

بررسی تطبیقی حدوث و قدم کلام خدا در اسلام و مسیحیت

دکتر علی اکبر افراسیاب پور*

چکیده

یکی از مهم‌ترین مشترکات کلامی بین دین اسلام و مسیحیت، بحث دربارهٔ حدوث و قدم کلام خداست. شاید کهن‌ترین جدال اعتقادی در این دو دین آسمانی، همین موضوع باشد. متکلمان مسیحی، که مسیح را کلام خدا دانسته‌اند، دربارهٔ حادث یا قدیم بودن، الهی یا انسانی و آسمانی یا زمینی بودن او دچار اختلاف شده‌اند و به همین دلیل، در بین خود، مذهب‌ها و مکتب‌های مختلفی را به وجود آورده‌اند. این اختلافات در نخستین حکومت‌های آن‌ها و دوران کنستانتین و شورای نیقیه اوج می‌گیرد. در اسلام نیز دربارهٔ کلام خدا، یعنی قرآن مجید همین ماجرا وجود داشته و بحث شده است که آیا کلام خدا حادث است یا قدیم و آسمانی است یا زمینی. به ویژه در دوران خلافت مأمون خلیفه عباسی و اختلاف معتزله و اشاعره و دیگران، این جدال اوج گرفت. در این مقاله، به مشابهت‌های متعدد این دو دین الهی دربارهٔ کلام خدا پرداخته و موارد متعددی از آن شباهت‌ها ارائه گردیده است که راهی برای تقریب بین این ادیان آسمانی می‌گشاید.

واژه‌های کلیدی: ۱- کلام خدا ۲- حادث ۳- قدیم ۴- اسلام ۵- مسیحیت

۱. مقدمه

«حادث» یعنی جدید و «قدیم» یعنی کهنه، همیشگی و ازلی. اما در فلسفه و کلام، هر موجودی که نبوده و بعد به وجود آمده و یا مسبوق به عدم یا غیر باشد، «حادث» است

و هر موجودی که همیشه بوده و نیازمند به غیر نباشد «قدیم» است؛ البته تقسیم‌بندی‌هایی برای آن‌ها انجام داده‌اند: اگر سبقتِ عدم در چیزی، ذاتی باشد آن را «حادث ذاتی» و اگر سبقتِ عدم، زمانی باشد آن را «حادث زمانی» گویند. میرداماد نوع سوم از حدوث را قائل بوده به نام «حدوث دهری»^۱ و حاج ملّا هادی سبزواری نوع چهارمی از حدوث را با نام «حدوث اسمی»^۲ بیان کرده است.

بحث از حادث و قدیم دربارهٔ سه موضوع اهمیتِ خاص داشته است: «خدا»، «عالم (ما سوی الله) و «کلام خدا». همهٔ متکلمان و فیلسوفان الهی خدا را قدیم دانسته‌اند. دربارهٔ عالم اختلاف نظر داشته‌اند. (بسیاری از فیلسوفان و متکلمان اسلامی، ارسطو، اسکندر افرویدی، تامستیوس، فروریوس و پیروان آن‌ها عالم را قدیم دانسته‌اند و بسیاری از متکلمان و اهل حدیث عالم را حادث دانسته‌اند) حدوث و قدم نسبی و مقایسه‌ای هم گفته شده که اگر چیزی قدمتی طولانی‌تر از چیز دیگری داشته، به اولی قدیم و قدیمی و به دومی حادث گفته‌اند.^۳

آنچه در این مقاله به آن پرداخته شده، مسألهٔ حدوث و قدم «کلام خدا» است که مهم‌ترین اختلاف بزرگان علم کلام در جهان اسلام و بزرگان علم کلام در دنیای مسیحیت بوده و قرن‌ها اندیشه‌های آن‌ها را به خود مشغول نموده است. در ابتدای پیدایش اسلام و مسیحیت، این بحث در دو عنوان و در یک محتوا و مضمون دنبال گردیده است. هر دو دین «کلام خدا» را مهم‌ترین مطلب و به عنوان قلبِ اعتقادات دینی خود ارزیابی نموده و دربارهٔ آن به بحث پرداخته‌اند. مسیحیان، کلام خدا را «عیسی مسیح» دانسته و مسلمانان کلام خدا را «قرآن» گفته‌اند (البته در قرآن هم عیسی مسیح، کلام خدا خوانده شده که بیان می‌شود)، اما حوزهٔ بحث مشترک بوده و در هر دو دین، گروهی کلام خدا را قدیم و ازلی و گروهی آن را حادث خوانده‌اند و به این ترتیب، مکتب‌ها و فرقه‌هایی در دو دین به وجود آمده است که سرنوشتی مشابه و دیدگاه‌هایی همانند داشته‌اند.

۲. حدوث و قدم کلام خدا در اسلام

چنان که گفتیم، مسألهٔ حدوث و قدم کلام خدا یکی از مهم‌ترین بحث‌های کلامی در قرون نخستین اسلامی بود. خداشناسی، اصلی‌ترین اندیشهٔ اعتقادی، با شناسایی صفات خدا آغاز می‌شد که متکلمان آن‌ها را به صفات ثبوتی و سلبی، صفات ذات و فعل و مانند آن تقسیم نموده و همگی کلام را یکی از صفات اصلی خدا به شمار می‌آوردند. از مهم‌ترین دلایل این باور آن بود که اولاً قرآن کلام الله نامیده می‌شد و ثانیاً در این کتاب خداوند "سخن‌گو" خوانده شده است. البته در کتاب مقدس هم همین مطلب دیده می‌شود. اما

پرسش این بود که کلام خدا حادث است یا قدیم؟ در ابتدای خلافت عباسیان، این بحث جنبه سیاسی هم پیدا کرد و مانند مسیحیت، شوراها و جلسات مهمی برای پاسخ به آن بر پا گردید و به محاکمه و تکفیر سران مخالفان نیز تبدیل شد. در جهان اسلام، چهار گروه اصلی به این اختلاف وارد شدند و چهار نظر متفاوت را ارائه دادند:

۱- اهل حدیث (مانند احمد بن حنبل (متوفی ۲۴۱ ق)؛

۲- متکلمان (مانند معتزله، اشاعره، شیعه و دیگران)؛

۳- فیلسوفان و حکیمان؛

۴- عارفان و صوفیه.

اهل حدیث، مانند حنابله، عقیده داشتند که کلام خدا، اعم از اصوات و حروف، قدیم و ازلی است. «بنابراین قرآن به عقیده ایشان قدیم است. حتی بعضی راه مبالغه پیموده، جلد و غلاف آن را نیز قدیم دانسته‌اند» (۲۰، ج ۱، ص: ۲۴۰). پیروان احمدبن حنبل کلام خدا را عبارت از اصوات و حروف می‌دانستند که قائم به ذات خدای متعال و قدیم است. آن‌ها استدلال می‌کردند: «اولاً ذات خدا قدیم است، ثانیاً کلام صفت اوست، ثالثاً صفت قدیم باید قدیم باشد، زیرا عروض امر حادث بر قدیم جایز نیست، چون موجب تغیر او می‌شود و تغیر با وجوب وجود سازگار نیست؛ بنابراین کلام خدا که صفت اوست قدیم خواهد بود» (۱۲، ج ۸، ص: ۹۲).

در پاسخ به آن‌ها گفته‌اند که خدا متکلم است، اما متصف به تکلم است نه کلام. کلام حادث و عارض بر هوست، نه بر ذات خدا. قاضی عضالدین می‌گوید: «کلام امری است تدریجی الوجود که وجود هر یک از حروف بر انقضای حرف سابق توقف دارد و حادث است؛ کلام که مرکب از این حوادث است نیز حادث خواهد بود. کلام موجودی است زمانی و اول و آخر دارد، پس حادث خواهد بود» (همان).
کرامیه (پیروان ابو عبدالله محمد بن کرام، متوفی ۲۵۵ ق) می‌گفتند کلام خدا از اصوات و حروف حادثه تشکیل شده، لکن قائم به ذات خداوند است و قیام حادث به قدیم مانعی ندارد. در پاسخ به این‌ها هم گفته‌اند وجوب وجود خدا با حلول حوادث در ذات او منافات دارد (علامه حلی به سه دلیل گفته آن‌ها را رد کرده است) (۲۵، ص: ۲۲۸).

در میان متکلمان نیز اشاعره کلام را قدیم و قائم به ذات خدا دانسته‌اند (با پذیرش کلام نفسی)، اما معتزله و شیعه طرفدار حدوث کلام خدا بوده و آن را از صفات فعل و حادث و قائم به غیر دانسته‌اند. شیخ طوسی ذیل آیه ۱۱۵ سوره انعام «و تمت ربک صدقاً و عدلاً» می‌گوید: «از این آیه چنین استفاده می‌شود که کلام حق تعالی حادث

است، زیرا آن را به تمام و عدل توصیف کرده است و این از صفات چیزهایی است که حادث باشند» (۲۳، ج ۱، ص: ۳۳) و استدلال‌هایی مانند آن.

این اختلاف با حمله معتزله و اهل حدیث به هم آغاز گردید و در دوران مأمون، خلیفه عباسی، اوج گرفت. اهل حدیث به رهبری احمد بن حنبل به معتزله تاخته و قرآن را قدیم می‌دانستند و «ابن حنبل دلیلش آیاتی از قرآن است که می‌گویند خدا با موسی سخن گفت. قول مخصوصش این بود که کلمات قرآن که مردم تلاوت می‌کنند یا می‌نویسند قدیم نیستند، بلکه قرآن جزئی از صفت قدیم کلام است» (۳۴، ج ۱، ص: ۱۹۵). محمد بن اسماعیل بخاری (متوفی ۲۵۶ ق) یکی دیگر از اهل حدیث بود که با معتزله به مخالفت برخاست. ابن حجر عسقلانی (متوفی ۸۵۲ ق) کتاب *التوحید خود را در مخالفت با معتزله* نوشت.

بحث درباره حدوث و قدم کلام خدا چنان اهمیت داشته است که برخی عقیده دارند «علم کلام» به دلیل همین بحث با نام «کلام» خوانده شده است. تفتازانی و دیگران این مطلب را به عنوان یکی از وجوه تسمیه علم کلام نوشته‌اند (۹، ص: ۵).

در بین متکلمان مانند معتزله و اشاعره و شیعه نیز این اختلاف نظر به شکلی عمیق‌تر ادامه یافته است. اشاعره معتقد بودند: «سخن گفتن یک صفت ایجابی است. کلام خدا روحانی است، بر خلاف محبت و کراهت. قرآن کلمه خدا و غیرمخلوق است. آن که اظهار کند قرآن مخلوق است، کافر است و مستحق آتش دوزخ (۷، ص: ۱۲۸). ابوالحسن اشعری از اهل حدیث دفاع کرد و کلام را دارای دو مرتبه دانست: کلام نفسی (که قدیم است) و کلام لفظی (که حادث است). شهرستانی در *الملل و النحل*، عقیده اشعری را چنین شرح داده است: «عبارات و الفاظی که توسط فرشتگان بر پیامبران وحی می‌شود، دلیل‌ها و نشانه‌هایی بر کلام ازلی هستند، و دلیل و نشانه، مخلوق و حادث است، ولی مدلول، قدیم و ازلی است، و فرق میان قرائت و مقروء، تلاوت و متلو، نظیر فرق میان ذکر و مذکور است، که ذکر حادث، ولی مذکور قدیم است. اشعری با این اعمال دقت و نظر، با حشویه مخالفت کرد، زیرا آنان حروف و کلمات را قدیم می‌دانستند. ولی حقیقت کلام از نظر اشعری معنایی قایم به نفس است که غیر از عبارت و لفظ است؛ عبارت و لفظ دلیل بر آن است. بنابراین از نظر اشعری، متکلم کسی است که صفت کلام قایم به اوست و از نظر معتزله کسی است که کلام را ایجاد می‌کند، و در نتیجه، اطلاق کلام بر عبارت و لفظ، یا مجازی بود و یا به اشتراک لفظی است» (۱۷، ج ۱، ص: ۶۱). ماتریدی نیز همین دو مرتبه بودن کلام خدا را می‌پذیرد و کلام نفسی را قبول دارد که امام بیاضی در *اشارات المرام من عبارات الامام آن* را شرح کرده است.

در دوران حکومت مأمون تا واثق، یعنی از سال ۱۹۸ تا ۲۳۲ق، معتزله اقتدار داشتند و حکومت از آن‌ها حمایت می‌کرد و آن‌ها با اهل حدیث و حنبله به مخالفت برخاستند، چنان‌که نوشته‌اند: «خلق قرآن، محلّ نزاع شدید آنان و مخالفانشان بود و چون سیاست نقش تعیین کننده‌ای در این مخالفت‌ها داشت، نزاع بالا گرفت و از مرز یک جدال کلامی متداول گذشت و به زد و خورد و حبس و قتل انجامید. از این رو، این دوره از تاریخ کلام اسلامی را دورهٔ محنت می‌نامند» (۱۴، ص: ۲۷۶). این خلفای اسلامی خود را رهبران دینی نیز به شمار آورده، به همین دلیل به بحث‌های کلامی نیز وارد می‌شدند، مانند امپراتوران مسیحی که «امپراتور خود را خلیفهٔ الهی می‌دید، بنابراین با تأسیس شوراها، عام به وسیلهٔ امپراتور، نه کار یک رهبر سیاسی، بلکه کار رهبر امت مسیحی به حساب می‌آمد. ناخودآگاه از امپراتور خواسته می‌شد که در بحث‌های الاهیاتی دخالت کند» (۲۹، ص: ۱۴۹).

دربارهٔ ماهیت کلام نیز در میان فرقه‌های مختلف، چهار عقیده به وجود آمده است:

- ۱- پیروان احمد بن حنبل و فرقهٔ کرامیه و معتزله، کلام را حروف و اصوات دانسته‌اند.
- ۲- اشاعره کلام را حقیقتی پوشیده و نهانی دانسته، الفاظ و کلمات را رمز آن حقایق غیبی می‌گفتند (کلام نفسی را واحد و بسیط و دگرگونی‌ناپذیر می‌پنداشتند) (۱۲، ص: ۶۰۱).

- ۳- دربارهٔ این‌که کلام صفتی پیوسته به ذات خداست یا جدا و مستقل از ذات او، پیروان ابوعبدالله کرام و پیروان احمد بن حنبل و اشاعره کلام خدا را صفتی پیوسته به ذات می‌دانند، اما گروهی دیگر کلام را حالت و کیفیتی برای هوا می‌دانند که قائم به وجود هواست.

- ۴- در این باره که کلام خدا یک‌باره به وجود آمده یا به تدریج و کم‌کم پیدا شده است، حنبله معتقدند کلام خدا حروف و اصواتی است که یک‌باره وجود پیدا کرده و اشاعره آن را حقیقتی غیرمحسوس می‌دانند که یک‌جا وجود داشته است. کرامیه و معتزله کلام را حروف و الفاظی می‌دانند که به تدریج به وجود می‌آید.

در مرحلهٔ دوم، یعنی از سال ۲۳۲ ق و بعد از حکومت واثق، مرحلهٔ جدیدی آغاز می‌شود که اشاعره پیروز می‌شوند و معتزله عقب‌نشینی می‌کنند و به رغم ادامهٔ اختلاف میان این دو گروه، حاکمیت اشاعره قرن‌های متمادی به طول می‌انجامد. معتزله می‌گفتند: «انّ القرآن کلام الله سبحانه و آنه مخلوق الله لم یکن ثم کان» (۷، ص: ۵۸۲) و قرآن را حادث خوانده‌اند. اشاعره می‌گفتند: «القرآن بمعنی الکلام النفسی القائم بذات الله، قدیم، و الحادث هو الکلمات التي کتب بها و الاصوات التي نسمعها من القرآء تعتبر دلائل علیه»

(۳۸، ص: ۹۲) که کلام نفسی را قدیم و کلام ظاهری را حادث دانسته‌اند. فخر رازی و دیگران خواسته‌اند بین این گفته‌ها جمع کنند و گفته‌اند معتزله جنبه ظاهری قرآن را که کلام لفظی باشد حادث دانسته‌اند، اما اشاعره باطن قرآن را قدیم خوانده‌اند (۳۵، ج ۱، ص: ۱۹).

برخی دیگر هم با نگاه جمع‌گرایانه سخن گفته‌اند، مانند مولوی که در جایی کلام را قائم به ذات و قدیم می‌داند:

قوتِ جانِ جان و یاقوتِ زکات	من کلامِ حَقِّم و قائم به ذات
لیک از خورشید ناگشته جدا	نور خورشیدم فُتاده بر شما

(۳۱، د: ۳، ب: ۴۲۸۷-۸)

و در ابیاتی کلام را حادث نشان داده است:

جوهر و اعراض می‌گردند هست	هر دمی از وی همی آید الست
آمد نشان از عدم باشد بلی	گر نمی‌آید بلی زایشان ولی

(۳۱، د: ۱، ب: ۲۱۱۰-۱)

متکلمان شیعه کلام خدا را مخلوق دانسته‌اند، با استناد به گفته علی(ع): «کلام خدای سبحان فعل اوست، که او آن را پدید می‌آورد، فعلی که پیش از این نبود، و اگر قدیم بود، خدای دوم می‌شد» (۲، خ ۱۸۶). شیعه همه جهان هستی را کلمه خدا می‌داند. ملاًصدرا می‌گوید: «کلام خداوند متعال به گونه‌ای که اشاعره می‌گویند که صفتی است نفسی و معانی قائم به ذات نیست. هم‌چنین کلام او عبارت از خلق اصوات و حروف دال بر معانی نیست. در غیر این صورت، هر کلامی کلام خدا می‌بود. کلام خدا عبارت است از انشای کلمات و وحی آیات کامل در کسوت الفاظ و عبارات» (۱۹، ص: ۵۷). در کتاب *المبدأ و المعاد* نیز می‌گوید: «پیروان همه شرایع آسمانی در متکلم بودن خدای سبحان اتفاق دارند، زیرا می‌گویند خدا به فلان کار امر کرده و از فلان عمل نهی فرموده است و امر و نهی از اقسام کلام است» (۳۰، ص: ۱۰۵). علامه مظفر دیدگاه اشاعره را باطل و از مفاسد اعتقادی قلمداد کرده است (همان).

متکلمان شیعه، چون خواجه نصیرالدین طوسی، نظریه معتزله مبنی بر حادث بودن کلام خدا را پذیرفته و نظر اشاعره را در کلام نفسی غیرعقلانی دانسته‌اند: «و تدل علی ثبوت الکلام و النفسانی غیر معقول» (۲۵، ص: ۱۹۳). علامه طباطبایی نظر شیعه را چنین بیان می‌کند که قرآن و آیات آن نه حادث و نه قدیم است، بلکه اصوات آن حادث است و هرگز این صوت‌های ترکیبی قدیم نیستند؛ اما اگر مقصود این باشد که

علم خدا به قرآن قدیم است «لزومی ندارد که در این مورد علم او را به کلام اضافه نماییم و سپس بر قدم کلام حکم کنیم؛ زیرا در این صورت، علم او به هر چیزی قدم ذاتی و قدیم می‌باشد و مراد از این علم، علم ذاتی خواهد بود. پس ضرورتی ندارد که کلام را به عنوان صفت ثبوتی و ذاتی حق تعالی فرض کنیم. لزوماً اگر مقصود از کلام نفسی معنای کلام لفظی یا صورت علمی آن است که بر لفظ انطباق دارد، باز معنای آن به علم برمی‌گردد و کلام چیزی جز علم نخواهد بود و اگر مقصود از کلام نفسی غیر از این معنی باشد چنین معنایی قابل تصور نمی‌باشد» (۲۱، ج ۲، ص: ۳۴۴). از امام صادق (ع) نقل شده: «ان الکلام لیست و کان الله عزّ و جلّ و لامتکلم» (۲۸، ص: ۲۹۸). از نظر شیعه، کلام از صفات فعل و حادث است و در اصل، امری تکوینی و انشایی از سوی خداست و چون دیگر موجودات و مخلوقات می‌باشد. قرآن و دیگر کتاب‌های آسمانی از جنبه باطنی به علم خدا برمی‌گردد و علم خداوند قدیم است، اما از نظر ظاهری، یعنی حروف و کلمات و هجاها حادث هستند (۳۹، ص: ۱۱۴۱).

نظر فیلسوفان و حکیمان اسلامی را می‌توان در گفته ملاصدرا ملاحظه نمود که عقیده دارد: «کلام حق چنان نیست که اشاعره گفته‌اند، از این‌که صفتی است نفسیه و معانی قائم بذات حق، زیرا که محال است محلّیت حق از برای غیر خود، زیرا که لازم آید اتحاد فاعل و قابل، و اتحاد جهت وجوب و جهت امکان، و قویّت و نقصان در مقام ذات، و استکمال به غیر، هر گاه صادر باشد کلام از ذات حق. و الاً لازم آید احتیاج به سوی غیر در کمال ذات، و توالی باسرها باطل است. و نیز چنان نیست که معتزله گمان کرده‌اند، که عبارت است از خلق اصوات و حروفی دالّ بر معانی؛ و الاً لازم آید که هر کلامی کلام حق باشد، زیرا که حق خالق کل اصوات و حروف، بلکه کل موجودات است. اذ لا مؤثر فی الوجود الاً الله.

و ایضاً امر و قول حق سبقت دارد بر هر کائنی، چنان‌چه فرموده: «انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون»؛ بلکه کلام حق عبارت است از انشای کلمات تامات و انزال «آیات محکّمات و آیات دیگر متشابهات» در کسوت الفاظ و عبارات. فرموده است: «و کلمته القاها الی مریم و روح منه» و در حدیث است «أعوذ بکلمات الله التامات کلها من شرّ ما خلق». و کلامی که نازل شود از جناب حق، کلام است از وجهی و کتاب است از وجهی دیگر» (۱۹، ص: ۱۹۸). اگر کلام به گوینده و متکلم وابسته باشد، کلام نام دارد و اگر مستقل و قائم به ذات فرض شود کتاب خواهد بود. پس کلام را از عالم امر و کتاب را از عالم خلق دانسته‌اند. برای کلام و کتاب مراتبی را در نظر گرفته و هر متکلمی را از وجهی کاتب و هر کاتبی را از وجهی متکلم گفته‌اند.

از نظر عارفان و صوفیه، چنان‌که در شرح قیصری آمده: «کلام عبارت است از تجلی حاصل از تعلق اراده و قدرت، برای اظهار ما فی الغیب و ایجاد آن‌چه در غیب است» (ص: ۱۳). کلام خدا نه صوت است و نه حروف، بلکه صفت اوست در ذاتش. در رساله قشیریه آمده: «بعضی گویند: کلام الله امر است و نهی و وعد است و وعید. بعضی گویند: متکلم بودن او بدین است که سخن می‌آفریند در هر حال. از ذوالنون شنیدم که می‌گفت: مدار کلام بر چهار چیز است: عشق جمیل و عداوت کم و پیروی از کلام حق و ترس از تحول و دگرگونی» (ص: ۹۱).

ابن عربی می‌گوید: «هرگاه آثار علوم از فیض روح کلی بر قلب عقل حاصل شود از آن به کلام، قول و خطاب تعبیر می‌کنیم... جهان از وصف کلام ظاهر گشت که همان توجه نفس رحمانیت حق است بر فردی از افراد که در آن نفس شخصیت آن مقصود، آشکار می‌گردد. از این رو به کلام تعبیر می‌شود و از جایگاهی که کلام از آن برمی‌آید نفس نامند» (۵، ج ۲، ص: ۱۷۷). در عارفان، «کلام وسیله‌ای برای آشکار کردن نهفته‌های درونی شخص گوینده است... وجود انسان بهترین و بالاترین نمایشگر علم و هنر و صنعت نهفته در ذات خداوند است. پس چون خداوند به کمالات نهفته در ذات خود عشق می‌ورزد، به چیزی که آن کمالات را در وجودش از همه بیشتر آشکار گردانیده است بیشتر عشق می‌ورزد... همه عالم، آیات وجود خداوند هستند و انسان خلاصه کتاب هستی است و خدا دارای چهار کتاب است: کتاب علمی، کتاب عینی، کتاب لفظی و گفتنی، کتاب نوشتنی و خواندنی» (۲۴، ص: ۷۵).

این چهار کتاب از عشق و محبتی پدید آمده‌اند که خدا به کمال و خوبی خود دارد. مرتبه ذات حق یعنی عمی، بی‌نام و نشان است و صفات و اسما به آن‌جا راه ندارند. اما تجلی ذات که روح اعظم نامیده می‌شود و از عشق به خود پدید می‌آید، در همه مراتب وجود تجلی می‌یابد و آن چهار کتاب را گرد می‌آورد و با صدور نفس رحمانی، صور علمی خداوند یا اعیان ثابت که نقشه اجمالی هستی است پدید می‌آید و در مرتبه بعدی، که فیض مقدس باشد، آن اجمال به تفصیل می‌رسد و این وظیفه را روح الامین به عهده دارد که سه عنوان نیز برای او قائل‌اند: «یکی از جهت این‌که نخست نقشه تفصیلی و علمی جهان را از خدای خود آموخته است، عقل نام دارد. دوم برای این‌که آن نقشه را به اجرا می‌گذارد، نفس کلی نامیده می‌شود. سوم چون شغل معلمی به او واگذار شده، آورنده علوم به سوی مردم است او را روح الامین می‌گویند» (۲۴، ص: ۷۶). پیامبران از روح الامین سخنان خداوند را می‌شنوند و به مردم می‌رسانند.

در نظر عارفان، حضرت مسیح کلمه و روح است. ابن عربی می‌گوید: «عیسی روح بود - چنان‌که خدا او را روح نامید - او روحی است که مؤید و یاری شده به روح دیگری است که از پلیدی‌های عالم کون پاک و مبرّاست، و اصل در تمام این‌ها این‌که: حیّ ازلی، عین حیات ابدی است ... و این علم (حق) متعلق به درازای عالم است، یعنی عالم روحانی، و آن عالم معانی و امر است، و این علم به پهنای عالم نیز تعلق می‌گیرد» (۵، ص: ۲۷۰). عارفان با نظریه وحدت وجود، به چیزی غیر از حق اعتقاد ندارند و در وجود، چیزی غیر از او سراغ ندارند و سراسر موجودات جلوه و تجلی و کلام او هستند. بنابراین اگر با تأکید به عیسی می‌گویند به سبب تأکید قرآن است.

۳. حدوث و قدم کلام خدا در مسیحیت

در کتاب مقدس، کلام یکی از صفات خداوند دانسته شده و در سفر خروج، بیان ده فرمان Decalogue این‌گونه آغاز می‌شود: «خدا تکلم فرمود و این کلمات را بگفت» (۳، سفر خروج، ۱: ۲۰). باب نخست کتاب اشعیا نبی شاخصه اعلان نبوت است که می‌گوید: «ای آسمان بشنو و ای زمین گوش فرا ده، زیرا خداوند سخن می‌گوید، کلام خداوند را بشنوید، خداوند می‌گوید: بیاید تا با هم دیگر محاجّه نماییم و بنابراین کلام خداوند است» (۳، ۱۰، ۱۲ که در انجیل یوحنا بر آن تأکید شده است).

بحث از این گفته کتاب مقدس آغاز شد: «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود و همان در ابتدا نزد خدا بود و همه چیز به واسطه او آفریده شد.» (۴، یوحنا، ۱: ۱). از این‌جا نزاع درباره کلمه خدا و حدوث و قدم آن به وجود آمد. مسیح حکمت یا لوگوس^۴ و کلمه خدا دانسته شد که تجسد یافته^۵، اما حتی در این زندگی می‌تواند درباره وجودش نزد پدر، قبل از این جهان (۳، یوحنا، ۱۷: ۵) و هم‌چنین صعود و عروج آینده‌اش سخن بگوید.

افلاطونیان مسیحی از ژوستین تا یوسبیوس با نگاهی افلاطونی، ارتباط بین خدا و لوگوس را پیگیری کرده‌اند. (اقانیم) تثلیث را پدر، کلمه و روح او خوانده‌اند که خدای پدر وظیفه خود را به عهده لوگوس می‌گذارد و خدا چون نمی‌توانسته در جهان ظاهر شود، لوگوس را نماینده خود نموده است. از همین‌جا بحث درباره این‌که مسیح خداست یا انسان پیدا می‌شود.

آن‌ها «کلمه» را قدیم و ازلی دانسته‌اند که به عنوان عقل در ذهن خدا بوده است، اما به صورت پسر، تنها در خلقت آغاز گشته است. روح القدس را از کلمه هم متأخرتر دانسته‌اند. آتاناسیوس کوشش داشت که از اعتقاد نامه نیکیه دفاع کند و برخلاف

آریوسی‌ها، لوگوس را با پدر و پسر هم‌ذات دانسته است. ترتولیان نظریهٔ یک ذات و سه شخص را ارائه دادند. این بحث ریشه در گفته‌های انجیل‌ها دربارهٔ عیسی دارد که او را یک انسان معرفی کرده‌اند، اما در انجیل یوحنا او موجودی آسمانی فرض شده که به زمین فرود آمده است. بحث این‌جا بود که مسیح، خدا است یا انسان، و یا به قول گروهی هم خدا است و هم انسان؟ پیروان نظریهٔ تجسد می‌گفتند روح او از ازل موجود بوده و در هنگام تولد به بدن انسانی وارد شده است. افلاطونیان همین را نوشته‌اند. این نظریه را «تجسد لوگوس» گفته‌اند. شورای کالسدون مسیح را اتحادی از دو سرشت الهی و انسانی دانست و ماجرای این اندیشه در مسیحیت طولانی است (۴۲، ص: ۱۱۸).

دربارهٔ شورای نیکیه آمده: «کنستانتین شخصاً اولین و مهم‌ترین شورای اسقفی را در سال ۳۲۵ میلادی در شهر نیکیه افتتاح کرد. این شورا به منظور پاسخ دادن به پرسشی که داشت جدایی عمیقی به وجود می‌آورد تشکیل شده بود. این‌که رابطهٔ متقابل مسیح با خداوند چگونه تبیین شود که از یک طرف، بر پایه‌ای باشد که در مقولات تفکر یونانی دربارهٔ هستی و زمان معنا داشته باشد و از طرف دیگر، از روی صدق و ایمان بیانگر سنت دینی موروثی مسیحی باشد» (۳۷، ج ۱، ص: ۱۶۴). این شورا کلام خدا یا مسیح یا پسر را از جنس پدر یا خدا اعلام کرد، یعنی او را قدیم و ازلی دانست. این شوراها بعدها هم تشکیل شد و جنبهٔ سیاسی یافت. این شوراها که برای اتحاد تشکیل می‌شدند، در عمل باعث اختلاف بودند.

سرچشمهٔ این بحث را انجیل‌های چهارگانه دانسته‌اند، چنان‌که «در انجیل مرقس، عیسی موجودی مافوق بشر نشان داده می‌شود. با این همه، در این انجیل، اثری از اصل تجسم الهی در پیکر عیسی و از اصل ازلیت عیسی (وجود قبل از خلقت = قدیم) بر طبق آن مبادی که بولس حواری بعدها وضع کرد دیده نمی‌شود. اما انجیل متی، و انجیل لوقا از این مرحله بالاتر از انجیل مرقس هستند و زمینه را برای اعتقاد به تجسم ربوبیت در پیکر عیسی آماده می‌کنند» (۳۳، ص: ۶۲۴). چنان‌که یوستینوس و پیروانش عقیده داشتند و «به زعم ایشان، دین عیسوی از تمام روش‌های فکری بالاتر و کامل‌تر است، زیرا «کلمه» نه تنها به وساطت پیکر عیسی سخن گفت، بلکه عیسی خود «کلمه» بود. عیسی مسیح، به طور کمال و حقیقت عقل الهی را منکشف ساخت» (همان). هنگامی که مسیح کلمهٔ الهی دانسته شد، علم الهیات جدید به وجود آمد و گنوسی‌ها و مرقیونیه‌ها دو فرقه‌ای بودند که (مانند معتزله و اشاعره در جهان اسلام) در قرن دوم میلادی ظهور کردند. گنوسی‌ها عیسی را قدیم و ازلی و کلمهٔ خدا می‌دانستند که پیش از پیدایش جهان موجود بوده است (= قدیم). مرقیونیه تا آن‌جا پیش رفتند که کتاب مقدس نوینی برای خود

نوشتند. ایرنایوس (مانند احمد بن حنبل و اهل حدیث اسلامی) اسقف شهر لیون در سال ۱۸۵ میلادی کتابی به نام «بر ضد بدعت» نوشت و به مخالفت با گنوسی‌ها و مرقیونیه پرداخت.

ماجرای تشکیل شورای نیقیه را جان. بی. ناس چنین نقل می‌کند: «کشیشی از آباء مسیحی در اسکندریه موسوم به آریوس با اسقف آن شهر بر سر قضیهٔ ازلیت و مخلوقیت [قدیم و حادث بودن] عیسی اختلاف نظر حاصل نمود. آریوس بر آن بود که با این‌که عیسی مسیح «کلمهٔ» حق است، مع ذلک مخلوق است و مانند سایر موجودات عالم خلقت، وجودی حادث است ... ولی اسقف آن شهر قویاً برخلاف عقیدهٔ او قیام کرد و بر آن رفت که «ابن» نیز ازلیت دارد [قدیم است] و مخلوق نیست و از گوهر و ذات الهی مایه گرفته است. کار این مشاجره به آن‌جا رسید که شورای کلیسا (سینود) را احضار کرده و آریوس را معزول کرد. ولی بحث و مشاجره بر سر این موضوع همچنان قوت گرفت و از اسکندریه به خارج انتشار یافت و در تمام کلیساهای مشرق مورد مباحثه و مناظره گردید. در سال ۳۲۱ میلادی که این گفتگو و بحث به اوج خود رسید، قسطنطین مجبور شد که به هر نحو شده است به آن خاتمه دهد. پس، از نمایندگان تمام کلیساهای ممالک مختلف، شورایی تشکیل داد» (همان، ص: ۶۳۴). اما این شوراها و اقرارنامه‌ها هرگز نتوانست بحث دربارهٔ حدوث و قدم کلام خدا را پایان دهد.

یولس قدیس در رسالهٔ دوم قدیس و در رسالهٔ دوم قرن‌تین دربارهٔ «خدای پدر و خداوند ما عیسی مسیح» سخن می‌گوید (۸:۶) و «هرچند گاهی از عیسی و روح‌القدس سخن می‌گوید (همان، ۶:۱۱)، به نظر می‌رسد زبان او بازتاب تجربهٔ مؤمنی است که عیسی را در زمان حیاتش نشناخته است. سنت مسیحی به او نشان می‌دهد که عیسی یک انسان است؛ یک اسرائیلی که تحت شریعت متولد شد (رومیان، ۴:۱-۵)؛ اما شأن متعالی او زبان دیگری می‌طلبد. مسیح قدرت و حکمت خداست (اول قرن‌تین، ۱:۲۴)؛ او روحی حیات‌بخش گردید (همان، ۱۵:۴۵)؛ در واقع، او می‌تواند به سادگی با روح‌القدس یکی گرفته شود (دوم قرن‌تین، ۳:۱۷). اما این که روح‌القدس دارای تولد انسانی باشد، هیچ مشکلی به وجود نمی‌آورد، حتی اگر این تولد باعث زندگی انسانی شود. روح‌القدس موهبت الهی است که مسیحیان به هنگام تعمید دریافت می‌کنند (اول قرن‌تین، ۱۲، ۲ و غیره)، و باز روح خدا نیز روح مسیح است (رومیان، ۸: ۹-۱۱) که رستاخیزش در تجدید حیات امتش دوباره اجرا می‌شود» (۶، ص: ۲۳۷).

لوگوس با تعابیر مختلفی در مسیحیت بیان شده که کلمه، حکمت و عقلانیت از آن جمله است. «در کتاب حکمت سلیمان (باب ۲۴، شماره ۳) سوفیا یا حکمت، خود را با

«کلمه» آفریننده خدا یکی می‌شمارد و یا این‌که حکمت با روح‌القدس هم یکی شمرده می‌شود» (۶، ص: ۲۳۵). «پیروان آریوس معتقد بودند که مسیح قبل از آغاز زمان آفریده شد. او که کلمه خدا می‌باشد، اولین مخلوق خدا و به وجود آورنده کائنات است. در موقع مجسم شدن، کلمه در جسم انسان ظاهر شد و جای روح را گرفت و بدین طریق، مسیح کاملاً انسان و کاملاً خدا نبود» (۱۵، ص: ۱۴۹). این مطلب که مسیح اولین مخلوق خداست در اسلام نیز برای پیامبر اسلام (ص) آمده است؛ مانند این روایت: «اول ما خلق الله نوری» (۲۸، ج ۱، ص: ۲۲۵).

پیروان آپولیناریوس هم عقیده داشتند که کلمه الهی جای روح انسانی را در مسیح گرفته است. در نخستین شورای قسطنطنیه در سال ۳۸۱ م. بسیاری از این عقاید مردود اعلام شد و ابراز گردید که عیسی در جوهر و ذات مساوی با اقنوم کلمه یا پسر است و بنابراین لاهوت کلمه، قابلیت درد کشیدن و مرگ را دارد» (۱۰، ج ۲، ص: ۳۲۹). مونوتلیزم^۴ که به وسیله امپراتور هرآکلیوس (۴۱-۶۱۰ م.) حمایت می‌شد، مسیح را دارای دو طبیعت توأمان، یکی الهی و دیگری انسانی، می‌دانست (۴۰، ص: ۸۵).

پیروان نسطوریوس اتحاد دو ذات الهی و بشری را رد می‌کنند و مسیح را دارای دو شخصیت می‌دانند. لوگوس یا کلمه الهی در انسانی که عیسی بود، ساکن گردید و اتحاد بین این دو ذات بیشتر شبیه سکونت روح‌القدس در ایمان‌داران بود. آن‌ها شخصیت الهی و انسان عیسی را در کنار هم پذیرفته، اما بین آن‌ها قائل به اتحاد نبودند. «پیروان یوتیکوس (اوطیخا): آن‌ها در مقابل نسطوری‌ها قرار داشتند و معتقد بودند که در مسیح، فقط یک ذات وجود دارد نه دو ذات. تمام وجود مسیح، حتی بدن او، الهی بود. الوهیت و انسان در مسیح ادغام گردید و یک ذات سوم به وجود آمد» (۱۵، ص: ۱۵۰). آن‌ها مونوفیزیس یا معتقد به یک ذات هستند و شورای کالسدون در سال ۴۵۱ م. این عقیده را مردود دانست. کلمنت اسکندرانی (حدود ۲۱۶-۱۵۰ م) با دیدگاهی عارفانی، عقیده داشت که معرفت به خدا را باید در شبیه شدن به او دانست: «این معرفت، عین مشابَهت و مماثلت با خداوند نیز هست که تنها از طریق شباهت یافتن به خداوند به دست می‌آید و کسی می‌تواند شبیه خدا شود که شباهت به ظهور کلمه خداوند یعنی حضرت عیسی مسیح یابد» (۴۴، ص: ۴۹۷). دیدگاه عارفانی در مسیحیت، به سوی وحدت وجود پیش رفته است (مانند اسلام)، تا آن‌جا که سیمون متکلم جدید (۱۰۲۲-۹۴۹ م.) به وحدت عارفانی با مسیح و الله می‌رسد: «من به وحدت رسیدم، جسم متآله گویی وجود خداست، من نیز خدا گشتم، در این وحدت وصف ناپذیر» (۴۴۱، صص: ۴۰-۳۹).

۴. بررسی تطبیقی

تقریب و نزدیکی بین ادیان، به ویژه ادیان الهی، راهی است که سابقه‌ای طولانی داشته و روزبه‌روز بر ضرورت آن افزوده می‌شود و با پیشرفت ارتباطات و از بین رفتن فاصله‌ها، این امر لازمه حیات انسان در آینده نزدیک است. نخستین گام در این اتحاد ادیان الهی را خداوند در کتاب‌های آسمانی خود برداشته است و عارفان نیز بیش از دیگران در این مسیر گام برداشته‌اند.

این که در مسیحیت، عیسی را کلمه خدا می‌دانند، منافاتی با گفته قرآن مجید ندارد،^۷ بلکه عین همین مطلب را در قرآن می‌توان دید. در سوره آل عمران، آیه ۴۴ آمده: «اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك بكلمه منه اسمہ المسیح ...»؛ هنگامی که فرشتگان گفتند: ای مریم خدا تو را به کلمه خود نوید می‌دهد که نام وی مسیح است ... در روایات اسلامی، برخی از ائمه خود را کلمات الهی خوانده‌اند: «نحن الکلمات التّامات» و در سوره کهف، آیه ۱۰۹، از این هم فراتر رفته و همه موجودات کلمات خدا خوانده شده‌اند: «قل لو كان البحر مداداً لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی و لو جئنا بمثله مداداً؛ بگو اگر دریا مرکب کلمات پروردگار من باشد، پیش از آن که کلمات پروردگارم تمامی گیرد، دریا تمامی پذیرد، اگرچه نظیر آن را به کمک آوریم.

اختلاف‌ها مربوط به تفسیرهای مختلف است که از کتاب‌های آسمانی شده است. عارفان و صوفیه تفسیرهایی از کلام خدا ارائه داده‌اند که بهترین زمینه را برای گفت و گوی بین مسیحیت و اسلام فراهم می‌سازد و دو دیدگاه را بسیار نزدیک می‌نماید. یکی از عارفان یعنی ابن عربی، مسیح را کلمه خدا خوانده و فسی را در کتاب *فصوص الحکم* خود به این کلمه اختصاص داده، چنان‌که پیامبران دیگر را نیز در وحدتی جامع گرد آورده است. در جایی می‌نویسد: «عیسی (ع) روح بود - چنان‌که خداوند او را روح نامید - و همان طور که او را در صورت انسان ثابتی انشا و ایجاد فرمود، جبرئیل را در صورت اعرابی غیر ثابت انشا و ایجاد کرد، لذا عیسی (ع) مردگان را به مجرد دمیدن زنده می‌ساخت، سپس او را خداوند متعال به روح القدس = جبرئیل تأیید و یاری فرمود؛ بنابراین او روحی است که مؤید و یاری شده به روح (دیگری) است که از پلیدی‌های عالم کون پاک و مبراست» (۵، ج ۳، ص: ۲۷۰).

در قرآن مجید، غیر از سوره آل عمران که عیسی مسیح، کلمه الهی خوانده شده، در سوره نساء آیه ۱۷۱ نیز آمده: «کلمته ألقاها إلی مریم و روح منه» (همانا که مسیح) کلمه‌ای بود که خدا آن را بر مریم القا کرد و روحی از جانب او بود. این همان گفته اناجیل بود. در قاموس کتاب مقدس هم آمده: «قصد از کلمه، خداوند ما عیسی مسیح می‌باشد»

(۴، ص: ۷۳۵). «با دقت در عبارت انجیل می‌توان احتمال داد که مراد، همان چیزی است که قرآن درباره کلمه بودن حضرت مسیح گفته است (البته در قرآن، کلمه صفت خداست، اما در انجیل، کلمه ذات، یا خود خداست). می‌توان گفت مراد از کلمه، همان امر تکوینی خدای متعال، یعنی «کن» می‌باشد. بنابراین «کلمه» به معنای ایجاد و یکی از صفات خدا می‌شود که قبل از اشیا تحقق یافته است، زیرا آستن شدن مریم برای عیسی از طریق عادی و به وسیله شوهر نبوده، بلکه به صورت اعجاز و صرفاً با امر «کن» خدای متعال تحقق یافته است و به همین جهت، عیسی کلمه خدا نامیده شده است» (۳۶، ص: ۴۷). در تفسیرهای عارفان قرآن نیز همه موجودات کلمات خدا هستند و از کلمه «کن» سرچشمه گرفته‌اند و کلام را به تشریحی و تدوینی و مانند آن تقسیم کرده‌اند و او را با حضرت آدم از این جهت مشترک دانسته‌اند که هر دو به طور غیرطبیعی به امر خدا (کن) به وجود آمده‌اند.

در دین یهود نیز بحث‌هایی درباره حادث یا قدیم بودن کلام خدا وجود دارد. «نویمارک به پیروی از نگرش خود، حاکی از آن‌که در میان جهودان کسانی بوده‌اند که به قدمت تورات اعتقاد داشتند، اختلاف نظر موجود در میان مسلمانان را درباره مخلوق یا قدیم بودن قرآن، برخاسته از نفوذ اختلاف نظر یهودیان درباره تورات می‌داند» (همان، ص: ۷۵)؛ در حالی که باید ریشه این بحث‌ها را در کلام خدا و کتاب‌های آسمانی دانست. مکداند نیز می‌گوید: «کلیسای یونانی، احتمالاً به میانجیگری یوحنا دمشقی، بار دیگر در این موضوع سهمی سازنده داشته است. بدین ترتیب، در تناظر با لوگوس نام آفریده و آسمانی در آغوش پدر آسمانی، در آن‌جا کلمه خدای قدیم وجود دارد، در مقابل تجلی زمینی عیسی، قرآن قرار می‌گیرد که کلمه خدایی است که خوانده و بازگو می‌شود (همان، ص: ۱۴۶).

ونسینک گفته است: «اعتقاد مبتنی بر سنت قدیم بودن قرآن مشتق از طرز تصور قدیمی شرقی قدمت بوده و مخصوصاً به قدمت تورات در دین یهود و قدمت لوگوس در مسیحیت اشاره کرده است. سویتمن اعتقاد سنتی غیر مخلوق بودن قرآن را مأخوذ از اعتقاد مسیحی به غیر مخلوق بودن لوگوس دانسته و انکار آن را به توسط معتزله واکنشی بر ضد اعتقاد مسیحیان تصور کرده است. گارده و قنوتی به نقل از بکر، گفته‌اند که اعتقاد داشتن به قرآن غیرمخلوق بر اثر نفوذ لوگوس مسیحی پیدا شد» (۳۶، ص: ۸۰). آن ماری شیمیل می‌نویسد: «همان‌گونه که در مسیحیت، که خداوند خود را به صورت عیسی مسیح (ع) - کلمه‌ای که تجسد یافته است - آشکار می‌کند، بکارت مریم مقدس لازمه ایجاد مجرا یا ظرفی پاک و معصوم برای تحقق کلمه الهی است، در دین اسلام هم

که خداوند خود را از طریق کلمه قرآن آشکار می‌سازد، حضرت محمد(ص)، که ظرف یا مجرای این فعلیت یافتن کلام الهی است، باید هم‌چون ظرف پاک عمل می‌کرد» (۱۸، ص: ۷۴). البته باید شباهت‌ها را مربوط به ریشه الهی ادیان ابراهیمی دانست نه این‌که تصور نمود که آن‌ها از هم اقتباس کرده‌اند.

گام‌های مؤثری در گفت و گوی دینی بین اسلام و مسیحیت و کلام خدا توسط فیلسوفان و متکلمان^۱ نیز برداشته شده است. ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی (متوفی ۲۵۲ ق)، که برخی او را نخستین فیلسوف اسلامی خوانده‌اند، کوشش‌هایی در ارتباط اندیشه‌های اسلامی و مسیحی نموده است، چنان‌که عقاید نوافلاطونیان متأخر مسیحی را بیان می‌نمود. حتی مضامینی از کتاب *اصول الهیات* پروکلوس را با همان عبارات در کتاب خود، درباره فلسفه اولی آورده است (۳۴، ج ۱، ص: ۲۷۸). فارابی که در حدود سال ۲۵۷ق. به دنیا آمده همین راه را ادامه داده است. او منطق را در بغداد، در نزد استاد مسیحی، یوحنا بن حیلان، آموخت و خود استاد یحیی بن عدی بوده است که از مهم‌ترین مترجمان مسیحی به شمار می‌آید. این ارتباط نزدیک فکری بین فیلسوفان و متکلمان مسیحی و مسلمان همواره ادامه داشته است.

کلمنت اسکندرانی (۱۵۰-۲۱۵م.) و اریگن (۱۸۵-۲۵۴م.) هر دو رییس مدرسه اصول دین بودند و مانند ماجرای پیدایش معتزله که در مدرسه، شاگرد حسن بصری بودند و کلام و فلسفه اسلامی از دامان عارفان و تصوف به ظهور رسید، این دو اندیشمند مسیحی نیز از دامان آیین گنوسی و عارفانی سربرآوردند و آرمان آن‌ها گنوسی مسیحی بود. کلمنت عقیده داشت که «کلمه خدا» همه جا وجود دارد و برای هر ملتی در نظر گرفته شده است. «محور مسیحیت به نظر اریگن مسیح بود؛ البته نه به عنوان یک انسان، بلکه به عنوان لوگوس (کلمه) که از ازل با پدر بود ... اریگن تعلیم می‌داد که عقیده به سه شخص در الوهیت، برای فهم مسیحی اساسی است: پدر، که به وجود نیامده و تغییر ناپذیر است؛ روح القدس، که به وسیله پدر صادر می‌شود؛ «لوگوس» حکمت و قدرت خداست که جهان را اداره می‌کند. بنابراین «کلمه» واسطه بین خدای غیرمخلوق و اشیای مخلوق است ... او متهم به بدعت شد ...» (۲۹، ص: ۹۷).

شباهت‌های عقیدتی بین اسلام و مسیحیت در این موضوع فراوان است. ولفسون می‌گوید: «استثنایی که اغلب معتزله درباره «کلمه خدا» به معنی قرآن از پیش موجود (قدیم) قائل بودند و در این باره، نظرشان به نظر آریوسیان درباره کلمه خدا به معنی مسیح از پیش موجود (قدیم) شباهت داشت» (۳۶، ص: ۱۴۸). در جای دیگری نیز همین ماجرای معتزله و دخالت مأمون خلیفه عباسی را در نامه به فرماندار بغداد که نوشت: «آن

کس که به مخلوق بودن قرآن اعتراف نکند، اعتقاد به یگانگی خدا ندارد» (۲۲، ص: ۱۱۲۰) را تحلیل کرده، می‌گوید: «این همان استدلالی است که در مسیحیت یا به سابلوسیگری انجامیده یا به آریوسیگری» (۳۶، ص: ۲۸۵). پس عقیده به کلام نفسی و کلام لفظی را شبیه دو تعبیر یونانی لوگوس پروفوریکوس می‌داند که «پدران کلیسایی که معتقد به نظریه دو مرحله‌ای بودن لوگوس (کلمه) از پیش موجود (قدیم) بودند آن را برای مجسم ساختن تمایز میان این دو مرحله در وجود پیشین آن می‌دانستند، نخستین مرحله در آن هنگام که در نیت خدا بود و مرحله دوم در آن هنگام که به عنوان یک موجود شخصی حقیقی تکوین پیدا کرد» (همان، ص: ۳۰۹).

همین بحث از قدیم و حادث در کلام اسلامی، در مسیحیت برای اوریگن و در فلسفه برای پلوتینوس پیش آمده است. اوریگن عقیده داشت که لوگوس (کلمه) ازلی است و پلوتینوس (= فلوطین) اعتقاد داشت که نوس (عقل) ازلی است. البته هر دو لوگوس و نوس را قائم به خدا می‌دانستند.

ابوالحسن اشعری در *بانه* گفته است می‌توان در پاسخ به کسانی که قرآن را حادث می‌دانند ادعا کرد که خدا از ازل، قدرت تکلم داشته و متکلم ازلی است، چه سخن گفته باشد چه نه. این همان استدلال هیپولیتوس و نوواتیان در میان پدران کلیساست. «هیپولیتوس چنین استدلال کرده است که حتی اگر پیش از تجسد کلمه، هنوز یک «پسر کامل» نبوده، خدا می‌توانسته است به او پسر خطاب کند «بدان سبب که بنا بود در آینده متولد شود» و نوواتیان که معتقد به دو مرحله از وجود کلمه (لوگوس) از پیش موجود (قدیم) بود، به طریق مشابهی استدلال می‌کند که هرچند کلمه از پدر، تنها قبل از آفرینش جهان تکوین یافت، خدا همیشه می‌توانست به نام پدر خوانده شود، بدان سبب که بنا بود تکوین پسر از او پس از آن صورت پذیر شود» (همان، ص: ۳۱۸).

مأمون خلیفه عباسی و قسطنطین امپراتور مسیحی بسیار شبیه به هم عمل نموده و قابل مقایسه هستند. مهم‌ترین جنبه این دو دوره بحث درباره حدود و قدم کلام الهی بود. هر دو حاکم به دفاع از گروه‌هایی خاص تمایل داشته‌اند. «قسطنطین امپراتور در سال ۳۲۵م. شورای بزرگی را که نخستین شورای جهانی بود (شورای نیقیه) فراخواند. یک‌صد اسقف از آسیای صغیر و هفتاد اسقف از سوریه و فینیقیه، بیست نفر از فلسطین و مصر و تنها تعداد کمی از غرب لاتین بود و دو کشیش به نمایندگی از روم آمدند. در ابتدا، شورا فرمول اعتقادی را که در قیصریه برای آمادگی نوآیینان برای تعمید به کار می‌رفت، به عنوان اساس توافق پذیرفت و کلمه *homoousios* - دارای یک ذات - به عنوان توصیف‌کننده وجود مسیح پذیرفته شد؛ یعنی تصدیق شد که مسیح هم‌ذات با پدر است.

این مسأله هم‌ذاتی مرکز مناقشات بعدی قرار گرفت. در همین نکته بود که آنانی که فرمول نیقیه را پذیرفتند، با آنانی که از موضع آریوس حمایت می‌کردند، مخالفت می‌کردند. آریوس تکفیر و تبعید شد...» (۲۹، ص: ۱۵۱).

در جهان اسلام و دوره نخست خلافت عباسی، همین بحث و همین جدال دیده می‌شود و معتزله که از حمایت کامل عباسیان برخوردار بودند و عقاید آن‌ها رسمی بود با به قدرت رسیدن متوکل (۲۳۲-۲۴۷ق.) به شدت سرکوب شدند و «اهل حدیث در مساجد می‌نشستند و علیه معتزله به نقل احادیث می‌پرداختند و آنان را تکفیر می‌کردند. آن‌گاه که نظر احمد بن حنبل را درباره کسی که قایل به خلق قرآن باشد پرسیدند، گفت: او کافر است» (۱۱، ج ۳، ص: ۲۸۵). این دوران معروف به محنت و محاکمه افراد بر اساس همین عقیده به حدوث و قدم کلام خدا بود.

در مسیحیت و اسلام، بحث درباره کلام خدا بوده است. «لفظ کلمه در آن هنگام که برای نامیدن پسر به‌کار می‌رود، اشاره به مسیح از پیش موجود (قدیم و ازلی) است و نباید آن را با کلمه به معنای اصوات و صداها اشتباه گرفت» (۳۶، ص: ۳۲۵). در مسیحیت، مانند اسلام، گروه‌های زیادی با هم در این باره اختلاف داشتند. بر اساس نظریه ابیون، که توسط سوسینوس احیا شد، مسیح هیچ جنبه الوهی نداشت. پولس سمیسانی بر اساس نظریه تبئی به آن‌ها نزدیک بود. آریوس هم که در شورای نیقیه محکوم شد، هرچه خارج از خدا باشد را حادث می‌دانست و کلمه یا مسیح را حد وسط بین خدا و عالم قرار می‌داد. «مسیح را زماناً قدیم و ذاتاً حادث می‌داند» (۱۵، ص: ۱۳۳). سابلیوس، پدر و پسر و روح القدس را اسمای مختلف یک حقیقت واحد می‌دانست و طرفداران سه خدایی هیچ اتحادی بین سه اقاییم قائل نشده و به سه خدای مجزا اعتقاد داشته‌اند.

۵. مقایسه نظر مسیحیان با معمر بن عباد

معمر و پیروانش عقیده داشته‌اند که خدا کلام ندارد و قرآن فعل خدا نیست، بلکه فعل جسمی است که کلام از آن شنیده می‌شود. معمر بن عباد خدا را خالق اجسام می‌داند نه اعراض؛ زیرا اعراض فعل جواهر هستند و به این ترتیب، کلام و قرآن را عرض دانسته و آن را فعل خدا نمی‌داند. ولفسون می‌گوید: «نگرش معمر را بدین گونه بازگو می‌کنیم: کلام خدا نه صفتی ناآفریده در خداست که اعتقاد پیروان سنت بر آن است و نه عرضی مخلوق در لوح محفوظ است که معتزلیان چنان تصور می‌کنند و نه حتی، به گفته نظام، کلامی است که به وسیله بعضی از اجسام به وجود می‌آید که خدا آن‌ها را به ویژه برای بیرون آمدن اصواتی از آن‌ها آفریده است که با آن اصوات، پیام خدا به مردمان ابلاغ شود. چنین

اجسامی به صورت خاص آماده شد که خدا آن‌ها را به منظور رساندن کلام خود به انسان‌ها آفریده بود. مثلاً هم‌چون درختی که به میانجیگری آن، خدا با موسی سخن گفت. و نیز پیامبران مختلف و از جمله حضرت محمد(ص) است که به توسط آن با نوع بشر سخن گفته است. با وجود این، تنها جسم درخت و بدن پیامبران را خدا به صورت مستقیم آفرید و آنان را به خاصیتی مجهز کرده بود که از خود، کلامی بیرون دهند که مجازاً کلام خدا نامیده می‌شود» (۳۶، ص: ۳۰۰)؛ یعنی قرآن را ساخته انسان دانسته و پیامبر را دارای موهبتی دانسته که قدرت ایجاد آن کلام را داشته است و نماینده اراده و قصد خدا بوده است. این نظر همان گفته برخی از دانشمندان مسیحی است: «بارت بر آن بود که وحی اصلی همانا شخص مسیح است. کلمه الله در هیأت انسانی. کلام مقدس یک مکتوب صرفاً بشری است که شهادت بر این واقعه وحیانی می‌دهد. فعل خدا در وجود مسیح و از طریق اوست، نه در املائی یک کتاب معصوم» (۸، ص: ۱۴۵)؛ و یا این‌که «خداوند وحی فرستاده است، ولی نه به املائی یک کتاب معصوم (= مصون از تحریف و خطا)، بلکه با حضور خویش در حیات مسیح و سایر پیامبران و بنی اسرائیل؛ در این صورت کتاب مقدس وحی مستقیم نیست، بلکه گواهی انسانی بر بازتاب وحی در آینه احوال و تجارب بشری است» (همان، ص: ۱۳۱).

یادداشت‌ها

۱- میرداماد برای موجودات سه ظرف یا وعاء در نظر می‌گیرد: وعای زمان (ظرف امور متغیر و زمانی)، وعای دهر (نسبت ثابت به متغیر)، وعای سرمد (ظرف محیط به دهر، نسبت ثابت به ثابت). موجوداتی که در ظرف زمان هستند، مسبوق به عدم دهری و سرمدی هستند و موجودات زمانی و دهری نسبت به سرمدی حادث به شمار می‌آیند (۳۲، ص: ۱۲۰).

۲- یعنی جهان و ماسوی الله، اسماء حق هستند و در نتیجه، همه موجودات حتی عقول و نفوس، مسبوق به عدم در مرتبه احدیت‌اند و به تجلی ذاتی حادث‌اند؛ یعنی به واسطه اسم المبدع حادث‌اند (۱۶، ص: ۲۸۵).

۳- تقدّم و تأخر یا سبق و لحوق را شش نوع نیز گفته‌اند: (تقدّم بالذات یا بالعلیه، مانند تقدّم حرکت دست بر قلم؛ تقدّم بالطبع، مانند تقدّم علت ناقصه بر معلول؛ تقدّم بالزمان، مانند تقدّم سقراط بر ارسطو؛ تقدّم بالشرف، مانند تقدّم دانا بر نادان، تقدّم بالوضع، مانند تقدّم امام بر مأموم؛ و تقدّم بالرتبه یا بالذات، مانند تقدّم دیروز بر امروز (۳۲، ص: ۱۸).

۴- لوگوس (=logos) هم به معنی کلمه، هم به معنی کلام و هم به معنی دلیل و استدلال در زبان یونانی آمده است، و در زبان سُرّیانی هم مَلَل (mallal) با مشتقات آن به معنی سخن و استدلال، هر دو، آمده است و «تئولوژی» در زبان‌های اروپایی از ریشه یونانی آن است به معنی گفتار و استدلال درباره خدا (۴۵، ص: ۷۳).

5- incarnation

6- monotheletism

۷- در دین یهود هم این مطلب دیده می‌شود: «در تورات می‌خوانیم که خدا با سخن، خلقت را آغاز کرد: خدا گفت نور باشد و نور به وجود آمد (۴۸/۱). ادعیه یومیّه یهود با این جمله شروع می‌شود: خدایی که سخن گفت و جهان به وجود آمد (۴۶، ص: ۲۷۴).

۸- یکی از این گام‌ها طیف وسیع و مشابهی بین تشبیه و تنزیه در مسیحیت و اسلام است. مانند ماکسیموس که بر تنزیه تکیه داشت و می‌گفت: «کسی که در باب خدا با اوصاف ثبوتیه حرف می‌زند، برای الله گوشت و خون می‌سازد که تنها به کار آن می‌آید که فقط چیزی را بفهمد که می‌تواند دید و احساس کرد؛ او خداوند را نظیر خویش می‌پندارد. ولی آن کسی که از خدا با اوصاف سلبيه یاد می‌کند، برای الله روح می‌سازد؛ مانند این: در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود (یوحنا، باب ۱، آیه ۱). با بهره‌گیری از این امر که مطلقاً در باب خدا هیچ نمی‌توان شناخت، بهتر می‌توان امر متعالی غیرقابل شناخت را فهمید» (۴۳، ص: ۱۵۶).

منابع

۱. قرآن مجید.
۲. نهج البلاغه.
۳. کتاب مقدس.
۴. قاموس کتاب مقدس.
۵. ابن عربی، محیی‌الدین، (۱۳۸۳)، فتوحات مکیه، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران: انتشارات مولی.
۶. استید، کریستوفر، (۱۳۸۰)، فلسفه در مسیحیت باستان، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۷. الاشعری، ابی الحسن علی بن اسماعیل، (۱۹۸۰م)، مقالات الاسلامیین و الاختلاف المصلین، تصحیح هلموت ریتز، مصر: دارالنشر.
۸. باربور، ایان، (۱۳۶۲)، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۱۰۲ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۹. بحرانی، میثم بن علی، (۱۴۰۶)، شرح العقاید النسفیة، قاهره: مکتب الکلیات الازهریه.
۱۰. بستانی، (۱۹۹۴)، دایره المعارف بستانی، قاهره.
۱۱. بغدادی، خطیب، (۱۹۳۱)، تاریخ بغداد، قاهره- بغداد.
۱۲. جرجانی، قاضی عضدالدین علی بن محمد، (۱۳۷۵)، شرح المواقف، قم: الشریف الرضی.
۱۳. علامه حلی، (۱۳۹۴)، الابانه، قم: دارالعلم.
۱۴. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۸۸)، فرق و مذاهب کلامی، قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۵. زیبایی نژاد، محمدرضا، (۱۳۷۶)، درآمدی بر تاریخ و کلام مسیحیت، قم: معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی.
۱۶. سبزواری، مآهادی، (۱۳۷۶)، شرح منظومه، تهران: انتشارات علمیه الاسلامیه.
۱۷. شهرستانی، عبدالکریم، (۱۸۴۶)، الملل و النحل، تصحیح کیورتن، لندن.
۱۸. شیمیل، آن ماری، (۱۳۸۴)، ابعاد عارفاننی اسلام، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۹. صدرالمآلهین شیرازی، صدرالدین محمد (بی تا)، المشاعر، ترجمه بدیع الملک میرزا عماد الدوله، تهران.
۲۰. صفائی، سیداحمد، (۱۳۶۸)، علم کلام، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۹۲)، تفسیر المیزان، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۲. طبری، محمدبن جریر، (۱۳۵۲)، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۲۳. طوسی، محمد، (۱۳۷۸)، اندیشه‌های کلامی شیخ طوسی، زیر نظر محمود یزدی مطلق، مشهد: دانشگاه علوم رضوی.
۲۴. طوسی، محمد، (۱۳۵۸)، تمهید الاصول در علم کلام اسلامی، ترجمه عبدالمحسن مشکو الدینی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۵. الطوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۰۷)، تجرید الاعتقاد، حقه محمد جواد الحسینی الجلالی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲۶. القشیری، ابوالقاسم عبدالکریم، (۱۳۵۹ق)، الرساله القشیریة، قاهره: مطبعة الحلبي.

بررسی تطبیقی حدوث و قدم کلام خدا در اسلام و مسیحیت ۱۰۳

۲۷. قیصری، داوود، (۱۳۶۷)، *شرح فصوص الحکم قیصری*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۹)، *اصول کافی*، ترجمه سید جواد مصطفوی و سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران: انتشارات مسجد چهارده معصوم (ع).
۲۹. گریدی، جوان، (۱۳۷۷)، *مسیحیت و بدعت‌ها*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
۳۰. مظفر، محمد رضا، (۱۳۷۵)، *فلسفه و کلام اسلامی*، ترجمه ابوالفضل محمودی و محمد محمدزایی، قم: مؤسسه بوستان کتاب قم.
۳۱. مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۷۰)، *مثنوی معنوی*، تهران: کلاله خاور.
۳۲. میرداماد، محمد بن محمد، (۱۳۶۷)، *القبسات*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۳. ناس، جان بایر، (۱۳۸۳)، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۴. نصر، سیدحسین و لیمن، الیور، (۱۳۸۲)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران: انتشارات حکمت.
۳۵. نعمانی، شبلی، (۱۳۲۸)، *تاریخ علم کلام*، محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران: چاپ رنگین.
۳۶. ولفسن، هری اوسترین، (۱۳۶۸)، *فلسفه علم کلام*، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات الهدی.
۳۷. هینلز، جان، ر.، (۱۳۸۵)، *راهنمای ادیان زنده*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۳۸. یوسف موسی، محمد، (۱۹۹۶)، *القرآن و الفلسفه*، مصر: دارالمعارف.
39. *Encyclopaedia of Ismal*, (1976), "Ilmal-Kalam", New Edition, London.
40. Fanning, R. , (2001), *Mystics of the Christian Tradition*, U.S.A. and Canada: Rovetledge.
41. Maloney, George, A., (1975), *Symeon the New Theological*, U.S.A.: Dimension Books.
42. Mackcy, J.P., (1983), *The Christian Experience of God as Trinity*, London.
43. Maximus, R., (1985), *Maximus Confessor*, New York and Mahwah: Paulist Press.
44. Miscellanies, G. I., (1954), *Alexandrian Christianity*, Philadelphia: Westminster Press.

45. Montgomery, Watt, (1962), *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh.

46. Richrdson, W.Mark (2002), *Science and Spiritual Quest*, Edited by W. Russel, London.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی