

تثلیث مسیحی در نگاه عارفان مسلمان

اسماعیل سلیمانی*

دانش‌آموخته دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران

(تاریخ دریافت: ۸۹/۷/۲۵؛ تاریخ تصویب: ۸۹/۱۲/۱۳)

چکیده

جلوه‌ها و ابعاد مختلفی از آیین مسیح نظر عارفان را به خود جلب کرده، که آموزه تثلیث یکی از آن جلوه‌هاست. عارفان مسلمان نیز همچون دیگر صنوف عالمان، در رویارویی با این آموزه، سکوت اختیار نکرده، درصدد انتقاد برآمدند؛ اما به جهت وجود برخی تفاوت‌ها در دیدگاه اهل عرفان نسبت به دیگر عالمان، به‌ویژه متکلمان، این مقاله بر آن است که این موضوع راه از نگاه چند تن از عارفان برجسته اسلامی مطالعه و بررسی کند. در این رهگذر، ضروری است شناختی هر چند کلی از مواضع و دیدگاه‌های این طایفه، در باب تثلیث مسیحی به‌دست آید. در مجموع، با بررسی آثار عرفانی و مرور اقوال مختلف، این جمع‌بندی حاصل می‌شود که عرفا درخصوص تثلیث مسیحی اتفاق نظر ندارند؛ زیرا هم آرای تسامح‌آمیز و تاحدودی مثبت وجود دارد و هم دیدگاه‌های انتقادآمیز و گاه منفی. با این وصف، در اغلب این دیدگاه‌ها، در مقایسه با دیدگاه‌های غیرعرفانی، نوعی مدارا و روپذیری دیده می‌شود که می‌تواند ناشی از نگاه خاص اهل عرفان به جهان هستی و مافیها، مبانی فکری و خصایص دیگر آن باشد.

واژگان کلیدی

تثلیث، فردیت تثلیثی، وحدت در تثلیث و تثلیث در وحدت، وحدت وجود.

مقدمه

اهل عرفان همواره به مسیحیت و بنیادهای آن توجه داشته‌اند تا جایی که ادبیات عرفانی اسلام، آکنده از الفاظ و تعبیرهای مسیحی است. مطالبی که در باب مسیح و مسیحیت در منابع عرفانی آمده، بسیار متنوع و گسترده است و تقریباً بیشتر مفاهیم و اعتقادات آنان را دربر می‌گیرد. علت این توجه را شاید بتوان در سه شاخصه مهم این دین، جو یا شد:

۱. غلبه بعد طریقتی و باطنی دین مسیح بر بعد شریعتی آن؛ مسیحیت بیشتر دینی طریقتی و عرفانی است تا شریعتی. به طور کلی در این دین، به باطن بیش از ظاهر توجه شده و در انجیل نیز، جنبه طریقتی غالب است؛ انجیل به جای دانش شریعت، بیشتر به بینش شریعت و حقیقت دین می‌پردازد. از این رو، در مسیحیت، متدین بودن به معنای متشرع بودن نیست، بلکه به معنای اهل طریقت و سلوک معنوی بودن است (آملی، ۱۳۸۱، صص ۴۷۳-۴۷۷ و ۶۶۴).

۲. غلبه بعد روحانی عیسی بر جنبه جسمانی او؛ نزد عرفا، عیسی نه تنها مظهر زهد و فقر عرفانی، بلکه الگوی کمال تجرد و تفرید، عزلت و انزوای عارفانه نیز است. مرتبه او، مرتبه روحانیت است. مسیح، روح کامل الهی و مظهر اسم جامع الله است. به همین جهت به او لقب «روح الله» داده‌اند. به عقیده ابن عربی، خداوند جسم عیسی را به مرتبه روح رسانید و او را مظهر فعل خالقیت خویش کرد، و از این رو، وی قادر به احیای مردگان، خلق پرنده و شفای بیماران لاعلاج بود (ابن عربی، ۱۳۶۵، ص ۱۳۸؛ قیصری، ۱۳۸۳، صص ۸۴۹-۸۵۲). افزون بر این، عرفا مقام تجرد و تنزه از قید کثرات و عادات را به «ترسایی» تعبیر می‌کنند و آن را برگرفته از «روح الله» می‌دانند. از این رو، از نظر عرفا، عیسی^۷ مظهر روحانیت بوده، بعد روحانی او بر بعد جسمانی اش غلبه داشت؛ و سخن سعدالدین حمویه که گفت: «هر نفسی که معنی بر وی غالب است، نسبت عیسی در وی بیشتر است»، بیانگر همین مطلب است (آریان، ۱۳۶۹، صص ۳۴-۳۵).

۳. اعتقاد به یگانگی خداوند در عین سه‌گانگی یا «وحدت در تثلیث و تثلیث در وحدت»؛ طبق نظر رسمی کلیسای کاتولیک، خدا در عین سه‌گانگی (وحدت در تثلیث)، واحد است و در عین یگانگی (تثلیث در وحدت) سه‌گانه است. در همه امور باید وحدت در تثلیث

و تثلیث در وحدت، عبادت شود. به باور ایشان، تثلیث از نظر جوهر، واحد است و آنها به خدای واحد در سه شخص (پدر، پسر و روح القدس) ایمان دارند و هر یک از آنها خدای کاملند. در این تثلیث هیچ‌یک از اشخاص (یا سه اقنوم)، قبل یا بعد از دیگری و بزرگ‌تر یا کوچک‌تر از دیگری نیست، بلکه هر سه در جلال و عظمت هم‌شأن، قادر مطلق و جاوداندند. همان‌طور که پدر خداست، پسر و روح القدس نیز خدایند؛ اما نه سه خدا بلکه یک خدا. هر سه نامخلوق‌اند؛ اما از نظر منشأ باهم تفاوت دارند؛ پدر متولد می‌کند، پسر مولود از پدر است و روح القدس صادر از پدر و از پسر (عبارت فیلیوک^۱) (برانتل، ۱۳۸۱، صص ۸۳-۸۵) اعتقادنامه کلیسای کاتولیک (کنکیزم)، ۱۹۹۴، ص ۶۰).

این خلاصه عقیده کلیسای کاتولیک درباره تثلیث است و کلیساهای دیگر با اندکی اختلاف در برخی عبارات، بدان قائل‌اند. آموزه تثلیث، از جهات مختلف، نظر عارفان مسلمان را به خود معطوف داشته است:

۱. به جهت اعتقاد به تکثر در الوهیت و شریک کردن عیسی (اقنوم پسر) و روح القدس با خداوند (اقنوم پدر) و هم‌شأن دانستن این دو با خدا در اوصاف الهی و تقابل آشکار این دیدگاه با اصل توحید اسلامی؛

۲. بهره‌گرفتن عالمان مسیحی از مفاهیمی چون «وحدت در تثلیث و تثلیث در وحدت» برای تبیین وحدت جوهری سه اقنوم در عین تمایز و تعایر ذاتی آنها، و شباهت صوری این دیدگاه به نظریه «وحدت وجود» یا «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» در عرفان اسلامی که عارفان وحدت وجودی و در رأس آنها ابن عربی به آن تعلق خاطر داشتند؛

۳. نگاه تثلیثی به لاهوت و شباهت ظاهری و عددی این باور با نوع نگاه عارفان مسلمان به نظام آفرینش و مفاهیم اساسی دینی که بیشتر تثلیثی و سه‌وجهی است، چنان‌که در دیدگاه کسانی چون ابن عربی، جیلی، سیدحیدر آملی و دیگران می‌بینیم.

۱. عبارت «و از پسر» که به «فیلیوک» Filioque معروف است، جزء اعتقادنامه‌های اولیه مسیحی نبود و در اواخر قرن ششم (۵۸۹م)، از سوی کلیسای رُم، در متن اعتقادنامه نیقیه گنجانده، و به یکی از موارد اختلاف کلیسای غرب و شرق تبدیل شد.

در هر حال، اهل عرفان نیز همچون مفسران، متکلمان و دیگر صنوف عالمان دین در رویارویی با این باور، سکوت نکرده، در مقام اعتراض و انتقاد برآمدند؛ اما اعتراض‌ها و انتقادهای این طایفه در برابر مسیحیان، از جزم‌اندیشی و تعصب زاهدانه متکلمان و اهل نقل، خالی بوده، با تسامح و مدارا همراه است، چنان‌که در ادبیات عرفانی غالباً نوعی گرایش به همزیستی با مسیحیت به چشم می‌خورد. در این نوشتار برآنیم که با رجوع به برخی متون و آثار کلاسیک عارفان مسلمان، نظر ایشان را درباره تثلیث مسیحی جویا شویم. با توجه به گستردگی و تنوع این متون، ناگزیر به انتخاب هستیم و در انتخاب متون، دو نکته را مدنظر قرار داده‌ایم: مرجعیت و اعتبار علمی متن؛ و غنای ذوقی و معرفتی آن. از آنجا که موضوع تثلیث، هم در متون مثنوی و هم منظوم آمده، نخست به بررسی این مسئله در نثر عرفانی پرداخته، نظر چند تن از عارفان برجسته و نامدار را با رعایت تقدم و تأخر تاریخی آنها در این خصوص بیان می‌کنیم، آنگاه با رجوع به نظم عرفانی، ابیاتی از دو شاعر عارف (یکی متعلق به قرن هفتم و دیگری قرن دوازدهم) درباره تثلیث نقل می‌کنیم. در پایان ضمن جمع‌بندی، تمام آراء، چه مثبت و تسامح‌آمیز و چه منفی و انتقادآمیز، می‌کوشیم تصویری نسبتاً کلی از مواضع و دیدگاه‌های این طایفه از عالمان درباره تثلیث ارائه دهیم.

تثلیث از نگاه محی‌الدین، ابن عربی

شیخ محی‌الدین عربی (۵۶۰-۶۳۸ق) صاحب دو اثر بسیار ارزشمند فتوحات مکیه و فصوص الحکم در زمینه تصوف و عرفان و بنیان‌گذار عرفان علمی، برای نزدیک کردن اسلام و مسیحیت و کاستن فاصله‌ای که در آغاز اسلام، بین این دو دین ایجاد شد، درصدد پیوند توحید اسلامی و تثلیث مسیحی برآمد. او برخلاف فقیهان و متکلمان، تفسیر و برداشتی نو از عقیده تثلیث مسیحیان ارائه می‌دهد و ضمن طرح مباحثی درباره وجود نوعی روابط سه‌گانه در وحدت الهی، معتقد است، مسیحیان در عقیده تثلیث، به اقاویم (اشخاص) معتقدند نه به تثلیث در آله و سه‌خدایی؛ بنابراین، نباید مهر شرک بر آنها زد؛ زیرا اینان به رحمت خداوند چشم دوخته‌اند.

اندیشه تثلیث در نظام فکری و عرفانی ابن عربی اهمیت خاصی داشته و در معنا مبنای خلق و ایجاد مدار هستی است؛ زیرا عدد یک به تنهایی نمی‌تواند منشأ وجود و پیدایش چیزی باشد.^۱ از عدد دو هم به تنهایی چیزی حاصل نمی‌شود؛ مگر اینکه وجود عدد سه آنها را به یکدیگر پیوند داده، جفت گرداند و به اصطلاح، جامع و رابط آنها باشد، در این صورت از آنها به حسب استعدادشان امری تکون می‌یابد. بنابراین، اساس و مدار خلق و ایجاد هستی بر تثلیث، استوار است. به بیانی دیگر، اصل وجود از حیث ذات مطلق خود، همان واحد حق است؛ ولی از حیث ظهورش، مثلث‌الحکم و یا مثلث‌الصفات است؛ زیرا از حیث جوهرش، ذات، و از حیث ارتباطش با وجود ظاهر، مرید و آمر است. بنابراین، در مقام خلق و ایجاد، تثلیث ذیل حاصل است:

«ذات الهیه»، «اراده» و «امر» که از آن، به قول تعبیر می‌شود و از آنجا که عدد سه اولین عدد فرد^۲ است، پس ایجاد، بر فردیت^۳ ثلاثیه مبتنی است؛ اما ظهور این فردیت نه تنها در موجد و خالق، بلکه در شیء موجود و مخلوق نیز، ظهور می‌یابد، مقصود اینکه، شیء موجود نیز ذاتی مطیع اراده موجد و فرمانبردار امر اوست. بنابراین، برابری تام میان «ثالوث حق» و «ثالوث خلق» یا «ثالوث مکون» و «ثالوث مکون» تحقق می‌یابد. بدین ترتیب، وجود از واحد به ظهور می‌رسد (ابن عربی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۲۵).

ابن عربی پس از توضیح و تبیین مراتب فوق و اینکه تکوین، فقط به ترتیب مزبور تحقق می‌یابد، می‌افزاید: پس «سه»، نخستین عدد فرد است و از این اسم اعیان ممکنات به

۱. به عقیده ابن عربی، مانند اعتقاد اکثر قدماء، یک، عدد نیست؛ زیرا کثرت ندارد و انقسام نمی‌پذیرد و عدد آن است که انقسام پذیرد. بنابراین، اول اعداد، دو است که عدد زوج و منقسم به متساویین است و اول اعداد فرد، سه است که منقسم به متخالفین است که به زیادت و نقصان، با هم تخالف دارند (ر.ک: جامی، شرح فصوص الحکم، ذیل شرح فصوص کاشانی، ص ۱۰۴). میگوئل آسین پالاسیوس، ابن عربی شناس مشهور اسپانیایی، معتقد است، علت متافیزیکی این نظر ابن عربی از اندیشه فیثاغوریان درباره عدد «سه» اخذ شده است که آن را اصل در اعداد فرد می‌دانند؛ چه، عدد «یک» به خودی خود، عدد نیست و کثرت در عالم را تفسیر نمی‌کند (آسین پالاسیوس، ۱۳۸۵، صص ۳۳۷-۳۳۸).

۲. مقصود از فرد، مقابل زوج است؛ نه فردی که از اسماء ذات و به معنای واحد است (قیصری، ۱۲۹۹، ص ۲۶۵).

۳. معنای فردیت، انفراد از غیر است.

ظهور رسیده‌اند.

بدین‌سان، هیچ ممکنی از یک به وجود نیامده بلکه تنها از جمع، هستی یافته است و کمترین جمع، سه بوده که فرد است. پس هر ممکنی به اسم فرد، محتاج است. نکته دیگر اینکه چون اسم فرد، مثلث‌الحکم است، در صورتی ممکنی را به وجود می‌آورد، که با عطا کردن آن سه امر به او، این سه چیز را افاده کند (همان، ص ۱۲۶).

ابن عربی در فصوص‌الحکم، در خصوص این نظریه با تفصیل بیشتری سخن می‌گوید و درباره وجه حقی و خلقی فردیت تثلیثی و انطباق این دو با یکدیگر، به نحو کامل تری توضیح می‌دهد. بنابر سخنان وی در فصوص: امر ایجاد و تکوین عالم که ظهور حق به صورت خلق است، مبتنی بر فردیت تثلیثی است و عالم از این حضرت فردیت (حضرت الهیت) به وجود آمده است؛ زیرا ایجاد، دایر بر سه امر است: «عالم» که ذات فاعل است؛ «معلوم» که عین ثابت^۱ است؛ «علم» که نسبت میان عالم و معلوم است. چنان‌که حق تعالی فرمود: «به راستی هرگاه اراده ما به ایجاد شیئی تعلق گیرد، قول ما بدان چیز آن باشد که می‌گوییم باش، پس آن خواهد بود» (نحل/۴۰). در این آیه سه چیز تحقق دارد: «ذات» حق تعالی؛ «اراده» او؛ و «قول» او. پس اگر اراده ذات الهی، بر ایجاد امری (یعنی توجه ذاتش به امر ممکن) و قول او (یعنی امر «کن») نبود، هرگز چیزی به وجود نمی‌آمد. بدین ترتیب، از سوی خداوند این سه چیز که موجد و مکون اشیا هستند، ظهور می‌یابند. ابن عربی از این سه چیز به «فردیت تثلیثی حقی یا فاعلی» تعبیر کرده، در برابر آن «فردیت تثلیثی خلقی یا قابلی» را قرار می‌دهد و می‌گوید: در شیء متکون نیز، فردیت سه‌گانه‌ای ظاهر می‌شود تا تکوین شیء صورت پذیرفته، وجودش محقق گردد؛ این سه چیز عبارتند از: «شیئیت آن شیء»، «استماع آن شیء کن را» و «امتثال آن شیء امر موجد و مکون خود را». پس فردیت سه‌گانه حقی در برابر فردیت سه‌گانه خلقی قرار گرفت: «ذات حق تعالی» در برابر «ذات خلق یا عین ثابت شیء (که ازلی‌العدم است)»، «اراده حق» در برابر «استماع امر کن

۱. واضع این اصطلاح، ابن عربی است که معمولاً به صورت جمع، یعنی «اعیان ثابته» به کار می‌رود. اعیان ثابته، حقایق، ذوات و ماهیات اشیا در علم حق‌اند. به عبارت دیگر، اعیان ثابته صور علمی اشیا هستند که از ازل، در علم حق ثابت بوده، تا ابد نیز ثابت خواهد ماند. ابن عربی تأکید می‌کند که اعیان ثابته «ازلی‌العدم» اند. مقصود او این است که این اعیان، با وجود ثبوتشان در علم حق و اتصافشان به وجود علمی، به وجود خارجی متصف نیستند و این وجود خارجی، با ثبوت و وجود علمی سازگار و منطبق است.

از سوی خلق» و امر «کن» در برابر «امثال و قبول آن امر از جانب شیء». بدین سان، فردیت قابل، مقابل فردیت فاعل قرار گرفت و آن شیء به وجود آمد (ابن عربی، ۱۳۶۵، ص ۱۱۵).

ابن عربی در تأیید مطلب فوق و تعمیم و تسری این نظریه ریاضی به همه اکوان، به موارد دیگری از این تثلیث‌ها و نسبت‌های سه‌گانه در مفاهیم شرعی و عقلی اشاره می‌کند، از جمله ترکیب مقدمات استنتاج از سه جزء «موضوع، محمول و رابط»، وجود سه اسم «الله، رحمان و رحیم» در «بسمله» یا محوریت سه اسم اصلی «الله، رب و رحمان» در قرآن کریم و ... (همان، ۱۳۶۵، ج ۲، صص ۴۰ و ۶۸؛ ج ۳، ص ۱۲۶؛ همان، ۱۳۸۱، ص ۴۶).

تا اینجا نظر ابن عربی را درباره تثلیث تکوینی بیان کردیم که این تثلیث، فی‌نفسه، ربطی به تثلیث مسیحی ندارد؛ اما این بحث، مدخل ورود ابن عربی به تثلیث مسیحی است. او سعی می‌کند بین این نوع تفسیر از اصل وجود و عالم هستی و آنچه مسیحیان در باب تثلیث می‌گویند، قرابتی مفهومی برقرار کند. از این رو، با توجه به مراتب و مطالب مزبور که برای [عدد] «سه» نوعی فردیت قائل شد و فرد را از نعوت واحد بشمار آورد، اهل تثلیث را موحد می‌خواند، منتها توحیدشان را توحیدی ترکیبی و در مرتبه‌ای پایین‌تر از توحید موحدان دانسته، امیدوار است که رحمت مرکبه شامل حالشان شده، نجات یابند. متن سخن او چنین است:

«و اما برای اهل تثلیث امید نجات می‌رود؛ زیرا در تثلیث فردیت هست و فرد از نعوت واحد است؛ پس ایشان موحدند به توحید ترکیبی و امید است که رحمت مرکبه شامل حالشان گردد؛ و لذا اهل تثلیث به موحدان ملحق می‌شوند، در حضرت فردانیت و نه در حضرت وحدانیت. این را ما این‌گونه در کشف معنوی دیدیم که نمی‌توانیم میان موحدان و اهل تثلیث تمیز نهمیم مگر در حضرت فردانیت؛ چه، من برای ایشان ظلی در حضرت وحدانیت ندیدم و اعیانشان را در فردانیت دیدم، و اعیان موحدان را در وحدانیت و فردانیت، هر دو، دیدم و از اینجا فرق میان این دو طایفه را دانستم»^۱ (همان، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۷۲).

۱. «وَأَمَّا أَهْلُ التَّثَلُّثِ فَيُرْجَى لَهُمُ التَّخْلُصُ لِمَا فِي التَّثَلُّثِ مِنَ الْفَرْدِيَّةِ لِأَنَّ الْفَرْدَ مِنْ نُعُوتِ الْوَاحِدِ فَهُمْ مُوَحَّدُونَ تَوْحِيدَ تَرْكِيْبٍ فَيُرْجَى أَنْ تَعْمَهُمُ الرَّحْمَةُ الْمُرَكَّبَةُ وَلِذَا لَجِقَ أَهْلُ التَّثَلُّثِ بِالْمُوَحَّدِيْنَ فِي حَضْرَةِ الْوَاحِدَانِيَّةِ فَهَكَذَا رَأَى نَاهُمْ فِي الْكَشْفِ الْمَعْنَوِيِّ لَمْ يَقْدِرْ أَنْ يَمَيِّزَ مَا بَيْنَ الْمُوَحَّدِيْنَ وَأَهْلِ التَّثَلُّثِ إِلَّا بِحَضْرَةِ الْفَرْدَانِيَّةِ فَفَانِي مَا رَأَى تَلَهُمْ ظِلًّا فِي الْوَاحِدَانِيَّةِ وَرَأَى تَأْخِيْرَهُمْ فِي الْفَرْدِيَّةِ وَرَأَى تَأْخِيْرَ الْعِيَانِ الْمُوَحَّدِيْنَ فِي الْوَاحِدَانِيَّةِ وَالْفَرْدَانِيَّةِ فَعَلِمَتْ الْفُرْقَ بَيْنَ الطَّائِفَتَيْنِ».

ابن عربی در ذیل عبارت مزبور، «رحمت مرکبه» را تعریف کرده، آن را مرکب از رحمت عامه که همه اشیا گسترده است، و رحمت خاصه می‌داند که مخصوص رسل، انبیا و اولیاست (همان).

او در «الذخائر والاعلاق» نیز، ضمن مقایسه عقیده مسیحیت درباره سه اقنوم و اسمای سه‌گانه اصلی «الله، رب و رحمان» در قرآن، از موحد بودن نصارا سخن می‌گوید، آنجا که در مقام شرح بیت:

تَثَلَّثَ مَحْبُوبِي وَقَدْ كَانَ وَاحِدًا كَمَا صَيَّرُوا الْاِقْنَامَ بِالذَّاتِ اُقْنَمَا^۱

می‌نویسد: «عدد، مولد کثرت نیست، چنان‌که می‌بینیم نصارا در عین حال که به اقنوم سه‌گانه اب، ابن و روح القدس قائل‌اند، اله را واحد می‌دانند. در شرع منزل ما هم وارد شده که خداوند «اسماء الحسنی» دارد، چنان‌که قرآن می‌گوید: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾؛ بگو «الله» را بخوانید یا «رحمان» را، هر کدام را بخوانید، (ذات پاکش یکی است)، و برای او بهترین نام‌هاست» (اسراء/۱۱۰) در قسمت نخست، یعنی: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا﴾ اشاره به تفریق و در قسمت دوم، یعنی «فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» اشاره به توحید می‌کند» (ابن عربی، ۱۳۸۱، ص ۴۶).

بنابراین، به باور ابن عربی، همچنان‌که کثرت اسما در اسلام به توحید زیان نمی‌رساند، تعدد اقنوم در مسیحیت نیز قած توحید نیست. اما این قیاس مع الفارق است؛ زیرا به عقیده اهل اسلام، به‌ویژه ابن عربی، اسمای الهی ذوات و اعیان نیستند، بلکه معانی و اموری اعتباری بوده، با وحدت سازگارند؛ در صورتی‌که اقنوم مسیحیت ذوات و اعیان‌اند؛ از این رو، با وحدت ناسازگارند (جهانگیری، ۱۳۷۵، ص ۳۷۰).

از مطالبی که گذشت می‌توان چنین نتیجه گرفت که ابن عربی با طرح تثلیث تکوینی یا تثلیث در عالم ثابتات و علم (تثلیث عالم، علم و معلوم) که از آن، تعبیر به تثلیث در حضرت الهیت می‌کند، پلی به تثلیث مسیحی زده، براساس دیدگاه خود درباره فردیت تثلیثی حاکم بر نظام هستی، تفسیری باطنی و عرفانی از تثلیث مسیحی ارائه می‌کند که

۱. یعنی «محبوبم را که یکی بود سه تا کردی، چنان‌که آنان، یک اقنوم بالذات را سه اقنوم گردانیدند».

برآیند سخن او از این قرار است:

۱. تثلیث مسیحیان، مربوط به عالم فردیت یا حضرت الهیت است که ناظر به عالم واحدیت است نه عالم احدیت، یعنی مسیحیان به تثلیث در عالم واحدیت که عالم صفات است، اعتقاد دارند نه به تثلیث در عالم احدیت که عالم ذات است. از نظر مسیحیان، خداوند مثلث‌الذات نیست، بلکه مثلث‌الصفات است. به عبارت دیگر، خداوند نه از حیث ذات، که از حیث ظهور و ارتباطش با عالم ظاهر، سه‌گانه است. بنابراین، مسیحیان قائل به تثلیث در آلهه نبوده، نباید آنها را مشرک نامید؛ ایشان اهل توحید ترکیبی‌اند که امید است مشمول رحمت مرکبه (= رحمت عامه) قرار گیرند.

۲. فرق میان توحید موحدان و توحید اهل تثلیث در آن است که توحید اهل تثلیث در مرتبه فردانیت و واحدیت است که نوعی کثرت تثلیثی بر آن حاکم است؛ اما توحید موحدان به مرتبه‌ای فراتر از این، یعنی مرتبه وحدانیت نیز می‌رسد، بر مرتبه وحدانیت، وحدت حاکم است و دیگر از کثرت خبری نیست، این فرق در مرتبه توحیدی، حاکی از تفاوت مقام معنوی این دو طایفه است.

۳. هرچند این تلقی از تثلیث مسیحی بر مذاق فقیهان و متکلمان خوش نمی‌آید، به نظر می‌رسد ابن عربی با طرح این دیدگاه، قصد دارد باب تازه‌ای برای گفت‌وگو میان اسلام و مسیحیت بگشاید و شکاف ایجاد شده بین مسلمانان و مسیحیان را بر سر مسئله «توحید» کم کرده، پیروان این دو آیین ابراهیمی را به هم نزدیک نماید.

۴. هرچند ابن عربی با تفسیر خاصی که از تثلیث مسیحی ارائه می‌دهد، نصارا را موحد می‌خواند - البته با آن تفصیلی که وی برای موحدان و مراتب توحید قائل می‌شود - و تهمت شرک را برای قائلان به تثلیث روا نمی‌داند، با استناد به آیات قرآن، به‌ویژه آیه ۷۷ سوره مائده: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ﴾ بر کفر ایشان تصریح کرده، می‌گوید: «قائل به تثلیث کافر است نه مشرک» (ابن عربی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۲۶).

به این ترتیب، دیدگاه ابن عربی درباره تثلیث، راه را برای متابعان و عرفای بعد از او باز کرد؛ از این رو، تفاسیری از این دست درباره تثلیث مسیحی در آثار عرفای دوره‌های بعد نیز، دیده شده است.

تثلیث از نگاه عبدالرزاق کاشانی

عبدالرزاق کمال‌الدین کاشانی (متوفی ۷۳۰)، در دوره سیطره ایلخانان مغول بر کاشان در این شهر زندگی می‌کرد. درباره او اطلاعات زیادی در دست نیست جز اینکه چند کتاب درخصوص تصوف نوشته و مدافع مکتب حکمت الهی ابن عربی بوده است. یکی از آثار مهم او «تأویلات القرآن» یا «تفسیر القرآن الکریم» است که گاه آن را به اشتباه به ابن عربی نسبت می‌دهند. کاشانی در این تفسیر که در اصل، تفسیری عرفانی از قرآن است، صرفاً به تأویل و تعبیر باطنی آیات پرداخته و قائل است که این تأویل براساس «احوال» و «اوقات» موجود در منازل سفر روحانی و مراتب معنوی‌ای که او به آن نائل آمده، متفاوت است و هر زمان که به «مقام» والاتری ارتقا یابد، در جدیدی از معرفت به روی او گشوده می‌شود. از خصوصیات تفسیر کاشانی این است که او به صورت نمادین به تطبیق مفاهیم قرآنی با روان‌شناسی معنوی صوفیانه یا منازل گوناگون سفر روحانی می‌پردازد و اشاراتی را که متوجه ذات الهی یا کیهان‌شناسی معنوی است، بیان می‌کند (رایسنون، ۱۳۸۵، صص ۱۰۴-۱۰۵).

کاشانی در این تفسیر عرفانی درباره ماهیت روحانی عیسی^۷ و تثلیث مسیحی مطالبی را بیان می‌کند که به اختصار نقل می‌کنیم.

کاشانی بارها تکرار می‌کند که حضرت عیسی^۷ «کلمه خدا» بود؛ یعنی، طبق اصطلاحات وی، موجودی مجرد بود که مولود ملکوت یا جبروت است؛ زیرا هر موجود مجردی کلمه است؛ زیرا از عالم امر پدید آمده است. بنابراین، عیسی، کلمه نامیده شده است. او درحقیقت، حقیقتی از حقایق روحانی و روحی از ارواح است؛ «کلمه خدا بودن» به هیچ وجه به مسیح، آن مرتبه‌ای را عطا نمی‌کند که مسیحیان وی را تا آن مرتبه بالا می‌برند. مسیح^۷ به هیچ وجه در ماهیت الهی شریک نبوده، صرفاً به دلیل مجرد بودن، شایسته پرستش نیست؛ زیرا اهل ملکوت و جبروت دارای همین ماهیت هستند. همچنین کاشانی تصریح می‌کند مرتبه معنوی‌ای که عیسی^۷ به آن نائل شده است، از مرتبه حضرت محمد^۶ پایین تر است. درحقیقت، چون حضرت عیسی^۷ به مقامی که حضرت محمد^۶ به آن عروج نمود - از آن مقام به «صدره المنتهی» و مرتبه محبت الهی تعبیر می‌شود و وی آن را آخرین مقام در کمال می‌داند - نرسید، او ناگزیر، باید دوباره به صورت جسمانی نزول نموده، از دین محمدی^۶ تبعیت کند تا به درجه

معنوی او برسد^۱ (کاشانی، ج ۱، صص ۱۹۱ و ۳۰۱).

کاشانی اصل تثلیث مسیحیان را دوبار و با برداشتی متفاوت از تعریف آن، رد می‌کند. یک بار، در تفسیر آیه ۱۷۱ سوره نساء آنجا که می‌فرماید: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ...﴾ می‌گوید؛ با افزودن حیات و علم به ذات، به تثلیث قائل نشوید؛ زیرا الوهیت سه چیز خواهد شد و (بنا به این فرض) حضرت عیسی^۷ جزئی از حیات خداوند از طریق نفخ یا تفرقه بین ذات حق و عالم نور و عالم ظلمت است. در نتیجه، عیسی^۷ از نور (الله) متولد شده است و اگر کل را به اعتبار کل بودن آن در نظر بگیرید، علم و حیات و همین‌طور عالم نور و ظلمت در ذیل ذات قرار می‌گیرد، و (در این فرض) «عیسی در او فانی، به وجود او موجود، به حیات او

۱. پیش از کاشانی در اشعار عطار نیشابوری (۵۱۳-۶۲۷ق) نیز، چنین تعبیر و توصیف‌هایی درباره ماهیت مجرد و روحانی عیسی^۷ و تفاوت مرتبه معنوی او با پیامبر اکرم^۶ به چشم می‌خورد. عطار در قالب گفت‌وگو میان یک سالک و عیسی^۷، ذات عیسی^۷ را «روح مجرد» و «روح مطلق» وصف نموده، وجود او را ورای جسم و جوهر می‌داند. این شاعر عارف، ضمن برشمردن اوصاف عیسی^۷، هیچ‌کس را در طهارت و پاکی هم‌پایه او نمی‌داند و می‌گوید شرط رسیدن به طهارت و نجاست، دست‌شستن از هستی ذات و صفات است. آنگاه مرتبه و مقام ولوی و معنوی حضرت عیسی^۷ را از حضرت محمد^۶ پایین‌تر دانسته، قائل است، سالک برای اینکه به کمال عرفانی نائل آید، باید بر آستان معرفت پیامبر خاتم زانو بزند و از نور جان مصطفی^۶ وجود خویش را منور سازد:

سالمک دل مرده در میان طلب	پیش روح الله آمد جان به لب
گفت ای روح مجرد ذات تو	زندگی در زندگی آیات تو
تا ابد فتح و فتوح مطلق	از قدم تا فرق روح مطلق...
ای ورای جسم و جوهر جای تو	در طهارت نیست کس بالای تو...
آمدم تا بنده خاصم کنی	زنده یک ذره اخلاصم کنی
عیسی مریم دمی بر کار کرد	مست ره را از دمی هشیار کرد
گفت از هستی طهارت بایدت	ور خرابی صد عمارت بایدت
پاک گرد از هستی ذات و صفات	تا بیابی هم طهارت هم نجات
زانکه گر یک ذره هستی در رهست	در حقیقت بت پرستی در رهست
گر زجان خود فنا باید ترا	نور جان مصطفی باید ترا
تا ز نور جان او سلطان شوی	تا ابد شایسته عرفان شوی...

(عطار نیشابوری، ۱۳۶۴، صص ۳۰۰-۳۰۱).

حی و به علم او عالم است، این همان وحدت ذاتی است که خداوند از آن با قول خویش ﴿أَتَمَّا اللَّهُ إِلَهًا وَاحِدًا سُبْحَانَهُ﴾ (نساء/۱۷۱) تعبیر می‌کند. ما منزّه می‌دانیم که موجودی غیر از او وجود داشته باشد، از او متولد و جدا شده، با او متجانس باشد، به این دلیل که موجودی مثل او است، بلکه به اعتبار اینکه او وجود است، تنها او موجود است» (همان، ص ۳۰۱).

کاشانی بار دیگر، در تفسیر آیه ۷۳ سوره مائده، اصل تثلیث را براساس تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای که خاص نظریه وی است، تبیین و سپس رد می‌کند. به اعتقاد وی کسانی که قائلند خداوند سه تاست، یعنی احد مرکب از سه چیز است، فعل که ظاهر عالم ملک است؛ صفت که باطن عالم ملکوت است؛ و ذات که صفت، به آن قائم و فعل از آن صادر می‌گردد، همپناه کفر است؛ زیرا او واحدی نیست که آنان به وهم باطل خویش می‌پنداشتند، بلکه فعل و صفت، درحقیقت عین ذات است و هیچ تفاوتی نیست، مگر به قیاس منطقی؛ و خداوند واحد مطلق است. در غیر این صورت، برحسب هر یک از اسماء الله، خدایی دیگر وجود داشت. در نتیجه، خدایان متعدد می‌شدند. ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ (اسراء/۴۳) (همان، ص ۳۳۹).

خلاصه آنکه کاشانی در تأویل باطنی آیات، با عدم مراجعه به حدسیات و فرضیات مبهم مفسران سنتی درباره آیات مربوط به عیسی^۷ توانست، ضمن اعتقاد به ماهیتی روحانی و مجرد برای حضرت عیسی^۷، در این رهگذر به بسیاری از پرسش‌ها درباره او پاسخ دهد. کاشانی دو صورت‌بندی از تثلیث مسیحی ارائه و هردو را رد می‌کند: تثلیث «ذات، حیات و علم» و تثلیث «ذات، صفت و فعل». وی با نفی هرگونه تکثر در ذات الهی می‌گوید خداوند وحدت ذاتی دارد و منزّه از آن است که موجودی غیر از او، از او متولد و جدا شود و با او متجانس باشد. بنابراین، عیسی در او فانی و به وجود او موجود و به حیات او حی و به علم او عالم است. همچنین، او ضمن فرق‌گذاری بین ذات حق و عالم نور، عیسی را مولود عالم نور و متولد از نورالله می‌داند و بدین‌سان، با حل مسئله پدرداشتن عیسی، نسبت پدری و پسری بین خدا و عیسی را از میان برمی‌دارد.

تثلیث از نگاه سیدحیدر آملی

یکی دیگر از کسانی که درباره «تثلیث» سخن گفته است، سیدحیدر بن علی بن حیدر بن علی علوی حسینی آملی، معروف به «سیدحیدر آملی» است. درباره احوال سیدحیدر، اطلاعات

زیادی در دست نیست. ولادت او را حدود سال ۷۲۰ قمری و سال درگذشت او را حدود ۷۸۵ قمری بیان کرده‌اند. سیدحیدر از پیروان مکتب عرفانی ابن عربی و شارح شیعی افکار اوست. او در تصویر و تمهید عرفان شیعی و امتزاج تعالیم ابن عربی با طریقه «سعدالدین حموی» نقش مؤثری داشت. وی درخصوص «ولایت»، به شدت از ابن عربی انتقاد کرده است؛ اما مقام معنوی محی‌الدین را ستوده، اغلب عقایدش را پذیرفته و در ترویج افکارش، کتب و رسائلی از جمله «جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار»، رساله «نقد‌التقود فی معرفه‌الوجود» و شرحی بر فصوص به نام «نص‌النصوص»، نگاشته است. هرچند آثار او در تقریر مکتب ابن عربی و نشر آن در بین عارفان و حکمای شیعه در ایران تأثیر انکارناپذیری داشته، وی را نباید تابعی ساده و بی‌چون‌وچرا در مکتب ابن عربی تلقی کرد (املی، ۱۳۳۸، صص ۵۹-۶۰).

سیدحیدر در کتاب شریف «جامع‌الاسرار»، از تثلیث‌های بسیاری سخن به میان می‌آورد و آنگاه تثلیث را به محمدی و عیسوی تقسیم می‌کند. وی با نگاهی تثلیثی و سه‌وجهی به دین، شرع الهی را مشتمل بر سه مرتبه «شریعت، طریقت و حقیقت»^۱ می‌داند و قائل است که این سه، نام‌های مترادفی هستند که به اعتبارات مختلف بر یک حقیقت^۲ صدق می‌کنند و دراصل، شرع کامل الهی شامل هر سه است. سیدحیدر در توضیح و تبیین این مطلب، مثال «بادام» و «نماز کامل» را مطرح می‌کند و می‌گوید همان‌گونه که یک بادام دارای «پوست»، «مغز» و «روغن» است، و همان‌طور که نماز کامل دربردارنده سه رکن «خدمت کردن»، «نزدیک شدن» و «پیوستن» است، حقیقت دین نیز، تمام مراتب سه‌گانه شریعت، طریقت و حقیقت را دربرمی‌گیرد. پس «شرع»، اسم جامع برای همه این مراتب سه‌گانه است و «دین قیّم» و «صراط مستقیم» عبارت از قیام به ادای حقوق هر سه مرتبه است.

۱. این تقسیم‌بندی، مستفاد از حدیث معروفی است که صوفیه و اهل عرفان از پیامبر ۶ نقل می‌کنند. بنا بر نقل صوفیه، پیامبر ۶ فرمود: «الشریعه أحوالی والطریقه أفعالی والحقیقه أحوالی والمعرفه رأس مالی و...». در اکثر منابع صوفیه به این حدیث و محتوای آن اشاره شده است. (ر.ک: الانسان الكامل، تصنیف عزیزالدین نسفی، با تصحیح و مقدمه ماریژان موله، انتشارات طهوری، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۷۹، صص ۷۳-۷۴).

۲. ظاهراً ردّ گفته مولوی در آغاز دفتر پنجم مثنوی است که «شریعت، طریقت و حقیقت» را سه مرتبه متمایز و جدا از هم معرفی می‌کند.

سیدحیدر پس از بیان مراتب سه‌گانه شرع الهی، اهل شرع را نیز به سه طایفه «عوام»، «خواص» و «خاص‌الخاص» تقسیم می‌کند و آنگاه، به اقتضای این نگاه تثلیثی به تمامیت شرع محمدی، مقولات و مفاهیم اساسی دین را با چینش و نظمی خاص در سه لایه قرار داده و چند مثلث را تعریف و ترسیم می‌کند که می‌توان به این موارد اشاره کرد: «اسلام، ایمان و ایقان»؛ «وحی، الهام و کشف»؛ «نبوت، رسالت و ولایت»؛ «اقوال، افعال و احوال».

هریک از وجوه سه‌گانه این مثلث‌ها، ناظر به یک مقام و مرتبه روحانی و معنوی است و هر یک از طوایف سه‌گانه مردم و اهل‌الله (عوام، خواص و خاص‌الخاص) بنابه مقام و درجه معنوی خویش، در مرتبه‌ای از آن قرار می‌گیرند.

تثلیث محمدی و تثلیث عیسوی

سیدحیدر پس از بیان مطالب فوق، از تثلیث حاکم بر نظام هستی و وجود، سخن می‌گوید و پس از توضیح درباره این نوع تثلیث، از آن به «تثلیث محمدی» تعبیر می‌کند و بین این تثلیث و «تثلیث عیسوی» که مبتنی بر اقانیم سه‌گانه است و یا «تثلیث الهی ایجاد» که مشتمل بر علم، اراده و امر است، تفاوت و تمایز قائل می‌شود. وی در این باره می‌گوید:

«و اگر تحقیق می‌شد، دانسته می‌شد که تمام وجود بر ترتیب مزبور است، یعنی بر تثلیث و فردیتی است که موجب کثرت اعتباری است، مانند اعتبار، علم، عالم و معلوم، یا فردیت سه‌گانه که مقتضی کثرت خارجی است، مثل اعتبار «حضرت احدیت ذاتی، حضرت احدیت الهی و حضرت ربوبیت خلقی»، یا «ملک، ملکوت، جبروت» یا «عالم عقول، عالم نفوس و عالم حس» و غیر آن از انواع تثلیث که مخصوص به تثلیث محمدی است... نه «تثلیث عیسوی» که مبتنی بر اقانیم سه‌گانه است، و یا «تثلیث الهی ایجاد» که مشتمل بر علم، اراده و امر^۱ است و آنچه که مانند آن است» (آملی، ۱۳۸۱، ص ۶۹).

بنابراین، آنچه سیدحیدر درباره تثلیث حاکم بر شرع و مراتب سه‌گانه هستی می‌گوید، درحقیقت ترجمان همان عباراتی است که ابن‌عربی درباره تثلیث و فردیت موجود در عالم خلق و ایجاد مطرح می‌کند. سیدحیدر در توضیح نظر خود، از همان تعبیر و مفاهیمی بهره

۱. ظاهراً رد گفته ابن‌عربی است که در صفحات پیشین نقل شد.

می‌گیرد که ابن عربی در تبیین دیدگاه خود درباره تثلیث حاکم بر نظام هستی بهره جست و در اینجا، تبعیت و اثرپذیری او از مکتب عرفانی و روش محی‌الدین کاملاً مشهود است. در عین حال، با مقایسه نظر ابن عربی و سیدحیدر درباره تثلیث مسیحی، به آسانی می‌توان تفاوت دیدگاه این دو عارف را در این مسئله حس کرد. ابن عربی با تفسیری که از عدد سه و فردیت سه‌گانه ارائه می‌دهد، می‌کوشد میان فردیت ثلاثیه جاری در هستی و تثلیث مسیحی پیوندی مفهومی ایجاد کند؛ بنابراین، او در تثلیث مسیحی نیز نوعی فردانیت و توحید می‌بیند. از این رو، برای اهل تثلیث امید رهایی و نجات دارد؛ اما سیدحیدر پس از تقسیم تثلیث به محمدی، عیسی و الهی ایجاد، درباره نسبت تثلیث محمدی یا تثلیث الهی ایجاد با تثلیث مسیحی هیچ سخنی نمی‌گوید و این می‌تواند دو مفهوم داشته باشد؛ نخست اینکه او در این مسئله هم، مثل برخی مسائل دیگر با ابن عربی اختلاف نظر دارد، یا اینکه به جهت ماهیت متفاوت این تثلیث‌ها، او اساساً هیچ مناسبت مفهومی و منطقی بین آنها نمی‌بیند و این تثلیث‌ها فقط به لحاظ تقسیمات عددی مثل هم‌اند.

تثلیث از نگاه عبدالکریم جیلی

ابراهیم بن عبدالکریم جیلی متولد ۷۶۷ قمری و متوفای ۸۱۱/۸۰۵ قمری مؤلف کتاب «الانسان الکامل فی معرفه الاواخر والاوائل» به زبان عربی است. او که یکی دیگر از شارحان و تابعان عرفان ابن عربی است، در این کتاب به نقل و شرح عقاید و افکار محی‌الدین پرداخته، و باب پانصد و پنجاه و نه فتوحات مکیه را که به نظر وی، خلاصه تمام فتوحات است، شرح کرده است و نام آن را «شرح مشکلات الفتوحات المکیه» گذارد.

عبدالکریم جیلی نیز همچون دیگر تابعان ابن عربی، مسئله «تثلیث»، به‌ویژه «تثلیث مسیحی» را از زوایای مختلف مطالعه و بررسی نموده است. او در باب «سی‌وهشت» کتاب انسان کامل با عنوان «درباره انجیل»، به موضوع «تثلیث» پرداخت. جیلی در این باب، ضمن مقایسه تثلیث مسیحی (اب، ام و ابن) با تثلیث قرآنی (الله، رحمان، رحیم)، عقیده مسیحیان را در خصوص تثلیث نقد نموده است. وی معتقد است، قوم عیسی در مسئله تثلیث، دوجا به خطا رفته و در یک‌جا دچار گمراهی شده‌اند:

خطای اول مسیحیان حمل معنای ظاهری کلام آغازین انجیل، یعنی «باسم الاب و الام و الابن» بر «روح، مریم و عیسی» است؛ از این رو، به تثلیث روی آورده و گفتند: «خدا سومین سه‌تاست»

(مائده/۷۳). حال آنکه مراد از «اب» اسم خدا، مراد از «ام» کنه ذاتی است که از آن تعبیر به «ماهیت حقایق» می‌شود و مراد از «ابن»، کتاب، که وجود مطلق است؛ زیرا فرع و نتیجه ماهیت کنه است؛ بنابراین، عیسی بر ظاهر انجیل بسنده نکرد، بلکه حقیقت را برای قومش بیان کرد. ولی آنها برگرفته عیسی درنگ نکرده، بنابر فهم خود از کلام خداوند عمل نمودند. جیلی با استناد به آیه ۱۱۷ سوره مائده و تفسیری که از این آیه ارائه می‌دهد، نحوه دچار شدن قوم عیسی به این اشتباه را، بیان می‌کند (جیلی، ۱۴۲۰، صص ۱۲۴-۱۲۵).

جیلی پس از بیان خطای نخست قوم عیسی در خصوص تثلیث، با تفسیری که از آیه مزبور و آیات بعد ارائه می‌دهد، قائل است، قوم عیسی در عقیده به تثلیث، طبق فهم خود از ظاهر کلام خدا در آغاز انجیل، یعنی «باسم الاب و الام و الابن» عمل نمودند؛ پس مثل آنها، مثل مجتهدی است که در اجتهادش دچار خطا و لغزش شده است و خداوند به پاس این اجتهاد به او اجر و مزد عطا می‌فرماید. بنابراین، عیسی به خاطر این خطای قوم خود، در پاسخ به پرسش خداوند که فرمود: «آیا تو به مردم گفتی مرا و مادرم را دو خدا غیر از الله بگیری؟»، بر سبیل اعتذار جواب داد: «نگفتم بدیشان جز آنچه مرا بدان امر فرمودی^۲ و از خداوند برای ایشان طلب بخشش نموده، گفتم: «اگر آنها را بیامری، پس همانا تو عزیز و حکیمی»^۳ و نگفتم: اگر آنها را عذاب کنی همانا تو سخت عذاب دهنده‌ای. طلب مغفرت عیسی برای قوم خود، به جهت شایستگی آنان بود؛ زیرا آنها از حیث خودشان برحق بودند و این همان چیزی است که تأویل و بازگشت امرشان بدان است، هرچند درحقیقت امر، بر باطل بوده، باید عقوبت می‌شدند. به همین جهت فرمود: «اگر آنها را عذاب کنی همانا آنها بندگان تو هستند»؛^۴ یعنی تو را پرستش می‌کنند و درزمره دشمنان و یا کسانی که مولا و سرپرستی ندارند (یعنی کافران)، نیستند. چون قوم عیسی درحقیقت محق بودند؛ زیرا حق تعالی، همان حقیقت عیسی و حقیقت مادرش و حقیقت روح القدس و بلکه همه چیز است. پس عیسی^۷ شهادت داد که آنها بندگان خدا هستند.

۱. ﴿وَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِهْنِينَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (مائده/۱۱۶).

۲. ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ﴾ (مائده/۱۱۷).

۳. ﴿وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (مائده/۱۱۸).

۴. ﴿إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ (همان).

از این رو، خدای متعال در پی این سخن فرمود: «این است روزی که سود دهد راست‌گویان را راستی ایشان^۱، نزد پروردگارشان»، و این اشاره‌ای است به محقق شدن آنچه عیسی^۷ از خدا خواسته بود؛ یعنی چون قوم، پیش خود در تأویل کلام حق صادق بودند - اگرچه برخلاف حقیقت امر بودند - نفعشان، نزد خداوند است نه غیر او. بنابراین، از نظر جیلی، هر چند قوم عیسی بنابر ظاهر امر، راه باطل را پیمودند و گمراه شدند؛ در باطن امر و از حیث اعتقاد خودشان برحق بودند؛ از این رو، رحمت الهی بر آنها تجلی کرد؛ زیرا خداوند نزد گمان بنده‌اش به اوست (همان، صص ۱۲۵-۱۲۶).

در بخش سوم و پایانی این باب، عبدالکریم جیلی ضمن ارائه تفسیری باطنی از «انجیل»، به خطای دیگر مسیحیان و نیز گمراهی ایشان در عقیده تثلیث می‌پردازد. او انجیل را «تجلی ذات در اسمائش» دانسته، می‌گوید: این تجلی در مقام واحدیت است که برای قوم عیسی در سه اسم «مریم، عیسی و روح القدس» تجلی نمود. به عقیده جیلی، قوم عیسی به جهت تجلی مزبور محق‌اند؛ ولی در آن، هم خطا کردند و هم گمراه شدند. خطای آنها محصور کردن این تجلی در اسماء سه‌گانه، و گمراهی‌شان قائل شدن به تجسیم مطلق و تشبیه مقید در مقام واحدیت بود. این انحصارگرایی در تجلیات و مظاهر خداوند و گرایش به تجسیم، با مضمون انجیل مخالف است؛ زیرا در انجیل چیزی جز قیام ناموس لاهوتی در وجود ناسوتی نیست. درحقیقت، امت محمد^۶ به محتوای انجیل عمل نمود؛ زیرا، انجیل به‌طور کامل در آیه‌ای از آیات قرآن، یعنی آیه ۲۹ سوره حجر: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾^۲ گرد آمده است، این آیه از ظهور خدای تعالی در آدم خبر می‌دهد؛ اما قوم محمد^۶ به‌واسطه تعلیم گرفتن از پیامبر خود و هدایت یافتن به حقیقت امر، دانستند که مراد از آدم، هر فردی از افراد نوع انسانی است. پس حق را در جمیع اجزای وجود، شهود نموده، در آدم منحصر نکردند. به نظر جیلی، اشکال قوم عیسی در این بود که قابلیت تجلی را در خود از بین برده بودند، از این رو، گمان کردند خدای تعالی در خلقتش ظهور نمی‌کند. در پایان، جیلی با استناد به آیاتی چند و بیان حدیثی از پیامبر^۶ به بیان تجلی و ظهور حق در خلق و وحدت وجودی این مظاهر می‌پردازد (همان، صص ۱۲۶-۱۲۷).

۱. ﴿...هَذَا يَوْمَ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾ (مائده/۱۱۹).

تثلیث از نگاه جلال‌الدین محمد، مولوی

جلال‌الدین محمد بلخی مشهور به مولوی (۶۰۴-۶۷۲ق) صاحب دو اثر گران‌بها و جاودان «مثنوی معنوی» و «دیوان شمس»، از نام‌آورترین عرفا و شعرای قرن هفتم هجری است. مولوی به‌جهت کثرت تبحر در علوم اسلامی، به‌ویژه ملل و نحل و کلام، هم در مثنوی و هم در دیوان شمس، مصطلحات عیسویان را مکرر بیان کرده و بسیاری از این الفاظ و اصطلاحات را با مفاهیم اخلاقی و عرفانی آراسته است. ظاهراً نخستین مأخذ او همان کتب تاریخ، ملل و نحل، تصوف و عرفان بوده است؛ اما از آنجا که او در رویارویی با پیروان فرق و ادیان مختلف، به مسامحه و تساهل قائل بود و با نصارای قونیه و روم معاشرت داشته، به صومعه و دیر آنها نیز می‌رفت، به‌نظر می‌رسد بخشی از اطلاعات خود را مستقیماً از طریق هم‌نشینی و گفت‌وگو با اهل تثلیث، به‌دست آورده است (آریان، ۱۳۶۹، ص ۱۱۶).

به‌هرحال، در آثار مولوی، به‌ویژه مثنوی معنوی و دیوان شمس توجه خاصی به مسیحیت شده است. آنچه به تحلیل برداشت مولوی از مسیحیت کمک می‌کند، نقش خود عیسی^۷ است. عیسی^۷ در آثار مولوی، شخصیتی چندبعدی است؛ گاهی پیامبری مسلمان است که در مقطعی از تاریخ ظهور کرده، گاهی حقیقتی فراتاریخی درون انسان و گاهی نیز همان پسر خدای مسیحیان است. اما با توجه به اینکه آبشخور اصلی دیدگاه‌های مولوی درخصوص مسیحیت و عقیده تثلیث، منابع اسلامی است، در آثار مولوی کمتر با مطالبی روبه‌رو می‌شویم که صرفاً در منابع مسیحی به‌خصوص اناجیل آمده و منشأ قرآنی نداشته باشد؛ از این‌رو، عیسی، در آثار مولوی، بیشتر پیامبری مسلمان است تا پسر خدا و نجات‌دهنده مسیحیان! بنابراین، مولوی با رویکردی انتقادی به مسیحیت، بسیاری از رفتارها، اعمال و باور مسیحیان را به نقد می‌کشد. از جمله انتقادهای اساسی مولانا از مسیحیان، سوءفهم ایشان درباره ذات خدا و سه‌گانه انگاری آنهاست. از آنجا که مولوی عارف وحدت وجودی و قائل به توحید وجودی است، برای نشان دادن وحدت وجود، قصه‌ها و تمثیل‌های بسیاری در مثنوی آورده که قصه کوران و پیل یکی از نغزترین آنهاست. گرچه او درک این حقیقت را درخور فهم هر کسی نمی‌داند و می‌گوید:

باده او درخور هر هوش نیست

حلقه او سخره هر گوش نیست^۱

(مولوی، ۱۳۷۳، دفتر پنجم؛ ب ۱۹۱۵، ص ۸۰۹)

از نظر او فقط عارفان اند که می‌توانند این حقیقت را دریابند و مردمان غیرعارف، توان مشاهده ندارند. از این رو، عارف با رسیدن به مقام فنا که مرتبه وحدت متعالی وجود است، دیگر تمایزی بین خود و خدا، ندیده، هر چه می‌بیند فقط وجود حق است. این موضوع با عقیده اهل شریعت که بین خدا و انسان به لحاظ وجودشناختی، گسستگی‌ای تمام‌عیار قائل‌اند، در تقابل است. مولوی در ابیات زیر شرط وصول به وحدت را فنا و فارغ شدن از خود و جا و مکان دانسته، هر کس را که قائل به ثنویت است، در صف ترسایان و اهل تثلیث قرار داده، به مسیحیان نسبت چندگانه‌پرستی می‌دهد؛ زیرا چندگانه‌پرستی ممکن است به صورت تثلیث یا ثنویت ظاهر گردد. انتقاد مبنایی مسلمانان به مسیحیان، ناظر به همین موضوع است که مسیحیان قائل به دو روح الهی و بشری در جسم ناسوتی عیسی هستند.

جلال‌الدین مولوی می‌گوید:

بی‌جا شو در وحدت، در عین فنا جا کن

هر سر که دوی دارد در گردن ترسا کن

(مولوی، ۱۳۸۴، غزل ۱۸۷۶/۱۹۷۶۳)

همچنین در بیتی می‌گوید:

گوهر معنی اوست، پر شده جان و دلم

اوست اگر گفت نیست، ثالث و ثانی مرا

(مولوی، ۱۳۸۴، غزل ۲۰۷/۲۳۱۵)

در جای دیگر، مولوی عقیده مسیحیان به الوهیت عیسی و تصلیب را به نقد کشیده، می‌گوید: مسیحیان خدایی را به یاری می‌طلبند که نتوانست خود را از آویخته شدن بر صلیب نجات دهد. او این عقیده را ناشی از جهل آنان درباره ذات خداوند می‌داند.

جهل ترسا بین امان انگیخته

زان خداوندی که گشت آویخته

چون به قول اوست مصلوب جهود

پس مر او را امن، کی تاند نمود

(مولوی، ۱۳۷۳، دفتر دوم؛ ب ۱۴۰۱-۱۴۰۲)

۱. سنایی غزنوی نیز در حدیقه الحقیقه در بیتی با همین مضمون آورده است:

بار توحید هر کسی نکشد

طعم توحید هر خسی نچشد

بدین سان جهل ترسایان، باعث صدور دو حکم متناقض در خصوص حضرت عیسی ۷ شد. از یک سو قائل به الوهیت عیسی ۷ شده، او را خدا دانستند و از سوی دیگر معتقدند او به دست یهود، مصلوب شده است و آنگاه خود را جاهلان، در امان چنین خدایی دیدند. ابوالعاش محمد بن محمد لکهنوی، ملقب به بحر العلوم، در تفسیر عرفانی خود بر مثنوی معنوی به شرح این ابیات پرداخته، می گوید:

«... و دعوی الوهیت او و مصلوب بودن از یهود، هر دو متناقضند و از جهل ایشان است که از چنین اله، امان خواهند، که او مغلوب باشد و هردو حکم اینها باطل است، که نه عیسی ۷ اله بود نه مصلوب یهود شده، بلکه او زنده است بر آسمان دوم و در آخر زمان نزول خواهد کرد و دین محمدی را اختیار خواهد کرد و اگر عیسی ۷ را عبد خاص الله تعالی می دانستند و او را از رسل مکرمین می دانستند و باز از وی امان خود می خواستند به جهت آنکه عبد خاص، شفیع عجل می تواند شد و محبت عبد خاص موجب امان است، چنانکه مؤمنان می دانند، البته الله تعالی امان می داد، لیکن از جهل خود در ضلالت افراط و تفریط افتادند» (بحر العلوم، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۰۱).

تثلیث از نگاه هاتف اصفهانی

سیداحمد هاتف اصفهانی شاعر مشهور دوره افشاریان و زندیان که به سال ۱۱۹۸ قمری وفات یافت، از او دیوان مختصری مشتمل بر چند قصیده و شماری غزل، قطعه و رباعی باقی مانده است. هاتف، ظاهراً به حرفه طبابت اشتغال داشت و گویا به جهت هم نشینی با طبیبان مسیحی ساکن اصفهان، با عقاید و افکار ایشان آشنا شده است. وی ترجیع بند معروفی دارد که در آن درباره «تثلیث» سخن می گوید. هاتف در بند دوم این ترجیع بند، غیر از تساوی حقیقت ادیان که آن را به طور ضمنی مطرح می نماید، استعمال الفاظی چون ترسا، تثلیث، اب، ابن و روح القدس را وسیله ای برای تقریر عقیده وحدت وجود قرار می دهد و به نوعی این عقیده را برای محیط متشرع شیعی تبیین می کند.

شاعر در این ابیات، در قالب یک سؤال و جواب با دلبر زیباروی ترسا، او را به خاطر اعتقاد به تثلیث و سه گانه انگاری خداوند، مذمت و نکوهش کرده، آنگاه در مقام پاسخ،

تهمت شرک و کفری را از وی دور می‌کند و می‌گوید اگر کسی از سرّ وحدت آگاه باشد، تهمت کفری را شایسته مسیحیان نمی‌داند؛ زیرا شاعر، اب، ابن و روح القدس را دراصل، سه جلوه و پرتو شاهد ازلی و باری تعالی دانسته، می‌گوید: اینها سه اسم برای یک حقیقت و یک وجود هستند و سه اسم داشتن به منزله سه تا شدن خود حقیقت واحد نیست. بنابراین، می‌توان گفت، شاعر در این تفسیر عرفانی، عقیده تثلیث مسیحی را مصداق اعتقاد به «وحدت وجود» نزد عارفان مسلمان می‌داند؛ باین تفاوت که مسیحیان، جلوه‌ها و مظاهر ذات احدی را در سه جلوه، محدود نمودند و به تعبیری از «وحدت در تثلیث و تثلیث در وحدت» به جای «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» عارفان، استفاده کرده است. هاتف در بند دوم این ترجیع بند چنین می‌سراید:

گفتم ای دل به دام تو در بند	در کلیسا به دلبری ترسا
هر سر موی من دوصد پیوند ^۱	ای که دارد به تار زنارت
ننگ تثلیث بر یکی تا چند	ره به وحدت نیافتن تا کی
که اب و ابن و روح قدس نهند	نام حق یگانه چون شاید
وز شکرخنده ریخت آب از قند ^۲	لب شیرین گشود و با من گفت
تهمت کفری به ما مپسند	که گر از سر وحدت آگاهی
پرتو از روی تابناک افکند	در سه آینه شاهد ازلی
پرنیان خوانی و حریر و پرند	سه نگردد بریشم از او را
شد ز ناقوس این ترانه بلند	ما درین گفت‌وگو که از یک‌سو

که یکی هست و هیچ نیست جز او

وحده لا اله الا هو

(هاتف اصفهانی، ۱۳۷۳، ص ۲۹)

۱. نسخه خطی چاپ دانشگاه تهران: هر سر موی من جدا پیوند

۲. نسخه خطی چاپ دانشگاه تهران: وز شکر خند ریخت از لب قند

نتیجه

با توجه به آرای مختلف، اهل عرفان در مقایسه با متکلمان، روی هم‌رفته، با نظر مساعد به مسیحیت می‌نگرند و این نظر تا حدودی از حدت و شدت موضع‌گیری ایشان در برابر عقیده تثلیث کاسته، موجب شد آنها نسبت به متکلمان با زبان و لحن نرم‌تری سخن بگویند و در صورت مخالفت با عقاید و گفته‌های اهل تثلیث، صبور و شکیب‌باشند. نکته درخور توجه آن است که گرچه الفاظ و تعابیر عارفان در موضوع تثلیث، به‌ظاهر صبورانه و تسامح‌آمیز است، این امر به‌معنای تأیید و پذیرش تمام سخنان مسیحیان درباره تثلیث و سه‌گانه انگاری خدا نیست؛ زیرا اگر درست دقت کنیم در دل همه این سخنان به‌ظاهر مساعد، نوعی اعتراض و مخالفت نهفته است. بعلاوه، ادبیات و لحن کلام همه عارفان در این باب یکسان نیست و همگان از موضع و دیدگاه واحدی پیروی نمی‌کنند. بنابراین، با جمع‌بندی مطالب نقل شده از منابع مختلف عرفانی، می‌توان گفت، موضع عرفای اسلامی در برابر عقیده تثلیث، گاه مثبت و تسامح‌آمیز و گاه منفی و انتقادآمیز است و در منابع عرفانی با این مواضع مواجه می‌شویم. ما برای درک صحیح تفاوت این دو نگرش و هم تحلیل و تلقی درست از آرای عرفا، چکیده سخن هریک از عرفا را بدون اشاره به قائل آن، همراه با توضیحی مختصر در قالب این دو موضع، بازگو می‌کنیم.

موضع مثبت و تسامح‌آمیز

در این نوع موضع‌گیری که با تسامح همراه است، عارف به جای نفی و رد عقیده تثلیث، می‌کوشد با استفاده از تأویل‌های رمزی و باطنی، نوعی مفهوم توحیدی و وحدت وجودی از دل آن بیرون کشیده، با نزدیک نمودن تثلیث مسیحی به برخی مفاهیم عرفانی-اسلامی، اهل تثلیث را از شرک مبرا ساخته، خطا و لغزش احتمالی آنان را با ارائه توجیهاتی، درخور گذشت جلوه دهد.

دیدگاه‌های مزبور از این قراراند:

۱. بنابر تفسیری مبتنی بر فردیت تثلیثی از هستی و جهان آفرینش، در تثلیث مسیحی نیز نوعی فردیت دیده می‌شود؛ پس اهل تثلیث نه در حضرت وحدانیت که در حضرت فردانیت، موحدند و توحیدشان، توحید ترکیبی است، امید است رحمت مرکبه (رحمت عامه الهی) شامل حالشان شود و به نجات برسند.

۲. هرچند نصارا کلمه آغازین انجیل، «باسم الاب والام والاین» را بر معنای ظاهری آن حمل نموده، گمان کردند منظور از آن، سه اسم «روح القدس، مریم و عیسی» است و قائل به تثلیث شدند، و براساس فهم خود عمل نموده، در اجتهاد دچار خطا و لغزش شدند، خداوند به پاس اجتهادشان، به آنها اجر و مزد عطا می‌فرماید. افزون‌برآن، عیسی بابت این خطا و لغزش، از خداوند برای ایشان طلب مغفرت و آمرزش کرد و این عذرخواهی حاکی از آن است که قوم او از مسیر حق و حقیقت خارج نشدند و نباید اهل تثلیث را به‌خاطر این خطا در زمره مشرکان بشمار آورد.

۳. اب، ابن و روح القدس در اصل، سه جلوه و پرتو از شاهد ازلی و سه اسم برای یک حقیقت هستند و سه اسم داشتن به‌منزله سه‌تا شدن خود حقیقت نیست و حقیقت واحد است.

۴. عقیده به تثلیث، مصداقی از اعتقاد به «وحدت وجود» نزد عارفان مسلمان است، با این تفاوت که جلوه‌ها و مظاهر ذات احدی را در سه جلوه محدود و منحصر نمودند و به تعبیری، به‌جای «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» به «وحدت در تثلیث و تثلیث در وحدت» قائل شدند.

در توضیح این مطلب باید گفت: بین تلقی اهل عرفان از وحدت وجود با اندیشه‌های اهل تثلیث درباره تثلیث، تفاوت‌های اساسی دیده می‌شود و با نگاهی عمیق، درمی‌یابیم که تثلیث مسیحیان را حتی نمی‌توان مصداقی ناقص از عقیده به وحدت وجود نزد عارفان اسلامی دانست؛ زیرا، با اینکه مسیحیت کاتولیکی مدعی یگانگی خدا و وحدت در تثلیث است، اوصافی که برای اقاییم و اشخاص سه‌گانه قائل است، به عقیده ایشان درباره یگانگی و وحدت ذاتی خداوند، خدشه وارد می‌کند. چراکه اگر قرار باشد هر سه اقنوم، خدا، قادر مطلق و جاودانه باشند، این به‌معنای تثلیث در الوهیت است و به لحاظ عقلی، وحدتی در بین آنها نخواهد بود. به بیان دیگر، با دقت در مفهوم «قدرت مطلق»، پذیرش وجود سه قادر مطلق هم‌شأن در هستی، عقلاً باطل است؛ زیرا، قدرت هریک از این سه با قدرت دیگری در تعارض و تزاخم بوده، هیچ‌یک از سه اقنوم، قادر مطلق نخواهند بود. قرآن کریم با تأکید مکرر بر توحید و یگانگی خدا، وجود هر خدایی جز خدای یگانه را موجب فساد و تباهی همه خدایان دانسته، می‌فرماید: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (انبیاء/۲۲)؛ اگر در آنها (آسمان و زمین) خدایانی جز «الله» بودند، به قطع فاسد می‌شدند. پس اولاً وجود تعدد و تكثر در ذات الهی به‌لحاظ عقلی، مردود

است.^۱ ثانیاً تکثر در ذات و تعدد خدایان به هیچ وجه با عقیده وحدت وجود در نزد عارفان مسلمان سازگاری ندارد؛ زیرا بنا بر نظریه وحدت وجود، وجود واقعاً واحد است و هیچ گونه تکثری نداشته، کثرت تنها در نمودها و مظاهر آن حقیقت واحد است. به عبارت دیگر، در عرفان اسلامی، توحید به معنای توحید وجودی است، یعنی باور به اینکه همه ذات‌های موجود در عالم، یکی است و غیر از وجود خدا، هیچ موجودی نیست؛ از این رو، تمام موجودات شئون ذات حق بوده، هر چه هست اوست و بس. بنابراین، طبق نظریه وحدت وجود، خداوند واحد است و وحدت ذاتی و صفاتی دارد. به نظر می‌رسد این دو دیدگاه، یعنی عقیده به تثلیث و نظریه «وحدت وجود» و یا «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» از اساس با هم فرق دارند و مفهوم یکی، غیر از دیگری است.

موضع منفی و انتقاد آمیز

با وجود برخی دیدگاه‌های مثبت و تسامح‌آمیز که آنها را از نظر گذرانندیم، بیشتر عارفان مسلمان در مواجهه با عقیده تثلیث، از آن انتقاد کرده‌اند. هر چند ادبیات اهل عرفان، در نگاه منفی و انتقادی نیز، تا حدودی متأثر از روحیه ملایم و صلح‌جویانه آنهاست، از آنجا که این

۱. در بین دانشمندان و عالمان مسیحی نیز کسانی یافت می‌شوند که به صراحت وجود هرگونه تعدد و تکثر در ذات الهی را نفی و حتی برای اثبات توحید و یگانگی خداوند دلیل و برهان اقامه نموده‌اند. یوحنا دمشقی (متوفی ۲۴۳ق) یکی از عالمان بزرگ مسیحی در استدلال برای توحید و یگانگی خدا، چنین می‌گوید: «خدا در همه صفاتش کامل است و اگر چند خدا باشد، باید بین آنها تباین باشد؛ زیرا، اگر تباین نباشد، [اساساً] کثرتی نیست. پس برخی باید ناقص باشند، و ناقص خدا نیست. نامحدود با کثرت نمی‌سازد. چگونه دو نفر می‌توانند جهان را اداره کنند و جهان فاسد و منحل نشود؟ زیرا تباین به اختلاف منتهی می‌شود» (یوحنا دمشقی، المیه مقالیه فی الایمان الارتودکسی، ترجمه عربی: الارسمندریه ادریانوس شکوری ق. ب، لبنان، منشورات المکتبه البوسی، چاپ دوم، ۱۹۹۱م، ص ۶۱). دیگر عالم مسیحی می‌گوید: «وحدانیت خدا به این معناست که فقط یک خدا وجود دارد و ذات الهی غیرقابل تقسیم می‌باشد. وحدانیت خدا مهم‌ترین حقیقت عهد قدیم است و همین حقیقت مکرر در عهد جدید تعلیم داده شده است، خدا نه فقط واحد، که منحصر به فرد نیز است و نظیر ندارد، فقط یک وجود نامحدود و کامل وجود دارد. تصور دو وجود نامحدود یا بیشتر برخلاف عقل و منطق است» (هنری تیسن، الهیات مسیحی، ترجمه ط. میکائیلیان، تهران: حیات ابدی، بی‌تا، ص ۸۷).

انتقادهای گاهی جنبه عقلی و برهانی به خود می‌گیرد، به ادبیات اهل کلام نزدیک شده، کمی قاطع و برنده می‌نماید.

در اینجا، دیدگاه‌هایی را که حاکی از نگاه منفی و انتقادآمیز به عقیده تثلیث است، به اختصار بیان می‌کنیم:

۱. عیسی ۷ حقیقتی از حقایق روحانی، روحی از ارواح و مولود عالم ملکوت و جبروت است. درعین حال، «کلمه بودن» و «ماهیت روحانی» عیسی نباید باعث شود که نصارا او را تا مرتبه الوهیت بالا ببرند. مسیح به هیچ وجه در ماهیت الهی شریک نیست؛ زیرا اگر حضرت عیسی به دلیل ماهیت روحانی خود، شایسته پرستش باشد، باید تمام اهل ملکوت و جبروت که ماهیت روحانی و مجرد دارند، پرستش شوند. افزون بر آن، مرتبه معنوی عیسی حتی از مرتبه معنوی پیامبر خاتم ۶ نیز پایین‌تر است، پس چگونه او شایسته پرستش است!
۲. عیسی جزئی از حیات خداوند است و از طریق نفخ یا تفرقه بین ذات حق و عالم نور و ظلمت به وجود آمده و از نورالله متولد شده است. نباید با افزودن حیات و علم به ذات، قائل به تثلیث شد.
۳. کسانی که می‌گویند خداوند احد، مرکب از سه چیز است: ذات، صفت فعل («ذات» دارای «صفت» که از آن «فعل» صادر می‌شود)، کافراند؛ زیرا فعل و صفت عین ذات است و هیچ تفاوتی بین آنها با ذات وجود ندارد مگر به قیاس منطقی؛ زیرا خداوند واحد مطلق است. درغیراین صورت باید به‌ازای هریک از اسماء «الله» خدایی وجود داشته باشد و خدایان متعدد شوند.
۴. اگر کل را به اعتبار کل بودن در نظر بگیریم، عیسی در او فانی، به وجود او موجود، به حیات او حی و به علم او عالم است. این وحدت ذاتی است که خداوند از آن با قول خویش: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ﴾، تعبیر می‌کند بنابراین، اساساً موجودی غیر از خدا وجود ندارد تا از او متولد و جدا شود و با او متجانس باشد، پس تنها خداوند موجود است و بس.
۵. خداوند برای قوم عیسی، در سه اسم «مریم، عیسی و روح‌القدس» تجلی نمود. قوم عیسی به خاطر این تجلی محق هستند، ولی در آن، هم خطا کردند و هم گمراه شدند:

خطای آنها این بود که این تجلی را در اسمای سه‌گانه محصور کردند و حال آنکه همه هستی مظهر و تجلی خداست؛ و گمراهی آنها این بود که قائل به تجسیم مطلق و تشبیه مقید در مقام واحدیت شدند. این انحصارگرایی در تجلیات و مظاهر خداوند و گرایش به تجسیم، با مضمون انجیل مخالف است؛ زیرا به اقتضای ظهور حق در خلق، در انجیل چیزی جز قیام ناموس لاهوتی در وجود ناسوتی نیست.

۶. نصارا به‌خاطر عقیده به سه‌گانگی خداوند، در مرتبه دوگانگی و کثرت مانده و ره به فنا و وحدت نسپردند.

۷. نصارا با اعتقاد به تثلیث و کثرت در ذات یا ثنویت و دوگانگی (یعنی قائل شدن به وجود دو روح الهی و بشری در جسم ناسوتی عیسی) از وصول به فنا و وحدت بازماندند.

۸. جهل ترسا منجر به صدور دو حکم متناقض درخصوص عیسی شد: از یک‌سو قائل به الوهیت شدند و او را خدا دانستند؛ و از سوی دیگر، گفتند، این خدا به دست یهود مصلوب شد؛ و آنگاه جاهلانه خود را در امان چنین‌خدایی دیدند. این هردو باطل است؛ زیرا عیسی^۷ نه خدا بود و نه مصلوب شد، بلکه او در آسمان دوم زنده است و در آخرالزمان نزول کرده و دین محمدی را اختیار خواهد نمود. بنابراین، قوم عیسی از جهل خود در ضلالت افراط و تفریط افتادند.

۹. تثلیث محمدی با تثلیث عیسوی، متفاوت است. تثلیث محمدی که نگاهی سه‌وجهی به اصل دین و مقولات و مفاهیم بنیادی آن دارد، مبتنی بر فردیت عددی و رمزی از کثرت اعتباری عالم است؛ اما تثلیث عیسوی این‌چنین نبوده، تکثر در ذات و تعدد در الوهیت در آن از کثرت در مظاهر و نمودهای ذات نمود بیشتری دارد.

به‌ترتیب، اهل عرفان در رویارویی با انحرافات عقیدتی قوم عیسی، به‌صراحت و قاطعیت قرآن کریم و به شفافیت و محکمی متکلمان و مفسران، سخن نمی‌گویند. به‌طورکلی، در نوع نگاه و ادبیات عارفان با دیگر صنوف علمی تفاوتی بنیادین دیده می‌شود. اساساً نوع نگاه اهل عرفان به هستی، مراتب و عوالم آن و جهان آفرینش با دیگران متفاوت است: عارف، به وحدت وجود یا وحدت شهودی خالق و مخلوق قائل است، اهل صلح کل است و به عالم هستی و آنچه در آن است عشق می‌ورزد؛ زیرا آن را مظهر و جلوه حق می‌داند. عارف به

تساوی حقیقت ادیان قائل است و همه جا را خانه عشق می داند، چه مسجد و چه کنشت.^۱ او با الهام از کلام رسول خدا^۶، طرق الی الله را به عدد انفاس خلایق دانسته،^۲ هیچ کس را از رسیدن به حقیقت محروم نمی کند. عارف، اصالتاً اهل شرف باطن و زبان و ادبیات او رمزگونه و کنایه آمیز است و الفاظ و تعابیر او، افزون بر معنا و مفهوم ظاهری، اشارتی به باطن و درون معنا نیز دارد. بنابراین، اگر عارف از «کفر» نصارا سخن می گوید، از این لفظ تلقی و برداشت خاصی دارد که با «کفر» در اصطلاح فقها و متکلمان متفاوت است، از این رو، وقتی در باب موضع اهل عرفان در برابر عقیده تثلیث مسیحی تحقیق می کنیم، نباید مستقیماً در پی رد و یا تأیید بوده، انتظار داشته باشیم که عارفان نیز، همچون متکلمان و فقیهان با همان صراحت و اتقان، سخن بگویند؛ زیرا، بدون توجه به مبانی فکری، روش مطالعاتی، ادبیات، الفاظ و تعابیر خاص ایشان، نمی توان به سادگی و به سرعت در باب دیدگاه اهل عرفان درباره مسائل مختلف، اظهار نظر کرد.

۱. لسان الغیب حافظ شیرازی می فرماید:

همه کس طالب یارند چه هشیار و چه مست همه جا خانه عشق است، چه مسجد چه کنشت

۲. رسول خاتم^۶ می فرماید: «الطرق الی الله بعدد انفس الخلائق» (آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، ترجمه سید یوسف ابراهیمیان آملی، نشر رسانش، تهران، ۱۳۸۱، ص ۱۳۸).

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. کتاب مقدس
۳. آریان، قمر (۱۳۶۹). *چهره مسیح در ابیات فارسی*. تهران: انتشارات معین.
۴. آملی، سیدحیدر (۱۳۶۸). *جامع الاسرار و منبع الانوار*. تصحیح هانری کربن؛ عثمان یحیی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. _____ (۱۳۸۱). *جامع الاسرار و منبع الانوار*. ترجمه سیدیوسف ابراهیمیان آملی (با عنوان جلوه دلدار)، تهران: نشر رسانش.
۶. آسین پالاسیوس، میگوئل (۱۳۸۵). *زندگی و مکتب ابن عربی*. با مقدمه عبدالرحمن بدوی، ترجمه حمیدرضا شیخی، تهران: انتشارات اساطیر.
۷. ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۹۲ق). *فتوحات مکیه (۵ سفر)*، تحقیق عثمان یحیی، مصر: [بی‌نا].
۸. _____ (۱۳۶۵ق). *فصوص الحکم*. تصحیح ابوالعلاء عقیفی، بیروت: [بی‌نا].
۹. _____ (۱۳۸۱ق). *الذخائر والاعلاق فی شرح ترجمان الاشواق*. بیروت: [بی‌نا].
۱۰. جیلی، عبدالکریم (۱۴۲۰ق). *الانسان الکامل فی معرفه الاواخر والاولئ*. تصحیح و تعلیق فاتن محمد؛ خلیل فولادکار، بیروت: دار الفکر.
۱۱. بحرالعلوم، محمدبن محمد (۱۳۸۴). *تفسیر عرفانی مثنوی معنوی/شرح حضرت بحرالعلوم*. زیر نظر و با مقدمه فرشید اقبال، تهران: انتشارات ایران یاران.
۱۲. برانتل، جورج (۱۳۸۱). *آیین کاتولیک*. ترجمه حسن قنبری، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۱۳. جهانگیری، محسن (۱۳۷۵). *محمی‌الدین ابن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی*. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۴. رابینسون، نیل (۱۳۸۵). *عیسی ۷ در قرآن و تفاسیر صوفیه*. ترجمه فاطمه شاه‌حسینی، عرفان ایران، مجموعه مقالات (ش ۲۵ و ۲۶)، تهران، انتشارات حقیقت.

۱۵. محمود، عزالدین؛ کاشانی، علی (۱۳۲۵). *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*. به تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: [بی‌نا].
۱۶. عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۶۴). *مصیبت‌نامه*. به اهتمام و تصحیح دکتر نورانی وصال، تهران: انتشارات زوار.
۱۷. قیصری رومی، داوود (۱۳۸۳). *شرح فصوص الحکم*. به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۸. کاشانی، عبدالرزاق (۱۹۷۸م). *تفسیر القرآن الکریم*. ج ۱، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۱۹. _____ (۱۳۲۱ق)، *شرح فصوص*. مصر: [بی‌نا].
۲۰. کاکایی، قاسم (۱۳۸۲). *وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت*. تهران: انتشارات هرمس.
۲۱. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۳). *مثنوی معنوی*. به تصحیح رینولد نیکلسن، تهران: انتشارات بهزاد.
۲۲. _____ (۱۳۸۴). *دیوان شمس تبریزی*. با مقدمه و تصحیح محمد عباسی، تهران: نشر طلوع.
۲۳. نسفی، عزیزالدین (۱۳۷۹). *الانسان الکامل*. با تصحیح و مقدمه موله، پیش‌گفتار هانری کرین، تهران: انتشارات طهوری.
۲۴. هانف اصفهانی، سیداحمد (۱۳۷۳). *دیوان*. تصحیح محمود شاه‌رخی؛ محمد علی دوست، تهران: انتشارات مشکوه.

25 *Catechism of the Catholic Church (CCC)*. (1994). Ireland: Veritas.