

A Comparative Study of the Logos and "Haghighat Muhammadiyah" (the Reality of Muhammad)

Mahdi Lakzayi*

(Received: 2019-06-12; Accepted: 2021-02-08)

Abstract

The Logos is the key to Christian theology and has a very long history. The Gospel of John begins with the Logos and calls Jesus the Logos. A correct and deep understanding of the Logos depends on understanding several things: the historical background of its technical and special meaning according to Heraclitus the Stoics, its history in the literature of the Old Testament, especially the wisdom and intertestamental literature, the philosophical field of Alexandria, especially Philo, and finally the New Testament and Christian theology. *Haghighat Muhammadiyah* (the reality of Muhammad) is also one of the most important concepts of Islamic Sufism that Ibn Arabi and his commentators have paid special attention to. The term is common to the Logos in many applications. The discussion of *Haghighat Muhammadiyah* is ultimately deeply related to the issue of the perfect man, through whom the grace of the Almighty reaches the creatures. Christian and Jewish theologians seem to be saying the same thing that Muslim Sufis have been trying to say while intuitively reflecting. Here the language of Islamic Sufism approaches Christian theology and provides a basis for understanding the key concepts of these two religions, resulting in a deeper understanding of the two religions of Islam and Christianity.

Keywords: Logos, Haghighat Muhammadiyah (The Reality of Muhammad), Perfect Man, Creation.

*Assistant Professor, Department of Eastern Religions, University of Religions and Denominations, Qom, Iran, lakzaei@urd.ac.ir.

پژوهش‌های ادیبانی

سال نهم، شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۸۳-۱۰۲

«مقاله پژوهشی»

مقایسه تطبیقی لوگوس با حقیقت محمدیه

مهدی لکزایی*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۰]

چکیده

«لوگوس» شاه کلید الاهیات مسیحی است و سابقه بسیار کهنی دارد. انجیل یوحنا با لوگوس آغاز می‌شود و عیسی را لوگوس می‌خواند. فهم صحیح و عمیق لوگوس منوط به فهم چند چیز است: سابقه تاریخی معنای فنی و خاص آن نزد هراکلیتوس رواقیان؛ سابقه آن در ادبیات عهد عتیق، به‌ویژه ادبیات حکمتی و بین‌العهدینی؛ حوزه فلسفی اسکندریه، به‌ویژه فیلون و در نهایت عهد جدید و الاهیات مسیحی. «حقیقت محمدیه» نیز یکی از مفاهیم بسیار مهم تصوف اسلامی است که ابن‌عربی و شارحانش به آن توجه ویژه داشته‌اند. این اصطلاح در بسیاری از خویش‌کاری‌های خود با لوگوس مشترک است. بحث حقیقت محمدیه در نهایت عمیقاً مرتبط با بحث انسان کامل است که فیض باری از مجرای وجود او به مخلوقات می‌رسد. به نظر می‌رسد متألهان مسیحی و یهودی همان سخنی را می‌گویند که صوفیان مسلمان در ضمن تأملات شهودی خود در صدد بیان آن بوده‌اند. اینجا زبان تصوف اسلامی به الاهیات مسیحی نزدیک می‌شود و زمینه برای فهم مفاهیم کلیدی این دو دین فراهم می‌گردد و در نتیجه درک عمیق‌تری از دو دین اسلام و مسیحیت حاصل می‌شود.

کلیدواژه‌ها: لوگوس، حقیقت محمدیه، انسان کامل، آفرینش.

مقدمه

پیشینه روش تطبیقی در معنای جدید آن به مثابه رویکردی در مطالعات ادیان و عرفان به «محفل ارانوس» می‌رسد. محفل ارانوس حدود یک دهه پس از حلقه وین تشکیل شد. در هر دو حلقه برجسته‌ترین محققان آن دوره گرد هم آمدند. در حلقه وین دانشمندان تجربی قرن بیستم حول محور شخصیتی برجسته در فیزیک با نام موریس شلیک جمع شدند. نشست‌های محفل ارانوس هم با محوریت کارل گوستاو یونگ در تاریخ مطالعات تطبیقی اهمیت بسیار دارد. بزرگانی از شرق و غرب مانند ایزوتسو، سوزوکی، شولم، کربن، رودولف اتو، فان‌درلیو، الیاده و بسیاری دیگر پیرامون این پیر فرزانه گرد آمدند تا با روش تطبیقی پلی میان شرق و غرب ایجاد کنند. ایزوتسو بین حوزه تمدنی چین با فرهنگ و تمدن اسلامی پل می‌زند و ابن‌عربی را به ضیافت لائوزه و جوآنگزه در فراتاریخ می‌برد. سوزوکی عرفان مسیحی و بودایی را با روش تطبیقی می‌کاود و آنها را در کنار هم می‌نشانند. رودولف اتو تصوف شرق و غرب را می‌کاود و اکهارت مسیحی را با شنکره هندویی رودرو می‌کند. این مقاله با روش تطبیقی، دو اندیشه لوگوس و حقیقت محمدیه را در حوزه دین، فلسفه و عرفان می‌کاود.

۱. لوگوس؛ خاستگاه تاریخی

۱.۱. معنای لفظی

کلمه Logos از فعل Legein و به معنای «سخن گفتن با معنا» به کار رفته است: این اسم معانی متفاوتی دارد، از قبیل: توصیف، نظریه (گاه در نقطه مقابل حقیقت)، توضیح، عقل، قدرت استدلال اصل، نسبت و نثر (Stead, 1998: 5/817). اصل این کلمه یونانی و از ریشه فعل Lego به معنای «من می‌گویم» است (Kerferd, 1996: 5/83). اصطلاح «لوگوس» در ارتباط با «لوگو» به معنای شمردن، محاسبه، رسیدگی و توجیه است و در کنار این معانی در مفهوم نسبت، تناسب، توضیح، برهان، عقل، خیر، اطلاع، کلام، و لغت نیز کاربرد داشته است (Crossan, 2003: 8/758). همان‌گونه که زبان فلسفه از بطن زبان روزمره پیش از عصر فلسفه پدید آمد، این اصطلاح هم بعدها و به تدریج به واسطه تفکر فلسفی، از مفهوم خاصی برخوردار شد. مفهوم «لوگوس» به تفکر و سخن گفتن آدمی اشاره دارد، اما به همان اندازه که تفکر در آرای فلسفی، ماهیت خاص خود را بیشتر باز

یافته است، به همان اندازه نیز «لوگوس» از سه اصطلاح «اسطوره»، «باور» و «ادراک حسی» (Aisthesis)، بیشتر متمایز شده است.

در فلسفه هراکلیتوس، لوگوس از جایگاه ممتازی برخوردار بود و برای اشاره به اصل تغییر نهانی و باطنی عالم به کار می‌رفت که به زعم او آتشی درونی است. از نظر او، فرآیند پیدایش فقط به مرحله آغازین جهان تعلق ندارد، بلکه عالم بیشتر در قالب تغییر لحظه به لحظه خود قابل درک است. در همین ارتباط و بنا بر نظر ه. فرِنِکِل، «لوگوس» به معنای قانونمندی جهان، غایت، اساس رویدادهای عالم و معیار و قاعده‌ای است که همه چیز را تعیین می‌کند و در یک کلام درک و دریافت لوگوس به معنای آگاهی از همه چیز است (صفوی، ۱۳۷۷: ۱۲۳-۱۲۴). ژان پپین نیز معتقد است این واژه به اندازه زبان یونانی قدمت دارد و در گذر زمان معانی متفاوتی یافته و به‌سختی می‌توان وجه مشترکی میانشان پیدا کرد. البته شاید ترجمه «لوگوس» به «عقل» در دسر کمتری داشته باشد، اما این کلمه نیز با ابهام روبه‌رو است (Pepin, 1987: 9/9). اینگی نیز بر آن است که «لوگوس» معادل دقیقی در دیگر زبان‌ها ندارد. در نتیجه، ترجمه‌اش کار آسانی نیست (Ingei, 1980: 8/133). در مجموع، ژان پپین معانی مختلفی را که واژه «لوگوس» در طول زمان به خود گرفته است، ذیل سه دسته طبقه‌بندی می‌کند:

۱. معنای عینی: مبنا یا پایه عقلانی چیزها؛ این معنا بیشتر ماهیتی منطقی و شمارشی (عددی) دارد و به مثابه اصل تبیین و توضیح به کار می‌رود.

۲. معنای ذهنی: قوت و قدرت استدلال و تفکر.

۳. معنای تبیینی: عقل و اندیشه آن‌گونه که در گفتار و نوشتار آمده است (گفتار

ممکن است به شکل ایجاد لفظ یا صرفاً فرآیندی مغزی باشد) (Pepin, 1987: 9/9).

همه معانی «لوگوس» را می‌توان در دو معنای عقل (استدلال) یا سخن و گفتمان مبتنی بر عقل (استدلال) خلاصه کرد. به عبارتی، می‌توان آن را در معرض فروکاهش پدیدارشناختی قرار داد. با سخن گفتن درباره جهان، جهان را بر خود آشکار می‌کنیم. از آنجا که زبان در مواجهه با جهان از اصالت برخوردار بود، یونانیان با سخن گفتن از جهان، جهان را به سخن وامی‌داشتند. سخن گفتن برای یونانیان بیش از آیین و عمل اهمیت داشت و اهمیت این موضوع، با اهمیت سکوت و خاموشی در فلسفه‌های شرقی قیاس‌پذیر است. سخن گفتن برای یونانیان یعنی اندیشیدن، و این به معنای

پدیدارکردن جهان بود. لوگوس من اندیشه من است و هر گاه بخواهم خود را افزایش دهم، می‌اندیشم. در دل مطالب بالا این نکته نیز هست که تفکر گفت‌وگوی خاموش آدمی با خود است، میان سخن و تفکر تمایزی نیست و میان منطق زبان و منطق اندیشه این همانی برقرار است.

۱. ۲. سابقه لوگوس در یونان

واژه «لوگوس» در مقام اصطلاحی فلسفی را نخستین بار هراکلیتوس مطرح کرد. نزد هراکلیتوس «لوگوس» خط ارتباط میان گفتمان عقلانی و ساختار عقلانی جهان بود (Stead, 1998: 5/817-818). از آن به بعد «لوگوس» به اصطلاحی مهم در تمامی مکاتب فلسفی تبدیل شد. هراکلیتوس این اصطلاح را برای آموزه خاص خود، یعنی آموزه‌ای که با آن در صدد توصیف اصل و شالوده عقلانی تدبیر عالم بود، به کار می‌برد (Kerferd, 1996: 5/83).

در فلسفه هراکلیتوس، «لوگوس» به معنای گزارشی از جهان بود که به‌ندرت مردم آن را درک می‌کردند. همچنین، «لوگوس» مبین نظم کیهانی جاودانه‌ای است که نمایانگر وحدتی پوشیده و نهفته است و بنا بر لوگوس است که زمین با دریا در تعامل است. به‌علاوه، تمامی پدیدارها از یک عنصر اصلی، یعنی آتش، برآمده‌اند و سرانجام نیز بدان بازمی‌گردند. همچنین، هراکلیتوس وجود لوگوسی را باور داشت که متعلق به همه آدمیان است و آنها و رای اندیشه‌های شخصی خودشان در آن مشارکت دارند، لوگوسی که با آن همه اشیا به صورتی که ما در عالم خارج نظاره‌گریم رخ می‌دهند، لوگوسی که واجد بسیاری از صفات الوهیت است (Pepin, 1987: 9/10).

از نظر هراکلیتوس، نوعی انطباق کامل میان واقعیت عینی و عالم شهود وجود دارد. در اینجا دو جنبه از پدیده‌ای واحد به‌سان پیوند درونی میان اندیشیدن و سخن گفتن مطرح است؛ به این ترتیب، بنا بر نظر وردنیوس (Verdenius)، لوگوس نظام برهانی خاص هراکلیتوس و در عین حال نظام عینی عالم است. به‌علاوه، هراکلیتوس می‌گفت سخن گفتن او صرفاً کشتی فردی نیست، بلکه لوگوس عالم و کل هستی از مجرای او سخن می‌گوید؛ آدمی به اندازه همسویی فکر و زبانش با این لوگوس جهانی، به حقیقت پی می‌برد. بنابراین، از نظر هراکلیتوس، لوگوس در عین حال به پیوند منظم عالم و نیز درک نظام‌مند، و به تعبیر

کلامی، نظم جهانی اشاره دارد. دیدگاه هراکلیتوس از این حیث با نظر فلاسفه طبیعت‌گرا همسو بود، زیرا او نیز به سان آنان در پی تبیین بنای نظم کیهانی بود. به زعم او، چنین نظامی از طریق توافق اضداد (Coincidental Oppositorum) امکان تبیین پیدا می‌کند. معیار تمامی واقعیت‌ها در توافق اضداد، یعنی اجتماع اضداد است و تضاد بنیان واقعیت را پدید می‌آورد (صفوی، ۱۳۷۷: ۱۲۳-۱۲۴).

فلسفه هراکلیتوس عکس‌العملی اسرارآمیز به فلسفه مادی‌گرایانه فیلسوفان ایونی است. برای هراکلیتوس این جهان محسوس نظامی نمادین بود که هم حقیقت را می‌پوشاند و هم آشکار می‌کند. این حقیقت یا واقعیت همان روح الاهی این عالم است که حیات و زندگی آن، در این چرخه بی‌پایان تولد و مرگ، شدن، تغییر، فساد، تباهی و نیز تجدید حیات، آشکار و متجلی است. در هستی، یک لوگوس بیشتر وجود ندارد که همگون و واحد است و چه بسا بتوانیم با کاویدن درون خود به این حکمت نائل شویم. این راه به روی همه کسانی که خود را بشناسند و بدانند، باز است. لوگوس هارمونی و هماهنگی نهفته‌ای است که شالوده تمامی ناهماهنگی‌ها و تعارض‌ها است (Ingei, 1980: 8/134).

در نهایت، می‌توان گفت لوگوس نزد هراکلیتوس عبارت از این سه نظر بود: ۱. اندیشه انسانی ما درباره جهان؛ ۲. ساختار عقلانی خود این جهان؛ ۳. منبع و منشأ این ساختار عقلانی. گام بعدی را آناکساگوراس با مطرح کردن آموزه یک اصل عقلانی در عالم برداشت که با چیزهای دیگر در نمی‌آمیزد و کاملاً ذاتی هم نیست. او این اصل را به جای «لوگوس»، نوس (Nous) نامید (Kerferd, 1996: 5/83).

افلاطون هم «لوگوس» را در معانی توصیف، لغت، تعریف، استدلال، بررسی، تفکر، داوری، حکم، عقل و نسبت به کار برده است. نزد افلاطون نیز پیوندی تنگاتنگ میان تفکر و سخن گفتن وجود دارد: «تفکر همانا مکالمه درونی نفس با خود است درباره موضوعاتی که مشاهده می‌کند». برای او نیز به سان سقراط فلسفه همان «مکالمه» است و به همین دلیل افلاطون می‌کوشد مباحث سقراط را ادامه دهد. افلاطون می‌گفت: «حقیقت نزد خود فرد وجود دارد و چنین نیست که معلم، شناخت را آن‌گونه که ظرفی را در مظروفی قرار می‌دهند، در نفس متعلم جای نهد. گنجینه شناخت از پیش در او نهفته است و باید با مکالمه به آگاهی بالفعل ارتقا یابد. برای دستیابی به آنچه حقیقتاً موجود است، باید از قید تعلقات مادی رها شد». همچنین، در میان برخی مکاتب فلسفی عهد باستان، به‌ویژه رواقیان،

لوگوس کاربرد خاصی داشته و در معانی زیر به کار می‌رفته است: نظام عقلانی جهان، قانون ذاتی و طبیعی، نیروی حیات‌بخش پنهان در دل اشیا و برتر از این جهان محسوس، به طوری که این جهان پدیداری تحت تدبیر و سیطره او است. رواقیان چنین لوگوسی را «خدا» می‌نامیدند، خدایی که در ماده جهان رسوخ عمیقی داشته و از پرستش آدمیان و معابدشان بی‌نیاز است. نکته درخور توجه در نظر رواقیان این است که لوگوس با همه کارکردهای ویژه نسبت داده به خدا مرتبط است؛ لوگوس تقدیر و مشیت الاهی است. مثلاً کروسیوس، از پایه‌گذاران مکتب رواقی، می‌گوید: «آنچه به وجود آمده طبق لوگوس است و آنچه در حال پدید آمدن است نیز طبق آن است و آنچه پدید خواهد آمد نیز طبق آن خواهد بود». لوگوس با نظم و هارمونی‌اش، جهان را از درون بارور می‌کند. مارکوس اورلیوس می‌گفت: «حکمت شناخت لوگوسی است که در کل جهان مادی سیلان دارد و طبق ادوار ثابت و معینی تا ابد بر جهان حاکم است». بسیاری از محققان عهد باستان «لوگوس» هراکلیتوس را نزدیک و مشابه «لوگوس» رواقیان می‌دانستند و بنابراین «لوگوس» هراکلیتوس را نخستین پیش‌نویس تفصیلی تصویر «لوگوس» رواقی محسوب می‌کردند. اما نباید از یاد ببریم که کلمات اندک هراکلیتوس در باب طبیعت لوگوس بسیار موجز و دارای معانی بسیار متنوع بود. از این‌رو، هیچ اطمینانی در کار نیست که «لوگوس» هراکلیتوس همان رکن رکن و هدایتگر جهانی باشد که رواقیان آن را «لوگوس» می‌نامند. در اینجا نکته‌ای قطعی وجود دارد و آن اینکه از میان متفکران متاله دوران باستان که از ایده لوگوس سخن گفته‌اند، رواقیان اندیشه لوگوس را بیش از دیگران پیش برده‌اند و بر آن تأثیر ژرفی گذاشته‌اند (صفوی، ۱۳۷۷: ۱۲۸).

لوگوس در فلسفه رواقی با «خداوند تقدیر و سرنوشت» یکی دانسته می‌شد. در این فلسفه، تاریخ فرآیندی خردمدار تلقی می‌شود، چون لوگوس در همه چیز نافذ است و همه چیز در این نظم جهانی جای خاص خود را دارد (همان).

۳.۱. لوگوس در عالم یهودیت و مسیحیت

عقیده به کلمه خدا در عهد عتیق با کلمه عبری Dabhar مرتبط است که در ترجمه هفتادی عهد عتیق به «لوگوس» برگردانده شده و گاه به‌وضوح نیز تجسم می‌پذیرد. در ترجمه هفتادی، اصطلاح «لوگوس» بر کلام الاهی دلالت دارد که پیامبران ابلاغ می‌کردند.

در تماس با تمدن‌های بزرگ شرق باستان، به‌ویژه در بخش‌های متأخر عهد عتیق، اصطلاح Logos Kyrioy به معنای «کلام نافذ پادشاه آسمانی» به کار رفته که با قدرت لایزال کلامش، تاریخ و حوادث طبیعی را به جریان می‌اندازد. لوگوس از خدا نشئت می‌گیرد و تحت قدرت مطلق او عمل می‌کند. خداوند در لوگوس از خود درمی‌آید و به عنوان کسی که جهان را خطاب قرار می‌دهد، با آن روبه‌رو می‌شود. او با قدرت لوگوس خود گذشته و حال و آینده را به صورت رخداد واحدی در هم می‌آمیزد. از دو نقش اصلی این کلمه در عهد عتیق، یعنی رسالت و خلقت، در عهد جدید نخست به نقش رسالت لوگوس توجه می‌شود و در نهایت، مسیح به عنوان کلمه خلقت الهی و به شکلی مطلق به عنوان لوگوس توصیف شود. عیسی در مقام پیام‌آور آخرت، آورنده کلمه، ربط‌دهنده آغاز و انجام است و اطاعت از این کلمه، تعیین‌کننده سعادت یا شقاوت اخروی است. از آنجا که پیام‌آور آخرت با شخص خود در کلامی که به وی داده شده، یکی می‌شود، نمی‌توان او را از پیامش جدا دانست. در واقع، او در منشأ آسمانی این کلام سهیم است و در نتیجه کلامی الهی است که در پیکری انسانی ظاهر شده است و ایمان را می‌طلبد؛ زیرا این کلام رستاخیز و حیات را در خود دارد (صفوی، ۱۳۷۷: ۱۳۲-۱۳۳).

در ترجمه هفتادی کتاب *حقوق نبی*، بخش سوم آیات به بعد، مسیح رجعت‌کننده با وصف لوگوس آمده و او را نایب تام‌الاختیار و فرشته‌گون خداوند می‌خوانند که مرتبت و مقامش برتر از همه آسمانیان و ملکوتیان است و بر قدرت اخروی لوگوس و نیز پیوند آشکارش با عالم ملکوت و پیوند و نیز وحدت او با خداوند تأکید می‌شود. همچنین، در بخش *نخست انجیل یوحنا*، آیات اول تا هجدهم، سخنان ستایش‌آمیزی درباره لوگوس آمده است. لوگوس خداوند در اینجا همانند سوفیای تعالیم یهودی‌هلنی، کلمه خلقت است که در آغاز (en arkhe) نزد خدا بوده است (صفوی، ۱۳۷۷: ۱۳۴). باینس به‌درستی می‌گوید آگاهی عمومی بشری کار عظیم آفرینش را به لوگوس نسبت می‌دهد. در هند، چین، بین‌النهرین، هستی به‌سان تفکر محسوس خدایان پدید آمده است. علاوه بر این، قدرت خلافت صدای الهی عمیقاً در پیوند با دخل و تصرف و تصاحب نام‌های مقدس است (Baynes, 1906: 373). در *مزمیر دود* ما این فکر و اندیشه را به‌خوبی شاهدیم: «به کلام خداوند، آسمان‌ها ساخته شد» (۳۳: ۶) و مطابق باب اول آیه سوم *سفر تکوین* نیز «خدا گفت روشنایی بشود و روشنایی شد». علاوه بر این، در عبارات

آرامی موسوم به «ترگوم»، اصطلاح «ممر» (Memra) به معنای کلمه خدا به کار رفته و بسیاری از کارکردهای الوهیت را می‌پذیرد (Kerferd, 1996: 5/84).

در توضیح جمله بالا می‌توان گفت در مسیحیت، به‌ویژه انجیل یوحنا، لوگوس الهی در عیسی تجسد و تجسم یافته است. به نظر می‌رسد ذهنیت مسیحی، عقیده به تجسد یا تجسم کلام الهی را بدون سابقه نساخته است. پیشینه این بحث گویی به ترجمه هفتادی عهد عتیق برمی‌گردد، جایی که بحث‌ها درباره لوگوس عاری از تجسد یا تجسم نیست.

اینگی معتقد است نخستین کتاب عهد عتیق خویش‌کاری‌های ممر را با سه ایده ایجاد، مشیت الهی و وحی مرتبط می‌داند. خدا سخن می‌گوید و جهان ایجاد می‌شود. بنابراین، به‌ناگاه روح، دم یا نفس او به آنچه کلمه ایجاد می‌کند، حیات می‌بخشد و سطح زمین را احیا می‌کند. علاوه بر این، کلام پروردگار وسیله الهام نبوت، پیش‌گویی و ابلاغ شریعت است. تمایل به انسان‌نگاری و تجسم‌بخشی فعالیت‌های یهوه در توضیحات به‌کاررفته درباره فرشتگان، اسامی الهی، شکوه یهوه و به‌ویژه حکمت الهی به چشم می‌خورد و همین زبان راجع به کلمه نیز در قطعات متعددی یافت شده است. همچنین، حکمت مقصد پنهان الهی شد که خدا طرح آن را در هستی آدمی به ودیعت نهاده است.

در کتاب حکمت/امثال، حکمت ارزش اساسی و بنیادین به شمار می‌رود که خدا آن را قبل از آفرینش جهان ایجاد کرد. وقتی خدا در کار طرح و برنامه‌ریزی نظام هستی بود، حکمت در کنار خدا قرار داشت. در کتاب حکمت سلیمان، ما تحول دیگر این اندیشه یهودی را در راستای فلسفه یونانی شاهدیم؛ این کتاب تألیف یهودی ارتدوکسی است که آموزه‌هایش درباره حکمت الهی شدیداً صبغه رواقی و افلاطونی دارد. حکمت اصل، عامل فعال و خلاق در آفرینش عالم است. حکمت پرتو و تجلی الهی است که همه چیز را در بر می‌گیرد و همان‌گونه که با روح مقدس الهی یکسان گرفته شده، با لوگوس یونانی نیز یکی گرفته می‌شود. کروزان تصریح می‌کند که نظریه فیلون درباره لوگوس، مثل بیشتر اندیشه‌هایش، تلفیقی از اندیشه فلسفی یونان با افکار مرتبط با کتاب مقدس است (Crossan, 2003: 8/758).

فیلون تصورات یهودی و یونانی درباره لوگوس را به هم آمیخت؛ او مفهوم اساسی رواقیان از لوگوس را گرفت و آن را از عناصر مادی پاک کرد و کوشید با این نظریه افلاطونی که چیزهای محسوس فقط نمونه‌ای از حقایق موجود در عالم عقل‌اند،

هماهنگ کند. لوگوس در نظر فیلون بیشتر به مُثُل افلاطونی خیر شبیه است و در تقابل با اندیشه‌های یهودیت قدیم درباره کلمه، واسطه میان خدا و جهان است. در یهودیت قدیم گفته می‌شد لوگوس پسر نخست‌زاده خدا و نخستین فرشتگان است؛ اما در یهودیت جدیدتر لوگوس انگاره بی‌واسطه خدا است، انسان نخستین که در او تمام آدمیان ایجاد شده‌اند. او بزرگ‌ترین پسر خدا است و حکمت نیز مادر او است. در برخی مواضع دیگر، لوگوس با حکمت یکی دانسته شده و ایده ایده‌ها و ذهن کلی خدا است که در فرآیند آفرینش از خود خارج می‌شود. لوگوس، «شخینا» یا «شکوه الاهی» و حتی «ظلمت» یا «سایه الاهی» است، چون این آفرینش او را هم نشان می‌دهد و هم، پنهان می‌کند. همچنین، او عالم معقول است و در وجود آدمی به مثابه عقل و خرد فعالیت می‌کند. لوگوس فیلونی، اصلی پویا است، اصلی که هستی عالم را تبیین می‌کند (Ingei, 1980: 8/135). بنابراین، برای فیلون لوگوس تجسم شاعرانه عقل الاهی، یعنی انگاره خدا است. همچنین، لوگوس بارها به عنوان انسان الاهی و حکمت الاهی خوانده شده است. با این همه، میراث مبتنی بر کتاب مقدس فیلون باعث شده است او اغلب از نقش لوگوس به مثابه عقل غافل شود و در عین حال از آدمی به مثابه انگاره خود خدا سخن بگوید (Crossan, 2003: 8/760).

در آرای فیلون سه مفهوم اصلی «لوگوس» وجود دارد: ۱. لوگوس به عنوان صفتی از صفات خدا، بی‌آنکه بتوان آن را با خدا یکی دانست؛ ۲. لوگوس، خدای دوم یا نخستین پسر خدا. در نظام قدرت‌های الاهی که تجلی مطلق خدا در عالم است، لوگوس رفیع‌ترین جایگاه را به خود اختصاص می‌دهد، به این معنا که لوگوس خدا است، از آن جهت که به خلقت می‌پردازد و در مخلوق خود متجلی می‌شود. به این ترتیب، لوگوس نوعی واسطه میان خدا و عالم هستی است. شاید بتوان ادعا کرد که میان انسان به عنوان انگاره الاهی و نیز لوگوس به مثابه انگاره خدا وحدتی وجود دارد که در بیان/انجیل یوحنا آمده است و لوگوس و عیسی را یکی می‌داند؛ ۳. لوگوس در ارتباط تنگاتنگ با انسان‌ها است، زیرا وحی الاهی است، کلامی است که از سوی خدا بر آدمی جاری شده است؛ کلامی که از حکمت نشئت می‌گیرد و آدمی را به معرفت، راهنمایی کرده، به حقیقت ملزم می‌کند. این لوگوس متوجه باطن آدمی است، الهامی درونی است و در عین حال فرمان الاهی و قانونی برای تمامی انسان‌ها است. به همین دلیل لوگوس راست و درست (Orthos Logos) نیز نامیده

می‌شود. لوگوس در معنای نمادینش به مفهوم مقام (Topos) انسان در سیر صعودی به سوی خدا نیز هست. انسان مؤمن خود را از بند محسوسات رها می‌کند، اما هنوز قادر به شهود و رؤیت خدا نیست، به همین دلیل او در مقام تقرّب (Prokopton) است. لوگوس، تصویر خداوند، صورتی در انسان یعنی در فکر او دارد. از این‌رو، انسان بر صورت خدا آفریده شده است. همچنین، لوگوس با عالم هستی نیز در ارتباط است و مثال عالم است که از پیش در خداوند وجود داشته و به همین دلیل به مثابه عالم معقول نخستین مرتبه خلقت است و الگوی تمام عالم مادی را در خود دارد. بنابراین، لوگوس جامع مثل افلاطونی است. به قول فربکه، لوگوس ریسمان عالم هستی است که همه چیز را به هم پیوند داده و هماهنگی میان آنها را حفظ می‌کند. لوگوس ابزار خدا در خلقت هستی است که پیش از هر چیز وجود داشته است (صفوی، ۱۳۷۷: ۱۳۰-۱۳۱).

تعبیر عهد جدید درباره لوگوس، از لحاظ الاهیاتی و مسیح‌شناسی، اهمیت بسیار دارد. در عهد جدید و عبارات آغازین *انجیل یوحنا*، لوگوس در ابتدای همه چیزها قرار گرفته است. برای بسیاری از متألّهان مسیحی، از جمله آگوستین در *اعترافات* (VII/13)، لوگوس بدین معنا قرابت آشکار و مستقیم با آموزه لوگوس نزد هراکلیتوس، افلاطون و فیلسوفان رواقی دارد. این یکی‌گرفتن مسیح با لوگوس در *انجیل یوحنا*، نزد مدافعه‌گرایان مسیحی بسط یافت و بسیاری از تفکرات رواقی در این فرآیند، صبغه‌ای مسیحی به خود گرفت (Kerferd, 1996: 5/83-84).

می‌توان مدعی شد که صرفاً در *انجیل یوحنا* از واژه «لوگوس» استفاده فنی شده است. *انجیل یوحنا* که در همان عبارات آغازینش، عیسی را با لوگوس یکی دانسته، الوهیت عیسی را واجد معنایی خاص کرد. پولس هم در رسائل اولیه خود کلیتی آموزنده را درباره لوگوس مطرح در مقدمه *انجیل یوحنا*، بیان می‌کند. مفهوم مسیح به مثابه اصلی کیهانی حتی بیش از *انجیل یوحنا* بیشتر در رساله‌های پولس، به‌ویژه رساله به کولسیان (۱: ۱۹، ۱۷، ۱۵، ۱۳) و رساله اول قرنتیان (۳: ۲۳، ۱۱) و رساله دوم قرنتیان (۴: ۴؛ ۱: ۱۹) و رساله به رومیان (۳: ۸) و افسسیان (۱: ۶) و کولسیان (۱: ۱۵؛ ۲: ۹) مطرح شده است. مسیح پولس انگاره خدا است که در او الوهیت به شکلی جسمانی حضور دارد و واسطه آفرینش است. او از قبل بوده و وجود داشته و نخستین آفریده در آفرینش است. در او و از طریق او و با او همه چیزها هستند و چیزها همه در او وجود دارد. او همه

چیز و در همه چیز است. بدون فرض هر گونه تأثیر مستقیم فیلون یهودی که حائز اهمیت است، بی‌تردید فلسفه لوگوس یهودیت اسکندریه تأثیری عظیم و بی‌وقفه بر آموزه شخص مسیح از نظر پولس داشته است (Ingei, 1980: 8/136).
 فیلون اسکندرانی و مسیحیان اولیه کارکردهای متفاوتی را به لوگوس نسبت داده‌اند که مهم‌ترینشان آفرینش، الهام و وساطت و میانجیگری است (Pepin, 1987: 9/12-13).
 ایگناتیوس انطاکی معتقد بود «فقط یک خدا وجود دارد که از طریق عیسی مسیح، پسر خود، که لوگوس او است و از سکوت وی نشئت گرفته است، خود را بر ما آشکار می‌کند» (c.f: letter to the magne saians, 8.2). از آغاز/انجیل یوحنا معلوم می‌شود که نویسنده این انجیل کاملاً از بستر تاریخی، یعنی حکمت یهودیت یونانی‌مآب و تورات یهودی فلسطینی آگاهی دارد. مطلع/انجیل یوحنا در آشکارکردن اینکه لوگوس ازلی با عیسای تاریخی کاملاً مطابقت دارند، بی‌نظیر و منحصر به فرد عمل کرده است. با این همه شخصیت این لوگوس در/انجیل یوحنا معلوم و بدیهی انگاشته شده و به تفصیل درباره آن توضیحی داده نمی‌شود. این نکته‌ای است که متکلمان مسیحی اولیه کوشش‌های خود را بدان معطوف کردند (Pepin, 1987: 9/13-14).

۲. حقیقت محمدیه

واضع اصطلاح «حقیقت محمدیه» ابن عربی بوده و تا پیش از او این اصطلاح در میان صوفیان مسلمان هیچ سابقه و کاربردی نداشته است. بنابراین، برای فهم این اصطلاح نخست باید به سراغ آثار ابن عربی و شارح او، صدرالدین قونوی، و در نهایت نیز شاگردان پیرو مکتب ابن عربی برویم. ابن عربی در بخش یازدهم از کتاب فتوحات مکیه، باب ششم، می‌گوید:

آغاز خلق هباء بود و نخستین موجودی که در آن پدید آمد «حقیقت محمدیه رحمانیه» بود که به سبب لامکانی‌بودنش هیچ مکانی او را محدود نمی‌کند و در بر نمی‌گیرد. از حقیقتی معلوم پدید آمده که نه متصف به وجود می‌شود و نه به عدم. در هباء پدید آمده است و بر مثال صورت معلوم، در نفس حق برای اظهار و آشکارکردن حقایق الاهی پدید آمده است (ابن عربی، ۱۹۸۵: ۳۱۳/۲).

حقیقت محمدیه از زمره مهم‌ترین مفاهیم عرفانی نزد ابن عربی است. در نظر او،

همه پیامبران تجسمی از اندیشه انسان کامل هستند، اما حضرت محمد ﷺ در این میان منزلت ویژه‌ای دارد. درباره حضرت محمد ﷺ مهم این است که او قبل از اینکه در فترتی خاص از تاریخ به پیامبری برانگیخته شود، دارای هستی کیهانی بوده است. این برداشت ابن عربی بر مبنای حدیث مشهوری است که در آن پیامبر بر هستی تکوینی طبیعت کیهانی خود تأکید کرده است: «من نبی بودم، در حالی که آدم هنوز میان آب و گل بود» (ابن عربی، ۱۳۷۵: ۲۱۴، ۳۱۹).

حقیقت محمدیه اصل جامع اعیان، و اصلی فعال است که وجود تمامی اعیان بدان وابسته است. چنانچه از منظر حق در مرتبه اطلاق بنگریم، حقیقت محمدیه همان فعل آفرینش حق است، آن‌گونه که از اصل ظهور ذاتی جهان فهمیده می‌شود. حقیقت محمدیه همان حق در اولین مرحله از تجلی سرمدی، یعنی مطلق به مثابه آگاهی جهانی است. از لحاظ هستی‌شناسی، حقیقت محمدیه، حقیقه الحقایق خوانده می‌شود. حقیقه الحقایق هم در نهایت چیزی جز خود حق نیست، اما نه اطلاق اولی آن، بلکه اولین صورت و تعیین که حق در آن تجلی می‌کند. پیامبر خاتم، انسان کامل در سطح کونی، اولین تعیین حق و نیز نخستین مخلوق است. ابن عربی با استناد به حدیث نبوی «اول ما خلق الله نوری»، حقیقت محمدیه را «نور محمدی» نیز می‌خواند. قبل از اینکه مخلوق دیگری پا به عرصه هستی بگذارد، این نور وجود داشته و به این مفهوم، قدیم است و به طور متوالی در پیامبران از آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و ... جلوه کرد تا اینکه به آخرین تجلی تاریخی خود، یعنی حضرت محمد ﷺ رسید (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱۶-۱۷). مولوی به همین دلیل وجود حضرت رسول را به عدد صد تشبیه می‌کند؛ چون صد آخرین مرتبه عشرات است و مراتب دیگر عشرات در عدد صد مندرج است:

از درم‌ها نام شاهان برکنند نام احمد تا ابد بر می‌زنند
نام احمد نام جمله انبیا است چون که صد آمد نود هم پیش ماست

(بلخی، ۱۳۸۰: دفتر اول، ۱۱۰۵-۱۱۰۶)

از آنجا که خداوند این نور را قبل از هر چیز دیگر آفرید و از این نور بود که چیزهای دیگر آفرینش یافت، بنابراین نور حقیقت محمدیه اساس آفرینش جهان است. این اولین مخلوق نور است، زیرا چیزی نیست جز عقل اول یا همان «عقل و آگاهی الاهی» (The

(Divine Consciousness) که خداوند به وسیله آن خود را برای خود در مقام «احدیت مطلق» (The Absolute Unity) آشکار و ظاهر می‌کند. این نور در جنبه و شأن فردی‌اش همان حقیقت محمدیه است. حضرت محمد ﷺ اولین تعیین حضرت حق است. طبق آنچه گفته شد، حضرت محمد ﷺ به عنوان کلمه (Logos) کامل‌ترین فرد نوع انسانی است؛ از این رو، آفرینش از او آغاز، و بدو ختم می‌شود (Izutsu, 1983: 236-237).

ابن عربی در مواضع متعددی از آثارش می‌گوید نخستین موجود مشوب به فقر و آمیخته با عدم، وجود مقید، «عقل اول» نامیده می‌شود که به آن «روح کلی»، «قلم اعلا»، «حق مخلوق»، «حقیقت محمدیه» و «امام مبین» نیز می‌گویند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۳۹). منظور از «عقل» در اینجا همان «عقل کل» یا «عقل اول»، نخستین صادر از هستی مطلق الاهی و اولین تعیین از لاتعین است که در اصطلاح‌شناسی ابن عربی همان «حقیقت محمدیه» یا «نور محمدی» است. طبق حدیث «كنت اول النبیین فی الخلق و آخرهم فی البعث»، ظهور او پیش از ظهور همه انبیا بوده است؛ او جامع همه مراتب است، و انبیا و پیامبران گذشته نیز همه شئون مختلف حقیقت محمدی بودند که به نوبت ظهور کردند و خود نیز خاتم آنها است؛ زیرا سلسله نبوت با ظهور او نهایت پذیرفت و ظهور او در حقیقت، ظهور تمام پیامبران به شمار می‌رفت (همان: ۱۰۳-۱۰۴). به تعبیر ویلیام چیتیک، وحدت غایی انبیا در مقام محمدی است و معنای باطنی قرآن در حقیقت ازلی کامل آن، از حیث روحانی است (چیتیک، ۱۳۸۹: ۳۷).

همچنین، ابن عربی در رساله شجرة الکون از حقیقت محمدیه یاد کرده و آن را راز هستی و معنای کلمه «کُن» می‌داند. خداوند آن را سرانجام و غایت هستی می‌داند که همه چیز به سبب آن خواسته شده و او برگزیده هستی است: «فکان المقصود فی الوجود، معرفة موجدهم سبحانه و کان المخصوص بأتم المعارف قلب سیدنا محمد ﷺ»؛ «هدف هستی، شناخت آفریننده پاک و مقدس الاهی است و کامل‌ترین شناخت، ویژه قلب سرور ما محمد است، زیرا معرفت تصدیق و ایمان است، در حالی که شناخت پیامبر از راه مشاهده و عیان است» (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۸۸-۸۹). حقیقت وجود حضرت محمد ﷺ چراغی است برای ظلمت هستی، و برای این هستی مادی در حکم روح است (همان: ۹۶).

قونوی هم تصریح می‌کند که حقیقت محمدیه عبارت است از تعیین اول که بدان «قلم اعلا» نیز می‌گویند. این حقیقت واسطه فیض وجود بر عالم اعیان است، یعنی

اعیان را از تاریکی عدم به صحرای نور و وجود بیرون می آورد. عرفا حدیث قدسی «لولاک لما خلقت الافلاک» را اشاره بدان مقام می دانند. حقیقت محمدیه از جهت ظهور حق، مطلق و نامتناهی است، چون از حقیقت ذات ربوبی برآمده، تمام اسمای حاکم بر مظاهر غیبی و شهودی و ارواح کلی و جزئی در آن مندرج است. چگونگی ارتباط حقیقت محمدیه با حق و خلق نیز از اسرار ناگشودنی است و برای کسی درک شدنی نیست و مجهول‌الکنه است (قونوی، ۱۳۷۵: ۷۴).

حقیقت محمدیه دو وجه دارد: خلقی و ربوبی. به عبارت دیگر، مزدوج‌الحقیقة است. کمالات وجودی این حقیقت کلیه نیز عین کمالات وجودی حق است؛ زیرا او خلیفه، واسطه، مجلا و نایب وجود احدی حق است و حق از مشکاة ولایت کلیه او در خلابق تجلی می کند؛ بعد از مقام وجودی احدی صرف، مقام خلافت کلیه محمدیه قرار دارد که بالاترین مقامات در عالم وجود است (کبیر، ۱۳۸۴: ۱۴۷-۱۴۹). فرغانی نیز در تکمیل جملات بالا می گوید: «حقیقت محمدیه را مقام حقیقة‌الحقایق نامیده و تصریح می کند که اصل و منشأ و معاد و مبدأ جمله خلاق، حضرت حقیقة‌الحقایق است» (فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۱۶).

حقیقت محمدیه دقیقاً مطابق همان شأنی است که یوحنا به لوگوس می دهد. در سه آیه نخست /انجیل یوحنا چنین آمده است: «در ابتدا کلمه بود. کلمه نزد خدا بود. کلمه خدا بود. همان در ابتدا نزد خدا بود. همه چیز به واسطه او آفریده شده و به غیر از او چیزی از موجودات وجود نیافت». مرتبه انسان کامل جامع جمیع مراتب الاهی و کونیّه از عقول و نفوس و عالم برزخ و مثال و عالم طبع و ماده است. فرق میان انسان کامل و مرتبه الاهی به اعتبار ربوبیت و مربوبیت است: حقیقت محمدیه «مربوب» و مرتبه الاهی ربّ این حقیقت است. چون حقیقت محمدیه یا مرتبه انسان کامل، مظهر اسم اعظم بوده و سایر اسما محکوم به حکم اسم اعظم اند. از این رو، مظهر اسم اعظم ظاهر در جمیع مظاهر است (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۲۱۹).

در عالم وجود، صورتی که واجد شرایط مظهریت تامه حق باشد، همان صورت انسان کامل است. انسان به اعتبار فنای در احدیت، واجد این مرتبه از تعین است و به اعتبار ظهور در واحدیت و نیل به مقام قاب قوسین مشتمل بر این مرتبه شده است. چون عین ثابت انسان کامل سمت سیادت بر سایر اعیان دارد و مبدأ تعین جمیع اعیان است، به این اعتبار مبدأ ظهور اعیان ثابت جمیع ممکنات است؛ از آنجا که انسان کامل

به مراتب اطلاقی الاهی و تقیدی عبدی احاطه دارد و وجودش دارای نسخه ظاهر و باطن است، از جهتی منسوب به حضرت غیب وجود و از جهت دیگر، جامع مراتب کونیه خلقیه است؛ به اعتبار وجود مادی و عنصری‌اش، «عبد» و به اعتبار آنکه مبدأ جمیع تعینات خلقی است، «رب» است. به اعتبار فنای در احدیت و مقام «أو أدنی»، منشأ جمیع تعینات موجود در واحدیت و تعینات اسمی و صفتی ناشی از تجلی در احدیت است. به اعتبار آنکه اسم «الله» در جمیع اسما خود را آشکار کرده، مبدأ تعینات اعیان ثابتۀ ممکنات است و اعیان ممکنات، صورت و ظاهر باطن انسان‌اند. از این جهت سایر اسمای حق از این اسم متجلی شده‌اند. حقیقت محمدیه در ابتدای وجود به «سبب قوس نزول» واسطه ظهور ممکنات و مبدأ فتح باب خیرات و برکات است و به اعتبار «قوس صعود» شاهد بر جمیع انبیا و قافله‌سالار کائنات جهت نیل مراتب وجودی به مقام فنای در حق و رجوع کثرت‌ها به وحدت است (همان: ۲۲۱-۲۲۲).

در جهان‌بینی افلوطین هم، «نوس» یعنی اولین صادر از «احد» (The One)، دو وجه دارد: ۱. جنبه انفعالی و قابل بودن نسبت به چیزی که از آن صادر شده است؛ ۲. جنبه فاعلی نسبت به چیزی که از آن صادر می‌شود. این صادر نخستین نسبت به ارتباط با سطح هستی بالاتر، قابل و پذیرنده، اما نسبت به سطح پایین‌تر هستی، فاعل است. نزد ابن عربی از این قابلیت و انفعال افلوطینی به «عبودیت» (Servantness) و از جنبه فاعلیت به «ربوبیت» (Lordship) تعبیر می‌شود. بنابراین، روح محمدی در رابطه با خالق، موقعیت انفعالی و در ارتباط با جهان، به عنوان اولین مبدأ آفرینش کاملاً از خود فعلیت نشان می‌دهد. حقیقت محمدیه از این لحاظ طبیعت برزخی خود را کاملاً نشان می‌دهد. او در برابر حضرت حق عبد و منفعل است ولی در برابر جهان، پروردگار و فاعل است (Izutsu, 1983: 238). انسان در اندیشه ابن عربی در دو سطح فردی و کوئی ادراک می‌شود: در سطح کوئی، انسان به عنوان نوع حد واسط میان حق و عالم بوده و از این منظر حائز والاترین مرتبه در سلسله مراتب مخلوقات است. در سطح کوئی، انسان همان انسان کامل است اما در سطح فردی همه انسان‌ها کامل نیستند و فقط معدودی از انسان‌ها استحقاق داشتن لقب «انسان کامل» را دارند (Ibid.: 247).

تجلی حق در انسان کامل به کمالش می‌رسد. حق خود را در کامل‌ترین وجه به صورت انسان کامل متجلی می‌کند و هیچ جلوه‌ای کامل‌تر از آن نیست. انسان کامل از این جهت در عین مخلوقیت، حق است. منظور ابن عربی از اینکه انسان حق است، به

دلیل جامعیت گوهری او است یا اینکه خدا در آدم، یعنی نوع انسانی، همه خصایصش را اعم از فاعل و منفعل بودن به ودیعت و امانت نهاده است. بنابراین، انسانی که خدا در او همه چیز را قرار داده، صورت کامل او است. هر چه بتوان درباره انسان گفت، درباره خدا نیز حداقل به مفهومی می‌توان گفت (Ibid.: 238-239). در این معنا حق با مخلوقات خود از جهتی همانند است، اما با این همه، تفاوتی بنیادی میان آنها وجود دارد و آن وجوب وجود است که مختص حضرت است (کاشانی، ۱۳۷۰: ۲۳، ۲۵، ۳۰-۳۱).

نتیجه

در کتاب /یوب آمده است که خدا یک بار و برای همیشه سخن گفت. آیات آغازین /انجیل یوحنا «کلمه» و «سخن» را با عیسی یکی گرفته که از ابتدا با خدا بود. دیدیم که در عالم یهودیت «کلمه» نقش واسطه میان خدا و آفرینش را پیدا کرد و با /انجیل یوحنا این نقش واسطه به عیسی منتقل می‌شود. در عالم اسلام هم این نقش واسطه با تبیین و کیفیت خاصی بر دوش حقیقت محمدیه گذاشته شده است. حقیقت محمدیه مقام جمع الجمع است که در بردارنده جمع مراتب و محیط به جمیع مظاهر است. نزد عارفان مسلمان، حقیقت حضرت رسول عین اسم اعظم، و عالم شهادت صورت تفصیلی حقیقت محمدیه است. روح و صورت عالم به وجود این خلیفه و انسان کامل برپا است و این مطلب را ابن عربی در فص آدمی به خوبی شرح داده است. اسما و اعیان ثابته و خارجی به اعتباری تجلیات این حقیقت‌اند. به بیان دیگر، این حقیقت محمدیه است که متجلی و ساری در اسما و اعیان و حقایق ملکوتی و کونی است. حق خود را در حقیقت محمدیه به نهایت کمال ذاتی و اسمائی و به گونه تفصیل مشاهده می‌کند؛ پس حقیقت محمدیه را آفرید و در آینه حقیقت محمدیه به مشاهده ذات و اسما و صفات خود پرداخت. حق به اعتبار سریان و ظهور در اشیا به واسطه نور حقیقت محمدیه عین ظاهر است، ولی به اعتبار اختفا در صور مظاهر عین باطن است. حقیقت وحدانیت فقط در مظهر فردانیت است که ظاهر می‌شود: «ان الذین یبایعونک انما یبایعون الله» (فتح: ۱۱)، «و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی» (انفال: ۱۸). به قول ابوالعلاء عقیفی، ابن عربی برای کلمه «حقیقت محمدیه» همه آن صفاتی را قائل است که مسیحیان برای «کلمه»، یعنی مسیح.

منابع

قرآن.

کتاب مقدس.

آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری، تهران: امیرکبیر.

ابن عربی، محمد بن علی (۱۹۸۵). *الفتوحات المکیة*، تحقیق: عثمان یحیی، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۷۰). *کتاب المسائل*، ترجمه: سید محمد دامادی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۷۵). *فصوص الحکم*، تعلیقات: ابوالعلاء عقیفی، تهران: الزهرا.

ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۸۱). *شجرة الکون*، مقدمه، ترجمه و توضیح: گل‌بابا سعیدی، تهران: شفیعی.

بلخی، مولانا جلال‌الدین (۱۳۸۰). *مثنوی*، تصحیح: رینولد نیکلسون، تهران: ققنوس.

چیتیک، ویلیام؛ سولیوان، جان جی (۱۳۸۹). *سلوک معنوی ابن عربی*، ترجمه: حسین مریدی، تهران: جامی.

صفوی، کوروش (۱۳۷۷). *تاریخچه چند اصطلاح: لوگوس*، تهران: هرمس.

فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹). *مشارق الدراری*، مقدمه و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

قونوی، صدرالدین (۱۳۷۵). *اعجاز البیان*، مقدمه و ترجمه: محمد خواجوری، تهران: مولا.

کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۳۷۰). *شرح فصوص الحکم*، قم: بیدار.

کبیر، یحیی (۱۳۸۴). *انسان‌شناسی: انسان کامل*، تهران: مطبوعات دینی.

Baynes, Herrbert (1906). "The History of the Logos", in: *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, pp. 373-385.

Crossan, D. M. (2003). "Logos", in: *New Catholic Encyclopedia*, Second Edition, Washington D.C.: Thomson Gale, pp. 758-761.

Ingei, W. R. (1980). "Logos", in: James Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 8, New York, pp. 133-138.

Izutsu, Toshihiko (1983). *Sufism and Taoism*, 1ed., U.S.A: University of California Press.

Kerferd, G. B. (1996). "Logos", in: *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, vol.5, 2ed., U.S.A.: Thomson Gale, pp. 567-570.

Pepin, Jean (1987). "Logos", in: M. Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*, 2ed., vol. 8, New York: Thomson Gale, pp. 5500-5506.

Stead, Christopher (1998). "Logos", in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London & New York, p. 508.

References

The Holy Quran

The Bible

Ashtiyani, Seyyed Jalal al-Din. 1991. *Sharh Moghaddameh Gheysari*, Tehran: Amirkabir.

Balkhi, Molana Jalal al-Din. 2001. *Mathnawi*, Edited by Reynold Nicholson, Tehran: Ghoghhus. [in Farsi]

Baynes, Herrbert. 1906. "The History of the Logos", in: *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, pp. 373-385.

Chitick, William; Sullivan, John Jay. 2010. *Suluk Manawi Ibn Arabi (Ibn Arabi's Spritual Journey to God)*, Translated by Hoseyn Moridi, Tehran: Jami. [in Farsi]

Crossan, D. M. 2003. "Logos", in: *New Catholic Encyclopedia*, Second Edition, Washington D.C.: Thomson Gale, pp. 758-761.

Forghani, Said al-Din. 2000. *Masharegh al-Darari*, Annotated by Seyyed Jalal al-Din Ashtiyani, Qom: Islamic Propagation Office. [in Arabic]

Ghunawi, Sadr al-Din. 1996. *Ejaz al-Bayan (The Miracle of Expression)*, Translated by Mohammad Khajawi, Tehran: Mola. [in Arabic]

Ibn Arabi, Mohammad ibn Ali. 1985. *Al-Fotuh al-Makkiyah*, Researched by Othman Yahya, Cairo: Egyptian General Authority for Books. [in Arabic]

Ibn Arabi, Mohammad ibn Ali. 1991. *Ketab al-Masa'el (The Book of Issues)*, Translated by Seyyed Mohammad Damadi, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [in Farsi]

Ibn Arabi, Mohammad ibn Ali. 1996. *Fosus al-Hekam*, Annotated by Abu al-Ala Afifi, Tehran: Al-Zahra. [in Arabic]

Ibn Arabi, Mohammad ibn Ali. 2002. *Shajarah al-Kawn (The Tree of Being)*, Translated by Golbaba Saidi, Tehran: Shafi'i. [in Farsi]

Ingei, W. R. 1980. "Logos", in: James Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 8, New York, pp. 133-138.

Izutsu, Toshihiko. 1983. *Sufism and Taoism*, 1. ed., U.S.A: University of California Press.

Kabir, Yahya. 2005. *Ensanshenasi: Ensan Kamel (Anthropology: The Perfect Man)*, Tehran: Religious Press. [in Farsi]

- Kashani, Kamal al-Din Abd al-Razzagh. 1991. *Sharh Fosus al-Hekam*, Qom: Bidar. [in Arabic]
- Kerferd, G. B. 1996. "Logos", in: *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, vol.5, 2. ed., U.S.A.: Thomson Gale, pp. 567-570.
- Pepin, Jean 1987. "Logos", in: M. Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*, 2. ed., vol. 8, New York: Thomson Gale, pp. 5500-5506.
- Safawi, Kurosh. 1998. *Tarikhcheh Chand Estelah: Logos (History of a Few Terms: Logos)*, Tehran: Hermes. [in Farsi]
- Stead, Christopher. 1998. "Logos", in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London & New York, p. 508.