
مقایسه لوگوس مسیحیت با انسان کامل در نزد ابن عربی

* منصور معتمدی

** ولی عبدی

◀ چکیده:

مفهوم لوگوس (Logos) پیش از مسیحیت، به صورت انتزاعی در فلسفه یونان باستان و یهودیت (عهد عتیق و برخی آثار فیلون اسکندرانی) به چشم می خورد. در مسیحیت (مقدمه انجیل یوحنا) لوگوس برای اولین بار با شخصیتی تاریخی (عیسی ع) یکی گرفته شده است و مسیحیان به ویژه آباء کلیسا بعد از این یکسان‌نگاری، به لوگوس ویژگی‌هایی نسبت داده‌اند که بسیار شبیه برداشت عرفای مسلمان از «انسان کامل» است. در عرفان اسلامی هم، ابن عربی بحث انسان کامل را به طور مفصل مورد توجه قرار داده است. او در این زمینه، عقایدی را مطرح کرده که قابل قیاس با نظریات مسیحیان در باب لوگوس است. در این نوشتار، بعد از بررسی نظریات ابن عربی و شارحانش درباره انسان کامل و دیدگاه‌های آباء کلیسا در باب لوگوس، به این نتیجه رسیدیم که علی‌رغم وجود تشابهات چشمگیر بین دو مفهوم، مسئله تجسد لوگوس در مسیحیت، تفاوت عمیق و قابل توجهی در این زمینه به حساب می‌آید.

◀ کلیدواژه‌ها:

لوگوس، انسان کامل، فیلون، ابن عربی، آباء کلیسا.

* استادیار دانشگاه فردوسی مشهد / mansour50motamedi@yahoo.com

** دانشجوی دکتری ادیان و عرفان / valiabdi96@yahoo.com

مقدمه

Archive of SID

این همانی عیسی (ع) با لوگوس یا به عبارتی دیگر، مسیح‌شناسی، مبتنی بر لوگوس (Logos Christology) هم در مسیحیت و هم در اسلام به چشم می‌خورد. در مسیحیت، فقط در هیجده آیه نخست یا به عبارتی در مقدمه انجیل یوحنا، بین عیسی و لوگوس، این همانی صورت گرفته است. در اسلام نیز، فقط در سه آیه از قرآن (آل عمران / 39 و 45؛ نساء / 171) مسئله مذکور دیده می‌شود، و این امر در سه حوزه قرآن و تفاسیر، کلام و عرفان از مباحث مهم و مجادله‌برانگیز به حساب می‌آید. در مقدمه انجیل یوحنا، هیجده آیه نخست باب اول، عیسی هم با لوگوس یکی گرفته شده، و هم به دلیل همین یکسان‌انگاری، الوهی و ازلی قلمداد شده است. افزون بر این، در همین هیجده آیه در توصیف لوگوس، پنج مضمون اصلی وجود دارد: ازلیت کلمه (آیه 1)، واسطه خلقت بودن کلمه (2 و 3 و 10)، حیات‌بخش بودن کلمه (4 و 5)، تجسم کلمه (14)، و منکشف بودن کلمه (18). (انجیل ایمان، ص 40-47) البته به طریقی دیگر، مضامین مقدمه را می‌توان در سه مقوله نیز طبقه‌بندی کرد: هستی و ماهیت لوگوس (آیات 1-5)، ظهورش در جهان و نادیده گرفته شدنش در آن (6-13)، مکشوف ساختن خداوند پدر (14-18). (The Philosophy of the Fourth Gospel, p.18) در قرون بعد، آبای کلیسا نیز با تکیه بر انجیل یوحنا، از الوهیت و ازلیت لوگوس به شدت دفاع کردند، به‌ویژه بعدها در باب خلقت لوگوس که آیا از طریق صدور، به وجود آمده یا از عدم خلق شده (creatio ex nihilo) و همچنین درباره ارتباط لوگوس با خداوند، مناقشاتی صورت گرفت که برای هیچ کدام از این سؤالات یا امثال آنها هیچ پاسخ صریح و روشنی در مقدمه انجیل چهارم ارائه نشده است. به همین سبب، آبا با استفاده از تفکرات فلسفی آن زمان به تبیین معضلات پیش آمده پرداختند.

در قرآن نیز، در سه آیه 39 و 45 آل عمران و 171 نساء، عیسی (ع) «کلمة الله» نامیده شده است. در نگاه اول، بین مسیحیت و اسلام در این زمینه تشابهی به

چشم می خورد، اما چون مفسران مسلمان، «کلمه» را در آیات مذکور به معنای «کن» تفسیر کرده اند، و علت کلمه نامیده شدن عیسی (ع) در این آیات را طریقه تولد، تکلمش در کودکی، و هادی بودن او قلمداد کرده اند (برای مثال ر.ک: کشاف عن حقایق التنزیل، 276/1 و 278_279 و 460؛ تفسیر انوار التنزیل، 17/2، 19 و 130؛ تفسیر المیزان، 276_275/3، 301_303 و 244/5) پس می توان گفت برداشت قرآنی یا دست کم مفسران از کلمه شبیه عقاید مسیحیت درباره لوگوس نیست، به ویژه اینکه در سوره های مائده (73)، مریم (35_36) و بقره (115) عقیده مسیحیان در باب تثلیث و تجسد و ابن بودن عیسی (ع) رد شده است. با وجود این تفاوت و اختلاف بنیادی، بین توصیفات عرفای مسلمان (ابن عربی) از انسان کامل و عقاید مسیحیت درباره لوگوس، تشابهاتی وجود دارد که به همین علت، به نظر می رسد می توان بین دو مقوله لوگوس و انسان کامل دست به مقایسه زد که در ادامه به این مسئله پرداخته می شود.

پیشینه مفهوم انسان کامل در عرفان اسلامی

در عرفان اسلامی، تنها ابن عربی آموزه انسان کامل را به طور شایسته ساخته و پرداخته است. البته ظاهراً قبل از او، مفاهیمی همچون ازلیت محمد (ص) در نزد عرفایی مثل حلاج (244_310) و بایزید بسطامی (188_261) هست که به نحوی شبیه انسان کامل در نگاه ابن عربی است، و بعد از او، عرفایی همچون ابن سبعین (614_669)، عزیزالدین نسفی (ف. حدوداً بین سال های 685_700)، عبدالکریم جیلی (767_826)، جامی (817_897) و احتمالاً مولانا (604_672) نظریات او درباره انسان کامل را صرفاً به نحوی متفاوت تکرار کرده اند.¹ (مقاله انسان کامل، 381_373/10)

از جمله سهل تستری (200_283) به قدیم بودن نور محمدی اشاره کرده است. او در تفسیر آیه 30 سوره بقره اذعان می کند که خداوند آدم (ع) را از نور محمد (ص) خلق کرد. (تفسیر القرآن العظیم، ص 91) همچنین در تفسیر سوره

اعراف در ذیل آیه 172 برای ذریهٔ انسان سه مرتبه قائل می‌شود. مرتبهٔ اول از آن محمد (ص) است. در اینجا اشاره می‌کند که خداوند در هنگام خلقت محمد (ص)، نور او را از نور خودش خلق کرد، و هزار هزار سال قبل از آفرینش عالم، نور محمد (ص) به وجود آمده، و در خدمت خداوند بود، و وی را عبادت می‌کرد. مرتبهٔ دوم، آدم است. خداوند او را از نور محمد (ص) به وجود آورد (هر چند جسم محمد از خاک آدم است) و مرتبهٔ سوم، نسل آدم است که اینان عده‌ای از نور محمد (ص) و عده‌ای از نور آدم خلق شده‌اند. (همان، ص 152-153) بعد از تستری، حلاج در طواسین، در طاسین اول (طاسین سراج) به قدیم بودن محمد (ص) اشاره می‌کند، زیرا اذعان می‌دارد که انوار نبوت از نور وی که آشکارترین و قدیم‌ترین نورها است، ظاهر گشت. همچنین می‌افزاید که وجود پیامبر (ص) سابق به عدم و سابق به قلم است، زیرا وی قبل از تمام امت‌ها بوده است. او قبل از تمام حوادث و تمام هستی موجود بوده است، و بعد از آن‌ها نیز خواهد بود. (طواسین، ص 57-59، ارجاع به متن عربی است) از عبارات تستری و حلاج، به وضوح ازلیت و ابدیت محمد (ص) استنباط می‌شود.

همچنین محمد غزالی (450-505) در مشکاة الانوار از موجودی به نام «مطاع» (فرمان‌برداری شده) نام می‌برد. او در توصیف محجوبین از نور الانوار، از گروهی یاد می‌کند که می‌پندارند «به حرکت در آوردن اجسام به طریق مباشرت (مستقیم) شایستهٔ این است که بنده‌ای از بندگان وی به نام فرشته‌ای برای پروردگار عالمین، خدمت و عبادت به جای آورد، و از او اطاعت کند. نسبت این فرشته به انوار محض، همچون نسبت ماه به انوار محسوس است، و چنین می‌پندارند که پروردگار از جهت این محرک، مطاع است و خداوند، محرکِ کل است نه به طریق امر به طریق مباشرت...» (نور و ظلمت، ص 74، ارجاعات به متن عربی است). در ادامه، از گروه دیگری نام می‌برد که برای آن‌ها معلوم گشته که این مطاع دارای صفاتی مغایر با وحدانیت محض است، و نسبت این مطاع نسبت خورشید به انوار است. (همان‌جا) به عبارتی، به نظر او، این گروه برخلاف

سایر افراد از تمام واسطه‌ها حتی از مطاع نیز گذشته، و به خود حق که منزه از هر چیزی است، واصل شده‌اند.

شایان ذکر است که واژه مطاع در قرآن، یک‌بار در آیه 21 سوره تکویر، «مطاعٌ ثمّ امین» به کار رفته است، اما در اینکه مطاع در نگاه غزالی به چه معناست، اختلاف نظر وجود دارد. عفیفی در مقدمه‌ای که بر مشکاة نوشته، معتقد است که مطاع در اینجا به معنای امر الهی است. پس به نظر وی، مطاع نه فرشته‌ای از فرشتگان خداوند، نه عقل اول فلاسفه افلاطونی و نه خود خداوند بلکه واسطه بین خداوند و جهان است، و اراده خداوند از طریق او به مرحله عمل می‌رسد. (همان، مقدمه عفیفی، ص 22)

نیکلسون در این باره، نظر جالب توجهی دارد. او بعد از اشاره به آرای مختلف درباره مطاع، در نهایت اذعان می‌کند که مطاع صورت مثالی «حقیقت محمدیه» است، یعنی انسان آسمانی که خداوند او را به شکل خود آفرید، و او به عنوان نیروی جهانی است که نظام و نگهبانی گیتی از اوست. (تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ص 94-95) بنابراین، قبل از ابن عربی در نزد بعضی عرفا عقایدی وجود دارد که تا حدودی شبیه برداشت وی از انسان کامل است، اما دیدگاه‌های ابن عربی درباره انسان کامل بسیار مفصل‌تر و مبسوط‌تر از سایر عرفاست، و در اینجا به آرای وی در این باره پرداخته می‌شود.

انسان کامل در نزد ابن عربی و شارحانش

گفته شد که در عرفان اسلامی، مشابه مفهوم لوگوس مسیحیت را باید در مفهوم «انسان کامل» جست‌وجو کرد. در اینجا ابتدا به تبیین مفهوم «انسان کامل» در نزد ابن عربی (560-638) و شارحانش و سپس به مقایسه دو مقوله انسان کامل و لوگوس اشاره می‌کنیم. قبل از هر چیز باید گفت اینکه مفهوم انسان کامل از کدام نحله یا مسلک وارد عرفان اسلامی شده، و چه خاستگاهی دارد، در تحقیق حاضر چندان مورد توجه ما نیست. (برای اطلاع از این مطالب ر.ک: انسان کامل،

همان جا؛ حکمت محیی‌الدین، ص 99-112 و همچنین: Al-Insan Al-Kamil, v. 3, (p.1239-1241) این مفهوم فی‌نفسه آن‌گونه که در عرفان ابن‌عربی به چشم می‌خورد، مورد نظر ماست. ابن‌عربی از میان آثار متعددش به طور کلی در *فصوص‌الحکم* هم به کلمه و هم به انسان کامل اشاره کرده است، و از بین بیست و هفت فص که هر کدام به نام یک نبی (کلمه) آغاز می‌شود²، در اولین فص یعنی در فص آدمی به طور قابل توجهی به انسان کامل پرداخته است. البته در سایر فص‌ها مثل فص شیثی، هودی، شعبی، موسوی، عیسوی و محمدی نیز به این آموزه اشاره کرده است که در جای خود، آن‌ها را هم مورد توجه قرار خواهیم داد. به طور مختصر، وی در فص آدمی، انسان کامل را به این نحو توصیف می‌کند: هنگامی که خداوند تعالی خواست عین خود را در کون جامع (انسان کامل) مشاهده کند، آدم (انسان کامل) را آفرید. از آنجا که این انسان متصف به وجود است، به منزله آینه‌ای برای حق است. به عبارتی حق، خود را به طور اکمل و اتمّ در این انسان مشاهده می‌کند. افزون بر این، چون خداوند عالم را بی‌روح و مثل آینه بی‌زنگار دید، انسان کامل را که کلمه فاصل و جامع است، به منزله روح عالم (انسان کبیر) آفرید. همچنین انسان کامل برای حق به منزله مردمک چشم است، و حق از طریق وی به خلق می‌نگرد، و به آن‌ها ترخّم می‌کند. خداوند، او را خلیفه خویش بر روی زمین گردانید. پس برپا بودن عالم وابسته به وجود اوست. وی برخلاف ملائکه که تنها عارف به بعضی اسماء هستند، جامع جمیع اسماء الهی است، اما انسان کامل با تمام عظمتش به خاطر افتقارش به حق از وی متمایز است. بنابراین، وی از صفت واجب‌الوجودی یا واجب ذاتی که زینده حق است، محروم است. (فصوص‌الحکم، ص 48-56)

از منظری دیگر نیز، می‌توان «کلمه» یا حقیقت محمدیه را در نزد ابن‌عربی مورد توجه قرار داد. به نظر عقیفی، می‌توان به لوگوس ابن‌عربی، عقل اول، نوس افلوپین، عقل کل (لوگوس) رواقیون نیز گفت، اما ظاهراً این کلمه/ لوگوس بیشتر شبیه عقل کل رواقیون است، زیرا همانند لوگوس رواقیون در جهان ساری و

جاری است. لازم است ذکر شود که از نظر عفیفی، ابن عربی به لوگوس علاوه بر عنوان انسان کامل و حقیقت محمدیه، القاب دیگری از قبیل «قطب»، «حقیقه الحقایق»، «کتاب»، «قلم الاعلی»، «هیولا» و «ماده الاولی» می‌دهد. در کل، با وجود این القاب مختلف می‌توان سه ویژگی و جنبه عمده برای لوگوس (کلمه) از نظر ابن عربی تعیین کرد: جنبه‌های وجودشناختی، عرفانی و انسانی.

در جنبه وجودشناختی، لوگوس همان حقیقه الحقایق است، یعنی تمام حقایق و اشیاء را به طور مطلق در خود جای دارد، نه کل است و نه جزء؛ نه رو به نقصان دارد و نه رو به فزونی، در یک کلام نامشخص است و همچنانکه جزء از کل ناشی می‌شود، جهان از آن نشئت می‌گیرد. خداوند از طریق آن، به خودش معرفت پیدا می‌کند و از خویش آگاه می‌گردد، و در نهایت حقیقه الحقایق، نخستین تجلی خداوند است.

در جنبه عرفانی، کلمه (لوگوس) با محمد (ص) مرتبط است؛ البته نه با شکل و جسم وی بلکه با حقیقت (مثال) او در ارتباط است. حقیقت محمد (ص) جوامع الکلم است، به عبارتی در این صورت، حقیقت وی، اصلی فعال در تمام وحی‌ها و الهام‌هاست. از طریق حقیقت محمدیه، علم و معرفت الهی به تمام انبیا و اولیا حتی به خود محمد (ص) می‌رسد. روح محمد (ص) از زمان آدم، خود را در تمام انبیا و اولیاء متجلی ساخته است. حقیقت وی به عنوان اصلی کیهانی سبب آفرینش است که با روح و فعل خداوند هم‌سان دانسته شده، و اصل حافظ و حاکم کیهان و اصل حیات‌بخش به تمام موجودات است.

کلمه در جنبه انسانی همان انسان کامل است و انسان کامل همچنانکه اشاره شد، آیینۀ تمام‌نمای صفات و اسماء الهی است. انسان کامل با حق، رابطه‌ای بلافصل و مستقیم دارد، و از طریق وی، وحدت جزء و کل درک می‌شود. گفته شد که انسان کامل مثل یک اصل کیهانی، نقش حفاظت از جهان را بر عهده دارد. به نظر عفیفی، گویا منظور ابن عربی از انسان کامل در این مرحله، انسان، نبی و ولی نیست، بلکه روح القدس یا حقیقه الحقایق یا حقیقت محمدیه یا حتی خود

خداوند است، بنابراین نمی‌توان این اصل را انسان کامل نامید. (The Mystical Philosophy, p. 66-85) باز به نظر عفیفی، در این سه جنبه از کلمه/لوگوس ابن‌عربی، می‌توان عناصری هلیستی که عمدتاً از طریق رواقیون، فیلون و نوافلاطونیان وارد شده، و جنبه‌های وجودشناختی و انسانی این نظریه را تحت تأثیر قرار داده، و همچنین عنصر اسلامی که عمدتاً اسماعیلی و حلاجی است، و بیشتر جنبه عرفانی آن را تحت‌الشعاع خود قرار داده، تشخیص داد. (Ibid, p. 86-87)

گفته شد که ابن‌عربی هر کدام از انبیا را کلمه می‌نامد، و در آغاز فصوص، خداوند را به سبب اینکه بر قلوب «کلم» حکمت نازل کرده، سپاس می‌گوید. خواجه محمد پارسا در شرحش اظهار می‌کند که منظور از کلم، انبیا هستند، و بدین سبب ابن‌عربی آن‌ها را کلم خوانده که همه موجودات کلمات خداوندند. همچنان‌که انسان از طریق نفس، کلمات را ادا می‌کند، خداوند هم از طریق نفس رحمانی از مرحله «احدیت» به مرحله «واحدیت» تنزل کرد، و به این ترتیب، موجودات را به وجود آورد. یا به این دلیل ابن‌عربی آن‌ها را کلمه نامیده که خداوند همه موجودات را با کلمه‌ی «کن» آفرید (شرح فصوص الحکم، ص 14). در ارتباط انسان کامل با کلمه باید گفت به نظر خواجه محمد منظور از انسان کامل در نزد ابن‌عربی همان حقیقت محمدیه است که خداوند آن را خلق و به این ترتیب، به واسطه آن، عالم را به طور اجمال مشاهده کرد، چون اولین چیزی که آفرید، نور محمد بود. (همان، ص 28-29) پس معلوم شد که منظور از انسان کامل، همان حقیقت محمدیه است، و ذکر کردیم که ابن‌عربی، این حقیقت را کلمه فاصل و جامع می‌نامد. خواجه محمد، اذعان می‌کند انسان کامل کلمه فاصل است، زیرا دارای مراتبی است، و جامع است، چون مشتمل بر جمیع حقایق عینی و علمی است. (همان‌جا) در نتیجه انسان کامل، حقیقت محمدیه و کلمه (لوگوس)، سه اسم متفاوت برای یک مسمی هستند؛ البته نباید فراموش کرد که ابن‌عربی در فص موسوی، در مقابل انسان کامل از انسان حیوانی که جهل صفت

ممیّز اوست، نام می‌برد. (فصوص الحکم، ص 199) انسان کامل سبب ایجاد عالم به طور ازلی و ابدی، دنیوی و اخروی است. (شرح فصوص الحکم قیصری رومی، ص 324) سبب افتقار عالم به انسان کامل از این بابت است که وی عارف بالله است، و جز وی کسی شایستگی این مقام را ندارد. اگر او چنین نبود، خداوند عالم را خلق نمی‌کرد، پس عالم، تابع وجود اوست، و به این طریق، خداوند شناخته می‌شود، و این انسان به واسطه حکمت احدیت و واحدیت حافظ خلق الله (عالم) است. (شرح فصوص الحکم کاشانی، ص 17) خلاصه، این انسان جامع تمام خصایص عالم ارواح مُهیمه (ارواحی که غرق در ذات باری تعالی هستند) عقول و نفوس و ملائک و جن و جامع جمیع مظاهر و تجلیات و فیوضات الهی است، و عالم بدون وی ناقص و بی‌کفایت است. انسان کامل نه آغازی دارد و نه پایانی، پس ازلی و ابدی است، و ظاهر و باطن الهی دارد، به این سبب «خلیفه» نامیده شده، زیرا خلیفه باید شکل و صورت مستخلف خویش را داشته باشد. (شرح فصوص الحکم جنیدی، ص 148-161) با توجه به این توصیفات، سؤالی پیش می‌آید که وضعیت جهان قبل از انسان کامل چگونه بود؟ به عبارتی، قبل از وی جهان پابرجا بود یا نه؟ جامی در پاسخ می‌گوید: انسان کامل که قطب عالم است، از ازل در جهان بود، اما وجود حسی نداشت، و به لحاظ معنوی حضور داشت یعنی قبل از اینکه انسان کامل، وجود حسی بیابد، پیش‌ترها به طور معنوی قطب جهان بود. (نقد النصوص، ص 90-91) احتمالاً به این دلیل، پیروان ابن عربی مثل داوود قیصری، در عین انتساب عبودیت و ربوبیت به حقیقت محمدی (انسان کامل = کلمه) سایر انبیا و اولیا از قبیل ابراهیم و خضر (ع) را همان حقیقت محمدی می‌دانند که از ازل تا ابد، واحد و قطب عالم و مرکز دایر وجود است. (مقدمه قیصری، ص 70-71) خود ابن عربی به وضوح در فص شیشه اظهار می‌کند که انبیا و رسل، نبوتشان را از خداوند به واسطه حقیقت و مشکات محمدی دریافت می‌کنند. (فصوص الحکم،

لوگوس فیلون و انسان کامل ابن عربی

Archive of SID

در تفکرات فیلون یهودی یا اسکندرانی (تولد حدود 20 ق. م وفات حدود 50 م)، التقاطی از اندیشه‌های یونانی آن زمان از یک طرف، و تعالیم دین یهود از طرف دیگر به چشم می‌خورد، به همین دلیل اندیشه او درباره لوگوس پیچیده‌تر از آن است که بتوان در چند صفحه عرضه کرد، اما در اینجا طور مختصر به آن جنبه‌هایی از لوگوس وی اشاره می‌شود که قابل تطبیق با انسان کامل ابن عربی است. لوگوس فیلون به نوعی با مثل افلاطون گره خورده است. قبل از فیلون، درباره ارتباط مثل با خداوند در اندیشه افلاطون مباحثی در گرفته بود. البته این مباحث بعد از وی نیز در تاریخ فلسفه ادامه داشته است. بعضی محققان معتقد بودند که مثل، خارج از ذات خداوند قرار دارند که به این نظریه می‌توان نام برون‌خدایی (extradeical) نهاد، و برخی بر این باور بودند که مثل در درون خداوند قرار دارند، به عبارتی اندیشه‌های وی هستند که می‌توان به این برداشت عنوان درون‌خدایی (intradeical) نهاد. در این بین، فیلون اسکندرانی راه حلی را به این نحو مطرح کرد که عالم مثل را تقریباً همان لوگوس پنداشت، و برای آن، سه مرحله وجودی قائل شد (Religious Philosophy: A Group of Essays, p. 27-38) در مرحله اول، لوگوس به مثابه ذهن خداوند یا قوه عاقله خداوند با ذات وی هم‌هویت است. در این مرحله، لوگوس را هم برای جهان عقلانی یعنی جهانی که دربرگیرنده مثل به کار می‌برد که به نظر ولفسون لوگوس در اینجا معادل ذهن (mind) در نزد ارسطو است و هم به معنای مکان استعمال می‌کند، یعنی لوگوس را مکان جهان عقلانی و مثل می‌داند. بر طبق نظر ولفسون در اینجا باز تأثیر ارسطو به چشم می‌خورد، زیرا به نظر وی نیز، روح متفکر یعنی ذهن، مکان صور (forms) است.

در مرحله دوم، فیلون لوگوس را برای توصیف ذهنی که خداوند به مثابه پوششی برای ایده‌های مخلوق و جهان عقلانی مخلوق آفریده، به کار می‌برد. به عبارتی، لوگوس در این مرحله، معادل ذهن روحانی (incorporeal mind) مخلوق

خداوند است که در خارج از ذات وی قرار دارد، و در *درون خویش جهان* (Philo..., p. 230-232) عقلائی و ایده‌های فراوان این جهان را جای داده است. به نوعی می‌توان گفت، لوگوس در این مراحل وجودی به ترتیب دارای صفات ازلی و ابدی است یعنی در مرحله اول که هم‌هویت با ذات خداوند است، و به تعبیری، صفت در عین ذات از صفت ازلی برخوردار است، اما در مرحله دوم که به مثابه ذهن روحانی مخلوق از ذات خداوند جدا شده، و به نوعی صفت غیر از ذات است، از صفت ابدی برخوردار است، زیرا در یک برهه زمانی خاصی از ذات خداوند جدا شده است.

در مرحله سوم، لوگوس در نزد فیلون ساری و جاری در جهان است. این مرحله وجودی لوگوس در نگاه او، با مسئله ارتباط خداوند با جهان پیوند می‌یابد. در زمان وی، سه برداشت ارسطویی، رواقی و افلاطونی از خداوند وجود داشت، و فیلون برداشت ارسطو و رواقیون از خداوند را به سبب ناسازگاریشان با کتاب مقدس رد کرد، و عقیده‌اش درباره خداوند شبیه برداشت افلاطون است که هم خالق و هم غیر مادی است، اما در عین حال، روح جهانی افلاطون را قبول ندارد، و در این راستا ایده‌های (مثل) افلاطون را می‌پذیرد، ولی نه صرفاً به مثابه الگوهایی که اشیاء این جهان فقط تقلیدهایی از آن‌ها هستند، بلکه معتقد است که آن‌ها در جهان حضور دارند. پس ایده‌ها یا نیروها یا لوگوس (جامع مثل) در نزد فیلون علاوه بر اینکه الگویی است که خداوند جهان را بر اساس آن آفریده، همچنین خداوند آن را وارد جهان کرده است تا در داخل آن به مثابه قوانین لایتغیر طبیعت عمل کند. (Philo, p. 325-328) به عبارتی علی‌رغم وجود لوگوس، خداوند خودش در جهان حضور دارد. افزون بر این، لوگوس در این مرحله دو نقش بر عهده دارد:

الف. «فاصل» است یعنی تمام اضداد موجود در جهان منتسب به لوگوس است، به عبارتی هر چیزی در این جهان ضد خودش را دارد، و علت این امر همان لوگوس است. این ایده فیلون احتمالاً ریشه در کتاب مقدس دارد.

ب. هماهنگ کننده اضداد است، و این هم ریشه در اندیشه رواقیون دارد. (Ibid, p. 335-339) در ادامه سعی بر این خواهد بود تا جنبه‌های مذکور لوگوس فیلون با انسان کامل ابن عربی مورد مقایسه و بررسی قرار گیرد.

تا اینجا معلوم شد که انسان کامل در نزد ابن عربی، همان کلمه یا لوگوس است که گاهی از آن به حقیقت محمدیه هم یاد کرده است. از طرفی دیگر، معلوم گشت که به نظر وی، تمام موجودات کلمات هستند پس چه تفاوتی بین حقیقت محمدیه و سایر کلمات الهی وجود دارد؟ تفاوتش همچنان که خود وی در آغاز فص محمدیه اظهار کرده، این است که حقیقت محمدیه، «جوامع الکلم» است یعنی تمام ابنای بشر و موجودات الهی (کلمات) را در بر می‌گیرد. (فصوص الحکم، ص 214) آیا این نظر ابن عربی نمی‌تواند یادآور برداشت فیلون از لوگوس باشد؟ ذکر کردیم که لوگوس در نگاه فیلون در مرحله اول و تا حدی در مرحله دوم وجودی‌اش، مکان جهان عقلانی است به عبارتی لوگوس در این مراحل، تمام ایده‌ها یا مثل را در خود جای داده است. به همین ترتیب، «کلمه» یا انسان کامل در نزد ابن عربی «جوامع الکلم» است یعنی تمام «کلمات» یا تمام هستی را در خود جای داده است. علاوه بر این، همچنان که ذکر شد فیلون برای لوگوس ساری و جاری در جهان (مرحله سوم وجودی لوگوس) دو نقش فاصل و هماهنگ کننده اضداد قائل می‌شود. آیا نمی‌توان گفت آنگاه که ابن عربی می‌گوید کلمه هم فاصل و هم جامع است، شبیه فیلون ابراز نظر کرده است؟ مشاهده می‌شود که بین برداشت فیلون از لوگوس و نظریه ابن عربی درباره حقیقت محمدیه تشابه عمیقی به چشم می‌خورد، اما در عین حال، نباید از تفاوت بنیادی چشم‌پوشی کرد. گفته شد که در نظر ابن عربی، انسان کامل واسطه بین حق و خلق است، اما وساطت لوگوس به این مفهوم در نگاه فیلون به چشم نمی‌خورد، و هر جا که وی از واسطه بودن لوگوس بحث کرده، احتمالاً منظورش الگو (pattern) بودن لوگوس است یعنی خداوند از روی لوگوس جهان را خلق کرده است. (Philo, p. 270-272) واسطه بودن حقیقت محمدی در نگاه ابن عربی

بسیار شبیه واسطه فیض بودن لوگوس در نظر مسیحیان است. علاوه بر این، بین توصیفات ابن عربی و شارحانش از انسان کامل به عمل آورده‌اند، و نظرپردازی‌هایی که آباء کلیسا در باب لوگوس ارائه داده‌اند، تشابهات غیرقابل انکاری به چشم می‌خورد. همچنان‌که گذشت انسان کامل (حقیقت محمدی = کلمه یا لوگوس) ازلی و ابدی، علت ایجاد و بقای عالم، حافظ و نگهدارنده آن، باعث شناخته شدن خداوند، آئینه تمام‌نمای جمیع اسماء و صفات الهی، نسخه انسان کبیر (جهان)، واسطه فیض و در نهایت جوامع الکلم است. ناگفته پیداست که تمام این عبارات شبیه برداشت فیلون و مسیحیان از لوگوس است.

انسان کامل در نگاه ابن عربی و لوگوس در نزد آباء کلیسا

واضح است که در عبارات مذکور، تشابه آشکاری با نظرات ژوستین (110-165) در باب ازلیت لوگوس به چشم می‌خورد، زیرا ژوستین بر این باور است که مسیح، نخست‌زاده خداوند و کلمه‌ای است که همه انبای بشر در آن سهیم‌اند، و آن‌هایی که از روی عقل زیسته‌اند، اگر چه به خداناباوران تعلیم داده‌اند، باز مسیحی‌اند. برای مثال، وی از میان یونانی‌ها، هراکلیتوس و سقراط، و از میان بربرها، ابراهیم و ایلیاه را مسیحی می‌داند. (The Apostolic Fathers, Justin, 1 Apology, chap. 46) همچنین گفته شد که ابن عربی انسان کامل را متصف به وجود می‌داند، به همین ترتیب، ژوستین نیز معتقد است که لوگوس بر طبق اراده پدر، جهان را اداره می‌کند و پدر بر اساس مشیت خویش، او را از صلب خود به وجود آورده است، و این مثل احتراق آتشی از آتش دیگر است که در این صورت، آتش اولی کاهش نمی‌یابد، و آتش دومی نیز کاملاً از منبع جدا نمی‌شود. (The Apostolic Fathers, Justin, Dialogue, chap. 41) مشاهده می‌شود که لوگوس نزد ژوستین، و انسان کامل در نگاه ابن عربی متصف به وجودند.

بیشترین تشابه نظریات عرفا درباره انسان کامل با عقاید مسیحیان در باب لوگوس، در واسطه فیض بودن وی است. این نکته را صدرالدین قونوی به خوبی

Archive of SID
 بیان می‌کند. به نظر قونوی، انسان کامل برزخ بین وجود و امکان و آیینۀ تمام‌نمای ذات و مرتبت خداوند است. وی، واسطهٔ بین خلق و حق است، و به واسطهٔ او فیض حق متعال و مددی که سبب بقای موجودات است، به عالم می‌رسد. اگر او واسطه نبود، مدد و فیض الهی به هیچ موجودی نمی‌رسید. حتی قونوی پا را فراتر گذاشته، و وی را ستون آسمان‌ها می‌داند. افزون بر این، هم بقای این جهان و هم جهان بعدی (بهشت و جهنم) را محتاج انسان کامل می‌داند، و به همین دلیل است که خداوند با تمام عظمتش در قلب چنین انسانی جای می‌گیرد. (کتاب الفکوک، ص 94-97) البته خود ابن عربی هم به این نکته اشاره می‌کند یعنی آبادانی این جهان و جهان بعدی را محتاج وجود انسان کامل می‌داند، و همچنین تأکید می‌کند که هیچ کس در عالم غیر از وی ادعای ربوبیت ندارد، همچنان‌که به جز وی کسی شایستگی مقام عبودیت ندارد، و بالاخره این انسان، نسخه‌ای از دو صورت حق و عالم است. (نقش الفصوص، ص 395) منظور از عبودیت و ربوبیتی که عرفا به انسان کامل نسبت می‌دهند، این است که وی از جهت ربوبیت و منشأ روحانی‌اش، ما یحتاج بندگان را از خداوند مطالبه می‌کند و از جهت عبودیت، آن را در اختیار بندگان قرار می‌دهد. به عبارتی، وی از جهت ربوبیت با حق، و از جهت عبودیت با خلق در ارتباط است. (نقد النصوص، ص 103) این برداشت از انسان کامل آشکارا با آرای مسیحیان به‌ویژه ایرنائوس (130-200)، اوریجن (185-254) و کلمنت اسکندرانی (150-215) دربارهٔ لوگوس تشابه دارد. ایرنائوس علاوه بر انتساب نقش‌های مختلف به لوگوس، مثل اکثر آبا، آن را واسطهٔ معرفت به خداوند می‌داند. به عبارتی به نظر وی، کلمه (لوگوس) در روزهای پایانی جسم گردید تا پایان را به آغاز یعنی انسان را به خداوند پیوند دهد. (The Apostolic Fathers, Irenaeus, 4Against Heresies, chap. 20) به وضوح واسطه بودن لوگوس بین حق و خلق در نگاه ایرنائوس مشاهده می‌شود، همین نظر ایرنائوس به تعبیر اوسبرن به معنای "recapitulation" است یعنی همه چیز در مسیح جمع می‌شود تا وی آن‌ها را به

خداوند نزدیک سازد، و به همین سبب کلمه، جسم گردیده است. بارباری بین خداوند و انسان یک فاصله است، و به منظور غلبه بر این فاصله، کلمه، جسم گردید تا انسان را با خداوند و خداوند را با انسان انس دهد؛ البته هرچند خالق و مخلوق از هم جدا هستند، این جدایی به خاطر تجسد کلمه از بین رفته است. اینکه لوگوس را واسطه دسترسی به خداوند متعالی قلمداد می‌کند: «اما مسیحیان از طریق تنها پسر مولود راز و نیازهایمان را به خداوند جهان عرضه می‌کنیم» (Fathers of the Third Century, Origen, 8 *Contra Celsus*, chap. 13) با سایر آبا چندان اختلاف عقیده ندارد، اما در عبارتی لوگوس را واسطه اتحاد مؤمنان و خداوند والا معرفی می‌کند: «با خداوند والامقام از طریق پسرش کلمه، حکمت، حقیقت و پارسایی یکی می‌گردند.» (Ibid, Origen, 6 *Contra Celsus*, chap. 55) یعنی انسان‌ها از طریق کلمه به سوی الوهیت و خداوارگی رهنمون می‌شوند، و کلمه متجسد شد تا انسان‌ها را به انجام چنین کاری، به عبارتی تشبّه به خدا، قادر سازد. چنین تصویری در نزد کلمنت هم به چشم می‌خورد. لوگوس متجسد در نگاه وی، علاوه بر واسطه شناخت بودن، واسطه تشبّه به خدا نیز هست «ای ناباوران شرمتان باد، کلمه خداوند انسان شد تا اشخاصی مثل شما از انسان [پسر] یاد بگیرند که انسان می‌تواند خدا شود.» (Fathers of the Second Century, Clement, 2 *Stromata*, chap. 1) پس انسان کامل (کلمه) در نزد ابن عربی و لوگوس در نگاه ایرنائوس، اوریجن و کلمنت واسطه بین حق و خلق است.

مقایسه انسان کامل ابن عربی و لوگوس مسیحیت

در سطور فوق، ابتدا به تبیین مفهوم انسان کامل در نظر ابن عربی و شارحانش پرداخته، و تشابهات لوگوس وی را با لوگوس مسیحیت نشان داده شد، اما با وجود تشابهات مذکور نباید از تفاوت‌های بنیادی بین حقیقت محمدیه و لوگوس

مسیحیت غافل شد. از جمله اینکه، هرچند ابن عربی قائل به وحدت وجود است،
 خدای وی کاملاً منزّه و غیرقابل دسترس است، و فقط از طریق انسان کامل
 می‌توان به وی معرفت پیدا کرد، اما خدای مسیحیت به دلیل این‌همانی‌اش با
 لوگوس در جهان کاملاً ساری و جاری است. انسان کامل ابن‌عربی با تمام
 عظمت و اهمیتش تابع خداوند است، به تعبیری علو وی به حق نمی‌رسد، زیرا
 علو حق، ذاتی، اما علو انسان، تابعی است. (صوفیسم و تائوئیسم، ص 252)
 همچنین در نزد ابن‌عربی برخلاف مسیحیت تنها یک لوگوس وجود ندارد بلکه
 لوگوس‌ها (logoi) یا به تعبیر خود او، «کلمات» متعددی وجود دارند، زیرا تمام
 موجودات جهان کلمات خداوند هستند. در نهایت، لوگوس در مسیحیت مبتنی
 بر نظریه تجسّد است، اما ابن‌عربی آن را کاملاً رد کرده، و بدین سبب نمی‌توان از
 حلول و اتحاد به همان مفهومی که در مسیحیت مستفاد می‌شود، در نگاه ابن‌عربی
 بحث کرد. افزون بر این، هرچند ابن‌عربی در توصیف انسان کامل، عباراتی از
 قبیل عبودیت و ربوبیت، لاهوت و ناسوت به کار می‌برد، و این امر خواه ناخواه
 یادآور عقیده "kenosis" (از خود خالی شدن خداوند)³ در مسیحیت است، اما
 عین آن نیست، زیرا خدای ابن‌عربی علی‌رغم اینکه تجلی کرده، و نخستین
 تجلی‌اش حقیقت محمدیه است، و بنابراین از مقام احدیت تنزل کرده، اما این
 حقیقت در جهان مشهود، مصداق و تجسم مادی ندارد، در حالی که در مسیحیت
 وقتی خداوند از خود خالی شد، در جهان مشهود در جسم عیسی (ع) متجسّد
 گشت.

البته بعدها عبدالکریم جیلی، به تأثیر از ابن‌عربی عقایدی را درباره انسان کامل
 مطرح کرده است که شباهت بسیاری به عقیده تجسّد مسیحیت دارد. وی بعد از
 اینکه اشاره می‌کند مراد از انسان کامل همان محمد (ص) است، اذعان می‌دارد که
 خداوند صورت محمدیه را از نور خودش خلق کرده، و بهشت و جهنم و
 صورت آدم را نیز از روی صورت محمدیه به وجود آورده است. انسان کامل،
 قطبی است که تمام افلاک از اول تا آخر به دور وی می‌گردند. صورت محمدیه

در هر زمان، در قالب اشخاص متعددی ظهور می‌کند مثلاً یک بار در قالب شبلی ظهور کرد. البته بلافاصله تأکید می‌کند که مراد وی در اینجا نه «تناسخ» بلکه «تجلی خداوند» است. انسان کامل دارای تمام صفات و ویژگی‌های خداوند است. همچنین انسان کامل برای حق، مثل آینه‌ای است که وی اوصاف و اسماء خود را در آن می‌بیند. افزون بر این، جیلی بعد از اشاره به این همانی عقل اول و محمد (ص) تأکید می‌کند که خداوند غیر از عقل اول، هرگز بر موجود دیگری نزول نمی‌کند. همچنین وی به کرات بر جسم (جسد) محمد تأکید می‌کند. (الانسان الکامل فی معرفة الأواخر و الأوائل، ص 179، 190، 203، 206، 208، 162-163 و 141-143) اظهارات جیلی، به وضوح شباهت زیادی به عقیده از خود خالی شدن خداوند و تجسد مسیحیت دارد، به‌ویژه همچنان‌که اشاره شد، وی بیشتر بر جسم محمد تأکید می‌کند.

نتیجه‌گیری

در طول این مقاله، مفهوم انسان کامل (حقیقت محمدیه، کلمه) را در نگاه ابن عربی و شارحانش بررسی کردیم، و تشابهات و تفاوت‌های آن را با لوگوس مسیحیت نیز نشان دادیم، اما با توجه به این تشابهات پاسخ به این سؤال که آیا ابن عربی مفهوم مذکور را از مسیحیت اخذ کرده است یا نه؟ بررسی جداگانه‌ای می‌طلبد. البته بعضی محققان، منکر اقتباس ابن عربی از مسیحیت‌اند. در هر صورت، در این باره بین برداشت وی از حقیقت محمدی و عقاید مسیحیت درباره لوگوس تشابهات قابل توجهی وجود دارد، به‌ویژه اینکه نظرپردازی‌های وی درباره حقیقت محمدیه بسیار شبیه نظرات آبای کلیسا در باب لوگوس است، در صورتی که در اسلام رسمی، چنین تأملاتی درباره محمد (ص) و حقیقت وی ارائه نشده، و این امر مختص ابن عربی است. البته مفهوم تجسد، تفاوت بنیادی بین دیدگاه ابن عربی درباره انسان کامل و آبای کلیسا در باب لوگوس به حساب می‌آید. جالب است که در این باره نیز بین برداشت عبدالکریم جیلی از جسم

(جسد) محمد(ص) و آرای مسیحیان (آبای کلیسا) در باب لوگوس متجسّد تشابه قابل توجهی وجود دارد.

در پایان، با توجه به این تشابهات می‌توان گفت برخلاف حوزه کلام به‌ویژه کلام سنتی که نزدیکی اسلام و مسیحیت به یکدیگر غیر قابل تصور است، در ساحت عرفان می‌توان از گفت‌وگوی فراتاریخی (transhistorical dialogue) در بین دو دین ذکری به میان آورد، زیرا چنان‌که می‌دانیم، الهیات مسیحی در واقع مبتنی بر لوگوس است، و نکته جالب توجه اینجاست که ابن‌عربی درباره حقیقت محمدیه، نظریاتی ارائه داده که به‌رغم وجود تفاوت‌ها به طور عجیبی شبیه افکار مسیحیان در باب لوگوس است. خلاصه سخن اینکه این دو دین از طریق عرفان می‌توانند در باب موضوع بسیار مهم و بنیادی لوگوس با هم به گفت‌وگو پردازند.



پی‌نوشت‌ها:

1. درباره تأثیر عقیده انسان کامل ابن‌عربی بر جیلی و جامی به ترتیب بنگرید به:
Studies in Islamic mysticism, p. 77-142;
"The Perfect Man as the Prototype of the Self", in *Sufism: Critical Concepts in Islamic Studies*, Vol. 2, p. 63-79.
2. البته خالد و لقمان نبی نیستند، اما برای هر کدام از آنها هم فسی اختصاص داده است.
3. ریشه عقیده مذکور به رساله به فیلیپیان، 2: 6-8 برمی‌گردد. البته بعضی محققان اشعیا، 53: 12 را هم منشأ آن می‌دانند.

منابع

- قرآن کریم.
- «انسان کامل»؛ نجیب مایل هروی، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج 10.

- «نقش الفصوص»، رسائل ابن عربی؛ محیی‌الدین ابن عربی، تحشیه محمد عبدالکریم النمیری، دارالکتب العلمیه، بیروت 1421ق/2001م.
- انجیل ایمان: نگرشی تحلیلی بر انجیل یوحنا؛ سی.تنی مریل، ترجمه ساروخچیکی، آفتاب عدالت، بی‌جا 1359.
- الانسان الكامل فی معرفه الأواخر و الأوائل؛ عبدالکریم ابن ابراهیم جیلی، تحقیق محمد خلیل، مؤسسه التاريخ العربی، بیروت- لبنان، 1420ق/2000م.
- تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا؛ رینولد نیکلسون، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، توس، تهران 1358.
- تفسیر القرآن العظیم؛ ابومحمد سهل ابن عبدالله تستری، حقه طه عبدالرئوف سهل و سعد حسن محمدعلی، دارالحرم للتراث، قاهره 1425ق/2004م.
- تفسیر انوار التنزیل و اسرار التأویل؛ عمر بن محمد الشیرازی بیضاوی، تحشیه ابوالفضل القرشی، مؤسسه شعبان للنشر و التوزیع، بیروت، بی‌تا.
- تفسیر المیزان؛ محمدحسین طباطبایی، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.
- حکمت محیی‌الدین؛ رام لاند، ترجمه علی اشرف امامی، بصیرت، بی‌جا 1388.
- شرح فصوص الحکم؛ خواجه محمد پارسا، تصحیح جلیل مسگرنژاد، مرکز نشر دانشگاهی، تهران 1366.
- _____؛ مؤیدالدین جندی، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، دانشگاه مشهد، 1361.
- _____؛ محمد داوود قیصری رومی، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، علمی و فرهنگی، تهران 1357.
- _____؛ عبدالرزاق کاشانی، بیدار، قم 1370.
- صوفیسم و تائوئیسم؛ توشیهیکو ایزوتسو، ترجمه محمدجواد گوهری، روزنه، تهران 1378.
- طواسین؛ حسین ابن منصور حلاج، تصحیح لویی ماسینیون، ترجمه و متن محمود بهفروزی، علم، تهران 1384.
- عهد جدید بر اساس کتاب مقدس اورشلیم؛ پیروز سیار (مترجم)، چ 2، نی، تهران 1387.
- کتاب مقدس؛ ترجمه از زبان‌های آرامی و عبری، بی‌تا، بی‌تا.

- کشف عن حقایق التنزیل و عیون الأقاویل؛ ابوالقاسم محمود ابن عمر زمخشری، بی‌جا، بی‌جا، بی‌جا، بی‌جا.
- کتاب الفکوک یا کلید اسرار فهم فصوص الحکم؛ صدرالدین قونوی، ترجمه و متن محمد خواجوی، مولی، تهران 1371.
- فصوص الحکم؛ محیی‌الدین ابن عربی، تصحیح و تعلیق ابوالعلاء عفیفی، لبنان، بیروت، بی‌جا.
- مقدمه قیصری بر شرح فصوص الحکم؛ محمد داوود قیصری رومی، ترجمه منوچهر صدوقی‌سها، مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی، بی‌جا، بی‌جا.
- نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص؛ عبدالرحمن ابن احمد جامی، تصحیح ویلیام چیتیک، انجمن فلسفه ایران، تهران، بی‌جا.
- نور و ظلمت: به ضمیمه متن عربی مشکاة الانوار؛ ابوحامد غزالی، تحقیق ابوالعلاء عفیفی، ترجمه زین‌الدین کیانی‌نژاد، شرکت سهامی انتشار، بی‌جا 1363.
- "Al-Insan Al-Kamil", R. Arnaldez, *Encyclopedia of Islam*, Brill, 1971, Vol. 3.
- "The Perfect Man as the Prototype of the Self", William Chittick, *Sufism: Critical Concepts in Islamic Studies*, Rutledge, London and New York, 2008, Vol. 2.
- *Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria*, Schaff, Philip(ed)., Christian Classics Ethereal Library, 2004.
- *Fathers of the Third Century: Tertullian, Minucius Flex, Commodian, Origen*, Schaff, Philip(ed)., Christian Classics Ethereal Library, 2006.
- *Philo: the Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Wolfson, Harry Ausryn., Harvard University Press, 1982.
- *Studies in Islamic mysticism*, Nicholson, Reynold Alleyne., Idarah-i Adabiyat-i Delhi, 1976.
- *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, Schaff, Philip(ed)., Christian Classics Ethereal Library, 1819-1893 (rep. 2001).
- *The Emergence of Christian Theology*, Osborn, Eric Francis, Cambridge University Press, 1993.
- *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul Arabi*, Affifi, Abul Ela., Cambridge University Press, 1964.
- *The Philosophy of the Fourth Gospel*, Johnston, J.S., New York, 1909.