

کلام الهی: از لوگوس تا کلام نفسی

اعظم عالی‌زاد^۱
ابوالفضل محمودی^۲

چکیده

کلام الهی از سویی به بحث از ماهیت وحی و شیوه سخن خدا با انسان و از دیگر سو به رابطه‌ی حق با خلق و آفرینش آنها که با عنوان "کلمات خداوند" از آنها یاد شده، ارتباط می‌یابد. به لحاظ تاریخی اولین تأکید بر این مفهوم، تحت عنوان "لوگوس" یا "کلمه" در یونان و در اندیشه هراکلیتوس اتفاق افتاده که گویا، با توجه به ابهامی که در اندیشه او وجود دارد، آن را به معنای اصل عقلانی حاکم بر جهان و یا شاید "خدا" به کار برد. پس از وی، افلاطون نیز هرچند بدون تأکیدی خاص بر این واژه آن را در معنای عقل الهی مورد استفاده قرار داده است. رواقیان با تأکید بیشتر بر مفهوم لوگوس و احتمالاً به پیروی از هراکلیتوس، لوگوس را اصل هر عقلانیت، عقل الهی و همسان با خدا پنداشتند. در حدود سالهای نخستین میلادی این مفهوم در افلاطونیان میانه و بیش از همه در فیلون یهودی اسکندرانی تأثیر گذارد، به گونه‌ای که در اندیشه او نقش محوری یافت و واسطه میان خدا و جهان، قدرت برتر خداوند و نمودی از وجود مطلق شد. تأثیر مکتب فیلون به همراه تأثیر اندیشه‌های رواقی و غیره را می‌توان در برخی مسیحیان اولیه و نیز در انجیل چهارم و یا نامه‌های پولس مشاهده کرد. در اینجا مسیح همان لوگوس و یا کلمه الهی است که از طریق او همه چیز خلق شد و سرانجام پس از منازعات آریوسی، ازلیت و نامخلوق بودن آن، باور عمومی مسیحی گشت. این منازعات در باره مخلوق یا نامخلوق بودن کلمه یا لوگوس، به همراه زمینه‌های موجود در اندیشه اسلامی، بعدها احتمالاً زمینه را برای طرح حادث یا قدیم بودن کلام الهی و یا قرآن، فراهم ساخت و منتهی به دیدگاه‌های گوناگونی شد که از آن میان می‌توان به دیدگاه‌های معتزله، اشاعره و دیدگاه ویژه‌ی ابن کلاب اشاره کرد.

واژگان کلیدی

1- Email : Azamalizad@yahoo.com

۱- کارشناس ارشد رشته ادیان و عرفان تطبیقی

2- دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، گروه ادیان و عرفان Email: amahmoodi5364@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۳/۱/۱۷.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۵/۱۴

طرح مسأله

کلام الهی یکی از اساسی‌ترین مسائل در ادیان خدا محور است. در این ادیان، ارتباط میان خدا و انسان، کانون اصلی وهسته‌ی مرکزی دین داری است. این ارتباط، میان دو مرتبه‌ی وجودی متفاوت جریان دارد که یکی موجودی دانی و محصور در انواع قیود و محدودیت‌های طبیعی و تکوینی و دیگری، وجودی غایی و بکلی دیگر است و همین ارتباط دو مرتبه‌ی وجودی متفاوت، مسأله‌ای است که منشا انواع چالش‌ها و منازعات فکری و نظری بوده و می‌باشد.

رایج‌ترین معنای «کلام الهی»، همان سخن گفتن خدا با بشر است که از سابقه‌ی تاریخی دیرپایی برخوردار است و اساساً همین معنا بوده است که منشأ شکل‌گیری مباحث گسترده پیرامون کلام الهی شده و سبب پیدایش علم کلام گردیده است و یکی از وجوه تسمیه‌ی علم کلام نیز این بود که اولین و مهمترین بحثی که در میان دانشمندان دینی پدید آمد، مربوط به **کلام خدا** بود و اینکه آیا کلام خدا که مصداق عینی آن قرآن موجود و در میان مسلمانان به شمار می‌آید، قدیم است یا حادث. کلام الهی به معنای سخن گفتن خدا، ریشه در ادیان باستان و عهد عتیق دارد و اولین معنای آن نیز این بود که خطاب و پیام الهی با کلام ملفوظ است و مخاطب نیز پیام را در قالب کلمات ملفوظ دریافت می‌دارد. (صفتی، ۱۳۷۴: ۱۵) اما مجموعه‌ی عظیم مباحث در این باره نشان می‌دهد که این، تمام حقیقت «کلام الهی» نیست، بلکه کلام الهی دارای معنایی به مراتب وسیع‌تر و فراخ‌تر از کلام ملفوظ است و در متون دینی نیز از جایگاه معنایی بسیار گسترده‌ای برخوردار است. کلام الهی در متون دینی دارای معنایی عام بوده و شامل فعل و خلقت خدا نیز می‌شود. زیرا خدا از طریق خلقت سخن گفته است و هر ذره‌ای از هستی، کلمه‌ای از کلمات خداست. در این گستره بحث از «کلام الهی» از سابقه‌ی تاریخی بلندی برخوردار است که آغاز آن را باید در مفهوم «لوگوس» در یونان باستان، جستجو نمود. در این مقاله، سیر مباحث و مسائل مربوط به کلام الهی از دوره‌های مختلف عهد باستان تا دوره اسلامی (با لحاظ تفاوت‌های هر دوره) مورد بررسی قرار می‌گیرد که مجموعاً در چهار دوره تاریخی به شرح ذیل عنوان می‌گردد:

دوره‌ی اول: در اندیشه‌ی یونانی

دوره‌ی دوم: در الهیات یهودی

دوره‌ی سوم: در عهد جدید

دوره‌ی چهارم: در دوره اسلامی

با توجه به اینکه این بحث جز در دوره اسلامی، زیر عنوان "لوگوس" مطرح شده است، بنابراین لازم است سیر تحول معنایی این واژه در دوره‌های فوق مورد توجه قرار گیرد.

واژه لوگوس (logos) از واژه یونانی Legein گرفته شده که به معنای "گفتن" مطلبی مهم است اما در طول زمان در معانی گوناگونی به کار رفت همچون توضیح، تفسیر، نظریه، عقل، نیروی استدلال، میزان و اندازه، اصل و غیره. کاربرد اولیه این واژه گویا به حدود ۷۰۰ قبل از میلاد برمی‌گردد (stead christofer-vol 5-p:83) اما برای اولین بار در فلسفه‌ی هراکلیتوس بود که اهمیت یافت. سپس در عقاید افلاطونی ظهور می‌یابد و پس از آن به فیلون، فیلسوف یهودی متأثر از فلسفه‌ی یونانی (حدود ۲۰ ق.م تا حدود ۵۰ م) می‌رسد و از آن جا به مسیحیت راه می‌یابد. در مسیحیت، عیسی مسیح کلمه‌ی خداست. این عقیده از فیلون اسکندرانی به مسیحیت راه یافته است. با اینکه معانی مختلفی برای «لوگوس» ارائه شده است اما اعتقاد بر این است که هیچ یک از این معانی نمی‌تواند معنای کاملی از لوگوس را ارائه دهد. (Cf.Inge,W.R., "logos", vol 8, page133-138; Pepin Jean, "Logos", 1987, Vol 9-10, Page 9-15; Kelber,W. "Logos", Vol 11, Page 460-461; Wissowa, Paoly, "Logos", Page 744-745

لوگوس هم در فلسفه‌ی یونانی و هم در الهیات اسکندرانی یهود دارای قدمت طولانی است. این کلمه در فلسفه‌ی یونان بیشتر به معنای «عقل الوهی» به کار رفته است که در تمام هستی جریان دارد. مولفان سبعینی آن را به ۱۰۰ مرتبه ترجمه نموده اند و استفاده و

Memra، ماخوذ از کلمه‌ی آرامی emra، به معنی سخن گفتن و امر کردن است. معمولاً در عهد عتیق

به معنی کلمه و کلام خلاق استعمال شده است. ممرا به عنوان سخن و کلمه امر یهوه به کار رفته است.

ولوی، علی محمد، "ممرا، سوفیا، کلمه"، مجله‌ی علوم انسانی، سال اول، شماره ۲، بهار ۱۳۶۹، ص ۱۲

کاربرد مسیحی از این واژه نیز به عنوان نامی است برای شخص دوم تثلیث که در مسیح، متجسد شده است. در واقع لوگوس یک لفظ مشترک و عام یونانی است که در نوشته های یونانی به کار رفته است. این عبارت وقتی به معنای کلمه ترجمه می شود یعنی «ندای معنوی». ممکن است به معنای صرفاً رویا و الهام باشد و هم به معنای همه ی آنچه که مکاشفه و شهود می شود. کلمه در معنا قدرتی را به خدا نسبت می دهد که با آن سخن می گوید و با آن خواسته ی خود را بدون هیچ مانعی منتقل می کند و تاثیر می گذارد. (Cf. Inge, W.R., "logos", vol 8, page 133)

بنابراین لوگوس در این معنا، شاید به مفهوم آفرینش کلمه از سوی خدا باشد. در ادبیات عقلی و استدلالی، قدرت آفرینش خدا به دانش و علم او بر می گردد و در برخی متون به معنای «کلمه» به عنوان یک صفت ذاتی خداوند یاد شده است.

لوگوس در اندیشه ی یونانی

هراکلیتوس (۴۷۵_۵۳۵ ق.م). همانگونه که اشاره شد، تاریخ عقیده ی لوگوس با هراکلیتوس آغاز می شود. او این واژه را هم برای آموزه خاص خود و هم برای چیزی که این آموزه در صدد توصیف آن بود به کار برد؛ یعنی اصل عقلانی حاکم بر جهان. هر چند که این اصل عقلانی از نظر او کاملاً مشخص نیست. شاید همانگونه که از برخی تعبیر او مشخص است نیروئی است چون آتش و یا شبیه به آن. اگر چنین باشد، تعبیر لوگوس از نظر هراکلیتوس سه اندیشه را با هم ترکیب کرده است: تفکر انسانی ما در مورد جهان، ساختار عقلانی خود جهان، منبع و منشاء این ساختار عقلانی. (G.B. Kearferd, vol 5, Page 83) جهان یک واحد است، اما واحدی از نوع خاص که اجزاء و نیروهای مخالف در آن با هم در کشمکش هستند. (استید، کریستوفر، ۱۳۸۰، ص ۲۵) تغییر بطور دائم و آشکارا در جهان مشهود است. اشیا بی که به ظاهر اجزاء جهان هستند، یعنی آتش و آب و خاک مدام در حال تغییر و تبدیل به همدیگرند، اما همیشه تبدیل در نسبت های معین است و آتش کنترل کننده ی این تغییرات است. در نظر او آتش وجه جسمانی نیرویی است سوزان و خلاق و سازنده و ویرانگر که همواره در کار تغییر است. (رادها کریشان، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲) آتش به دلیل نورانیت و سرعت حرکتش با اندیشه مرتبط می شود و نیز

با نمونه‌ی عقلانی جریان جهانی، یعنی لوگوس مرتبط می‌شود. همین نظم عقلانی ممکن است در زمینه‌های مناسب به صورت «آتش» یا «لوگوس» و یا «خدا» توصیف شود. تنها یک لوگوس در جهان وجود دارد و ما شاید این عقل را با جستجو در درون خودمان به دست آوریم. لوگوس یک قانون طبیعی کلان، یک نیروی حیات دهنده و حیات بخش پنهان و یک قدرت فعال است. تمام قوانین انسانی توسط یک قانون الهی تقویت می‌شوند. «لوگوس» در همه‌ی زمان‌ها موجود است. با وجود این انسان‌ها از آن ناآگاهند. لوگوس ستارگان را در مدارشان نگه می‌دارد. عقل موثر جهان است که خودش را در کل پدیده‌های طبیعت متجلی می‌سازد. در معنای دیگر، لوگوس به عنوان کلمه یا سخن است (Pepin) Jean, "Logos", 1987, Vol 9, page 9-10 .

هراکلیتوس از واحد به عنوان خدا سخن می‌گوید. در باره رابطه‌اش با لوگوس معتقد است که خدا، عقل (لوگوس) جهانی است. قانونی کلی که در همه‌ی اشیاء هست، تمام چیزها را به یک وحدت می‌پیوندد و تغییر دائم در جهان را بر طبق قانون عام و کلی معین می‌کند. عقل انسان لحظه‌ای است در این عقل جهانی، یا صورت مخفف و جمع و کوتاه شده‌ی آن یا مجرا و راهی از آن است، و بنابراین انسان باید تلاش کند که به دیدگاه عقل دست یابد و با عقل زندگی کند، وحدت تمام اشیاء و حکومت قانون ثابت و لایتنیغیر را دریابد و تصدیق کند و بر ضد آن طغیان نکند، زیرا که عقل بیان و تعبیری است از «لوگوس» یا قانون همه فراگیر و ناظم کل. عقل و شعور و آگاهی در انسان - عنصر آتشین - عنصر پر ارزش است. وقتی آتش خالص بدن را ترک کند، آب و خاکی که بر جای می‌ماند بی ارزش است. بنابر این لوگوس یک قانون و عقل درونی در جهان است، که قوانین انسانی تجسم آنند. اگر چه این قوانین در بهترین صورت خود نمی‌توانند جز تجسم نسبی و ناقصی از آن باشند. (کایلستون، فردریک، ۱۳۶۸: ۱/ ۵۵) هراکلیتوس با تاکید بر قانون جهانی و بهرمندی انسان از عقل کل به هموار کردن راه برای آرمان‌های کلی گرای مذهب رواقی کمک کرد. (عالم، ۱۳۷۶: ۱۷۵)

افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ ق.م) شاید بزرگترین فیلسوف یونان باشد که بیشترین سهم را در الهیات مسیحی دارد. (استید، کریستوفر، ۱۳۸۰: ۳۵) مسئله‌ی «واحد و کثیر» که در تفکر

هراکلیتوس مطرح بود، مورد توجه افلاطون نیز می باشد. چرا ما یک کلمه، برای مثال «عدل» را برای مجموعه ای از افعال به کار می بریم؟ افلاطون می گوید به این دلیل که همه ی این افعال در مثال یا معیار یگانه ای که معنای واقعی کلمه ی «عدالت» است، شریک یا با آن شبیه اند. این نظریه ممکن است موارد زیادی را در بر گیرد. «مُثل» معیارهایی آرمانی تلقی می شوند که اشیای مادی یا افعال انسانی با آن ها شباهت دارند، اما بطور کامل منطبق نیستند. افلاطون این تمایل را با این گفته مشخص می کند که مُثل باید جدای از مصادیق خود، در سطح وجودی متفاوتی موجود باشند. (همان: ۴۳ و ۴۴) اگر مُثل را بصورت تفصیلی در نظر بگیریم، آن ها سه هیئت و ظاهر عمده به خود گرفته اند:

۱. اندیشه هایی در ذهن خدا، که به صورت دسته جمعی بوسیله ی کلمه یا عقل، یعنی لوگوس او، پرورانده می شوند؛

۲. صور اخلاقی و معنوی، که تا حدی شخصیت یافته و بنابراین با فرشتگان سنت عبرانی یکی گشته یا شبیه شده اند؛

۳. طرح های خلاق الهی، یعنی نمونه های اصلی جهان مخلوق که تمام این تطبیق ها در همان آغاز دوره ی مسیحیت در آثار فیلون اسکندرانی یافت می شود. (همان ص ۵۸)

۴. خدا یا روح دنیا، جهان را و هر چه در آن است طبق قوانین و صور جاودانه، یعنی مُثل کامل و لایتغیری که لوگوس یا عقل الهی را تشکیل می دهند، به حرکت می اندازد و نظام می بخشد. افلاطون در آثار خود لوگوس را تقریباً در همه ی معانی پیش گفته به کار برده است، بدون آنکه در قیاس با برخی واژه های هم ریشه ی آن مثل دیالکتیک، تأکید ویژه ای بر آن داشته باشد. با آنکه جهان افلاطونی بر اصول عقلانی نظام یافته است اما او همچون ارسطو در اشاره به این نظام و علت آن به جای لوگوس به تعبیر عمومی تر نوس (nous) استفاده می کند. گویا همانگونه که از کتاب جمهوریت استفاده می شود او این دو واژه را قریب المعنا می دانسته است. (G.B. Kearferd, "Logos", vol.5, Page 83)

با این مقدمات جهان شناسی افلاطون به این شکل توضیح داده می شود: جهان به دست یک صنعت گر یا مبتکر الهی (دمیورژ) از چهار عنصر سرشته و از روی الگوی مُثل ساخته شده است. او معرف یک اصل فعال است که خود مُثل ظاهراً فاقد آنند. (استید،

کریستوفر، ۱۳۸۰: ۱۵۵ و ۵۴) اگر صانع (دمیورژ) را خدا بنامیم، باید نتیجه بگیریم که مُثُل نه فقط خارج از اشیاء این عالمند بلکه خارج از خدا نیز هستند. (کایلستون، فردریک، ۱۳۶۸: ۲۰۰/۱) برای اینکه ساحت آن تا حد امکان کامل باشد، عقل را در آن قرار داد و در مرکز آن نفس عالم را، که پیشتر آفریده شده بود، جای داد تا حاکم آن باشد. بدین سان، جهان یک مخلوق واقعی زنده ی دارای عقل و نفس شد. (شریف، ۱۳۶۲: ۱/۱۳۲)

رواقیان. در تفکر رواقی اندیشه لوگوس به بیشترین رشد و گسترش خود دست یافت. از نظر آنها لوگوس اصل هر عقلانیتی در جهان بود و بدین گونه همسان با خدا و منبع هر فعالیتی تلقی می شد. جهان تجسم لوگوس است که اصل مدبّر آن است. عقل انسانی نیز مقیاس کوچکی از لوگوس جهانی است. مطابق دیدگاه رواقیان اساس اخلاق، "زندگی مطابق طبیعت" است و چون طبیعت به عنوان یک کل محصول عقلانی لوگوس است، بنابر این لوگوس منشاء قانون و اخلاقیات است. (ibid) از این رو، آنچه در فلسفه ی زنون (۲۴۶-۳۳۶ ق.م) بنیانگذار مکتب رواقی تقدم دارد قول او به «عقل الهی» است و فلسفه جز وقوف به این که هیچ چیز نمی تواند در برابر چنین عقلی مقاومت کند و یا حتی جدا از آن وجود داشته باشد، نیست. «فلسفه، علم به موجودات الهی و انسانی است.» (بریه، امیل، ۱۳۷۴: ۲/۴۸ و ۴۹)

آنان جهان را یک فرایند تحول همیشگی می شمردند و در این دیدگاه، آگاهانه از هراکلیتوس پیروی می کردند. (استید، کریستوفر، ۱۳۸۰: ۸۴) رواقیان بر این عقیده بودند که همه ی جهان یک حیات و رشد دارد و نیز دارای یک اصل مدبر عقلانی است که شبیه مدبر یک موجود زنده، مخصوصاً خود انسان است. از این رو، ممکن بود که انسان «عالم صغیر» یعنی جهان کوچک، در مقابل «عالم کبیر» یعنی کل جهان نامیده شود. (همان: ۸۴ و دورانت، ویل، ۱۳۷۸: ۲/۷۲۸)

رواقیان منشأ جهان را آتش می دانستند، آتش (لوگوس) در دیدگاه آنان یک اصل کنترل کننده بود. آتش سازنده اولیه با تغییر خویش، جهان را بوجود آورد و عناصر دیگر (هوا، آب و خاک) را ایجاد کرد و از این عناصر شکل های مختلف حیات پدیدار شد. کل جهان با هدفی عقلانی سازماندهی می شود، اما در نهایت این نظم عقلانی در یک

آتش سوزی مهیب کیهانی جذب آتش می شود و به شکل آتش سازنده باقی می ماند تا با آن کیهان دیگری ایجاد شود. بنابراین تنها یک اصل وجود دارد که از جنبه ی ظاهریش آتش و از جنبه ی کارکردش لوگوس است. (همان ۷۲۷ و استید، کریستوفر، ۱۳۸۰: ۸۵ و ۸۶)

بنابر نظر رواقیان در «واقعیت» دو اصل وجود دارد، فعل و انفعال. (کایلستون، فردریک، ۱۳۶۸: ۱/ ۴۴۵) دو مبدایی که در طبیعیات مورد قبول است یکی مبدأ فعل یعنی عقل یا خداست، دیگری مبدأ انفعال یعنی ماده فاقد کیفیت است که با نهایت متابعت، مستعد قبول فعل الهی است. یکی از این دو، علت است، حتی علت واحد ای است که تمام علل دیگر بدان تأویل می شود و مؤثر بودن آن ناشی از متحرک بودن آن است. دیگری چیزی است که تاثیر این علت را بدون مقاومت می پذیرد. (بریه، امیل، ۱۳۷۴: ۶۱/۲)

زنجیره ی علت و معلول دایره ایست ناشکستی با تکراری همیشگی. این علت با وجود وحدتی که دارد شامل بذور تمام علل و جهات عقلی است که به صورت هر یک از موجودات جزئی ظاهر می شود، و این عالم مرتبط که فراهم آمده از عقول یا از جهان عقلیه است، مجموعه ای از قوا را تشکیل می دهد که اگر بخواهیم می توانیم آن ها را مجموعه ای از افکار الهی بخوانیم که بالفعل منشأ تاثیرات و جایگزین عالم مُثُل افلاطونی است. (بریه، امیل، ۱۳۷۴: ۲/ ۶۸ و ۶۹)

رواقیون خدا را الوهیتی می دانند که کیهان را با شعور بی نظیر خود طراحی و راهنمایی می کند، اجزای آن را در جهت هدف های عقلانی با هم مرتبط می سازد، انسان نیز سازواره ای است دارای جسم و روح مادی. روح «نفس آتشی» است که در بدن پراکنده است، درست مانند روح دنیا که در جسم دنیا پراکنده است. پس از مرگ جسم، روح زنده می ماند، اما فقط چون انرژی فاقد شخصیت. در آتش سوزی بزرگ نهایی، روح، جذب آن اقیانوس عظیم نیرو می شود که همان خداست. (ویل، دورانت، ۱۳۷۸: ۲/ ۷۲۷ و ۷۲۸)

نویسندگان مسیحی عقیده ی سودمند دیگری را در آموزه ی رواقی می یابند، از

آنجایی که لوگوس به عنوان یک حقیقت در ارواح انسانی نیز حضور دارد، انسان ها شاید از طریق همین لوگوس با تمام هستی در ارتباط باشند. لوگوس در فلسفه ی یونان به عنوان عامل حیاتی جهان، به عنوان شیوه، حقیقت زندگی و به عنوان الهام بخش بالاترین اخلاق شرح داده می شود. (Inge, W.R, "Logos", vol8, page 134)

لوگوس در الهیات یهودی - اسکندرانی

اندیشه ی یهودی در مورد کلمه ی پروردگار با گرایش به تجسد گرایی فعالیت خود را آشکار نمود. عمل **میمرا** با سه آموزه ی خلقت، مشیت و مکاشفه مربوط می شود. خداوند از "کلمه" سخن گفت و عالمیان بوجود آمد و بدین ترتیب یکباره روح او مخلوقات را حیات بخشید. علاوه بر این، کلمه ی پروردگار به پیامبران الهام می شود و شریعت را منتقل می کند. «لوگوس» راز بزرگ زندگی است که فقط بوسیله ی خداوند شناخته می شود. در امثال سلیمان «حکمت» فضیلت مهم و اصلی است. خداوند حکمت را خلق کرد و او را قبل از اینکه جهان را بوجود آورد، آماده ساخت. در حکمت سلیمان، ما با یک تحول دیگری از اندیشه ی یهودی در ارتباط با فلسفه یونانی مواجهیم. این اندیشه در مورد حکمت الهی به شدت تحت تاثیر آموزه های رواقی و افلاطونی قرار گرفته است. عقل متعلق به ذات الهی است و با وجود این به صورت غیر مستقل در کنار خداوند وجود دارد. عقل عامل فعال در خلقت جهان بود، آن یک تجلی از خداوند است. در همه ی امور گسترش می یابد و قوی تر از هر احساسی سریع تر از هر حرکتی در میان آنها حرکت می کند، بدون اینکه هیچ ناخالصی بوسیله ی ماده پیدا کند. عقل الوهی معلم روح انسان است. او فقط معلم هرگونه فضیلت و معرفت کلامی نیست بلکه آموزنده ی همه ی هنر ها و علوم انسانی است. در الهیات یهودی، حکمت (عقل) با لوگوس همسان است. مانند همسانی عقل با روح القدس خداوند. (ibid, page 135)

فیلون اسکندرانی (۲۵ق.م-۴۵م) یهودی یونانی زبان بود و بیشتر عمر خود را در اسکندریه که از نظر فرهنگی متاثر از آتن که مشهورترین مرکز علم و فلسفه در عالم آن روزگار بود، به سر برد. زندگی مذهبی او بر متون مقدس یهود بویژه اسفار پنجگانه ی تورات متمرکز بود که او آن را به زبان یونانی مطالعه کرد. (اسمارت، نینیان، ۱۳۸۳: ۳۲/۲)

او تورات را با همه ی جزئیاتش معتبر می دانست و در پی اثبات این بود که متون مقدس یهودی نه تنها قادرند خود به خود حقیقت الهی را نشان دهند بلکه توان یک تعلیم و تربیت آزاد را نیز دارند. (استید، کریستوفر، ۱۳۸۰: ۹۹)

لوگوس هسته ی مرکزی اندیشه ی فیلون است. فیلون تنها عقاید یونانی و یهودی را در مورد لوگوس درهم نمی آمیزد بلکه او به تلفیقی از عقاید مختلف یونانی می رسد. لوگوس او ناشی از عقاید افلاطونی و علیت جهانی رواقی می باشد. (ولوی، مجله علوم انسانی، شماره ۲، ص ۱۴) او عقاید اصلی رواقی را می پذیرد اما آن را از مادی گرایی جدا می کند و تلاش می کند که آن را با نظریه ی افلاطونی هماهنگ نماید. زیرا در نظر او امور مشهود فقط نوعی از حقایق متجلی شده در جهان محسوس هستند. فیلون می خواست که عامل الوهی هلنیستی یونانی مآب را بپذیرد بدون آنکه عقیده به یهوه را از دست بدهد. اندیشه ی یهودی در معرض جدا نمودن خالق از خلقت قرار داشت تا جائیکه دوگانگی اجتناب ناپذیری را بوجود می آورد. فیلون سعی در همسان نمودن memra با logos افلاطونی داشت. (Inge, W.R., "logos", vol 8, page 135; Pepin Jean, "Logos", (1987, Vol 9-10, Page 13; Kelber, W. "Logos", Vol 11, Page 460)

فیلون در میان مکاتب به مکتب افلاطونی پایبند بود و مفاهیم ارسطویی و رواقی را بسیار به کار برد. آمیختن فلسفه ی یهود با فلسفه های رواقی و افلاطونی که بوسیله ی فیلون صورت گرفت موجب تحولات کلی در مبانی مذهبی تورات شد. (رادها، کریشنان، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۹) فلسفه او تلاشی است، برای وفق دادن سنت های یهودی با تفکر یونانی. (شریف، ۱۳۶۲: ۱۶۱/۱)

فیلون، موسی را نه تنها معلمی توانا و معتبر، بلکه یک فیلسوف افلاطونی معرفی می کند. موسی به سرچشمه ها دست یافته است، یعنی به نظام مُثُل افلاطونی که فیلون به ما می گوید آن ها مفاهیم و دریافت های خدای متعال هستند که در عقل او، «لوگوس» به هم پیوسته اند و چون «مهرها» یا الگوهایی برای عمل خلقت او عمل می کنند. (استید، کریستوفر، ۱۳۸۰: ۱۰۱ و ۱۰۲)

لوگوس فیلون واسطه ای بین خدا و جهان است. قدرت برتر خداست. مستجمع دو

صفت قدرت و نیکی خداست (قادر نیکو کار). او اصل شهود است. لوگوس خدا را به انسان و انسان را به خدا می‌رساند. رابطی است میان مخلوقات و غیر مخلوقات. او فرزند بزرگ خداوند است. در جاهای دیگر او با عقل برابر می‌شود که کل ذهن خداوند در خلقت را متجلی می‌کند. او شخینا یا عظمت پروردگار است. او جهان محسوس و حیات واقعی جهانی است که ما می‌شناسیم. او به عنوان عقل برتر عمل می‌کند. لوگوس فیلونی یک اصل متحرک است اما همچنین یک اصل جهانی می‌باشد که برای وجود جهان ضروری به حساب می‌آید. لوگوس تنها یک نمود از وجود مطلق است.

(Inge, W.R., vol 8, page 135)

فیلون به عنوان یک یهودی معتقد نمی‌توانست خداوند متعال را با عقل الهی نامتشخص افلاطون یکی بداند. جهان‌شناسی اش را بر حقیقت متعال خدا که هم برتر از جهان بود و هم حال در جهان، استوار کرد. در نظام او مُثُل که جهان مطابق آن‌ها بوجود آمده است، برخلاف مُثُل افلاطونی وجودی بیرون از ذهن خالق ندارند و در عین حال مبادی مکتوم در جریان‌های جهان نیز نیستند، بلکه با مُثُل خدا یعنی ذهن الهی در جریان آفرینش یگانگی دارد. لوگوس فیلون اصل یا مبدأیی الهی نیست، بلکه صرفاً نخستین آفرینش خدا به شمار می‌آید و نمایشگر سلسله‌ی جهان محسوس است و به عبارت دیگر طرحی است مخلوق ذهن خدا. (رادها، کریشان، ۱۳۸۲: ۷۸)

او با این سخن که خدا مستقیماً در جهان عمل می‌کند، قدری مخالف است. او می‌گوید که خدا از طریق «قوایش» عمل می‌کند که در میان این قوا عقل خدا یا «لوگوس» از همه برجسته‌تر است. (استید، کریستوفر، ۱۳۸۰: ۱۰۲)

او هنگامی که از لوگوس به عنوان موجودی سخن می‌گوید که کاملاً گسترده، بسط یافته و در همه جا حاضر است، این آموزه‌ی رواقی را به یاد می‌آورد که خدا بطور کامل در جهان مستغرق است. فیلون می‌گوید: خداوند محیط بر همه چیز است و این اشاره به نیروی خالق او دارد و این نیروست که با صنعت‌گر افلاطونی یکی گرفته می‌شود. چنین تعالیمی آثار واضحی بر آموزه‌ی مسیحی لوگوس می‌گذارد. (استید، کریستوفر، ۱۳۸۰:

در دیدگاه فیلون، عالی‌ترین نیروهای الهی، لوگوس (کلمه) است. گاهی آن را سوفیا (حکمت) می‌نامد. لکن لفظی که معمولاً استعمال می‌کند لوگوس است. فیلون در پاره‌ای از آثار خود عالی‌ترین جزء از اجزاء لوگوس را سوفیا می‌خواند. لوگوس ماهیتی دوگانه دارد. در انسان لوگوس همان عقل و یا کلمه‌ی ملفوظ است. در کل، لوگوس خود را به صورت‌های جسمانی و معقول تقسیم می‌کند، و رونوشت این صور مجرد ادراک جهان را می‌سازد. فیلون، سوفیا را مادر لوگوس خوانده است، یعنی واسطه‌ی میان خدا و انسان، ولی معمولاً آن را لوگوس الهی می‌خواند، بدون ذکر صفتی. لوگوس به عنوان واسطه، وسیله‌ایست که خداوند با آن عالم را می‌آفریند و واسطه‌ایست که با آن عقل انسان پس از ترکیه به آسمان صعود می‌کند. در دیدگاه او سر‌دسترس‌ناپذیر خدا یک اصل میانجی بین خدا و انسان را اقتضاء می‌کند و او را به آموزه‌ی لوگوس خود، رهنمون می‌سازد. به هر حال به نظر می‌رسد که در ذهن فیلون این نیروها غیر از کاری که انجام می‌دهند، وجودی جداگانه ندارند و اگر هم که دارند بسیار ناچیز است. (شریف، ۱۳۶۲: ۱۶۳/۱؛ تیلیخ، پل، ۱۳۸۱: ج ۳/۱۵۸)

به هر حال، فیلون در مورد مفهوم لوگوس گاه می‌گوید که ذات است و گاه صفت. هم به آن یک اقنوم جوهریت می‌بخشد و هم آن را صرفاً در مرتبه‌ی صفت یا فعل اقنوم اول قرار می‌دهد. آن چه که از نشر تفکر اخلاف فیلون مهم است مسئله‌ی ماهیت لوگوس نیست بلکه یکی دانستن لوگوس با عالم مُثُل افلاطونی و استفاده از این مفهوم برای تدوین خلقت این جهان است. از لحاظ فلسفی لوگوس فیلونی چیزی جز اصل وحدت در کثرت و اصل اتصال و انفصال اضداد در جهان مادی نیست. (همان: ۱۶۴)

لوگوس در اندیشه‌ی فیلون هم مکان یا جامعیت مُثُل و هم یک حاکم فعال و قدرتی سامان بخش که گاهی در اصطلاح رواقی به «آتشین» توصیف می‌شود و البته پائین‌تر از خدای متعال است، به حساب می‌آید. (استید، کریستوفر، ۱۳۸۰: ۱۰۴)

گاهی لوگوس را به منزله‌ی شخص در نظر می‌آورد و آن را تاریخ تمدن «نخستین مخلوق خدا»، فرزند خدا از دوشیزه‌ی حکمت (سوفیا) می‌نامد و می‌گوید که خدا خود را از طریق لوگوس بر انسان آشکار کرد. چون روح، جزئی از خداست، بوسیله‌ی عقل می‌

تواند به یک شهود عرفانی، نه از خود خدا، بلکه از لوگوس نایل آید. شاید اگر می توانستیم خود را از اسارت ماده و حواس رها سازیم و با ریاضت شدید و تأمل طولانی لحظه ای روح خالص شویم، امکان آن را می یافتیم که در یک لحظه خلسه، خود خدا را بینیم. (دورانت، ویل، ۱۳۷۸: ۳/۵۹۱ و ۵۹۲؛ حاج ابراهیمی، طاهره، فصلنامه برهان و عرفان: ۳۸)

نفوذ افکار فیلون تا قرون وسطی احساس می شود، چه در یهودیت چه در مسیحیت و چه در اسلام. نوشته های فیلون را آباء کلیسا از مکتب اسکندریه (کلمنت اسکندرانی و اریجنت) تا حوزه ی یوحنا دمشقی که نماینده ی مسیحیت شرقی در جهان فرهنگی اسلام است، دقیقاً به مطالعه ی آن پرداختند. طرح او درباره ی تثلیث «خدا و لوگوس و جهان» تأثیر بسیاری بر الهیات مسیحی گذاشته است. (رادها کریشان، ۱۳۸۲: ۲/۸۰)

الهیات مسیحی متأخرتر، خط ممیز مشخصی بین موجودات نامخلوق یعنی خود خدا و صفاتش همراه با کلمه ی او و روح القدس و بین موجودات مخلوق از جمله فرشتگان و انسان را ترسیم کرد. این خط ممیز در آثار فیلون هرگز واضح نیست. تقابل جدی بین جهان های معقول و محسوس و بین الوهیت توصیف ناشدنی و همه ی صفات، فضایل، معاونان و مخلوقات شناختنی، گذاشته می شود. (استید، کریستوفر ۱۳۸۰: ۱۰۵)

لوگوس در عهد جدید

در طی دو قرن اول مسیحی به تدریج مکتب افلاطونی به صورت فلسفه ی حاکم در آمد. کتاب تیمائوس (از آثار افلاطون)، با تصویرش از یک صنعت گر الهی از میان همه ی بحث ها به بیشترین حد برای سنت یهودی-مسیحی پذیرفتنی بود. آشنایی کلی با عقائد رواقی به عنوان بخشی از تعلیم و تربیت عمومی فلسفی نیز برای مدت مدیدی باقی ماند. تأثیرات ناشی از تفکرات فیلون نیز غیر قابل انکار می باشد. الهیات مسیحی طرح های عقیدتی محکمی را طی مناقشات قرون اولیه بدست آورد و به نتایجی مانند: «آموزه های قطعی الوهیت دارای درجات، وجود ازلی جهان، ظهور ازلی و یکباره لوگوس، ...» دست یافت، در میان این اصول، دو اصل برجستگی دارد: یکی دیدگاهی که ذات الهی را یگانه ای بسیط و تغییر ناپذیر می داند و دیگری خرد پرستی که از ویژگی هایی بود که بین همه

ی افلاطونیان مشترک بود، یعنی واقعیت یک جهان متعالی که منبع حقیقت و جمال است و ارزش والای عقل به عنوان دروازه ی این جهان. (همان: ۱۰۹-۱۱۲)

افلاطونیان میانه در وهله ی نخست از این جهت جلب توجه می کنند که بر نویسندگان مسیحی سده های دوم تا چهارم مخصوصاً ژوستین، کلمنت، اوریگن و یوسیوس نفوذ داشته اند. این ها سعی کردند فلسفه را با کلام مسیحی آشتی دهند و از بنیانگذاران کلام فلسفی در مسیحیت بودند. از مسائلی که مورد بحث اینان قرار گرفتند، امور زیر را ذکر می کنیم:

شناخت ما از وجود خدا؛

این مسئله که آیا خدا را می توان توصیف کرد و چگونه؛

وحدت و کثرت در ذات الهی؛

این که جهان ازلی است یا مخلوق؛

سرشت انسانی، روحانی و جسمانی. (استید، کریستوفر، ۱۳۸۰: ۱۱۴)

قسمت اعظم اعتقادات مسیحی از آرای پدید آمد که در جهان یونانی رایج بود. هنگامی که مبلغان مسیحی سعی کردند مقام حضرت عیسی مسیح را در کل عالم تشریح کنند، از اصطلاحاتی استفاده کردند که شبیه به مفاهیم رایج در یهودیت و تفکر یونانیان بود. مسیحیت ناگزیر عناصری را از فرهنگ هلنیستی به عاریت گرفت. در کلام هلنیستی نسبت به شخص مسیح آرای گوناگون وجود دارد. گفته اند که حضرت عیسی دارای وجودی است لاهوتی که از قبل در عالم بوده، لکن در مورد کیفیت ظهور جسمانی و ناسوتی او آرای گوناگونی ابراز کرده اند. همگی متفقند در این قول که حضرت عیسی (ع) مرکب است از دو عنصر، اما در مورد ماهیت و چگونگی ترکیب این دو عنصر الهی و بشری در وجود شخص مسیح با هم اختلاف دارند. این آراء و اختلاف نظر ها همگی به کلیسا منتقل شد و اساس برداشت مسیحیان را از عهد جدید تشکیل داد. (شریف، میرمحمد، ۱۳۶۲: ۱/ ۱۷۲)

کلیسا مذهب فلسفی از خود نداشت و ناگزیر بود که خود را با فلسفه ی اسکندرانی وفق دهد و همین امر موجب پدید آمدن مجادلاتی گشت. کلیسای اسکندریه و سوریه هر

دو متفق القول بودند که عیسی تجلی خداست و همانند خدا ازلی است. در مدرسه انطاکیه معتقد بودند که چون خدا، علت است پس زمانی بوده که پدر وجود داشته اما پسر وجود نداشته است. اما اهل اسکندریه قائل بودند در ازل، قبل و بعد راه ندارد و خدا که پدر است از ازل بوده و پسر نیز الی الابد باید از پدر صادر شود (همان: ۱۷۳)

در حدود سال ۳۱۸ آریوس، کشیشی از مصر با اظهار عقائدی درباره ی ماهیت مسیح مایه ی تعجب کلیسا گشت. او می گفت: مسیح با آفریننده یکی نیست، بلکه «لوگوس» یعنی نخستین و عالی قدرترین همه ی مخلوقات است. او چنین استدلال می کرد که اگر پسر بوسیله ی پدر بوجود آمده است باید در زمان به دنیا آمده باشد. در این صورت نمی تواند با پدر از لحاظ ابدیت، یکسان باشد. بعلاوه اگر مسیح، آفریده شده است، باید که از عدم بوجود آمده باشد نه از ذات پدر، پس با پدر از یک ذات نبوده است. روح القدس از لوگوس بوجود آمده است و کمتر از لوگوس جنبه ی الوهیت داشته است. در این نظریات ادامه ی افکاری که از افلاطون بوسیله ی رواقیان، فیلون و اورینگن به آریوس رسیده است، به چشم می خورد. (دورانت، ویل، ۱۳۷۸: ۳/ ۷۶۸ و ۷۶۹)

به دنبال این اظهارات، قسطنطین، شورای عمومی کلیسا، نیقیه را تشکیل داد و بعد از اعلام بدعت گذار بودن آریوس بیانیه ی زیر را منتشر کرد:

«ما به خدایی یگانه معتقدیم، به پدر قادر مطلق آفریننده ی همه ی چیزهای آشکار و نهان و به یک خداوندگار، به عیسی مسیح، پسر خدا، بوجود آمده نه آفریده، هم ذات با پدر... که به خاطر ما مردم و به خاطر نجات ما فرود آمده، مجسم شده، بشر گشته، رنج دیده، روز سوم از میان مردگان برخاسته و به آسمان صعود کرده و برای داوری زندگان و مردگان خواهد آمد.» (همان: ۳/ ۷۷۰)

با توجه به اعتقادات فعلی مسیحیان در مورد شخص عیسی (لوگوس) و با در نظر گرفتن مبانی این اعتقادات در عهد جدید، تأثیرات اندیشه ی لوگوس یونانی در عهد جدید قابل تأمل است.

قدیس پولس به خصوص در رسائل متاخر خود به ما تقریباً کل آموزه ی لوگوس را ارائه می دهد. عقیده ی پولس درباره مسیح با آموزه «کلمه، لوگوس» یونانیان یکی می

شود که به واسطه ی او همه چیز آفریده شده است (Pepin Jean, "Logos", 1987, Vol 9-10, Page 9).

در مقدمه ی انجیل چهارم بر اعتقاد به مسیح به عنوان یک اصل جهانی تاکید میشود. مسیح تصویر خداوند است که در شکل جسمانی ظاهر می شود. او عاملی در خلقت است و روح از طریق او در همه ی امور ساری و جاری است. او نخست زاده ی همه ی خلقت است. در او و از طریق او و با او همه ی امور هستند، همه ی چیزها در او خلاصه می شوند، و او همه و در همه است، و سلطنت و پادشاهی او با تاریخ جهان برابر است. او روح زندگی بخش است و در همه ی ارواح پیروانش جا می گیرد و خودش را در آنها شکل می دهد و به خواست خود آنها را تغییر می دهد و منور میسازد. (Inge, W.R., "logos", vol 8, page 136).

مسلم است که فلسفه ی لوگوسی یهودی-اسکندرنی تاثیر بسیاری بر آموزه ی «شخص مسیح» پولس داشته است. روش برخورد یوحنا به نام روش «لوگوس» (کلمه) شناخته می شود. چون در انجیل یوحنا باب ۱، آیه ی ۱۴ می خوانیم که «و کلمه جسم گردید و میان ما ساکن شد.» (بوش، ریچارد، ۱۳۷۴: ۷۲۰/۲)

گرایش و التزام وسیع مولف انجیل چهارم به مکتب فیلون نمی تواند از لحاظ منطقی انکار شود. اصطلاحات تخصصی فیلون در این انجیل فراوان یافت می شود. (ولوی، مجله علوم انسانی، شماره ۱۶/۲)

در این انجیل عقیده به لوگوس بسیار پویاتر از فیلون است. هر دو مضمون هراکلیتوسی و فیلونی در لوگوس حضور دارند. لوگوس سرّ را مکشوف می سازد و با ظهور چنین واقعیت تاریخی در حیات شخصی، انسان بیگانه گشته را با خدا متحد می سازد. مسیحیت نماد مفهومی لوگوس را پذیرفته و آن را تغییر شکل داد. اصل کلی «خود انکشافی الهی» در خصیصه ی ذاتی خویش در یک انسان فردی به صورت کیفی حاضر است. مشارکت در لوگوس عام به مشارکت در لوگوسی بستگی دارد که در چهره ی شخصیت تاریخی فعلیت می یابد. مسیحیت انسان روحانی را جایگزین انسان خردمند مذهب رواقی می کند. (تلیخ، پل: ۱۵۸/۳)

لوگوس مسیح، تجلی کامل صفت خداوند است و البته تجلی الوهیت به عنوان قربانی عشق، عقیده ای نیست که در فیلون پیدا شود. کلمه ی یوحنا یی دقیقاً منطبق با عیسای مسیحیت است، حال آن که فیلون هیچ گاه سعی نکرده مفهوم لوگوس را بر مسیح یهودیت منطبق کند. در اناجیل کلمه به عنوان فرد دوم در مراتب الوهیت تعیین شده است، در حالی که در فیلون چنین نیست. ایثار عاشقانه ی «کلمه»، اندیشه ایست که در فیلون یافت نمی شود. (همان: ۱۷)

یکی از اختلافات مهم کلمه ی یوحنا یی و لوگوس فیلونی، موضوع تجسم بخشیدن به کلمه در مسیحیت است، در حالی که به نظر نمی رسد فیلون گرایش به این موضوع داشته است. (تیسن، هنری، بی تا: ۱۹۹)

در عقیده ی مسیحیت همه ی امور از طریق لوگوس خلق می شوند که او واسطه ای در خلقت است. جدا از او هیچ چیز به وجود نمی آید آنچه که بوجود آمده است در او حیات دارد. خداوند خودش را به عنوان قانون حیات متجلی می سازد تا اطاعت شود. روند جهانی شامل تاریخ معنوی بشر است. تجلی خدا در لوگوس مسیح به عنوان اولین گام در خلقت اولیه، برای جدا کردن نور از تاریکی بود. این نور، برگزیده است تا هر انسانی را در هر زمانی که به دنیا می آید منور سازد. او همیشه در جهان بود و جهان او را شناخت و لوگوس که کاملاً الوهی بود، جسم شد و در میان ما متجسد گردید.

در نزد «کلمنت» اسکندرانی، آموزه ی لوگوس، اعتقاد به یک «صدور» است. جهان یک کل ابتدایی است که به سمت سرنوشتی که نظم الوهی تعیین می نماید حرکت می کند. بشریت زندگی خود را از مسیح می گیرد و مسیح در دنیا قبل از اینکه جسمانیت پیدا کند وجود داشت و جهان را برای شهود خود آماده کرد (Inge, W.R., "logos", vol 8, page 136). تاریخ رستگاری انسان از نظر «کلمنت» تعلیم نوع بشر با واسطه ی الوهی است. لوگوس به عنوان معلم، همیشه در جهان حضور داشته است. در عقیده ی یهودی، لوگوس از طریق موسی سخن می گفت او حتی خورشید و ماه را ارائه داد تا انسان ها عبادت کنند و از پائین ترین عبادت به بالاترین عبادت کشیده شوند. او منجی همه است. «نجات» یک روند فیزیکی نیست بلکه یک پیشرفت اخلاقی از طریق اتحاد با خداوند

است. «معرفت» صرفاً تأمل و تفکر نیست بلکه یک تلفیق در حال رشد و بصیرتی نسبت به صفت خدا و شرایع اوست که همان وحدت لوگوس با خداوند است

(Inge, W.R., "logos", vol 8, page 137).

وحی و نجات، عناصر خلاقیت جهت بخش خدا هستند. خدا روند های حیات فردی و اجتماعی و کلی را به سوی تحقق و تکاملشان در حیطه ی ملکوت خداوند جهت می بخشد. مسیح شناسی لوگوسی خردگرایی مفرد نیست، بلکه فی الواقع اسلحه ای در برابر این خطر است. اگر عیسی به عنوان مسیح لوگوس نامیده می شود، لوگوس به واقعیت و حیانی اشاره می کند نه به کلمه های وحیانی و منزل (تیلیخ، پل، ۱۳۸۱: ۱/ ۲۱۹) کلمه ی خدا معانی متفاوتی دارد. قبل از همه «کلمه ی خدا» اصل تجلی الوهی در خود مبدأ هستی است، مبدأ نه تنها جوهری است که هر صورتی در آن ناپدید می شود، بلکه منشأیی است که هر صورتی از آن بر می خیزد. مبدأ هستی خصیصه خود آشکارسازی دارد و واجد ویژگی لوگوسی است. این چیزی نیست که بر حیات الهی اضافه گردد بلکه خود حیات الهی است.

در معنای دوم، کلمه وسیله ی خلقت است، کلمه ی روحانی پویایی که بین سر صامت کنه هستی و فیض به موجودات عینی متفرد یافته و خود پیوسته واسطه گردد.

در معنای سوم کلمه، خدا تجلی حیات الوهی در تاریخ و وحی است. کلمه ایست که از جانب کسانی پذیرفته می شود که در هم بستگی و حیانی زندگی می کنند.

در معنای چهارم، کلمه ی خدا، تجلی حیات الهی در وحی نهایی است، کلمه ی خدا نامی است برای عیسی به عنوان مسیح. لوگوس که اصل تمام تجلی های الهی است به موجود تاریخمند تحت قیود و وجود بدل می گردد و به این صورت از رابطه ی بنیادی و معین مبدأ هستی با ما یعنی به زبان نمادین از «قلب حیات الهی» پرده بر می دارد. کلمه ی خدا، هستی مسیح است که اعمال و گفتارش جلوه ی آن هستند (همان: ۲۱۹ و ۲۲۰)

خداوند در وحی نهایی یعنی همان عیسی به عنوان مسیح تجلی می یابد. «خدا تجلی می یابد» یعنی سرکنه الوهی خودش را از طریق لوگوس الهی متجلی می سازد (همان، ص ۲۲۲) آفرینش توسط کلمه به ما نشان می دهد که خدا خودش بر آن شده است که با همه

ی پدیده ها و موجودات توسط کلامش ارتباط ایجاد کند. تفوق کلام خدا در جهان به آفرینش بازمی گردد. همه ی مخلوقات باید در برابر کلام او به زانو در بیایند. انجیل به روشنی به ما می گوید که خدا همه ی مخلوقات را برای هدفی آفرید و اینکه او قدرت خود را بر خلقت خود، توسط کلامش اعمال می کند. (گلدزورثی، گریم، بی تا: ۱۰۶ و ۱۰۷) کلمه وسیله ایست برای ظاهر نمودن و ایجاد ارتباط و مکشوف ساختن (تیسن، هنری، بی تا: ۱۹۹).

اصطلاح «کلمه» برای تأکید در مورد الوهیت مسیح به کار برده شده است. (یوحنا: ۱-۱۸).

منظور یوحنا این نیست که بگوید خدا کیست، بلکه می خواهد بگوید «کلمه» کیست. نه فقط پسر یگانه، بلکه خدای یگانه هم می باشد.

"کلام الهی" در دوره اسلامی

قرآن. با وجود آنکه بحث از کلام الهی در قرآن به عنوان یکی از صفات اصلی خداوند مطرح و او متکلم و قرآن نیز کلام خداوند معرفی شده است اما به نظر می رسد همانگونه که برخی پژوهشگران نیز بدان اشاره کرده اند (ولفسن، هری استرین، ۱۳۶۸: ۶۸ و ۲۳۵-۲۶۴)

مباحثی که در جهان اسلام تحت عنوان حادث یا قدیم بودن قرآن و یا کلام الهی مطرح شد و دوره ای غمبار در تاریخ اسلام را که به دوره محنت شهرت یافت رقم زد، بیشتر متأثر از زمینه غیر اسلامی و یا به تعبیر روشن تر متأثر از فضای مسیحی و در ادامه منازعاتی بوده باشد که از قرنهای پیش از آن، یعنی از دوره آریوس به بعد در میان عالمان مسیحی در باره ی مخلوق یا نامخلوق بودن لوگوس، کلمه و یا شخص دوم تثلیث جریان داشت و فکر و اعتقادات مسیحی را متأثر ساخته بود و شاید تأثیر این مباحث دست کم در حوزه های دینی و کلامی در مناطقی با پیشینه ی مسیحی تا دوره اسلامی ادامه یافته باشد و به تدریج برخی از عالمان مسلمان را تحت تأثیر قرار داده باشد و بر طرح بحث حادث یا قدیم بودن کلام الهی یا قرآن در تناظر با بحث حادث یا قدیم بودن کلمه یا لوگوس، تأثیر گزارده باشد. در اینجا ابتداء به کاربردهای اصلی این واژه (کلمه، کلمه الله) نظری خواهیم

داشت و سپس مهمترین دیدگاههای کلامی در این باره را پی خواهیم گرفت که نشان میدهند «کلمه» اساساً در معنای «نشانه و مخلوق» به کار رفته است و این به نوبه ی خود حاکی از آن است که «کلمه» منحصرأ به معنای وجود لفظی نیست بلکه معنایی فراتر از آن دارد. برای نمونه:

در آیه ی ۱۰۹ سوره ی کهف آمده است: «قل لو كان البحر مدادا لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی و لو جئنا بمثله مدداً»

«ای پیامبر بگو: اگر دریا برای نوشتن کلمات پروردگار من مرکب شود، قبل از آنکه کلمات پروردگارم تمام شود، دریا به آخر برسد، هر چند همانند آن به مدد آوریم.»
همچنین در سوره ی لقمان آیه ی ۲۷ آمده است:

«و لو انّ ما فی الارض من شجره اقلام و البحر یمدّه من بعده سبعة ابحر ما نفدت کلمات الله انّ الله عزیز حکیم»

«اگر درختان روی زمین، قلم و هفت دریا، مرکب شوند کلمات الهی پایان پذیر نیست همانا خداوند عزیز و حکیم است.»

بنابراین می توان گفت که مخلوقات، همه کلمه ی خدا هستند زیرا خدا در آنها تجلی نموده است و با شناخت عمیق کائنات می توان به شناخت او نائل آمد به بیان دیگر، خداوند در آفرینش هستی با زبان تکوین سخن گفته است و خلقت او همان کلام اوست که به نوبه ی خود بی پایان است.

در قرآن از عیسی نیز به عنوان «کلمه ی خدا» یاد شده است. در آیه ی ۴۵ سوره ی آل عمران آمده است: «اذ قالت الملائكة یا مریم انّ الله یشرک بکلمه منه اسمہ المسیح عیسی بن مریم.....»

«فرشتگان گفتند: ای مریم! خدا به کلمه ی خود بشارت می دهد. نام او مسیح عیسی پسر مریم است.....»

همچنین در آیه ی ۱۷۱ از سوره ی نساء آمده است:

«انما المسیح عیسی بن مریم رسول الله و کلمته»

«همانا مسیح، عیسی بن مریم، رسول خدا و کلمه ی اوست.»

آیه ی ۳۹ آل عمران نیز بر همین معنا دلالت دارد.

قرآن در بیان انواع کلام الهی در آیه ۵۱ از سوره ی شورا می فرماید:

«و ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیاً او من وراء حجاب او يرسل رسولاً فیوحی باذنه

ما یشاء انه علی حکیم»

«برای هیچ بشری ممکن نیست که خدا با او سخن بگوید مگر به طریق وحی یا از وراء حجاب و یا آنکه فرشته ای بفرستد تا آنچه او می خواهد به اذن خود او وحی کند. همانا خداوند بلندمرتبه و حکیم است.»

همانگونه که آیه صراحت دارد، تکلم خدا با انسان به سه طریق جریان پیدا می کند ولی در هیچ یک از آنها قید یا شرطی در مورد لفظی یا کتبی بودن تکلم وجود ندارد. بنابراین می توان گفت که بر اساس این آیه معنای کلام الهی، مطلق ارتباط است و لفظی و غیر لفظی بودن این ارتباط، ویژگی ذاتی کلام الهی محسوب نمی گردد.

طبق نظر مرحوم علامه طباطبایی «وحي یک القای الهی است» (علامه طباطبایی،

۱۴۱۲: ۱۸/۲۵) و طبیعی است که القاء لزوماً لفظی نیست. علامه در بحث نسبتاً مبسوطی در تفسیر آیه ی «تلك الرسل فضلنا بعضهم علی بعض منهم من کلم الله و» (بقره ۲۵۳) می گوید: «..... کلام به معنای فهماندن ما فی الضمیر بوسیله ی اصوات مرکبی که از روی وضع و قرارداد دلالت بر معنا می کند، جز در انسان و آن هم در ظرف اجتماع، هستی ندارد.... چنین کلامی از خدا صادر نمی شود. پس چیزی که خدا بوسیله ی آن معنای مقصود را بر پیغمبر مکشوف می سازد واقعاً کلام است و خدا برای ما بیان فرموده که او حقیقتاً سخن می گوید، سخنی که مانند سخن های ما آدمیان نیست ولی بیان نفرموده و ما هم از کلامش پی نبرده ایم به اینکه حقیقت چیزی که آن را «کلام» می نامد و به آن با پیامبرانش سخن می گوید چیست و چگونه تحقق می پذیرد؟ ولی به هر حال خواص و آثار کلامی که نزد ما معهود است یعنی فهماندن معنای مقصود و القای آن به ذهن شنونده از آن سلب نمی شود» (همان: ۲/۴۴۵ و ۴۴۶)

علامه هر علامت و حرکتی اعم از لفظ و غیر لفظ را که دلالت بر معنایی می کند و برای تفهیم مطلب و بیان مقصود به کار رود، به عنوان کلام می شناسد و می گوید: «لفظی

که وضع شده و دلالت بر ما فی الضمیر دارد، کلام است. اشاره ای هم که کاملاً معنا را نشان می دهد کلام است چنانچه با دست اشاره کنیم: بنشین، بیا و» (همان، ص ۴۵۹)

او در توضیح «قول» خداوند نیز همین عقیده را دارد و تصریح می نماید که: «صدور قول از خدا عبارت است از ایجاد امری که دلالت بر معنای مقصود داشته باشد. اما در امور تکوینی همان چیزی را که خدا آفریده، هم موجود مخلوق است و هم عیناً قول خداست. از این نظر که با وجود قول دلالت بر اراده ی پروردگار می کند زیرا معلوم است که منظور از این که می فرماید «فیقول له کن فیکون»، این نیست که لفظی میان خدا و آن چیز واسطه می شود و اساساً چیز دیگری غیر از همان چیز موجود نمی شود، پس همان چیز هم مخلوق است و هم قول خداوند. بنابراین قول خدا در تکوینیات همان فعل یعنی ایجاد خداست و آن همان وجود و همان خود شیء است. و اما در غیر تکوینیات مانند گفتن به انسان، «قول» عبارت است از ایجاد امری که موجب علم باطنی شود و آن یا به ایجاد صوتی از جسمی یا به نحو دیگری است که ما نمی فهمیم و کیفیت تاثیر آن را در نفس نبی که موجب علم او می شود، درک نمی کنیم چنانکه در کلام گفته اند.» (همان: ۴۴۸ و ۴۴۹)

بنابراین معلوم می شود که کلام الهی با هر عنوانی که باشد اعم از «وحی»، «کلام»، «قول»، «الهام»، «نباء» و غیره هم اساساً یک ارتباط معنایی است.

کلام الهی در نگاه متکلمین اسلامی

قول مشهور و ایده ی رایج میان متکلمان و دانشمندان علوم دینی و مفسران کتب مقدس، این است که کتب مقدس مهمترین و بارزترین تجلیات کلام الهی هستند. خداوند با بندگان برگزیده ی خود سخن گفته و آن سخنان در قالب کتاب مقدس تدوین شده و اینک راهنمای انسان هاست.

کتب مقدس، کانون الهام بخش و شکل دهنده ی عقاید و اندیشه های دینی مومنان است و به سبب انتساب آنها به خدا، منبع اشراقات و الهامات معنوی و دستورالعمل رستگاری انسان ها شمرده می شود. بنابراین می توان گفت که کتب مقدس، مهمترین و بلکه اصلی ترین سند ارتباط خدا با انسان شمرده می شود و چون محتوای این کتب به

منزله ی کلام خدا شناخته می شود، شناخت حقیقت آنها و نسبتشان با خدا، ضروری ترین مسئله در فهم و تحلیل کلام الهی است و از آنجا که این کتب، تجسم خارجی و تجلی عینی کلام الهی شمرده می شوند، لذا بررسی نحوه ی پیدایش و تدوین آنها نیز مهمترین عامل شناخت معنای کلام الهی است.

مطابق با آن چه در آثار و تالیفات متکلمین اسلامی آمده و نیز با رجوع به منابعی که در باب ملل و نحل و فرقه های اسلامی نگاشته شده است، مجموعه ی آرائی که در باب کلام الهی بیان شده است، صرف نظر از برخی تفاوت های جزئی میان آن ها، در همان طبقه بندی کلی «معتزله» و «اشاعره» گنجانده شده اند و مجموعه ی تفاوت آراء نیز عموماً در ذیل همین دو مکتب توضیح داده شده اند. متکلمین اسلامی، مسئله ی کلام الهی را بطور رسمی و کلاسیک در ذیل مباحث مربوط به صفات خدا مطرح کرده اند، زیرا «تکلم» را یکی از صفات یا توانایی های مسلم خدا می شناسند و در متکلم بودن خدا هیچ اختلافی میان آن ها نیست. اما در مورد چگونگی انتساب تکلم به خداوند و کیفیت تکلم او اختلافات فراوانی بین ایشان به وجود آمده است. عده ای آن را جزء صفات خدا و قدیم دانسته اند و گروهی دیگر آن را جزء فعل خداوند و حادث شناخته اند. در درون هر دو گروه نیز راجع به اینکه آیا الفاظ و عباراتی که در قرآن وجود دارد، عیناً کلام خداست یا نشانه و علامتی از کلام خداست، اختلاف شده است. سرآغاز این مباحث به اختلاف نظر متکلمین اسلامی درباره ی نزول قرآن بر می گردد. زیرا در میان ایشان ابتدا راجع به مخلوق یا نامخلوق بودن قرآن مباحثی در گرفت و سپس به بحث در باب ذات و صفات خداوند کشیده شد.

نظریات متکلمین اسلامی در باب کلام الهی بطور کلی در ذیل دو مکتب اعتزالی و اشعری تفسیر و تبیین شده اند که عمده ترین آن ها عبارتند از:

- کلام مخلوق، کلام نامخلوق
- کلام نفسی، کلام لفظی
- کلام قدیم، کلام حادث

کلام الهی در نظر معتزله

مباحث علم کلام در ابتدا از سوی معتزله مطرح شد زیرا هم ایشان بودند که مسئله‌ی تعقل را در توجیه و تحلیل عقاید دینی در دنیای اسلام وارد کردند و سپس اشاعره در مقابل ایشان ظهور کرد و دو فرقه‌ی بزرگ معتزلی و اشعری به وجود آمد. وجه تسمیه‌ی مکتب معتزله نیز معطوف به داستانی است که میان واصل بن عطاء و حسن بصری گذشت. (صابری، حسین، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۷۱)

معتزله گروه بزرگی از متکلمان اسلامی هستند که مبانی عقلی خود را معیار تفسیر قرآن و حدیث نبوی قرار داده بودند. آن‌ها در تفسیر وحی به تمام معنا «عقل‌گرا» بودند. افکار معتزلیین از اواسط قرن دوم هجری آغاز شد و در قرن چهارم و پنجم به اوج تعالی خود رسید. معتزله که سعی داشتند مفاهیم دینی را کاملاً معقول سازند، در باره‌ی معنای «سخن و حیانی خداوند» نیز چنین می‌اندیشیدند. (مجتهد شبستری، محمود، ۱۳۷۵، ص ۱۲۴)

شهرستانی در باب عقیده‌ی معتزله راجع به کلام الهی می‌گوید: "و اتفاق کرده اند معتزله بر آنکه کلام حق سبحانه حادث و مخلوق است در محلی. و آن کلام، حرف و صوت است و آنچه در مصحف‌ها نوشته می‌شود، مانند آن هاست و حکایت از آن حروف. زیرا آنچه در محلی «عرض» یافته شود، آن فی الحال فانی و زایل می‌شود." (همان، ص ۶۸)

سخن معتزله این بود که حقیقت «سخن» عبارت است از حروف و اصوات منظوم که به معنایی دلالت می‌کند. سخن خدا نیز حروف و اصوات ملفوظی است که خداوند آن را در محلی می‌آفریند و آن آفریده به معنایی دلالت می‌کند. مثلاً در قرآن آمده است که موسی از درختی شنید که «من پروردگار تو هستم» (طه-۱۲) خداوند در این مورد با موسی چنین سخن گفت که اصوات و حروفی را در درختی آفرید و موسی آن را شنید و معنای آن را درک کرد. اصوات ملفوظی نیز در هوا و یا محل دیگری برای پیامبر اسلام آفریده می‌شد و پیامبر آن را می‌شنید و معنای آن را درک می‌کرد. آنچه به صورت قرآن بوسیله‌ی پیامبر اسلام برای مسلمانان خوانده شده و ضبط گردیده و در دسترس آن هاست،

حکایتی از آن سخن خداست که پیامبر به ترتیب مزبور آن را شنیده است. بر اساس چنین برداشتی، معتزله معتقد بودند هر کدام از کلام های خداوند با انبیاء مختلف، مخلوقی جدید و حادثه ای نوین است. برای هر کدام از انبیاء که مورد خطاب خدا قرار گرفته سخن جدیدی آفریده شده است و به این جهت، یهودیت و مسیحیت و اسلام، هر کدام دین جدیدی هستند.

در نظر معتزله، ویژگی و امتیاز سخن خداوند این است که مستقیماً بوسیله ی خدا آفریده می شود و چون این طور است، یک «پدیده ی غیر عادی» و مستثنی از نظام قوانین طبیعی است. (همان: ۱۲۴ و ۱۲۵)

معتزله به توحید صرف خداوند اعتقاد راسخ داشتند و به همین دلیل منکر بودند که خداوند صفاتی زاید بر ذات خود داشته باشد، زیرا این امر موجب می شود که صفات خدا همچون علم، قدرت و حیات مانند ذات او ازلی و قدیم باشند (زیرا نمی توان تصور کرد که ذات خدا آتی بی صفت علم یا قدرت و یا حیات باشد) و نتیجه این می شود که غیر از ذات قدیم خدا، صفات علم و قدرت و حیات نیز قدیم باشند. و این امر به «تعدد قدما» و به «تکثر در ذات واجب» می انجامد که نوعی شرک است. معتزله برای آن که خداوند را دارای صفات علم و غیره بدانند و هم از اعتقاد به تعدد قدما و تکثر در ذات و وقوع در شرک احتراز جویند، می گفتند صفات خدا عین ذات اوست نه زاید بر ذات او. به عبارت دیگر ذات خدا عین علم او و عین قدرت او و عین اراده ی اوست. (حلی، ۱۳۷۶: ۱۵۸)

معتزله قرآن را مخلوق می دانستند و برای اثبات عقیده ی خود دلایلی ارائه کرده اند که اجمال آن ها به این شرح است:

(۱) کلام خدا متضمن امر، نهی و خطاب است و اگر قدیم باشد، باید امر و نهی و خطاب نیز قدیم باشند ولی چون طرف امر و نهی و خطاب الهی مخلوقات هستند، لازم می آید امر و نهی و خطاب قدیم، جلوتر از مخلوقات باشند یعنی پیش از مخلوقات، امر و نهی و خطاب موجود باشد و این محال است، زیرا خطاب بی مخاطب و امر بی مامور، لغو عبث است.

(۲) خطاب خداوند به پیامبران گذشته غیر از خطاب او به پیامبران بعدی است. خطاب

به ابراهیم غیر از خطاب به موسی است و خطاب به عیسی غیر از خطاب به پیامبر اکرم (ص) است و انگهی در قرآن آیات ناسخ و منسوخ بسیار است. پس، خطاب و کلام الهی در حال تبدل و تغیر بوده است و هر چیزی که چنین باشد، قدیم نیست و مخلوق و حادث است.

۳) کلمات اگر خوانده شوند صورت و عرض هستند و اگر نوشته شوند جسم و جوهرند، و اعراض و جواهر همه حادثند.

۴) در خود قرآن آیاتی است که دلالت بر مخلوق بودن آن می کند، از قبیل: «ما یاتیه من ذکرٍ من ربِّهم محدثٌ الا استمعوه و هم یلبون» (هیچ تازه ای از پروردگارشان بر ایشان نمی آید مگر اینکه آن را در حال بازی کردن، گوش دهند. انبیاء- ۲) (حلی ۱۳۷۶: ۱۵۹ و ۱۶۰)

اشعری در مقالات الاسلامیین درباره ی عقاید معتزله راجع به قرآن می گوید: «آن ها گمان می کنند که قرآن مخلوق محدث است و نبوده سپس به وجود آمده است.» (اشعری، ابوالحسن، ۱۴۰۰ه.ق: ۴۰)

او می گوید که معتزله درباره ی اینکه خداوند متکلم است یا نه، اختلاف دارند. گروهی از ایشان تکلم را برای خدا اثبات و گروهی نیز از اثبات آن امتناع نموده اند. زیرا اثبات تکلم برای خدا به معنای اثبات تفعل (فعل پذیری) برای اوست و این عقیده ی اسکافی^۱ و عبّاد بن سلیمان است. او سپس از قول عبّاد بن سلیمان می گوید که «من نمی

۱ ابو جعفر محمد بن عبدالله اسکافی از متکلمین معتزله است که اصل او از سمرقند بود. او در باب کلام خدا معتقد بود که روا نیست که بگوئیم خداوند با بندگان تکلم میکند، بلکه باید بگوئیم که کلام می گوید و باید او را مکلم نامید نه متکلم. زیرا در متکلم چنین گمان می شود که کلام قائم به اوست ولی در مکلم چنین گمانی نمی رود. (فرهنگ فرق اسلامی، ص ۴۶) عقیده ی خاص اسکافی در اوصاف خدا این بود که خداوند قادر است که بر صغار و مجانین ظلم کند. همین عقیده ی وی مورد انتقاد بسیاری از متکلمین بوده است. بغدادی در الفرق درباره ی عقیده ی او راجع به کلام خدا می گوید که او در این باره گمراه شده است. چون او می گوید که خدا با بندگان تکلم می کند نه تکلم و جایز نیست که او را متکلم بنامیم، بلکه او مکلم است. (الفرق بین الفرق، ص ۱۷۰)

گویم که خداوند متکلم است، بلکه می گویم، او مکلم است (یعنی خالق کلام - احتمالاً اشاره به آیه ی و کلم الله موسی تکلیما). اشعری این نظر را خلاف اجماع مسلمین دانسته است (همان، ص ۵۱۶). جوهر اصلی نظریه ی متکلمین معتزله راجع به کلام الهی این است که تکلم از افعال خداوند است و قرآن نیز مخلوق و حادث است و تمام معتزلیون بر این امر اتفاق نظر دارند که کلام خدا حادث است. (بغدادی، ۱۴۱۱: ۱۱۴)

متکلمین نام دار معتزلی که در باب کلام الهی نظریه پردازی کرده و در تقویت این مکتب موثر بودند، از این قرارند:

ابو حذیفه واصل بن عطاء (۱۳۱-۵۸۰ ه.ق)

او از متکلمین متقدم معتزلی است که شاگرد حسن بصری و هم عصر جهم بن صفوان بوده است. عقیده ی واصل در بحث کلام الهی مبتنی بر این قاعده ی اصلی بوده است که هیچ صفتی را نمی توان به خدا نسبت داد، بلکه آن چه درباره ی علم و قدرت و اراده و حیات خدا گفته می شود، همه عین ذات او هستند. (شهرستانی، عبدالکریم، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۷۰) و این قاعده ی اصلی در مورد تکلم خدا نیز صادق است.

ابو الهذیل حمدان علف (۲۳۵ تا ۱۳۵ ه.ق)

او شاگرد عثمان بن خالد طویل بود و عثمان نیز شاگرد واصل بن عطاء. ابوالهذیل نخستین فرد از معتزلیان بود که نظریه ی «فی محل» و «لا فی محل» را اظهار داشت و برخی نیز از او پیروی کردند. (بدوی، ۱۳۷۴: ۱/ ۱۸۹)

عبدالرحمن بدوی با استناد به قول اشعری در مقالات الاسلامیین می گوید که اشعری نظریه ی ابوالهذیل راجع به قرآن را چنین خلاصه می کند: «ابوالهذیل می گوید خداوند قرآن را در لوح محفوظ بیافرید و قرآن عرض است. قرآن در سه مکان موجود می شود: در مکانی که حفظ شده است، در مکانی که نوشته شده است و در مکانی که تلاوت و شنیده شده است. کلام خداوند گاه در چند مکان آشکار می شود، بی آنکه در حقیقت از مکانی به مکانی حرکت کرده انتقال و یا زوال یافته باشد، بلکه (در زمان واحد در سه مکان) به صورت مکتوب تلاوت شده و یا محفوظ، موجود است. هنگامی که نوشته ی آن از جایی محو شود، دیگر در آن جای نخواهد بود، بی آن که معدوم شود.» (بدوی، ۱۳۷۴:

۱ / ۱۹۴، ولفسن، هری اوسترین، ۱۳۶۸: ۲۹۲ و ۲۹۳)

معمر بن عباد سلمی (متوفی ۲۱۵ ه.ق)

معمر یکی از فلاسفه ی بزرگ معتزله است که هم عصر ابوالهذیل و نظام بوده است. او معتقد بود که خداوند تنها اجسام را آفریده است و اعراض از اجسام پدید می آیند. قرآن یک عرض است و از این رو فعل خداوند نیست، چرا که خداوند فاعل اعراض نیست. پس قرآن جسمی است که کلام خدا بدان درآمده و فعل خدای تعالی و صفت او نیست.

می توانیم نگرش معمر را بدین گونه بازگو کنیم که: کلام خدا نه صفتی ناآفریده در خداست که پیروان سنت بر آن اعتقاد دارند و نه عرضی مخلوق در لوح محفوظ است که معتزلیان چنان تصور می کنند و نه حتی به گفته ی نظام کلامی است که به وسیله ی بعضی از اجسام به وجود می آید که خدا آن ها را مخصوصاً برای بیرون آمدن اصواتی از آن ها آفریده است که با آن اصوات پیام خدا به مردمان ابلاغ شود (همچون درختی که با موسی سخن گفت). با وجود این، تنها جسم درخت و بدن پیامبران را خدا به صورت مستقیم آفریده و آنان را به خاصیتی مجهز کرده بود که از خود کلامی بیرون دهند که مجازاً کلام خدا نامیده می شود. ولی فعل ایجاد کلام یا به طبع است مانند درخت موسی، یا به اختیار است مانند پیامبران. بنابراین قرآن یک اثر ساخته ی انسان است، بدان معنی الهی است که پیامبری که آن را به وجود می آورد مخصوصاً از طرف خدا دارای این موهبت بوده است که قدرت ایجاد کردن آن را داشته باشد و نیز آن را چنان به وجود می آورد که نماینده ی اراده و قصد خدا باشد. چون کلام خدا به معنی راستین کلمه وجود ندارد. (ولفسن، هری اوسترین، ۱۳۶۸: ۳۰۰ و ۳۰۱)

ابراهیم نظام (متوفی ۲۲۱ ه.ق)

او از شاگردان ابوالهذیل است. عقائد نظام درباره ی صفات خدا و کلام الهی اساساً متأثر از نگاه های فلسفی او بوده است. نظام بر این عقیده بود که صفات خداوند، اثبات ذات خداوندی و در عین حال، نفی اضداد این صفات است. او عقیده داشت که صفات ذات حق نه بدان سبب که خود با یکدیگر در ذات خویش اختلاف دارند بلکه بدان سبب

با یکدیگر مختلفند که آنچه از او نفی می شود - یعنی عجز و مرگ و کوری و ناشنوایی و ... - با یکدیگر مختلفند. بنابراین اختلاف صفات به اختلاف آنچه از قبیل نقص و عجز و مرگ و نیستی از خداوند نفی می شود، بر میگردد و این نظریه تأکیدی قاطع بر وحدت ذات الهی و نفی هر گمان اختلافی در ذات اوست. (ولفسن، هری اوستین، ۱۳۶۸: ۲۳۵)

به اعتقاد نظام مخلوق بودن قرآن به این معنی نیست که کلام خدا بر لوح محفوظ آفریده شده است. در هوا آفریده شد، و در آن همچون یک جسم خلق شد که صورت ترکیب اصوات مقطعه داشت.

شهرستانی در باره ی عقاید نظام می گوید که میل او بیشتر به جانب مقرر ساختن مذهب طبیعیان بوده است نه الهیان. (شهرستانی، ۱۳۸۴: ۸۰ / ۱)

از قول نظام راجع به قرآن می توان چنین فهمید که حتی اگر او قائل به متکلم بودن خدا هم باشد، قرآن موجود را کلام خدا نمی داند بلکه آن را در حد کلام بشری قرار داده و حتی ارائه ی چیزی بهتر از آن را نیز ناممکن نمی داند. نظریات نظام در علم کلام بسیار افراطی و خارج از حدود و چهارچوب های رایج میان متکلمین اسلامی می باشد و از این جهت مطرود بسیاری از متکلمین به ویژه اشعری ها بوده است.

قاضی عبدالجبار (۴۱۵-۳۲۰ ه.ق)

قاضی عبدالجبار را باید احیا گر اندیشه های معتزلی دانست. آثار علمی فراوانی از او به جای مانده است*. شهرستانی او را از متأخران معتزله معرفی کرده است ولی بحثی درباره ی آثار و عقائد او نکرده است. «المعنی» بزرگترین کتاب در کلام اسلامی است که در چهارده جلد توسط عبدالجبار نوشته شده و جلد هفتم آن نیز منحصرأ به «خلق قرآن» اختصاص یافته است. بخش دیگر عقائد وی راجع به قرآن و کلام الهی در شرح اصول خمس آمده است.

عبدالجبار، صفاتی زائد بر ذات قائل نبود بلکه قدرت، علم و حیات خدا را عین ذات او می دانست. عبدالجبار معتقد است که قرآن کلام خدا و وحی اوست و آن مخلوق و محدث است و آن چه که امروز آن را می خوانیم و می شنویم، اگر محدث و مخلوق نبود، ناگزیر نسبت به خداوند اضافه ی حقیقی محسوب می شد. ما معتقدیم که حقیقت

کلام، همان حروف منظم و اصوات مقطعه است. (قاضی، عبدالجبار، ۱۳۸۴ ه.ق: ۵۲۸) او تاکید دارد که خداوند متعال متکلم است ولی نه به کلام قدیم و نه اینکه نفساً متکلم باشد، بلکه او متکلم است به کلام مخلوق و محدث. و راه اثبات متکلم بودن او هم، موکول به اثبات کلام حادث است. (قاضی، عبدالجبار، ۱۳۸۰ ه.ق: ۵/۷)

قاضی در نقد قائلین به کلام قدیم می گوید: «آنان که قائل به قدم قرآن هستند، در نهایت جهالت هستند. زیرا بعضی از قرآن نسبت به بعض دیگر آن مقدم است و این با قدیم بودن آن ناسازگار است. چون هرگز چیزی بر قدیم، متقدم نمی شود.

نظریه ی ابن کلاب (متوفی ۲۵۴ ه.ق)

نظریه ی ابن کلاب را باید مطلع اندیشه های اشعری دانست، هر چند که مکتب اشعری حدود یک قرن پس از ابن کلاب شکل گرفته است.

باید دانست که پایه های اندیشه «نامخلوق بودن کلام الهی» و اتصاف آن به خدا را ابن کلاب بنا نهاده است. ابن کلاب در روزگار خود سرآمد متکلمان بصره بود و با اینکه در عصر وی فضای فکری معتزله غلبه داشت ولی تالیفاتی در ردّ عقائد معتزله داشت که کتاب «الردّ علی المعتزله» از آن جمله است. ابن کلاب با عباد بن سلیمان مناظره هایی داشته است. ولی معلوم نیست که چرا در ملل و نحل شهرستانی ذکری از ابن کلاب و عقائد او نرفته است و فقط در مقدمه ی عقائد اشعریه از او فقط به عنوان یکی از دانشمندان سلف در علم کلام نام برده شده و هیچ توضیحی درباره ی او داده نشده است. (شهرستانی، عبدالکریم، ۱۳۸۴: ۱/۱۱۹) و این در حالی است که ابن کلاب از متکلمان بزرگ اسلامی بوده است. عجیب آن که در الفرق بین الفرق بغدادی نیز ذکری از ابن کلاب نشده است.

در مقالات الاسلامیین راجع به عقائد ابن کلاب و اصحاب وی آمده است: از نظر ایشان، خداوند از ازل حیّ و عالم و قادر و سمیع و بصیر و عزیز و عظیم و جلیل و کبیر و کریم و منبع و جواد و متکلم بوده است و همه ی این ها صفات او هستند. اسماء و صفات خدا نه ذات خدا هستند و نه غیر او. ابن کلاب معتقد است که صفات خدا قائم به ذات اوست. و قائل به غیر مخلوق بودن قرآن است (اشعری، ابوالحسن، ۱۴۰۰ ه.ق: ۲۹۸).

عقائد ابن کلاب راجع به کلام خدا و قرآن، مطابق با آن چه ابوالحسن اشعری در

«مقالات» آورده است، به طور خلاصه چنین است:

کلام خدا صفتی است که قائم به اوست و این که خدا و کلمه اش در قدمت با هم شریکند. کلام خدا از حروف ساخته نشده و نیز از اصوات نیست. تجزیه ناپذیر است و دگرگونی در آن راه ندارد و آن معنی واحدی است که با خداست.

رسم (قرآن) نیز عبارت از حروف مختلف است و قرائت قرآن، عباراتی است که مشتمل بر تغییر و تنوع است. در صورتی که کلام خدا تغییر و تنوع ندارد. درست بدان گونه که ذکر ما از خدا با الفاظ گوناگون و متنوع صورت می گیرد درحالی که مذکور (خدا) در معرض تغییر و تنوع نیست. قرائت با چیز قرائت شده که قائم به خداست (یعنی کلام خدا) تفاوت دارد (همان: ۵۸۴).

این که کلام الله (قرآن) عربی نامیده شده است تنها بدان جهت است که رسم و خط آن به عربی است (همان: ۵۸۵).

عبدالله بن کلاب بر این اعتقاد بود که آن چه قاریان قرائت می کنند و ما آن را می شنویم عبارت و جانشینی از کلام خداست، نه کلام خدا (همان، ص ۵۸۵). یعنی حکایت و تعبیری از کلام اوست. بنابر این عقیده می توان گفت که از نظر ابن کلاب کلام خدا تنها وقتی صورت عربی پیدا می کند که با زبان عربی تلاوت شود. همانگونه که با خواندن آن توسط موسی زبان عبری به خود گرفت. پس نتیجه می شود که از نظر ابن کلاب خداوند هیچ کلام مصنوعی ندارد و جبرئیل چیزی از خداوند نشنیده است و آن چه که به پیامبران ابلاغ می شود، از خدای تعالی نمی شنوند بلکه به آنها الهام می شود (مشکور، ۱۳۷۵: ص ۳۶۸ و ۳۶۹).

اختلاف نظر اشاعره با ابن کلاب نیز در همین نکته است. زیرا اشاعره، الفاظ و عبارات قرآن را نیز آسمانی می دانند و معتقدند که از طرف خداوند به زبان عربی نازل شده است.

عقیده اختصاصی ابن کلاب این بود که کلام نفسانی و سخن قدیمی خداوند گر چه بر انبیاء نازل شده ولی این کلام هیچ گاه به صورت «مصحف» (کتاب مدوّن) در نیامده است. او معتقد بود که رسم و تعبیر عربی یا عبری از کلام خداوند غیر از عین کلام

خداوند است و قرآن رسم و تعبیر عربی کلام خداوند است و نه عین آن (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۱۲۶).

به عقیده وی طی نزول وحی به پیامبر اسلام، یک پدیده‌ی «تعبیر» واقع شده که دارای مشخصات زبان عربی است. او معتقد بود با محدودیت‌هایی که در زبان عربی به عنوان یک پدیده وجود دارد، کلام خداوند در طی نزول محدودیت پیدا کرده و بشری شده است و به این جهت نمی‌توان گفت آن چه به صورت قرآن در دسترس ماست، عین کلام خداوند است.

به عقیده‌ی ابن کلاب، سخن خداوند مانند ذات خداست و همانطور که ذات خدا به هیچ صورتی مجسم نمی‌شود کلام خدا نیز در هیچ صورتی، حتی به صورت مصحف در دسترس انسان قرار نمی‌گیرد. بنابراین نظر او، آن چه انسان به عنوان سخن و حیانی در دست دارد از آن نظر و به آن معنا به خدا استناد دارد که تعبیری است از سخن نفسانی خدا و این تعبیر چون غیر از کلام نفسی خداست (که با ذات او قائم است و نزول نمی‌کند) مخلوق است و عبارت از همان ادراک غیر عادی است. که برای انبیاء به وجود می‌آید و او هم برای دیگران بازگو می‌کند (همان: ۱۲۶ و ۱۲۷).

قاضی عبدالجبار در شرح اصول خمس، رأی کلابیه را چنین بیان می‌کند که آن‌ها معتقدند، کلام خدا یک معنایی است که ازلی و قائم به ذات خداوند متعال است و تورات و انجیل و زبور و فرقان، همه یک چیز هستند و آن چه ما می‌شنویم و می‌خوانیم، همه عبارت و حکایتی از کلام خداست (قاضی، عبدالجبار، ۱۳۸۴ ه.ق: ۵۲۷).

ابوالحسن اشعری قول ابن کلاب راجع به کلام الهی را چنین بیان می‌نماید:

«خداوند سبحان همیشه و به طور ازلی متکلم بوده است و کلام او و صفت او قائم به اوست. و کلام او هم قدیم است همانگونه که علم و قدرت او قدیم و قائم به اوست. کلام خدا نه حروف است و نه صوت است و نه تجزیه می‌شود و نه تقسیم. نه جا به جا می‌شود و نه تغییر می‌یابد. کلام خدا معنای واحدی است که با خداست. و قرآن که مرکب از حروف است، اشتباه است که بگوییم همان کلام خداست یا جزئی از کلام خداست. عباراتی که راجع به کلام خدا وجود دارد مختلف و متفاوتند در حالی که در کلام خدا

تغییر و تفاوتی وجود ندارد (اشعری، ابوالحسن، ۱۴۰۰ ه.ق: ۵۸۴).

کلام الهی در نظر اشاعره

پیدایش مکتب اشعری از ابوالحسن اشعری آغاز شده است و به همین سبب، نام این مکتب نیز به نام او نهاده شده است. مکتب اشعری به مکتب اهل سنت و مکتب صفائیه نیز نامیده شده است (شهرستانی، عبدالکریم، ۱۳۸۴: ۱/۱۱۸ و ۱۱۹).

تمایز اعتقادات اشاعره با معتزله در باب کلام الهی، به اختلاف نظر آنان در باب ذات و صفات خدا بر می‌گردد. با توجه به فضای فکری حاکم بر زمان پیدایش مکتب اشعری که از یک طرف تفکر اعتزالی با گرایش تعقلی جریان داشت و از طرف دیگر عقاید افراطی برخی مشبّهه که برای خدا دست و پا و صورت قائل بودند، مطرح بود، مکتب اشعری را تقریباً باید یک تفکر میانه دانست. زیرا در این مکتب، ضمن نفی هر گونه تشبیه خدا، صفات او را به ذاتش نسبت دادند و گفتند که خداوند دارای صفاتی است که قائم به ذات اوست و او شبیه به هیچ چیز و هیچ کس نیست.

تفاوت اصلی اندیشه‌ی اشعری با اندیشه‌ی معتزلی به اختلاف نظر آنان راجع به صفات خدا بر می‌گردد و قول اجماعی اشاعره بر این است که تکلم جزء صفات خداوند است و صفات هم قدیم و قائم به ذات اوست.

ابوالحسن اشعری (۳۲۴-۲۶۰ ه.ق)

شهرستانی در توضیح عقائد ابوالحسن می‌گوید که او معتقد است: خداوند باری تعالی عالم است به علم و قادر است به قدرت و حیّ است به حیات و مرید است به اراده و متکلم است به کلام و شنواست به سمع و بیناست به بصر و این همه صفات ازلی خدا و قائم به ذات اوست و نمی‌گوییم که این صفات عین ذات الهی است و نیز نگوییم که غیر ذات است.

کلام او یکی است. امر و نهی و خبر و طلب و وعد و وعید، همه این وجوه، اعتبارهایی است که بر کلام می‌آید نه آن که شمار و تعددی در کلام خدا پیدا شود (شهرستانی، ۱۳۸۴: ۱/۱۲۳). و عبارت‌ها و لفظ‌ها که به واسطه‌ی فرشتگان بر پیامبران فرود آمده، جمله دلالت هاست بر آن کلام ازلی و دلالت مخلوق است و حادث و مدلول قدیم ازلی

است. و فرق میان خواندن و خوانده شده و تلاوت و متلو، همچون فرق میان ذکر و مذکور است که ذکر محدث است و مذکور قدیم است. از نظر اشعری کلام، معنایی است که قائم به نفس است و غیر از عبارت است که دلالت بر معنا می کند (همان: ۱۲۴).

عمده مباحث و عقائد ابوالحسن درباره ی کلام الهی در کتاب *الابانه* آمده است.

او در باب اینکه قرآن کلام خدا و غیر مخلوق است، چنین می گوید:

"دلیل این عقیده، قول خود خداوند است که فرمود «و من آیاته ان تقوم السماء و الارض بامر» و امرالله در این آیه همان کلام خداست زیرا اگر او به زمین و آسمان امر کند که قیام کنند، آن ها قیام می کنند. (پس این امر همیشه با او بوده و هست)

دلیل دیگر اینکه کلام خدا غیر مخلوق است، این آیه ی شریفه است که فرمود: «انما قولنا شیء اذا اردناه ان نقول له کن فیکون» و اگر قرآن مخلوق بود، لازم می آمد که درباره ی آن هم «کن» گفته می شد و اگر خدا درباره ی آن «کن» گفته باشد، بدان معناست که قول را به قول گفته است. و این مستلزم تسلسل است که محال است. (چون برای هر قولی، قولی لازم می آید) پس ثابت می شود که قول خداوند غیر مخلوق است (اشعری، ابوالحسن، ۱۴۰۰ ه.ق: ۲۵ و ۲۶). دلیل دیگر این است که خداوند فرمود: «قل لو کان بحر مداداً لکللمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کللمات ربی» پس کلمات خدا فناپذیر است همانگونه که علم خدا فناپذیر است. پس وقتی چنین چیزی بر خداوند جایز نباشد، بدیهی است که او را باید از ازل متکلم دانست (همان: ۲۷).

دلیل دیگر، آن است که خداوند، قول مشرکین را که درباره ی قرآن می گفتند: «ان هذا الا قول البشر» باطل و رد می کند. پس کسی که خیال می کند قرآن مخلوق است، آن را در ردیف قول بشر قرار داده است، یعنی همان چیزی که خداوند آن را باطل کرده است و همچنین اگر خداوند تا قبل از خلقت خلق، متکلم نبود و پس از خلقت تکلم کرده باشد، لازم می آید که اشیاء بدون امر او، بدون قول او و بدون اینکه به آن «کن» بگوید، بوجود آمده باشند و این یعنی ردّ قرآن و خروج از آن چه که جمهور اهل اسلام بر آن اجماع کرده اند (همان: ۲۸).

ابوبکر باقلانی (۴۰۳ ه.ق)

عقاید باقلانی درباره ی کلام الهی و قرآن صریحاً در کتاب «التمهید» او آمده است. از نظر او کلام خدا صفتی ازلی برای خداست و هرگز از جنس حروف و اصوات نیست و این صفت مانند سایر صفات خدا قائم به ذات اوست و این الفاظ و حروف عبارات و حکایاتی از کلام خداست. او در باب بیستم کتاب التوحید که با عنوان «باب الکلام فی نفی خلق القرآن» نام گذاری کرده است، می گوید:

آن چه بر نفی خلق قرآن، در خود قرآن دلالت می کند، همین آیه ی شریفه است که می فرماید: «أَنتَ قَوْلُنَا لَشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل - ۱۶) پس اگر قرآن مخلوق بود، باید با قول دیگری مخلوق می شد و این سبب می شود که هیچ فعلی از خدا صادر نشود زیرا هر فعلی مستلزم این بود که قبل از آن اقوال پی در پی وجود داشته باشد که این هم پایانی ندارد و محال است.

ابوالمعالی جوینی (۴۷۸ ه.ق)

عقائد جوینی در کتاب الارشاد که در اصول اعتقاد نوشته شده، آمده است. او در این کتاب، فصولی را به توضیح عقائد خود راجع به کلام خدا اختصاص داده است. او می گوید که بی تردید، خداوند متعال متکلم است و دلیل ما هم این است که نقائص از او به دور است. او قائل به صفت ازلی تکلم برای خداوند است (جوینی، امام الحرمین، ۱۴۰۵ ه.ق: ۱۰۵). او معتقد به کلام نفسی است که قائم به ذات است و آن چه که به عنوان عبارات و الفاظ می باشد، همه دلالت بر معنای کلام الهی دارد (همان: ۱۰۸).

او در اثبات کلام نفسی می گوید که هر عاقلی وقتی به بنده ی خود امر می کند، بی گمان چیزی از آن قبلاً در نفس خود می یابد (همان: ۱۰۹). (یعنی اندیشه و مراد از تکلم را نزد خود دارد و سپس بیان و آشکار می کند).

جوینی درباره ی مفهوم «انزال» می گوید که مقصود از انزال، این نیست که کلام خدا منتقل شده باشد، بلکه مقصود این است که جبرئیل آن را در بالای هفت آسمان در رک کرد و سپس به زمین آمد و آن را بر سدره المنتهی به پیامبر افهام و اعلام کرد، بدون اینکه ذات کلام الهی جا به جا شده باشد (همان، ص ۱۳۰).

نظریه‌ی ویژه‌ی جوینی در باب کلام الهی را می‌توان در این دانست که او به «کلام نفسی» توجه خاصی داشته است. جوینی در این مبحث تحت تاثیر باقلانی است.

امام فخر رازی (۶۰۶ ه.ق)

امام فخر رازی از رجال برجسته‌ی متاخر اندیشه‌ی اهل سنت و امام المشککین است. بخشی از آراء کلامی رازی در کتاب او به نام «البراهین» آمده است. عقیده‌ی فخر رازی راجع به صفات همان است که اشاعره قائلند مبنی بر اینکه خداوند دارای ذات و صفات است و صفت نه عین ذات اوست و نه خارج از ذات او (فخر رازی، ۱۳۴۱: ۱۳۴).

رازی در بیان نظریه‌ی خود راجع به حقیقت کلام، سخن خود را چنین آغاز می‌کند: «بدان که چون مرد خواهد که غلام را گوید کوزه‌ی آب را به من ده، پیش از آن که این لفظ بگوید، در درون دل خویشی طلبی می‌یابد بر آن فعل را و ماهیت آن طلب غیر ماهیت آن لفظ است. زیرا که ماهیت آن طلب به تازی و ترکی و فارسی بازنگردد و الفاظی که دلیل شود بر آن طلب به تازی و ترکی و فارسی بگردد (همان: ۱۴۹).

رازی در بیان عقیده‌ی معتزله راجع به کلام خداوند می‌گوید که آن‌ها در آن چه کلام را محدث و مخلوق می‌دانند ده شبهه (دلیل) مطرح کرده‌اند و سپس به تفصیل شبهات آن‌ها را می‌شمارد و پاسخ آن‌ها را نیز می‌دهد (همان: ۱۵۴ - ۱۶۰).

او در تفسیر آیه‌ی «أنا انزلناه قرآناً عربياً لعلکم تعقلون» می‌گوید: قرآن از آن جهت عربی نازل شده است که برای مردم امکان فهم و تحصیل معرفت از آن، فراهم گردد.

سعد الدین عمر تفتازانی (۷۹۱ ه.ق)

سعدالدین عمر تفتازانی از متکلمین اشعری است که در باب صفات و ذات خدا با اشعری هم‌رای است. او در کتاب «تهذیب الکلام» درباره‌ی کلام الهی می‌گوید که کلام، صفت ازلی قائم به ذات باری است و این صفت منافی سکوت و آفت است و با عبارت و کتابت و اشارت بر آن دلالت می‌شود. او می‌گوید که: ممکن نیست که کلام لفظی را کلام خواند. زیرا کلام لفظی دارای ابتداء و انتهاء است. پس باید حادث باشد. بنابراین، کلام باید نفسی باشد (تفتازانی، ۱۳۱۹ ه.ق: ۱۰۹).

نکته‌ی مهمی که در نظریه‌ی تفتازانی تصریح شده و در اقوال دیگر اشاعره پیش از

او مشاهده نمی‌شود، این است که او گفته است که اطلاق عبارت «کلام» به کلام حسی و مصنوع ناشی از اشتراک لفظی و یا بطور مجازی است. نه اینکه این کلام حسی دلالت بر کلام قدیم نماید. خلاصه‌ی کلام تفتازانی در این باره این است که کلام، نفسی و قائم به ذات خداوند و قدیم است و کلام لفظی چیز دیگری است که در حدوث آن تردیدی نیست (همان: ۱۱۰). اسم عربی هم برای همین قرآن منظوم مصنوع است نه برای کلام الهی (همان: ۱۱۱).

ابومنصور ماتریدی (۳۳۳ ه.ق)

ماتریدی در کلیات مسئله‌ی کلام خدا، راهی شبیه به راه اشعری را برگزیده است. یعنی قرآن را مخلوق نمی‌داند ولی الفاظ و عبارات قرآن را حادث می‌داند (یعنی قائل به کلام نفسی و کلام لفظی است). مطابق با نظر ماتریدی کلام الله معنایی است که قائم به ذات خداوند و قدیم است. مهمترین کتاب ماتریدی در باب کلام، همان کتاب «التوحید» اوست.

ماتریدی هم به صفت ذات و هم به صفت فعل قائل است و اوصاف خدا را به طور کلی ذاتی و قدیم می‌داند. عقائد او در بعضی از مسائل کلامی بر خلاف عقائد اشعری است که مسئله‌ی صفات نیز از آن جمله است. اشاعره صفات فعل را حادث می‌دانند ولی ماتریدی صفات فعل را همانند صفات ذات قدیم می‌داند (مشکور، ۱۳۷۵: ۳۸۱). او می‌گوید: «اگر کسی پرسد که آیا خداوند کلام خود را به موسی شنونده است، پاسخ داده می‌شود، خدا کلام خود را به زبان موسی به او شنونده است، با حروف و صوتی که خودش خلق کرده است. پس خدا کلامش را که غیر مخلوق است با خلق اصوات و حروف به بنده اش شنونده است (همان: ۵۹).»

نتیجه‌گیری

با نظر به سیر تحول مفهوم لوگوس می‌توان به نکاتی اشاره کرد: با وجود آنکه لوگوس در معنای لغوی خود به معنای ((سخن گفتن)) است اما از همان دوره‌ی هراکلیتوس به معنای عقل (عقل جهانی و یا حتی خدا به مثابه‌ی عقل کل) و کمتر در معنای لغوی یعنی سخن خداوند به کار رفته است و این معنا را می‌توان با تفاوت‌هایی در

گستره و تاکید در هراکلیتوس، افلاطون و سپس در رواقیان مشاهده کرد. و این نشانگر ارتباط وثیقی است که حکیمان گذشته میان سخن و تعقل مشاهده می کردند، چیزی که امروز نیز محل توجه و موضوع نظریه پردازی فیلسوفان واقع شده است. دیگر این که این مفهوم به تدریج از امری نسبتاً مبهم و یا نامتشخص که گاه معادل عقل الهی و گاه خدا پنداشته می شد، به ویژه در اندیشه ی فیلون هر چه بیشتر تشخص یافته و عینی تر شده و از صفت خداوند و یا خود او به فعل خداوند و نخستین آفریده و واسطه ی میان او و آفریده گان بدل شده و سرانجام در اندیشه ی مسیحیان عینیت تمام یافته و در عیسای انسان تجسم یافت. و آخرین نکته آن که با وجودی که در قرآن مفهوم ((کلمه)) به ویژه در اضافه اش به خداوند یا ((کلمات...)) علاوه بر وحی و سخن خداوند و یا حتی بیش از آنها، در اشاره به فعل آفرینش الهی و آفریده گان به کار رفته است، اما در آثار و مباحث متکلمان اولیه ی مسلمان و حتی معتزله کمتر این معنا مورد توجه قرار گرفته و در منازعات حادث یا قدیم بودن قرآن بیشتر به سخن خداوند و چگونگی ایجاد آن توجه شده است و معتزلیان نهایتاً از آن فعل ایجاد سخن فهمیده اند و بدین سان کلام را نه صفت حق که فعل او دانسته اند. تنها در اندیشه ی عارفان مسلمان به ویژه ابن عربی بود که معنای دیگر ((کلمه)) اهمیت خاص یافت. به نظر می رسد آنچه ابن کلاب و پس از وی اشاعره کلام نفسی دانسته و آن را قدیم و قائم به ذات اما غیر ذات شمرده اند، با آن که یا توجه به مجموعه ی ویژگیهایش منحصر به فرد است، از جهاتی همچون عدم حدوث با لوگوس هراکلیتوس قابل مقایسه باشد.

فهرست منابع

- استید، کریستوفر (۱۳۸۰)، *فلسفه در مسیحیت باستان*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم.
- اسمارت، نینیان (۱۳۸۳)، *تجربه دینی بشر*، ترجمه محمد محمدرضایی و ابوالفضل محمودی، جلد ۲، انتشارات سمت.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۳۷۴)، *تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام*، جلد ۱، ترجمه حسین صابری، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد.
- بریه، امیل (۱۳۷۴)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه علی مراد مرادی، ج ۱ و ۲، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
- بوش، ریچارد / بیس، کایل / بام استد، رابرت (۱۳۷۴)، *جهان مذهبی*، جلد ۲، ترجمه عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران
- تیسن، هنری، *الهیات مسیحی*، ترجمه ط. میکائیلیان،
- تیلیخ، پل (۱۳۸۱)، *الهیات سیستماتیک*، جلد اول و سوم، ترجمه حسین نوروزی، انتشارات حکمت، تهران.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۷۶)، *تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام*، انتشارات اساطیر، تهران.
- دورانت، ویل (۱۳۷۸)، *تاریخ تمدن*، جلد ۱ و ۳، ترجمه احمد آرام و ...، انتشارات علمی فرهنگی، تهران.
- شریف، میرمحمد (۱۳۶۲)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، جلد ۱، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
- شهرستانی، عبدالکریم (۱۳۸۴)، *ملل و نحل*، جلد ۱، ترجمه سید محمدرضا جلالی نائینی، انتشارات اقبال، تهران.
- صابری، حسین (۱۳۸۴)، *تاریخ فرق اسلامی*، جلد ۱، انتشارات سمت، تهران.
- صفائی، سید احمد (۱۳۷۴)، *علم کلام*، جلد ۱ و ۲، انتشارات دانشگاه تهران.
- طباطبائی، محمد حسین (۱۴۱۳)، *تفسیر المیزان*، ترجمه محمدتقی مصباح یزدی، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، مرکز نشر فرهنگی رجا،
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۶)، *تاریخ فلسفه سیاسی عرب*، انتشارات وزارت امور خارجه، تهران.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال الدین مجتوبی، ج ۱، انتشارات

علمی فرهنگی و انتشارات سروش، تهران.

رادها کریشنان، (۱۳۸۲)، *تاریخ فلسفه شرق و غرب*، ترجمه جواد یوسفیان، ج ۲، انتشارات علمی فرهنگی، تهران.

گلدزورثی، گریم، *الهیات کتاب مقدسی*، ترجمه روبرت آسوریان

مجتهد شبستری، (۱۳۷۵)، محمد، *هرمنوتیک کتاب و سنت*، انتشارات طرح نو، تهران.

مشکور، محمد جواد، *فرو (۱۳۷۵)*، *هنگ فرق اسلامی*، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد.

ولفسن، هری اوسترین (۱۳۶۸)، *فلسفه علم کلام*، ترجمه احمد آرام، انتشارات الهدی، تهران.

ولوی، علی محمد، " *ممراسوفیا کلمه* "، مجله علوم انسانی، شماره ۲

منابع عربی

۱. اشعری ابوالحسن، (۱۴۰۰ ه.ق)، *الایبانه*، دایره المعارف العثمانیه، حیدرآباد دکن.
۲. اشعری، ابوالحسن، (۱۴۰۰ ه.ق)، *مقالات الاسلامیین، تصحیح هلموت ریتز*، انتشارات فرانز اشتاینر.
۳. بغدادی عبدالقاهر، (۱۴۱۱ ه.ق)، *الفرق بین الفرق، انتشارات العصریه*، بیروت.
۴. تفتازانی مسعود بن عمر، (۱۳۱۹ ه.ق)، *تهذیب الکلام، بی جا*.
۵. رازی فخرالدین، (۱۳۴۱)، *البراهین در علم کلام*، جلد ۱، تصحیح محمد باقر سبزواری، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۶. جوینی، امام الحرمین، (۱۴۰۵ ه.ق)، *کتاب الارشاد*، انتشارات کتب الثقافیه، بیروت.
۷. عبدالجبار قاضی، (۱۳۸۴ ه.ق)، *شرح اصول خمس*، انتشارات الاستقلال الکبری، قاهره.
۸. عبدالجبار قاضی، (۱۳۸۰ ه.ق)، *المغنی فی ابواب التوحید والعدل*، جلد ۷، انتشارات دارالکتب، قاهره.

منابع انگلیسی

- 1) Inge, W.R., "logos", *Encyclopaedia of Realigion and Ethics*, James Hastings (Ed.), vol 8. New York
- 2) Pepin, Jean 1987, "Logos", *Encyclopaedia of Realigion*, Mircea Eliade (Ed.), Vol 9-10, New York,
- 3) Nahum-M. Sarna, 1987 "Biblical literature", *Encyclopaedia of Realigion*, Mircea Eliade (Ed.), Vol 2, New York,
- 4) Kelber, W., "Logos", *Encyclopaedia, Judaica*, Vol 11
- 5) G.B. Kearferd "Logos" *encyclopedia of philosophy*. Edite by Paul Edwards- Vol.5- P:83