



## مقایسه فیض اقدس و فیض مقدس از نگاه قیصری با لوگوس در نگاه فیلون اسکندرانی

دکتر علیرضا فهیم، شیما فتورچیان

(استادیار دانشگاه نجف آباد)

(دانشجوی دکتری ادیان و عرفان - دانشگاه آزاد نجف آباد)

### چکیده

در این مقاله سعی بر این است که فیض اقدس و فیض مقدس در نگاه قیصری با لوگوس از نگاه فیلون مورد مقایسه واقع شود در این مقاله هدف، یافتن تشابهات و تفاوتها بین لوگوس در یهودیت و مسیحیت و فیض اقدس و مقدس در دیدگاه عارفان مسلمان است روش این مقاله تحلیلی توصیفی است و به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد که آیا میتوان ریشه مشترک در طرح این مباحث توسط عرفای مسلمان و یهودی و مسیحی یافت. و این که این دو مفهوم در عهدین و قرآن آمده است.

واژگان کلیدی: فیض، اقدس، مقدس، قیصری، لوگوس، فیلون

### مقدمه

با توجه به اینکه به نظر می‌رسد شباهتهایی بین فیض اقدس و فیض مقدس بیان شده توسط ابن عربی، قیصری، امام خمینی و دیگر متفکران مسلمان با لوگوس مطرح شده در مسیحیت و یهودیت هست بنابراین میتوان گفت منظور از فیض اقدس تجلی علمی و فیض مقدس تجلی عینی است. و منظور از لوگوس که در طول تاریخ گاه‌ها متفاوت بیان شده است گاهی به معنای عقل و گاهی در نگاه برخی مانند فیلون به معنای صورت خداوند بیان شده است این عربی مفهوم فیض اقدس و مقدس را در کنار اعیان ثابت به صورت تفصیل بیان می‌کند و بعد از او شارحان او از جمله داوود قیصری و دیگر عرفا مانند سید حیدر آملی آن را مطرح می‌کنند و لوگوس اولین بار در انجیل یوحنا بیان شد اما بعد توسط فیلون اسکندرانی خوانش جدیدی از آن را می‌بینیم در این موضوع خانم طاهره حاج ابراهیمی کتابی با موضوع انسان از نگاه ابن عربی و فیلون را نوشته اند.

### فیض در معنای لغوی

فیض در لغت، مصدر باب «فاض یفیض» به معنای فزونی، جاری و در مقابل «غیض» به معنای اندک است. فیض، اصطلاحی عرفانی و فلسفی است و دو کاربرد اصلی دارد: به معنای اسم مصدر و حاصل کار و به معنای روند و فرآیند کار. و معنای دیگر فیض، روند آفریدن و صفت فعل خداوند بوده که در منابع عرفانی و فلسفی نیز تعاریفی با اشاره به این تفکیک وجود دارد.

### فیض در معنای اصطلاحی

معنای اصطلاحی فیض در عرفان و تصوف یعنی چیزی که از تجلی خداوند پدید می‌آید و بر حسب دریافت‌کننده فیض، محدود و معین می‌شود. و به فعل فاعلی گفته می‌شود که پیوسته و همیشه، بدون دریافت عوضی و بدون غرض انجام می‌شود؛ چنین فاعلی دائم‌الوجود خواهد بود: الفیض هو التجلی الدائم الذی لم یزل و لا یزال؛ فیض تجلی دایم، پیوسته و همیشگی است.<sup>۱</sup>

### فیض اقدس و فیض مقدس

این دو اصطلاح، از اصطلاحات رایج در علم عرفان نظری است و از ارکان اساسی آن به شمار می‌آیند و آگاهی نسبت به آن‌ها، در فهم بسیاری از مسائل عرفانی، مفید و مؤثر است. بنابراین، پرداختن به این موضوع برای کسانی که بخواهند اصولی از عرفان اسلامی را بدانند، بسیار مناسب است.

عرفا برای خداوند دو تجلی قائل می‌باشند: یکی تجلی علمی، و دیگری تجلی عینی خارجی.

تجلی اول عبارت است از تجلی ذات بر ذات خود که باعث تحقق اسماء و صفات می‌گردد. و این را «فیض اقدس» گویند.

تجلی دوم - که تجلی خارجی و عینی است - تجلی اسمائی و صفاتی است که موجب پیدایش ممکنات و حقایق موجود در عالم می‌شود و از آن، تعبیر به «فیض مقدس» می‌نمایند.

به عبارتی دیگر، فیض الهی بر دو قسم است:

<sup>۱</sup> رحیمیان، ۱۳۷۶، ص ۷۸

فیض اقدس که با آن اعیان ثابت و استعدادهای آن‌ها در علم ربوبی حاصل می‌شود. تجلی ذاتی است که موجب بروز و ظهور تفصیلی شئون ذاتیه حق تعالی و اسمای حسنی او در مقام واحدیت گردیده و موجب پیدایش اعیان ثابت و استعدادات اشیا (که از لوازم کمالات و صفات حق می‌باشد) در حضرت علمیه حق می‌گردد و به اصطلاح موجب تنزل از احدیت به واحدیت است آن فیض را از آن جهت که از ماهیات و تقیدات و کثرات اسمایی و صفاتی منزّه می‌باشد اقدس نامیده اند چرا که موطن و منشأ آن مقام احدیت است که بشرط لازم از جمیع تعینات و اسماء می‌باشد.

و دیگری فیض مقدس که به وسیله آن، اعیان ثابت در خارج و عالم کون با آنچه از لوازم و توابع آن‌ها است، حاصل می‌شوند. تجلی است که موجب بروز و ظهور اعیان خارجی اشیا بر طبق استعدادات غیر معمول و مقتضیات اعیان ثابت به حسب آنچه در حضرت علمی حق نمودار است می‌گردد و به اصطلاح موجب تنزل از واحدیت به عوالم وجودی شهادی یعنی جبروت و مادون آن می‌باشد.

این فیض گرچه از ماهیت و تعینات امکانی منزّه است اما از شائبه کثرات اسمایی و صفات میرا نیست چرا که منشأ و خاستگاه آن واحدیت است که مجمع جمیع اسماء و صفات حق و شئون ذاتیه می‌باشد

وجه نام گذاری فیض اقدس به این دلیل است که «أقدس عن الإمكان ولو احقه، والکثرة و توابعها»؛ منزّه است از حالت امکانی و لواحق آن، و از کثرت و آنچه از توابع آن است؛ چرا که فیض اقدس ملاحظه اسماء و صفات الهی است بدون حالت امکانیه - که خود نقص است - در ممکنات خارجی. و فیض مقدس ملاحظه حقایق خارجی است از آن نظر که حقایق وجودی اند و هر یک مجلی و مظهری از اسماء و صفات الهی می‌باشند، بی شائبه نقایص و حدود عدمی آن‌ها.<sup>۴</sup>

بنابراین منظور از فیض اقدس، حصول اعیان ثابت و استعدادات اصلی آن‌ها در علم باری تعالی است؛ و مراد از فیض مقدس، حصول آن اعیان در خارج است با لوازم و توابع آن‌ها.<sup>۵</sup>

منظور عارفان اسلامی از این دو اصطلاح، همان اصطلاح حکیمان، یعنی «عالم امر» و «عالم خلق» است که از قرآن کریم اخذ کرده اند؛ آن‌جا که فرموده است: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ».<sup>۶</sup>

«عالم امر» حقایق وجودی مجرد از ماده اند که نحوه فنا آن‌ها در حق تعالی آشکارتر است. و «عالم خلق» منشأ جهان مادی و طبیعی است که کثرت بر آن‌ها غالب است. عالم امر به مرتبه علمی نزدیک تر است، و عالم خلق به مرتبه خارجی و عین. امام خمینی رحمه الله چنین فرموده است:

گرچه مراد هردو عارف و حکیم یک چیز است، اما عارف چون وحدت بر او غالب است، از کثرت‌ها محجوب است و غرق توحید شده است؛ اما بر حکیم، کثرت غلبه دارد؛ که او را از اظهار حقیقت وحدت باز می‌دارد و حاجب او است از وصول به کمال توحید.<sup>۷</sup>

نخستین موجودی که افق صبح ازل را شکافت و تجلی خود را یکی پس از دیگری آغاز نمود و حجاب‌های اولیه را درید، مشیت مطلقه و ظهور غیر متعینی بود که از آن، گاهی به «فیض مقدس» تعبیر می‌شود؛ زیرا از امکان و ملحقات آن و کثرت و پیامدهای آن مقدس است. و گاهی «وجود منبسط» اش گویند از آن جهت که بر هیاکل آسمان جان‌ها و زمین تن‌ها منبسط است. و گاهی «نفس رحمانی» و «تسیم ربوبی» اش خوانند و از آن به مقام «رحمانیت» و مقام «رحیمیت» و به مقام «قیومی» و به «حضرت حجاب اقرب» هم تعبیر می‌آورند.<sup>۸</sup> و از فیض اقدس، گاهی تعبیر به «حضرت عماء»، «حجاب اقرب»، «هیولای اولی»، «برزخیت کبرا» و مقام «تدلّی» و مقام «أو أدنی» تعبیر می‌شود.

از آن‌جا که حضرت مشیت (فیض مقدس) ظهور حضرت جمع است، به احدیت جمع خود، جامع همه اسماء و صفات می‌باشد؛ و این مقام عبارت است از تجلی علمی در نشئه ظهور و عین. در این مقام است که هیچ ذره‌ای از موجودات، خارج از علم او نیست و همه مراتب وجود، مقام علم و قدرت و اراده و دیگر اسماء و صفات او است؛ بلکه همه مراتب وجود، اسماء حق می‌باشند. حق تعالی با تقدسی که دارد، در همه اشیا ظاهر است؛ و با این که ظهور دارد، از همه اشیا مقدس است: فالعالم مجلس حضور الحق، والموجودات حضار مجلسه. همه عالم مجلس است برای حضور و شهود حق تعالی؛ و هر یک از موجودات، حاضر و شاهد در این مجلس می‌باشند.<sup>۹</sup>

ظهور ذات احدی در هیکل ممکنات، به اندازه استحقاق آن‌ها؛ و بروز جمال سرمدی در آینه کاینات به قدر صفای هر یک می‌باشد. و این جمال الهی است که به واسطه همین آینه‌ها، جامه امکان در بر نموده و به لباس اکوان در آمده است. و این همان است که در قرآن فرموده است:

<sup>۲</sup> . اصطلاح «اعیان ثابت» همان وجود علمی ماسوی در ذات باری تعالی است

<sup>۳</sup> امام خمینی، ۱۳۸۶، ص ۶۷.

<sup>۴</sup> همان، ص ۹۲

<sup>۵</sup> حسن زاده آملی، نکته ۳

<sup>۶</sup> اعراف، ۵۴

<sup>۷</sup> امام خمینی، ۱۳۸۶، ص ۹۸

<sup>۸</sup> ، ص ۹۲ امام خمینی، ۱۳۸۶

<sup>۹</sup> همان، ص ۹۴

«اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ».<sup>۱۰</sup>

نور آسمان ها و زمین، همان حقیقت الهیه است که تعین پیدا کرده است؛ چون وجودات امکانی، فنای ذاتی در ذات احدیت دارند و مندرک در حضرت الوهیت می باشند.<sup>۱۱</sup> و این همان وجود عینی است که تفسیر فیض مقدس می باشد. لذا حق تعالی به اعتبار فیض اقدس، حقایق موجود در عین وجود را به ظهور علمی تفصیلی اظهار نمود. در این مقام، اعیان و ماهیات به لسان ذات، طلب ظهور نمودند. حق تعالی حقایق را به اعتبار مظهریت اعیان نسبت به اسماء، از حد علم و تقدیر، به عالم عین ظاهر نمود:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد  
منشأ عشق حق به ذات، و ظهور ذات برای ذات، با شئون ذاتی اسماء و صفات و اعیان ثابته به اعتبار وجود علمی، همان تجلی غیب اول است که مستلزم اسماء اربعه و مفاتیح الغیب است.<sup>۱۲</sup>

بنابراین، ذات الهی را دو تجلی است: یکی تجلی علمی که در آن اعیان ثابته و استعدادهای آن ها و اسماء و صفات - که ملزومات اعیان هستند - حاصل می گردند. دیگری، تجلی عینی خارجی است؛ که همان وجود ممکنات و تحقق عالم کثرات خارجی می باشد. و به عبارتی دیگر، با تجلی اول، مراتب الهیه محقق می گردند که آن را «فیض اقدس» نامند؛ چنان که با تجلی دوم، مراتب خلقیه صورت می یابند که آن را «فیض مقدس» گویند.

### دیدگاه عرفای مسلمان درباره فیض اقدس و فیض مقدس

به عقیده ی ابن عربی، حقیقت واحد دارای تجلی ازلی است وی این تجلی ازلی را فیض اقدس می خواند و آن را عبارت می داند از تجلی ذات الهی در صور جمیع ممکنات. همچنین وی این صور ممکنات را امر معقولی می داند که وجود عینی ندارد و همان است که آن را اعیان ثابته در عدم می خواند ابن عربی معتقد است که این صور ممکنات در علم خداوند ثابت است در نظر او خداوند از طریق همین اعیان به احوال کائنات عالم عالم است البته او موجودات را جز به همانطوری که به اعیان ثابته ی آنها علم دارد به ظهور نمی آورد این اعیان ثابته بر حسب اقتضا، از عالم معقول به محسوس ظاهر میشوند این ظهور همان است که محی الدین آن را فیض مقدس می نامد.<sup>۱۳</sup>

در بیان این که فیض اقدس و مقدس را به چه سبب چنین نام نهاده اند، جناب عارف کامل، ابن ترکه اصفهانی چنین گوید:

الفيض الأقدس، أي الأقدس من أن يكون المستفيض غير المفیض و الإفاضة...<sup>۱۴</sup>

از این روی فیض اقدس گویند، که منزّه است از این که مستفیض غیر مفیض و افاضه باشد.

چون در این اعتبار، وحدت کامل غالب است و هیچ شایبه کثرت وجودی نیست؛ زیرا ملاحظه ذاتی است که دارای تمام کمالات الهی است و تمام اسماء و صفات کمالی را دارد. در این زمینه، غیریت بین مفیض و مستفیض نیست و در آن مقام، به هیچ وجه کثرت راه ندارد، مگر کثرت اعتباری:

ای خوش آن روزی که پیش از روز و شب فارغ از اندوه خالی از تعب

متحد بودیم با شاه وجود نقش غیریت به کلی محو بود<sup>۱۵</sup>

عارف بی بدیل، محمدرضا قمشه ای فرموده است:

الفيض الأقدس من الأقدسیة عن السوائیة؛

این مقام را «فیض اقدس» گویند، چون منزّه و مبرّا است از سوائیه.

و نیز فرموده است:

فیض مقدس گرچه منزّه است از نقایص و شرور و اعدام، اما مستلزم سوائیت است.<sup>۱۶</sup>

در هر صورت، منشأ ظهور حقایق در موطن علم تفصیلی و ظهور اسمائی و صفاتی، فیض اقدس است؛ که آن مقام مبرّا است از سوائیت و جدایی مفیض و مفاض و فیض. و این همان مرتبه و مقام جلاء است. علامه قیصری در این باب چنین فرموده است:

الأقدس عن شوائب الكثرة الأسمائیة و نقائص الحقائق الإمكانیة؛<sup>۱۷</sup>

فیض اقدس را به این نامند، چون منزّه است از شایبه کثرت اسمائی و نقایص امکانی.

<sup>۱۰</sup> نور، ص ۳۵

<sup>۱۱</sup> امام خمینی، ۱۳۸۶، ص ۹۶

<sup>۱۲</sup> رک، شرح مقدمه قیصری، ص ۴۷

<sup>۱۳</sup> شرح فصوص الحکم، قیصری، ص ۴۸

<sup>۱۴</sup> ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰، ص ۱۳۱.

<sup>۱۵</sup> همان، ص ۱۳۷.

<sup>۱۶</sup> همان، ص ۱۳۸

<sup>۱۷</sup> شرح فصوص الحکم، قیصری، ص ۶۵.



جلال‌الدین آشتیانی فرموده است:

بعض الاکابر<sup>۱۸</sup> چنین فرموده اند: اول سؤال وقع فی دار الوجود، هو استدعاء الأسماء و الصفات الإلهية بلسان مناسب لمقامها، و طلب الظهور فی الحضرة الواحديّة من حضرة الغیب المطلق. و أجابها بإفاضة فیض الأقدس... فظهرت الأسماء و الصفات.<sup>۱۹</sup>

اول سؤالی که در دار هستی صورت گرفت، استدعای اسماء و صفات الهی بود که به زبان مناسب مقام خود، ظهور در حضرت واحدیت را از حضرت غیب مطلق خواستند. و این سؤال، اجابت و پاسخ داده شد به افاضة فیض اقدس؛ به این معنا که اسماء کمالی از ذات غیب الغیوب و غیب مطلق - که جامع جمیع اسماء و صفات کمالی بود - اقتضا و استدعای بروز و ظهور داشتند؛ که با تجلّی ذات بر ذات، این کمالات به صورت کثرت اعتباری و مفهومی پیدا شدند؛ و این همان فیض اقدس است. و در مرتبه دوم، این کثرت علمی مفهومی در خارج تحقق می یابد؛ که این فیض مقدس است.

امام خمینی در مصباح الهدایه می گوید: فیض اقدس - که نمایانگر حقایق الهیه است - در واقع، خلیفه ای است از سوی خدا که بزرگ تر از او نیست. این خلافت از اعظم شئون الهیه و از اکرم مقامات ربوبیه، و باب همه ابواب ظهور و وجود، و کلید همه مفاتیح الغیب و شهود است؛ و آن را مقام «عدنیت» گویند. تمام خلفا در مراتب نازله وجود، از این خلیفه ناشی می گردند و از او مدد می گیرند و خلافت محمدیه صلی الله علیه و آله از آن بهره مند است. فیض اقدس، اصل و قلب خلافت محمدیه است.<sup>۲۰</sup>

امام خمینی رحمه الله فرموده است:

قالت العرفاء الکاملون: إنّ الذات الأحديّة تجلّی بالفیض الأقدس؛ أي الخلیفة الكبرى فی الحضرة الواحديّة، و ظهر فی کسوة الصفات و الأسماء.<sup>۲۱</sup> عارفان کامل گفته اند: ذات احدیت، تجلّی نموده با فیض اقدس، - یعنی با خلیفه کبرا - در حضرت واحدیت و ظهور کرده در کسوت صفات و اسماء.

و خلیفه کبرا بودن به این لحاظ است که در این مقام، حقایق مستجن و پنهان در ذات الهی جلوه می کند و از این مقام می توان کمالات نهفته در ذات را شناخت.

کثرتی که در حضرت واحدیت و مرتبه الوهیت واقع شده، از رهگذر تجلّی فیض اقدس است که در صور اسماء و صفات هدیه گردیده است. فیض اقدس، فانی در ذات احدیت است؛ چنان که اسماء و صفات، حقایقی هستند متکثر در مقام علم ربوبی و فانی در ذات.<sup>۲۲</sup> از همین روی گفته اند: هر اسمی که افقش نزدیک تر به افق فیض اقدس باشد، وحدتش تمام تر و جهت غیبی آن شدیدتر و محکم تر و جهات کثرت و ظهور در آن اسم، ناقص تر خواهد بود. و هر اسمی که از فیض اقدس دورتر و از مقام قرب بازمانده تر باشد، کثرت در او ظاهرتر و جهات ظهور در او بیش تر است.

از این جا است که بر دل عارف روشن ضمیر کشف می گردد و هر سالک عارفی درک می کند که اسم اعظم - که مستجمع همه اسماء و صفات است - با آن که همه کثرت ها را شامل و همه رسوم و تعینات را جامع است، به افق وحدت نزدیک تر است. و این اشتغال بر کثرات از جهتی منزّه از کثرت حقیقی است، بلکه حقیقت اسم اعظم، فیض اقدس و مقام غیب آمیخته با ظهور است. و اختلاف اسم اعظم با فیض اقدس، اختلافی است اعتباری، مانند اختلافی که مشیت و فیض مقدس با تعین اول - که در اصطلاح حکما از آن به «عقل اول» تعبیر می شود - دارد.<sup>۲۳</sup> به هر صورت، تمام اسماء از مقام فیض اقدس ناشی می گردند و فیض اقدس «مهتد» و منبع تمامی اسماء است و هر اسمی که جامعیت آن بیش تر باشد و نمایندگی او از ذات بیش تر باشد، به آن نزدیک تر است؛ حتی اسم اعظم - با آن همه دارایی - از فیض اقدس که منبع وحدت است، مدد می گیرد؛ گرچه اسم اعظم از نظر حقیقت و باطن، با فیض اقدس و مقام غیب الغیوب متحد است.

در این زمینه برخی چنین فرموده اند: ظهور حق سبحانه و تعالی ازلأ، در حضرت علم خودش به صورت اعیان و قابلیت ها و استعداد آن اعیان می باشد. و منشأ این تجلّی، محبت ذاتیه حق است به ذات خود و برای ذات مقدس خود؛ چنان که فرموده است: «فأحببتُ أن أعرف». پس از آن که صور حقایق اعیان را ظهوری در علم، به نفس ظهور علمی حاصل گشت، به واسطه ظهور آن صور حقایق، اشیاء به سبب تجلّی دوم - که از آن تعبیر به «فیض مقدس» کرده اند - در خارج موجود می گردد. مراد از «فیض مقدس»، ظهور وجود حق سبحانه و تعالی است منصبغ به احکام و آثار اعیان خارجیه. و این تجلّی ثانی، مترتب بر تجلّی اول و مظهر کمالاتی است که به تجلّی اول در قابلیتات و استعدادات اعیان، اندراج یافته بود.<sup>۲۴</sup> در همین راستا است که جامی فرموده است:

<sup>۱۸</sup> ظاهراً مراد از «بعض الاکابر» امام خمینی است که در شرح مصباح الهدایه چنین عبارتی دارند.

<sup>۱۹</sup> ر.ک: نقد النصوص، پیش گفتار، ص ۳۳.

<sup>۲۰</sup> امام خمینی، ۱۳۸۶، ص ۵۰ - ۵۲.

<sup>۲۱</sup> همان، ص ۴۸.

<sup>۲۲</sup> همان، ص ۴۱.

<sup>۲۳</sup> همان

<sup>۲۴</sup> مدرس یزدی، ۱۳۶۵، ص ۳۸-۳۹



فإن الفيض الإلهي ينقسم إلى الفيض الأقدس والفيض المقدس. و بالأول تحصل الأعيان و استعداداتها الأصيله في العلم؛ و بالثاني تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها و توابعها...  
فيض الهی دو قسم است: فیض اقدس و فیض مقدس. با اولی اعیان ثابت، با همه استعدادهای اصلی آن ها در علم (علم الهی) حاصل می شوند؛ چنان که با دومی همه اعیان ثابت، با تمام لوازم و توابع آن ها در خارج و ظرف عین حاصل می گردند.

### دیدگاه قیصری درباره فیض اقدس و فیض مقدس

علامه قیصری در این زمینه فرموده است:

الفيض الأقدس، الذي هو التجلی بحسب أولیة الذات و باطنیتها؛ والفيض المقدس، الذي هو التجلی بحسب ظاهریتها و آخریتها؛  
فیض اقدس تجلی حق است به حسب ظهور اولیت و باطنیت (در این مقام دو اسم «یا ظاهر» و «یا باطن» حضور دارند و در این مقام است که فیض به اسماء و صفات می رسد). و فیض مقدس تجلی الهی است بر حسب صفت «ظاهر» و صفت «آخر».<sup>۲۵</sup>

و به عبارتی، مرکز فیض اقدس، اولیت و باطنیت است؛ چنان که مرکز فیض مقدس، آخریت و ظاهریت می باشد.  
آیه شریفه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» در زمینه اول و باطن بودن فیض اقدس، و آخر و ظاهر بودن فیض مقدس است؛ زیرا به ملاحظه اولیت و باطنیت، هیچ گونه کثرتی منظور نیست، الا کثرت اسمائی و صفاتی مفهومی (فیض اقدس). اما با ملاحظه ظاهریت و آخریت، کثرت وجودی و ماهوی در نظر می آید (فیض مقدس).<sup>۲۶</sup>

و ضمیر «هو» در صدر آیه، قابل دقت است که این چهار صفت، همه شئون آن ذات بحت بسیط می باشند که از آن تعبیر به «هاهوت» می نمایند. این مقام هیچ گونه ارتباطی به ماسوی ندارد و آن را مقام «لا اسم له و لا رسم» نامیده اند؛ و آن، همان گنج مخفی است که در حدیث قدسی مشهور چنین آمده است:

«كنتُ كنزاً مخفياً، فأحببتُ أن أعرف؛ فخلقتُ الخلق لکی أعرف».

و حق تعالی به حسب حب ذاتی و معروفیت اسماء و صفات و تجلی ذاتی در مقام احدیت، حقایق کونییه را از مقام احدیت به مقام واحدیت، و از مقام واحدیت به مقام عین و خارج، به زینت هستی آراست.

در صورت هر چه گشت موجود بنمود جمال خویش ظاهر در عین ظهور گشت مخفی در عین خفا نمود اظهار<sup>۲۷</sup>

### لوگوس در معنای لغوی و اصطلاحی

اصطلاح «لوگوس» (LOGOS) یونانی است و در معانی متعددی به کار رفته است از جمله: کلمه، کلام، عقل، نیروی مدبر، اصل، مبدأ و... بحث لوگوس از مباحث مطرح نزد فلاسفه یونان بوده است.

طالس ملطی (۶۲۴ تا ۵۴۸ ق.م) شاید تحت تأثیر بابلیان عنصر اصلی آفرینش را «آب» می دانست و کلمه ای که در نزد بابلیان به معنای آب به کار می رفت در اصل معنای نداء و بانگ داشت (یکی از معانی «لوگوس» بانگ و نداء است). ارسطو حدس می زند که چون غذای همه موجودات دارای رطوبت است و این که گرما خود از رطوبت به وجود آمده و بذره‌های همه اشیاء طبیعی رطوبت دارد، طالس به این دیدگاه رفته است البته بعید نیست مراد طالس از آب همان وجود منبسطی باشد که قابلیت پذیرش صور متعدد را داراست و عرفای مسلمان از آن به «نفس الرحمان» یا «عماء» و یا «هباء» تعبیر می کنند و نام گذاری آن به «آب» شاید از جهت زلالیت و بی شکل و رنگ بودن آب است.

### لوگوس در نگاه برخی فیلسوفان و عارفان یهودی و مسیحی

هراکلیتوس (۵۳۰ ق.م) فیلسوفی شاهزاده و راهب که در طرح نظریه لوگوس شهرت دارد. از نظر وی لوگوس اصل و مبدأ عالم و اصل معقولیت همه چیز است؛ «لوگوس»، اخگر آسمانی است که هستی از آن پدید آمده و در واقع قوه مصور جهان است همچون قوه عاقله در انسان. روح انسان بخشی از عقل عینی یا لوگوس اشیاء است. به عبارت دیگر، لوگوس هم حیات است و هم عقل. هراکلیتوس عقل انسانی را جزئی از این عقل که عقل الهی است می داند. از نظر او عقل و اندیشه انسان در پی چیزی نیست جز پیوستن به این عقل الهی (کلمه) که گوهر همه اشیاء است.<sup>۲۹</sup>

فیثاغورث (۵۳۲ ق.م): که با مکاتب شرقی و ایرانی و مصری و بابلی آشنایی داشته و در پی جمع بین «عقل و حکمت» یونانی و «اسرار» مذاهب بوده است، اکتشافات ریاضی و موسیقی او را بدانجا سوق داد که «عدد» را مبدأ وجود دانست؛ نظام هستی جز هماهنگی اعداد نیست و انسان

<sup>۲۵</sup> شرح فصوص الحکم، قیصری، ص ۲۱

<sup>۲۶</sup> همان، ص ۵۵

<sup>۲۷</sup> ر ک، شرح مقدمه قیصری، ص ۴۴

<sup>۲۹</sup> کاپلستون فردریک، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۵۵۴۹ و نیز رک: رامیار، محمود، بحثی از نبوت اسرائیلی و مسیحی، ص ۲۲۱

چون با جهان هستی هماهنگ است، این نظام را درک نمی‌کند. به نظر وی عقل به مدد علوم ریاضی، به اسرار عالم دست می‌یابد. این دیدگاه و نیز محوری بودن اندیشه تزکیه و تطهیر در نزد فیثاغورثیان، در افلاطون تأثیر داشته است.<sup>۳۰</sup>

اما افلاطون (۴۲۸ - ۳۴۷ ق.م) جهان ماده را سایه حقیقت، و حقایق اشیاء را همان «مُثل» یا صور می‌داند؛ بالاترین مثال، «مثال خیر» است که از همه به خدا نزدیک تر است و بقیه، سایه‌های اویند، پس از نظر او «صادر اول» همان «مثال خیر» است که هراکلیتوس از آن به «لوگوس» تعبیر می‌کرد. در نظر ارسطو (۳۸۴ - ۳۲۲ ق.م) شاگرد افلاطون جهان یکپارچه و زنده است. او می‌گوید «لوگوس» که جان دار و بی جسم است بسان دم آتش، تمام حوادث جهان را رهبری می‌کند. و نیز او علت صوری اشیاء را به نام «لوگوس» نام گذاری کرده است.

از آناکساگوراس تا ارسطو گاه نوس (nous) را به جای لوگوس به عنوان مبدأ انگیزشی جهان به کار برده اند. «نوس» قوه ای غیر مادی است، در حالی که «لوگوس» نیرویی مادی است.<sup>۳۱</sup>

اما رواقیان (از قرن سوم قبل از میلاد تا اواخر قرن دوم میلادی) نظریه هراکلیتوس را بسط دادند و بر مفهوم «لوگوس» تأکید بسیاری کردند. از نظر آنها لوگوس اصل عالم است و جنبه الهی دارد، بلکه خود خداست. حقیقت لوگوس در همه موجودات عالم تجلی دارد. اینان از ظهور لوگوس در هر چیزی به «عقل پذیری» یا «کلمه عقلی» تعبیر می‌کنند.<sup>۳۲</sup>

در کتاب مقدس یهود (عهد عتیق) از اول موجودی که خداوند به واسطه او جهان را آفریده تعبیرهای متفاوتی شده است؛ «عقل»، «حکمت»، «علم» و نیز «کلمه». «خداوند به «حکمت» خود زمین را بنیان نهاد، به «عقل» خویش آسمان را استوار نمود، به «علم» او لجه‌ها منشق گردید»<sup>۳۳</sup>؛

البته یهودیان این عقل و حکمت را «تورات» (یعنی اسفار خمسه که به اعتقاد یهودیان بر حضرت موسی (ع) نازل شده است) می‌نامند و معتقدند که جهان هستی از روی آن ساخته شده است.<sup>۳۴</sup>

### لوگوس در نگاه فیلون اسکندرانی

بزرگترین و نامدارترین نماینده فلسفه یهودی در اسکندریه، فیلون (حدود ۲۵ ق.م حدود ۴۰ م) بود. او نخستین فیلسوفی بود که وظیفه آشتی دادن الهیات کتب مقدس با فلسفه یونانی را به عهده گرفت. بخش اعظم نوشته‌های فراوان فیلون به صورت تفسیر یا نوعی میدارش در باب کتب مقدس عبری بود که معتقد بود می‌تواند همه آرای را که از فیلسوفان یونانی به خصوص افلاطون وام گرفته بود در آنها بیابد. به این منظور او به روش تفسیر تمثیلی توسل جست. هر چیزی در کتاب مقدس از نام‌ها و زمان‌ها گرفته تا روایت‌های تاریخی و رفتار اخلاقی با توسل به تمثیل تفسیر می‌شود. این به آن معنا نیست که فیلون از حیث تاریخی رویدادهای مضبوط در کتاب مقدس یا خصلت الزام آور قوانین آن را انکار می‌کرد. آنچه او واقعاً به آن اعتقاد داشت این بود که همه این‌ها در کتاب مقدس نه چندان برای هدایت رفتار روزمره انسان، بلکه بیشتر جهت انتقال و تفهیم افکار عالی فلسفی بیان شده‌اند که از دیدگاه فیلون آن نوع اندیشه‌هایی بودند که او آنها را در فلسفه عصر خود جذاب یافته بود. برای مثال، سفر خروج به این منظور روایت نشده بود که بنی اسرائیل افعال نجات بخش خداوند را در حق آنها به یاد آورند؛ بلکه برای ترغیب و سفارش آنها به گریز از وسوسه‌های نفس نقل شده بود؛ سبت برای یادآوری اهمیت گرامی داشتن عدد رمزی ۷ بود.

لوگوس در فیلون با خدا، انسان، وحی، جهان و فرجام جهان در ارتباط است. فیلون لوگوس یا کلمه الهی را در کل سلسله کائنات جاری می‌داند و مبدا ثبات در فضیلت و عدم ثبات اشیاء را در اقبال و ادبار نسبت به آن می‌بیند. فیلون رابطه لوگوس با فیلون را با توصیفات همچون خدای ثانی، خدای حال، سایه خدا، پسر یا نخست زاده خدا، صورت خدا، عقل الهی، محور قوا و ... بیان می‌کند. و برای بیان رابطه لوگوس با جهان تعابیری همچون عامل یا کارگزار خلقت، قوه و نیروی متعالی، وسیله پیوستگی و اتحاد جهان، عقل ماندگار، همه جا حاضر در جهان فیزیکی، تدبیر کننده زنجیره خلقت، صادر اول، جامع مُثل و ... بیان می‌کند. و فیلون رابطه لوگوس با انسلن را در قالب عناوینی مانند انسان خدایی، سفیر، تعالی بخش نفوس، روح پیامبری، ساقی حکمت و ... اظهار می‌دارد و رابطه لوگوس را با فرجام جهان ماشیح یا مسیح موعود بیان می‌کند.<sup>۳۵</sup>

<sup>۳۰</sup> همان، ص ۴۸-۳۹ و نیز رک: همان، ص ۲۲۳

<sup>۳۱</sup> غلامرضا اعوانی، ۱۳۷۴، ص ۲۰.

<sup>۳۲</sup> رک: , by Willam L.Reesen Dictionary of philosophy and Religion Logos in

<sup>۳۳</sup> سفر پیدایش، باب اول.

<sup>۳۴</sup> بر شیت ربا ۱: ۱ به نقل از بحثی از نبوت اسرائیلی و مسیحی، ص ۲۳۵.

<sup>۳۵</sup> گندمی نصر آبادی، ۱۳۹۲، ۱۳۳-۷۵

فیلون می‌گوید: «عالمی که صرفاً از طریق عقل می‌توان به آن علم پیدا کرد، چیزی نیست جز «کلمه» الهی آنگاه که خداوند به عمل آفرینش پرداخت». بنابراین از نگاه فیلون، جهان ماده مثال و مظهر لوگوس است و لوگوس خود مثال و مظهر خداوند است.<sup>۳۶</sup>

از نگاه فیلون، «لوگوس»، عقل الهی، قانون بسیط جهانی و مثال عالی خداوند است. خدا به وسیله لوگوس جهان را از جرم پریشان و ماده تیره ساخت و خود به وسیله آن بر انسان ظاهر می‌شود و از راه کشف و شهود می‌توان به دیدار لوگوس نائل شد. لوگوس در انسان نیز هست و قوه فهم انسان همان تجلی لوگوس در ماست و از طریق این قوه فهم که لوگوس جزئی است می‌توان به لوگوس کلی پی برد.<sup>۳۷</sup>

همچنین فیلون از نور واحدی سخن می‌گوید که از مقر الهی سرچشمه می‌گیرد و به همه عالم امتداد می‌یابد؛ لوگوس شعاعی از پرتو وجود الهی است.<sup>۳۸</sup>

فیلون راه رسیدن به وحدت را سرمست شدن از شراب الهی می‌داند که روح را به وجد می‌آورد زیرا با روح القدس پر میشود و این مقصود به مدد واسطه‌ها و لوگوس انجام می‌پذیرد یعنی هر چند روح نمیتواند به ذات الهی برسد ولی میتواند به لوگوس برسد.

مهمترین سهمی که فیلون در تاریخ اندیشه فلسفی - دینی دارد تصور او در باب لوگوس (کلمه) است. با بسط بیشتر اندیشه کتاب حکمت، فیلون به مفهوم یونانی لوگوس تکامل بخشید و آن را همچون شخصیتی تصور کرد که «خدای ثانی» و نیز گاهی «فرزند خداوند» می‌نامیدش که ابزار وحی و آفرینش خداوند و فعل و تأثیر درون ذاتی او در عالم است. لوگوس از نظر فیلون قطعاً در مقامی پایین تر از خداوند قرار دارد، و بنابراین، با اصل اعتقادی لوگوس در الهیات مسیحی، یعنی «کلمه ای که جسمیت یافت» یکسان و برابر نیست. به باور فیلون، خود خداوند وجود بسیطی است که هیچ چیزی را نمی‌توان بر او تحمیل کرد. او موجودی مجرد، وحدتی ثابت از تغییر ناپذیر و عقل غیر مادی محض است. بدین سان فیلون در صدق بر آمد که به حل این مسئله بپردازد که چگونه می‌توان گرایش افلاطونی به دور ساختن خداوند با فاصله ای بسیار عظیم از عالم مرئی را با تعلیم کتاب مقدس که مؤید رابطه تنگاتنگ خداوند با جهانی است که با فعل ارادی اش آن را آفرید را سازگار کرد.

تصور فیلون از لوگوس با مبانی دین یهود کاملاً بیگانه بود. خدای کتاب مقدس خدایی حی است، نه وجود نامتشخص ما بعدالطبیعه یونانی. او واسطه‌هایی را برای تحقق اراده خود به کار می‌گیرد، اما مسلماً خودش غیر فعال نیست. به علاوه به نظر می‌رسید که لوگوس به مثابه خدای ثانی به توحیدگرایی مطلق دین یهودی آسیب می‌رساند. همچنین، روش تمثیلی او که کتاب مقدس را به صرف متون درسی یونانی تقلیل می‌داد برای یهودیان پذیرفتنی نبود. آموزگاران و علمای تلمودی گرچه گاهی در تفسیر خود از کتاب مقدس از تمثیل استفاده می‌کردند، هرگز این واقعیت را فراموش نمی‌کردند که کتاب مقدس قبل از هر چیز، انکشاف اراده خداوند است، نه راهنمای تأمل و مراقبه جذبه آمیز در باب ذات الهی. از این گذشته، فیلون با استفاده از روش تمثیلی و تسری دادن به همه نقش‌های روایی کتاب مقدس، آن را از همه معنای تاریخی - قومی که برای ملت یهود و تقدیر یهودی دارد محروم ساخت. همه اینها تأثیر اندکی بر اندیشه یهودی نهاد. با وجود این، این آثار او را آبی کلیسا که در آنها مطالب فراوانی برای آن نوع آمیزش اندیشه یهودی و یونانی که بعداً به الهیات مسیحی معروف شد یافتند با شور و اشتیاق مطالعه کردند.

محتوای انجیل یوحنا را چند گونه می‌توان تحلیل کرد: طبق یک تحلیل خوش بینانه که مورد قبول عموم مسیحیان است، انجیل یوحنا نگاهی عرفانی و فراتر از نظر ظاهری به حیات عیسی دارد. طبق این تحلیل، تنها کسانی به حقیقت عیسی دست یافته اند که نگاه باطن بین داشته اند و از بین شاگردان و حواریان آن حضرت، تنها یوحنا اهل معنا بوده و به سرّ عیسی پی برده است. طبق این تحلیل اینگونه نیست که محتوای انجیل یوحنا افکار وارداتی ای باشد که از غیر مسیحیت به مسیحیت آمده است. یکی از نویسندگان مسیحی می‌گوید: «تعبیر «کلمه» یا «لوگوس» در سایر اناجیل دیده نمی‌شود، زیرا این اصطلاحی مذهبی نبوده، بلکه معنای فلسفی داشته است. یوحنا از این طریق به انجیل جنبه جهانی می‌دهد و بیان می‌دارد که کلمه یا حکمت و عقل ازلی، که خداست و از خدا صادر شده به عنوان پسر، ظاهر کننده پدر می‌باشد».<sup>۳۹</sup>

البته مسیحیانی بوده اند و هستند که تفسیر فعلی مسیحیت از انجیل یوحنا را که از حدود ۳۵۲ میلادی در اولین شورای جهانی کلیسایی رسمیت یافت است تفسیری افراطی می‌دانند و بر این باورند که یوحنا قائل به تثلیث به تفسیر رسمی کلیسا نبوده، بلکه صرفاً حقیقت مسیح را به عنوان صادر اول و اولین تجلی حق تعالی مطرح کرده است. یوحنا در صورتی که صاحب سرّ حضرت عیسی بوده (البته اگر در شاگردی یوحنا برای حضرت عیسی تردیدی نکنیم که بسیاری تردید کرده اند).<sup>۴۰</sup> به این حقیقت علم داشته که عیسی «کلمه خدا» است که همه موجودات از او آفریده شده اند، به ویژه اگر از انجیل یوحنا تفسیری افراطی نشود و حضرت عیسی به عنوان خدای مجسم مطرح نگردد، بلکه صرفاً گفته شود که

<sup>۳۶</sup> رامیار، به نقل از بحثی از نبوت اسرائیلی و مسیحی، ۲۲۸

<sup>۳۷</sup> همان، ۲۳۰

<sup>۳۸</sup> رامیار، به نقل از بحثی از نبوت اسرائیلی و مسیحی، ۲۳۱

<sup>۳۹</sup> سی. تنی، مریل، ۱۳۶۲، ترجمه: ط. میکائیلان.

<sup>۴۰</sup> فهم عزیز، المدخل الی العهد الجدید، ص/۵۶۰

او صادر اول و تجلی نخست خداوند است که بقیه موجودات از نور حقیقت او بهره مند شده و به عرصه وجود پا گذاشته اند، که در این صورت با حقیقت محمدیه که در روایات اسلامی و بیانات عرفای اسلامی آمده سازگار می‌آید. البته یک فرد مسلمان نمی‌تواند این تحلیل را بپذیرد، زیرا از مجموع احادیثی که دست کم تواتر معنوی دارند به دست می‌آید که «مخلوق اول» نور رسول خداست که عرفاء از آن به «حقیقت محمدیه» تعبیر می‌کنند. در روایات متعددی آمده است که ارواح تمام انبیاء از جمله حضرت عیسی - علیه السلام - در مرتبه ای بعد از عرش، کرسی لوح، قلم، فرشتگان، بهشت، جهنم و ... آفریده شده است. از این رو از نگاه یک فرد مسلمان، مطالب انجیل یوحنا، حتی با ارائه تفسیری معتدل، سخنان سرّی حضرت عیسی به حساب نمی‌آید، زیرا از نگاه اسلامی تمام انبیاء و اوصیاء آنها معصومند و سخنان معصومان هیچگاه با همدیگر ناسازگار و متناقض نمی‌باشد.

دومین تحلیل این است که یوحنا متأثر از پولس بوده (شاهد این تأثیرپذیری را این می‌دانند که رساله‌های پولس قبل از انجیل یوحنا نوشته شده است و محتوای این دو هم افند) و تفکر پولس، متأثر از تفکرات یونانی و فیلونی بوده است. ما در اینجا به مناسبت، دیدگاه‌های مختلف را درباره چگونگی شروع خلقت و نیز سیر اعتقاد به «لوگوس» را در فلسفه یونان و در دین و فلسفه یهود به اجمال مطرح می‌کنیم تا بستر لازم برای مقایسه میان دیدگاه و تلقی پولس و یوحنا و نگرش‌های فیلسوفان یونانی و یونانی مآب فراهم شود.<sup>۴۱</sup>

فیلون یهودی اسکندرانی که معاصر حضرت عیسی و یحیی است و در اسکندریه مردم را به فلسفه الهی دعوت می‌کرد و به دنبال این بود که بین فلسفه و دین آشتی ایجاد کند، تبیین خود را از لوگوس ارائه کرد.

بنا به دایره‌المعارف جدید کاتولیک، نظریه «لوگوس» فیلون، آمیزه‌ای است از دیدگاه کتاب مقدس و فلسفه یونانی. در عهد عتیق از «کلمه» الهی سخن رفته که واسطه خلقت و تصرف خداوند در عالم است: «به کلام خداوند آسمان‌ها ساخته شد و کل جنود آنها به نفع دهان او» (مزامیر، باب ۲۳، آیه ۶)، «کلام خود را فرستاده، ایشان را شفا بخشید» (مزامیر، باب ۱۰۷، آیه ۲۰)، «ای اورشلیم خداوند را تسبیح بخوان... که کلام خود را بر زمین فرستاده است» (مزامیر، باب ۱۴۷، آیه ۱۵). این تجسم بخشی و انسان‌انگاری<sup>۴۲</sup>

معلوم نیست که این تصور شخص‌گونه و انسان‌وار از خداوند (یهوه) صرفاً بیان شاعرانه است یا اینکه نویسندگان عهد عتیق و ترگوم‌ها به طور هستی‌شناسانه و با نگاه فلسفی و متافیزیک و با دقت عقلی این متون را نوشته‌اند.

مفهوم فلسفی - یونانی «لوگوس» ترکیبی از «لوگوس» هراکلیتوس و رواقیان با عالم مثل افلاطونی بود. فیلون نظریه عالم مثل افلاطونی را با «لوگوس» یکی می‌گرفت. از نظر افلاطون جهان محسوس، تصویری از عالم مثل است (تیمائوس ۹۲) و فیلون بر اساس سفر پیدایش (۱: ۲۶) این دریافت را داشت که خدا انسان را به صورت و شبیه خود آفریده است. فیلون از این آیه چنین برداشت کرد که لوگوس مثال و صورت خداست و انسان مثال «مثال» یا صورت صورت خداست؛ از طریق لوگوس کل جهان شکل گرفت و او مهم‌ترین موجودی است که عقلا می‌توان تصور کرد و نیز نزدیک‌ترین موجود به حق تعالی است. بنابراین لوگوس «مثال» و مظهر الهی است، و او عقل تشخیص یافته الهی است که مخلوقات را به خداوند مرتبط می‌سازد.

برخی لوگوس را با حکمت مقایسه کرده‌اند به نظر می‌آید که در بعضی زمان‌ها «حکمت» از «لوگوس» نقش برجسته‌تری داشته و در زمان‌هایی لوگوس بر حکمت تفوق داشته است. در واقع این دو، چیزی نیستند جز همان عقل الهی که واسطه خلقت است. لوگوس همان حکمت است، منتهی «حکمت» بیشتر جنبه انوئیت دارد و به عنوان مادر آفرینش، جنبه پذیرندگی عقل الهی را بیان می‌کند.<sup>۴۳</sup>

خلاصه آنکه فیلون «کلمه خلاقه» در عهد عتیق را با لوگوس رواقیان یکی دانست و لوگوس را به عنوان مبدئی متعالی به حساب آورد که خداوند به واسطه آن، خود را در جهان آشکار کرد. از نظر او لوگوس نقش «رهایه‌بخشی» نیز داشت که می‌توان از طریق او به سرشت معنوی بالاتری دست یافت.<sup>۴۴</sup>

بنابراین فیلون به طور کلی لوگوس را واسطه بین خدا و جهان می‌شمرد که خدا به وسیله لوگوس جهان را آفرید و بر آن حکمرانی کرد لوگوس منشا عقلانیت، شناخت و صادر وحی است و اولین صادر خلقت است و بالاترین تجلی خداوند است که تمام مظاهر دیگر حق را در بر می‌گیرد بنابراین تمام کارهای لوگوس را میتوان اعمال خدا نامید. فیلون بر اشراق و الهام به عنوان منبع شناخت تأکید می‌کند.<sup>۴۵</sup>

<sup>۴۱</sup> چهار چوب کلی این بحث عمدتاً از کتاب بحثی از نبوت اسرائیلی و مسیحی، نوشته محمود رامیار گرفته شده است. در باب جایگاه والای بعضی حکمای یونان ذکر کلام جناب صدرا بجاست؛ ایشان می‌فرماید: «اسطوره‌های حکمت در میان پیشینیان، که به حقیقت حکمت دست یافتند و همانند انبیاء به حدوث عالم قائل شدند، هشت نفرند. سه تن ملطی‌اند: شامل طالس، انکسیمانس و آگاتانیمون، و پنج نفر یونانی‌اند: شامل انبازقلس، فیثاغورث، سقراط، افلاطون و ارسطو»، اسفار، ج ۵، بحث «اجماع الانبیاء و الحكماء علی حدوث العالم»، ص ۳۴۳

<sup>۴۲</sup> Logos in: New Catholic Encyclopedia, Vol 8, P. 75, 60

<sup>۴۳</sup> همان

<sup>۴۴</sup> رک: Dic. of philosophy religion Logos in:

<sup>۴۵</sup> گنمی نصر آبادی، رضا، ۱۳۹۲، ۷۵-۱۳۳





### مقایسه فیض اقدس و فیض مقدس در نگاه قیصری با لوگوس در نگاه فیلون اسکندرانی و نتیجه‌گیری

عارفان مسلمان به کرات بحث فیض اقدس و فیض مقدس را بیان کرده‌اند که در اینجا به طور خاص دیدگاه قیصری که یکی از بزرگترین شارحان ابن عربی است را بیان کردیم. قیصری فیض اقدس را فیض همیشگی می‌داند که از ذات حق به اعیان ثابت و عالم اسمایی می‌تابد و فیض مقدس از حضرت الهیه به اعیان خارجی می‌رسد بنابراین عالم بر طبق دو تجلی آفریده شده است و در واقع فیض اقدس تجلی اول خداوند است و از آنجایی که فیلون، لوگوس را اینگونه مطرح می‌کند که صورت خداوند است و عالم صورت صورت خداوند است می‌توان گفت که فیض اقدس و لوگوس مطروحه با هم شباهت دارند و هر دو آن را اولین صدور از جناب حق می‌دانند اما فیض مقدس بیان شده توسط عرفای مسلمان و بخصوص قیصری مرتبه ادنی نسبت به لوگوس است که همان صورت صورت خداوند است که فیلون مطرح می‌کند البته به نظر میرسد که لوگوس با اسم دیگر فیض اقدس که توسط برخی مانند امام خمینی حقیقت محمدیه و یا عقل اول بیان شده است هم برابری میکند چرا که لوگوس به عقیده ی برخی چون هراکلیتوس عقل هم بیان شده است. خلاصه اینکه از آنجایی که در این دو دیدگاه صادر اول ( فیض اقدس و یا لوگوس ) با هم شباهتهای بسیاری دارند میتوان گفت که ادیان ابراهیمی ریشه مشترک دارند و حقیقت عالم یک چیز بیشتر نیست که به زبانهای گوناگون و در قالب ادیان مختلف بیان شده است و اختلاف از خوانش متفاوت از حقیقت ادیان است و ما در بیان مراتب خلقت شباهتهای زیادی در دیدگاههای عرفای مسلمان و یهودی و مسیحی می‌بینیم پس شاید میتوان گفت که گوهر ادیان یکی است که به نظر بنده با پلورالیسم و تکثر گرایی متفاوت است..

### منابع

۱. قرآن کریم
۲. انجیل یوحنا
۳. اعوانی، غلامرضا، مقاله: عقل وحی در اسلام و مسیحیت «دومین سمپوزیوم اسلام و مسیحیت ارتدکس»، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی بین‌المللی، ۱۳۷۴
۴. تمهید القواعد، سائن الدین ابن ترکه اصفهانی، با حواشی محمد رضا قمشه ای، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش
۵. رسائل حکمیه، علی اکبر مدرس یزدی، ۱۳۶۵
۶. رسائل قیصری، محمد داود قیصری، مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی
۷. رحیمیان، سعید، تجلی و ظهور در عرفان نظری، بوستان کتاب، قم، چاپ اول، ۱۳۷۶
۸. سی‌تنی، مریل، معرفی عهد جدید، ترجمه ط. میکائلیان، تهران، انتشارات حیات ابدی، ۱۳۶۲
۹. شرح فصوص الحکم، محمد داود قیصری، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۳ ش.
۱۰. شرح مقدمه قیصری، سیدجلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰ ش
۱۱. فهیم عزیز الدكتور القس، المدخل الی العهد الجدید
۱۲. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه یونان و روم، ترجمه سید جلال الدین مجتوبی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۸
۱۳. گندمی نصر آبادی، رضا، فیلون اسکندرانی، مؤسس فلسفه دینی، سمت و انتشارات ادیان و مذاهب، ۱۳۹۲
۱۴. محمود رامیار، بحثی از نبوت اسرائیلی و مسیحی
۱۵. مصباح الهدایة الی الخلافة والولایة، امام خمینی، تهران، انتشارات پیام آزادی، ۱۳۸۶
۱۶. نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ملاعبدالرحمن جامی، تصحیح ویلیام چیتیک، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ ش.
۱۷. هزار و یک نکته، حسن حسن زاده آملی، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۷

18. G.Hermann;Charles; New Catholic Encyclopedia, Vol8; NewYork. Robert Appleton company