواخر والاولئ، الباب الثامن الثلاثون، مصر: الطبعة الرابعة.
۶. دیلز (۱۳۵۷)، نخستین فیلسوفان یونان، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران: شرکت سهامی کتاب های جیبی، چاپ دوم.
۷. «رساله پولس رسول به کولسیان»، در کتاب مقدس (۱۹۹۹)، ترجمه قدیم فارسی، تصحیح جدید، لندن: انتشارات ایلام، چاپ دوم.
۸. ژیلسون، اتین (۱۳۶۶)، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه علیمراد داوودی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۹. فیض کاشانی، مولا محسن (۱۳۸۶)، کلمات مکنونه، تحقیق و تصحیح صادق حسن زاده، قم: مطبوعات دینی.
۱۰. قاشانی، عبد الرزاق (۱۴۲۳ق.)، شرح فصوص الحکم، قاهره: المكتبة الازهرية للتراث.
۱۱. کتاب مقدس (۱۹۹۹)، ترجمه قدیم، تصحیح جدید، لندن: انتشارات ایلام، چاپ دوم.
۱۲. گنابادی، سلطان محمد (۱۳۸۴)، ولایت نامه، تهران: حقیقت، چاپ دوم جدید.
۱۳. لاهیجی، شمس الدین محمد (۱۳۷۱)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح: محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار.
۱۴. میلر، و. م. (۱۳۱۹)، کتاب حیات یا تفسیر انجیل یوحنا، تهران: حیات ابدی.
۱۵. خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسن (۱۳۶۴)، شرح فصوص الحکم، به اهتمام نجیب مایل هروی، ج ۲، تهران: نشر مولی.
۱۶. تابنده گنابادی، سلطان حسین (۱۳۷۶)، سه گوهر تابناک از دریای پرفیض کلام الهی، تهران: بی نا، چاپ دوم.



17. Bultman, Rudolf (1985), *New Testament and Mythology and other Basic Writings*, trans. by Ogden Schubert M., London: SCM Press.
18. Chittick William C. (2007), *Science of the Cosmos, Science of the Soul*, U.S.A: Oneworld Book.
19. Gilson, Etienne (1989), *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London: Sheed and Ward.
20. Heidegger, Martin (1987), *An Introduction to Metaphysics*, trans. by Manheim, Ralph: Yale University Press.
21. Hunt Anne (2010), *Insights From the Mystics*, U. S. A: Minnesota.
22. Nakamura, Hajime (1992), *A Comparative History of Ideas*, London: Kegan Paul.
23. Reese, W. L. (1980), *Dictionary of Philosophy and Religion*, Humanities Press.
24. Carson, Thomas (2002), *The New Catholic Encyclopedia*, 2nd ed., U.S.A: McGerw-Hill Co.

