

## تثلیث از دیدگاه ابن عربی و عبدالکریم جیلی\*

دکتر علی اشرف امامی

دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد

E-mail: A-Ashrafemami @ yahoo.com

### چکیده

تثلیث از آموزه‌های اصلی در الهیات مسیحی است که در متن مقدس قرآن صراحتاً مردود و اعتقاد به الوهیت عیسی (ع) کفر تلقی شده است. از طرف دیگر در بین عارفان مسلمان، ابن عربی و عبدالکریم جیلی در آثار خود از نوعی تثلیث یاد کرده‌اند. در این جستار ضمن بررسی دیدگاه هر یک از این دو عارف در مورد الوهیت عیسی (ع)، مصادیق تثلیث از آثار آنان نقل شده و در خاتمه، میزان تفاوت این تثلیث با تثلیث مصوّب و معهود در مسیحیت (شورای نیقیه) مورد بررسی قرار گرفته است.

**کلیدواژه‌ها:** انسان کامل، الوهیت، تثلیث، روح القدس، قدیم، کفر،

همذات.

---

\* - تاریخ وصول: ۸۳/۱۱/۱۱ ، تاریخ تصویب نهایی: ۸۴/۱/۱۷ .

## مقدمه

آموزهٔ تثلیث<sup>۱</sup> در اصل با گسترش ایمان مسیحی مرتبط است. ایمان به این مفهوم که عیسی مسیح از طرف خداوند آمرزشی را برای بشریت به ارمغان آورده است و پس از عروج عیسی، نجات و عمل آمرزشی توسط روح القدس انجام می‌شود. بدین ترتیب ایمان مسیحی در اصل ساختاری سه گانه دارد. مشکل هنگامی پدید آمد که سه شخص به عنوان سه موجود الهی تلقی شدند و طبیعتاً این بحث پیش آمد که چگونه این کثرت با توحید ابراهیمی قابل جمع است (ایلخانی، ص ۷۳۰). مناقشات مربوط به مسیح‌شناسی در قرن چهارم و پنجم میلادی در واقع چالشی بود که کلیسا را به دفاع از راز همیشه زندهٔ تثلیث فرا می‌خواند. این واژه در عهد جدید نیامده است و نخستین بار ترتولیان<sup>۲</sup> (۱۶۰ - ۲۲۰ م) متأله رومی لفظ تثلیث را به کار برده است. با این همه، مفهوم تثلیث به شکل دستورالعمل سه گانه تعمیدی (تمید دادن به نام پدر، پسر و روح القدس) در انجیل متی (۱۹:۲۸) و به صورت فیض سه گانه در رسالهٔ پولس رسول (دوم قرنیتان ۱۳:۱۴) ذکر شده است. آموزهٔ تثلیث به تدریج توسعه یافت تا آنجا که عیسی به عنوان فرزند حقیقی خدا به همراه روح القدس اقانیم سه گانه را تشکیل می‌دادند (پریندر، ص ۲۴۰). در نخستین شورای عمومی مسیحیت رابطهٔ مسیح با پدر با واژهٔ هم جوهر یا همذات<sup>۳</sup> بیان شده است. مطابق اعتقاد نامهٔ مصوب در «شورای نیکیه»<sup>۴</sup> عیسی مسیح یگانه مولود از ذات پدر است، خدا از خدا، نور از نور، خدای حقیقی از خدای حقیقی که مولود است نه مخلوق، از یک ذات با پدر، به وسیلهٔ او همه چیز وجود یافت (میلر، ص ۲۴۴). این تعابیر جملگی برابری کامل پسر با پدر را نشان می‌دهد (لین،

۱. Trinity.

۲. Tertullian.

۳. Homoousios (Homouousin).

۴. The council of Nicae.

در اکثر سنت‌های مذهبی و نظام‌های فلسفی، می‌توان دسته‌های سه‌گانه‌ای را در ارتباط با نیروهای خداوند متعال یافت. تثلیث به عنوان یک نماد، ظهور کامل قدرت الهی است. در میان عارفان مسلمان، ابن عربی و به تبع او عبدالکریم جیلی در نظریه انسان کامل خود، الوهیت عیسی را به نحوی مطرح ساخته‌اند و هر دو عارف در آثار خود از نوعی تثلیث یاد کرده‌اند که در ذیل از آن یاد می‌شود.

### الوهیت عیسی (ع) از دیدگاه ابن عربی

ابن عربی در تأویل آیه «لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم» (مائده: ۷۲) با استناد به ظهور خصایص الهی در شخص عیسی (ع) حق را به جانب مسیحیان می‌دهد. با این استدلال که هر عاقلی با مشاهده فردی که قادر به احیای اموات است، به ناچار در حیرت فرو می‌رود. همین حیرت در برابر اعمال عیسی (ع) و ظهور افعال الهی بر دست او موجب شد تا برخی مسیحیان قایل به حلول بشوند و او را خدا تلقی کنند. قرآن بر کفر و اشتباه چنین افرادی تصریح کرده است. ابن عربی کفر در این آیه را در دو مفهوم عقیده «کفرآمیز» و مفهوم «ستر» به کار می‌برد (فصوص، ص ۱۴) بدین معنی که مسیحیان با اعتقاد خاص خود در مورد عیسی (ع)، هویت الهی را مخفی کردند. به عبارت دیگر، خدایی را که در صورت بشری مرده زنده می‌کرد، مورد غفلت قرار دادند. منشأ عقیده کفرآمیز آنان این بود که آنان، هویت حق را که در تمام عالم، از عوالم غیب و شهادت متجلی است، در کلمه عیسویه محصور دانستند. لذا اگر به جای گفتن «ان الله هو المسيح ابن مريم» می‌گفتند: «المسيح هو الله»، کافر نمی‌شدند، زیرا هویت حق، همان گونه که در تمام عالم جلوه‌گر است، در صورت عیسویه نیز تجلی کرده است (جندی، ص ۷۰۷؛ خوارزمی، ص ۵۰۵).

ابن عربی در بحث از رابطه اسم مستأثر الهی با نفس انسان کامل به بیان این مطلب می‌پردازد که انسان کامل غیب حق است و او از این غیب آگاهی ندارد. همان گونه که

در مورد اسم مستأثر نیز اختصاص آن به غیب الهی مطرح شده است: «او استأثرت به فی علم غیبک». وی در همین زمینه به سخن عیسی (ع) در پیشگاه الهی اشاره می‌کند، که در طی آن، عیسی (ع) از علم خداوند به نفس او و جهل خود نسبت به نفس حق یاد کرده است: «و اذ قال الله یا عیسی ابن مریم ءأنت قلت للناس اتخذونی و امی الهین من دون الله، قال سبحانک ما یكون لی أن اقول ما لیس لی بحقّ إن كنت قلتہ فقد علمته تعلم ما فی نفسی و لا اعلم ما فی نفسک انک انت علامّ الغیوب ما قلت لهم الا ما امرتني به ان اعبدوا الله ربّی و ربکم» (مائده: ۱۱۶/۱۱۷).

مراد از نفس در «لا اعلم ما فی نفسک» می‌تواند نفس خود عیسی (ع) باشد که به حق تعالی اضافه شده است. ابن عربی این تفسیر را با ثنای الهی و تبرئه عیسی (ع) از آنچه به او نسبت داده شده، سازگارتر می‌داند. گویی عیسی (ع) چنین عرضه داشته است که تو از آنچه در نفس من است با خبری، زیرا نفس من غیب تو است و من از غیب تو آگاه نیستم. بلکه تو بهتر می‌دانی که در غیب خود چه می‌گذرد و تو واقفی بر اینکه در نفس خود چه تعبیه کرده‌ای. زیرا خلق و امر از آن توست. ابن عربی متذکر می‌شود که مطابق این آیه، عیسی اصل الوهیت را از خود نفی نکرده، بلکه تنها اعلان و تبلیغ الوهیت را از عهده خود خارج کرده است. لذا نمی‌گوید: «ما قلت انی اله، نگفتم که خدا هستم». بلکه در پاسخ گفته است: «جز آنچه مرا بدان فرمان دادی، چیز دیگری به آنان نگفتم». چنانچه شخصی بگوید که به او دستور داده نشده که چنین مطلبی را بگوید، بدین معنی که نباید هر آنچه در مورد خود می‌داند بگوید. زیرا عیسی (ع) به حکم آنکه انسان کامل است، می‌دانست که مقام خلیفه‌اللهی حق اوست، و به همین سبب اسمای الهی (از جمله اسم جامع الله) به حکم خلافت متوجه او می‌شود (فتوحات مکیه، ۲۶۷/۳). بنابراین، از دیدگاه ابن عربی، الوهیت عیسی از جهت مظهریت حق قابل تأیید است.

### مصادیق تثلیث در آثار ابن عربی

ابن عربی در دیوان *ترجمان الاشواق*، در توصیف معشوق خود، آن را سه گانه‌ای می‌داند که در اصل یکی است. او محبوب ازلی خود را با اقاییم سه گانه در مسیحیت (تثلیث) مقایسه می‌کند و می‌گوید:

تثلیث محبوبی و قد کان واحداً      كما صیروا الاقنم بالذات أفنما

او در شرح خود بر این بیت می‌گوید که عدد موجب کثرت در عین خارجی نمی‌شود. همان گونه که نصاری در عین اعتقاد به اقاییم سه گانه، به وحدت اله نیز معتقدند. یعنی در عین حال که می‌گویند: «به نام پدر و پسر و روح القدس»، خدا را نیز یکی می‌دانند. ابن عربی به مورد مشابه تثلیث در قرآن منتقل می‌شود. در آیه «قل ادعوا الله اوادعو الرحمن ایاً ما تدعوا فله الاسماء الحسنی» (اسراء: ۱۱۰). این آیه تلویحاً دو اسم الله و الرحمن را از دیگر اسمای الهی ممتاز کرده است. وی با تتبع در آیات قرآن، امهات اسمای الهی را بر محور سه اسم استوار می‌داند: الله، الرحمان، الرب (*ترجمان الاشواق*، ص ۴۶). پس در عین تثلیث و کثرت اسمای الهی، توحید نیز همچنان باقی است.

ابن عربی در جای دیگر از جلوه تثلیث در حقیقت محمدی سخن می‌گوید. از آنجا که حقیقت محمدی، مظهر آغاز و فرجام و برزخ میان آنهاست پس محمد (ص) در عالم معانی و حقایق و از جهت کلمه الهی، آنگاه که آدم هنوز میان آب و گل بود، نبوت داشت، و آفرینش با حقیقت محمدی آغاز شد و او از حیث روحانیتش به سوی ارواح انبیا مبعوث شد و از جهت نشئه عنصری خاتم الانبیا بود (فصوص، ص ۲۰۴، جندی، ص ۶۷۱). فص محمدی با استناد به حدیث نبوی «حُبِّبَ الیَّ من دنیاکم ثلاث ...» شرحی بر تثلیث تلقی می‌شود. زیرا نام این فص، حکمت فردیه است و «اول الافراد الثلاثه» (همانجا). وی همچنین، حدیث دیگری از حضرت ختمی مرتبت (ص) نقل می‌کند که از دیدگاه او بیانگر تثلیث است: «و قال علیه الصلاة والسلام فی سرّ

التثلث: لن تهلك امة انا اولها، و عيسى آخرها، و المهدي وسطها ... فأتى بالثلاثة على حكم نشأه و تقابل الهيئه» (رسالة شق الجيب، ص ۳۱۵).

### الوهيت عيسى (ع) از دیدگاه جیلی

نیکلسون موضع ابن عربی را در برابر مسیحیت در مقایسه با عبدالکریم جیلی منتقدانه‌تر و نزدیک‌تر به سنت می‌داند، و تعبیر جیلی را در مورد عقیده مسیحیان تا حدی مدافعانه و انتقاد او از آنان را بسیار ملایم تلقی می‌کند (نیکلسون، ص ۱۳۹). با نگاهی به تعبیر جیلی این قضاوت تأیید می‌شود. زیرا وی از سرگمراهی مسیحیان در پی بردن به ماهیت عیسی (ع) سخن می‌گوید و معتقد است الواحی که بر موسی (ع) نازل شد، نه لوح بود و آن حضرت (ع)، محتوای هفت لوح را به امتش تبلیغ و بیان کرد و امت را از مضمون دو لوح قدرت و ربوبیت با خبر نکرد. اما حضرت عیسی (ع) سر این دو لوح را بر امتش مکشوف ساخت. به همین دلیل مسیحیان (از همه فرق مسیحی) در فهم ظواهر کلام عیسی (ع) دچار حیرت و گمراهی شدند. قرآن مکالمه بازخواست گونه خداوند نسبت به عیسی (ع) را نقل می‌کند. خداوند خطاب به عیسی (ع) می‌پرسد: «آیا تو به مردم گفتی که من و مادرم را همچون دو خدا به جای خداوند بپرستید؟» عیسی (ع) در پاسخ می‌گوید: «سبحانک، منزهی تو». آغاز کلام عیسی (ع) در تنزیه است. اما سخن بعد که می‌گوید: «مرا نزیید که درباره خویش چیزی را که حقم نیست بگویم»، اشاره به تشبیه دارد. جیلی در تفسیر این آیه می‌گوید: «یعنی چگونه بین خود و خدا مغایرتی ایجاد کنم و بگویم مرا به جای خدا بپرستید، در حالی که تو حقیقت و ذات من هستی و من عین حقیقت و ذات توام و مغایرتی میان من و تو وجود ندارد». وی معتقد است که عیسی (ع) از عقیده امتش درباره خود تبری می‌جوید، زیرا امت او تنها به تشبیه گرویدند، بی‌آنکه جانب تنزیه را مراعات کند. سپس عیسی (ع) در ادامه می‌گوید «اگر من آن را گفته بودم و فاش می‌کردم که حقیقت

عیسوی همان خداست، قطعاً آن را می‌دانستی. یعنی می‌دانستی که جز از حیث جمع میان تنزیه و تشبیه و ظهور واحد در کثیر آن را نگفتم. اما اینان در فهم کلامم گمراه شدند و مقصود مرا نفهمیدند. «آنچه در نفس من است تو می‌دانی»، یعنی می‌دانی که آیا مقصود از تبلیغ حقیقت الهی و بیان ظهور آن، همین اعتقادی است که آنان دارند، یا اینکه مقصودم بر خلاف این بود. و آنچه در ذات توست من نمی‌دانم. یعنی اگر می‌دانستم که تو آنها را از راه هدایت گمراه می‌کنی، آنچه را که موجب گمراهی آنان می‌شد به آنان تبلیغ نمی‌کردم. من تنها به آنان گفتم: خداوند، پروردگار من و پروردگار خودتان را بپرستید و حقیقت الهی را تنها مختص به خود ندانستم، بلکه آنها را آگاه کردم که، همان گونه که تو پروردگار، و حقیقت من هستی پروردگار و حقیقت آنها نیز هستی» (جیلی، *الانسان الكامل*، ۲۰۵/۱، ۲۰۶).

بدین ترتیب، گمراهی مسیحیان از دیدگاه جیلی بدین سبب است که عیسی (ع) سرّ ربوبیت را افشا کرد و چنانچه آن را در قالب اشارات مستور می‌داشت، امتش گمراه نمی‌شدند. چرا که افشای سرّ ربوبیت کفر است (همانجا).

چنانکه ملاحظه می‌شود، تفسیر جیلی به دفاع از مسیحیان بیشتر شباهت دارد تا دفاع و تبرئه خود عیسی (ع) از ادعای الوهیت. همچنین وی هیچ ابایی ندارد از اینکه بگوید که حقیقت عیسویه همان خداست و مغایرتی میان عیسی (ع) و ذات حق وجود ندارد. با این همه، صبغه وحدت وجودی در تأویل جیلی کاملاً مشهود است.

### تثلیث در بیان جیلی

جیلی در بیان رابطه ذات الهی با حقیقت انسانی (که همان حقیقت محمدی است)، ابتدا به ثنویت و سپس به نوعی تثلیث اشاره می‌کند. با این تفسیر که حقیقت الهی دارای دو وجه سافل و عالی است. جهت عالی ذات، همان اسما و صفات و جهت سافل، ظهور فعل الهی در کاینات است. بنابراین، حقیقت ذات الهی یکی است. اما به

اعتبار ظهور ذات در اسماء الله دو تا، و به اعتبار ظهور ذات در اسما و افعال سه تا است:

ذات لها في نفسها وجهان	للسفل وجهٌ و العلا للثاني
و لكل وجه في العبارة و الادا	ذات و اوصاف و فعل بیان
ان قلت واحدة صدقت و ان تقل	اثنان حق انه اثنان
او قلت لابل انه لمثلث	فصدقت ذاك حقيقة الانسان

(الانسان الكامل، ۱۲/۱).

بدین ترتیب، جیلی با لحاظ اعتبارات سه گانه ذات، صفات، افعال، اطلاق ثنویت و تثلیث را به آن حقیقت یگانه جایز می‌شمرد و صراحتاً اظهار می‌دارد که چه خدا را (به اعتبار ذات) یکی بدانی و یا (به اعتبار صفات) دو تا، و چه او را (به اعتبار افعال) سه تا بدانی در هر سه مورد بر صواب هستی. نکته جالب توجه اینکه مراتب سه گانه ذات و صفات و افعال در حقیقت انسانی جمع می‌باشد. به تعبیر دیگر حقیقت انسان، حقیقه الحقایق است که در آن «عبد» و «رب» جمع شده است و به اعتبار دو صفت حقی (عالی) و خلقی (سافل) حقیقت انسانی به دو نام «احمد» و «محمد» نامیده می‌شود:

و لئن تری الذاتین قلت كونه	عبداً و رباً انه اثنان
و اذا تصفحت الحقیقه و التي	جمعه مما حكمه ضدان
تختار فيه فلا تقول لسفله	علو و لا لعلوه هو دانی
بل ثم ذلك ثالثا لحقیقه	لحقت حقائق ذاتها و صفان
فهی المسمى احمد من كون ذا	و محمد لحقیقه الاكوان

(همانجا)

اقبال لاهوری تثلیث در کلام جیلی را با ظهور ذات در سه مجلای: (۱) احدیت، (۲) هویت (۳) انیت تفسیر می‌کند. وی فرایند ظهور ذات در بیان جیلی را با اصطلاح «خودگسلی» هگل تطبیق می‌کند (اقبال لاهوری، ص ۱۲۲، ۱۲۳). هویت و انیت در



حکم تزوآنتی تراست که در ذات احدیت با هم تلاقی می‌کند. به تعبیر دیگر، برای آنکه احدیت یا وحدت مطلق و بسیط، بار دیگر وحدت بیابد، باید به زوجی از اعداد منحل شود. با مداخله این دو ضد، احدیت به واحدیت منتقل می‌شود (نیکلسون، ص 96). در مجالی واحدیت دو ذات یا دو لطیفه خلقی و حقی ظهور دارد. لطیفه الهی با فنای ذاتی عبد و با ظهور در هیکل انسانی محقق می‌شود. چنین فردی انسان کامل یا «الغوث الجامع» است که عالم وجود بر گرد او می‌گردد و رکوع و سجود موجودات متوجه اوست. خداوند عالم را با وجود او حفظ می‌کند و هموست که در داستان آدم به عنوان خلیفه از او یاد شده است و حقایق موجودات در پی فرمان او همانند آهن در مقابل آهن‌ربا مجذوب و متمایل به اویند. جیلی سه تعبیر در مورد انسان کامل به کار می‌برد و از او با عناوین، خلیفه (آدم)، خاتم (محمد) و مهدی یاد می‌کند (الانسان الکامل، ۱۵۲/۱ - ۱۵۳).

جیلی در بحث از تجلی صفات الهی در عبد (در باب چهاردهم کتاب *الانسان الکامل*) در مورد فنای عبد تعبیر قابل توجهی به کار می‌برد. وی معتقد است در پی فنا، وجود عبد از او سلب، نور عبد محو و روح خلقی نابود می‌شود. در پی سلب وجود از عبد، حق تعالی در عوض آنچه از او اخذ شده از ذات لطیف خود چیزی به عبد می‌دهد. جیلی تذکر می‌دهد که این تعویض یا جا به جایی، با حلول و انفصال چیزی از ذات حق و اتصال آن به عبد صورت نمی‌گیرد. بلکه صرفاً تجلی الهی در وجود عبد رخ می‌دهد. از آنجا که خداوند فیاض علی الاطلاق است، فیض و کرم او اقتضا می‌کند تا در عوض فنا، چیزی به عبد داده شود. عوضی که جیلی به عنوان جا به جایی (تعویض) لطیفه الهی به جای نفس انسانی (خلقی) از آن یاد می‌کند، همان روح القدس است (همان، ۱۴۰/۱). نیکلسون ضمن نقل سخن جیلی در مورد تعویض روح القدس به جای نفس انسانی، به دیدگاه مشابه آن در میان عرفای مسیحی در قرون

وسطی منتقل می‌شود و از این دیدگاه با تعبیر نظریه استخلاف<sup>۱</sup> (جانشین سازی) یاد می‌کند (نیکلسون، ص ۱۸۸). تشابه دیگری که میان توصیف جیلی از روح القدس و دیدگاه مسیحی در مورد آن وجود دارد، غیر مخلوق بودن آن است. در مسیحیت، روح القدس به عنوان یکی از اقانیم ثلاثه، همانند عیسی (ع) غیر مخلوق است. به جای تعبیر خلق تعبیر صدور در مورد روح القدس به کار می‌رود. در اعتقادنامه نیقیه آمده است: «و ایمان داریم به روح القدس، خداوند و حیات بخش صادر شده از پدر» (لین، ص ۶۷). جیلی نیز معتقد است، روح القدس روح الارواح است و جایز نیست که در مورد آن واژه مخلوق به کار رود، زیرا روح القدس وجه خاصی از وجوه الهی و روح الله است و روح الله مخلوق نیست (همان، ۱۹/۲). تأکید جیلی بر غیر مخلوق بودن روح القدس، به دیدگاه وی در مورد قدمت کلام الله مربوط می‌شود. البته شایان ذکر است که بحث از قدمت و غیر مخلوق بودن قرآن (کلام الله) سابقه در کلام اشعری دارد و هیچ تلازمی میان این عقیده کلامی و باور به قدمت روح القدس وجود ندارد. حتی از میان صوفیان متقدم که عمدتاً به کلام اشعری متمایل بودند، کسی در باب قدمت روح القدس سخن نگفته است. بلکه عارفانی همچون ابو نصر سراج طوسی به صراحت، از کسانی که معتقدند: «ارواح جملگی مخلوقند، جز روح القدس که از ذات حق ناشی شده است»، با تعبیر گمراه و جاهل یاد می‌کند (سراج طوسی، ص ۴۳۵). سراج عقیده درست را این می‌داند که همه ارواح مخلوقند و در این امر استثنایی نیست. آنچه در این بین مرتبط با دیدگاه جیلی است، سخنی است که شیخ روزبهان از قول حلاج، تحت عنوان «فی الروح القدیمة» نقل کرده است. عبارت حلاج چنین است: روح قدیم قرآن است، و سنای مشاهده. و آن روح روح است. قال الله تعالی «و کذلک اوحینا الیک روحاً من امرنا» (روزبهان بقلی، ص ۶۳۰).

---

۱. Substitution.

سخن جیلی که می‌گوید: روح القدس هو روح الارواح (۱۹/۲)، با عبارت حلاج در مورد قرآن: و آن روح روح است، مطابقت دارد. در این صورت می‌توان مسئله را در قالب دو قضیه منطقی مطرح کرد: قضیه اول: قرآن کلام خداست. کلام خدا قدیم است. پس قرآن قدیم است. قضیه دوم: قرآن قدیم (غیر مخلوق) است. قرآن همان روح الارواح است. پس روح الارواح قدیم است.

در مورد اطلاق روح به قرآن می‌توان با مراجعه به وجوه قرآن (ذیل واژه روح) یکی از معانی روح را همان قرآن یافت (تفلیسی، ص ۱۱۷). آیه‌ای که مورد استناد حلاج قرار گرفته این آیه است: «و کذلک اوحینا الیک روحاً من امرنا» (شوری: ۵۳). در تفسیر مجمع البیان ذیل این آیه آمده است:

«روحاً من امرنا، یعنی الوحی بامرنا و معناه القرآن. و قیل: هو روح القدس، و قیل: هو ملک اعظم من جبرائیل و میکائیل کان مع رسول الله (ص) عن ابی جعفر و ابی عبدالله (ص) قالوا و لم یصعد الی السماء و انه لفینا» (طبرسی، ۳۷/۵).

در عبارت فوق، علاوه بر معادل‌های قرآن و روح القدس برای «روحاً من امرنا»، معنای سومی نیز از قول امام باقر (ع) و امام صادق (ع) ذکر شده است و آن تفسیر روح، به فرشته‌ای بزرگتر از جبرئیل و میکائیل است، که در زمان رسول‌الله (ص) به همراه او بود و پس از رحلتش در وجود امامان معصوم (ع) است. عبارت «و انه لفینا» مشابهی است که از قول جیلی در مورد تعویض روح القدس به جای نفس انسانی (نظریه استخلاف) نقل شد.

بدین ترتیب روح القدس یا روح قدیم (یا روح الارواح) از دیدگاه جیلی همان قرآن است. تعبیر جیلی در مورد قرآن، به نوعی مفهوم «کلمه متجسد» را در ذهن تداعی می‌کند. وی تفسیری عرفانی از دو واژه قرآن و فرقان ارایه داده است. از دیدگاه او قرآن عبارت است از ذاتی که همه صفات در آن مضمحل شده‌اند. از این جهت،

نزول دفعی قرآن بر حضرت ختمی مرتبت (ص) کنایه از ظهور ذات به تمام و کمال در جسد پیامبر (ص) است (*الانسان الكامل*، ۲۰۰/۱). فرقان در تعبیر او با صفات الهی تطبیق داده شده است. چرا که اقتضای اسما و صفات، فرق و تمایز از یکدیگر است (همانجا، ص ۲۰۲). این تعابیر در مورد کتاب مقدس اسلام حاکی از آن است که جیلی از منظری لاهوتی به این کتاب نگریسته است. شایان ذکر است که برخی مستشرقان، خاستگاه عقیده متکلمان در مورد قدمت قرآن و مخلوق نبودن آن را، با توجه به سه وصف قرآنی «کلام»، «حکمه»، «علم»، به نحوی به اقانیم ثلاثه در تثلیث مسیحیت پیوند داده‌اند (ولفسون، ص ۲۶۰).

#### نتیجه

با وجود برخی مفاهیم مشابه در آثار جیلی و ابن عربی، تثلیثی که این دو عارف از آن یاد می‌کنند، با تثلیث مصوب در شورای نیقیه و قسطنطنیه که مورد قبول فرق عمده مسیحی کاتولیک، ارتودکس و پروتستان است، فرق دارد. آنچه در آثار این دو عارف تحت عنوان تثلیث مطرح شده، عمدتاً، یا سخن از ظهور یک ذات در سه مجلا و یا یک ذات با سه اسم و نیز یک حقیقت در سه نشئه و سه مظهر است. حتی وقتی خالق در مخلوق و رب در عبد تجلی کند، این تجلی با فنای ذاتی عبد در رب همراه است، در حالی که در اعتقادنامه مسیحیان عیسی خدای حقیقی (پسر) و خالق است نه مخلوق. اما حقیقت محمدی از دیدگاه هر دو عارف، به عنوان نخستین مخلوق و اول ما خلق الله معرفی شده است. جیلی به دفعات این حدیث را از طریق جابر بن عبدالله انصاری نقل می‌کند (*الکمالات الالهیه*، ص ۴۰، ۲۵۶؛ *مراتب الوجود*، ص ۲؛ *الانسان الكامل*، ۷۴/۱). ابن عربی در بیان کمال عبودیت حضرت محمد (ص) اظهار می‌دارد که آن حضرت (ص) اصالتاً عبد آفریده شده است: «و لما خلق عبداً بالاصالة لم یرفع راسه قط الی السیادة بل لم یزل ساجداً» (*مفصوص*، ص ۲۲۰). در سلسله مراتب وجود،

حقیقت محمدی واسطه میان الله و عالم است، نه اینکه اصالتاً خالق باشد، بلکه حق تعالی کائنات را از او پدید آورده است و او در برابر حق، انفعال محض است: «واقفاً مع کونه منفعلاً حتی کون الله عنه ما کون» (همانجا).

مسئله الوهیت انسان کامل چه در کلمه عیسویه و یا کلمه محمد به هیچ وجه او را هم رتبه با ذات الهی قرار نمی‌دهد. همان گونه که یوحنا، لوگوس را با پدر در یک مرتبه وجودی قرار نمی‌دهد (ایلخانی، ص ۸۰) و از قول عیسی (ع) نقل می‌کند که: «پدر از من بزرگ‌تر است (یوحنا ۱۴: ۲۸)، ابن عربی نیز برتری انسان کامل نسبت به دیگر موجودات را به تبع حق تعالی می‌داند و در مقابل علو ذاتی حق، برای انسان کامل علوی تبعی قایل است: «و من أعجب الامور کون الانسان اعلى الموجودات، اعنى الانسان الكامل، و ما نسب اليه العلو الا التبعية... فما كان علوه لذاته» (فصوص، ص ۷۵). در حالی که تعبیر همذات در اعتقاد نامه مسیحیان، برابری کامل پسر را با پدر نشان می‌دهد. البته تعابیر جیلی در بیان رابطه ذات و حقیقت محمدی تا اندازه‌ای به مفهوم همذاتی نزدیک است. چرا که او در جایی یک ذات را مطرح می‌کند که در خود دو جهت سافل و عالی دارد و حقیقت انسان کامل را در همان جا مطرح می‌کند و می‌گوید چه او را یکی و یا دو تا و یا سه بدانی در هر صورت بر صوابی. و در جای دیگر تعبیر به دو ذات می‌کند که جهت عالی و سافل در آن منتفی است و از بطن این دو ذات، حقیقت سومی پدید می‌آید که ملحق به حقایق ذات می‌شود و به دو نام احمد و محمد نامیده می‌شود. در مورد مخلوق نبودن روح القدس نیز با وجود شباهت سخن جیلی با دیدگاه مسیحی، تفاوتی اساسی با آن دارد. زیرا روح القدس از دیدگاه جیلی، همان وجه الله است، و وجه الله همان وجود متجلی در موجودات است. این وجه الله یا روح القدس هرگاه در تعیین انسانی ظهور کند، او را به ذات قدیم و مستقل از حق تبدیل نمی‌کند و همان گونه که حلول و اتحاد به دلیل ثنویت و دویی محال و ممتنع است، وجود دو قدیم هم منتفی است. تنها حق تعالی قدمت ذاتی دارد و قدمت یا

مخلوق نبودن روح القدس به اعتبار شأن وجه الهی آن است نه به اعتبار جوهری مجزای از حق و یا صادر شده از او. بنابراین، روح القدس ظهور حق است و نه صدور آن. در مورد کلام الله نیز امر بر همین منوال است. کلام الله قدیم است نه به معنای چیزی جدای از حق. زیرا جلی صفات الهی را زاید بر ذات نمی‌داند، بلکه از شؤونات خود ذات تلقی می‌کند. پس قرآن و فرقان، به اعتبار دو شأن ذاتی و صفاتی با هم یکی هستند. در نتیجه، جز ذات لایزال حق، قدیمی باقی نمی‌ماند و روح القدس و قرآن و فرقان جملگی در نور ذات قدیم مضمحلند: «فمن نظر الی روح القدس فی الانسان راها مخلوقه لانتفاء وجود قدمین، فلا قدم الا الله تعالی وحده. و يلحق بذاته، جمیع اسمائه و صفاته لاستحالة الانفکاک و ماسوی ذلک فمخلوق و محدث» (الانسان الکامل، ۱۷/۲).

الوهیت عیسی (ع) یا حقیقت محمدی نیز به شأن وجه الهی انسان کامل مربوط می‌شود. از این رو ابن عربی معتقد است مسیحیان به سبب منحصر دانستن هویت الهی در کلمه عیسویه دچار کفر شدند. چون وجه الهی در کل عالم تجلی کرده است و ظهورات متعددی دارد. به تعبیر دیگر: «حقیقت محمدی (لوگوس) که ابن عربی مطرح می‌کند، دومین شخص در الوهیت نیست بلکه آن خود خداست که از منظری خاص به او نگریسته شده است. همچنین خدای مسیحیت روح است و محبت، حال آنکه خدای ابن عربی فراتر از همه صفات و افعال است. او خود را در یک فاعل ویژه به نام حقیقت محمدی متجلی کرده است. طرفه آنکه، خدای مسیحیت در عین حال که همه چیز است، در شخص عیسی مسیح (ع) متجسد شده است، در حالی که خدای ابن عربی، چیزی جز هستی محض نیست که در فاعلی خاص نقش ایفا می‌کند و با این همه اقتضای تجسد هم ندارد. هر چند که خدای مسیحیت و اسلام، هر دو آفریننده عالم و خالقند، اما خدای ابن عربی خود را در صور نامتناهی عالم متجلی می‌کند»

جیلی در مورد تثلیث مسیحیت، به مقایسهٔ اقانیم سه گانه با «بسم الله الرحمن الرحیم» بر می‌آید. وی معتقد است اقانیم سه گانه در ابتدای انجیل بدین گونه ذکر شده است: «باسم الاب و الام و الابن» (همانند بسم الله در آغاز قرآن). اشتباه مسیحیان در این بود که به ظاهر این الفاظ فریفته شدند و تصور کردند مقصود از اب، ام و ابن، عبارتست از روح و مریم و عیسی. از این جهت قایل شدند به اینکه خداوند سومی از سه گانه است: «ثالث ثلاثه». جیلی پس از آن، تأویل خود را از این الفاظ ارایه می‌دهد. مقصود از «اب»، همان اسم الله است. «ام» (که واژه‌ای مؤنث است) کنایه از ذات است که ماهیت حقایق در آن نهفته است. مقصود از «ابن» هم کتاب و وجود مطلق است زیرا فرع و نتیجهٔ ذات و کنه حقایق است. بدان گونه که در قرآن به ام الکتاب (رعد: ۲۴) اشاره شده است (الانسان الکامل، ۲۱۶/۱، ۲۱۷).

شایان ذکر است که آنچه جیلی در مورد آغاز انجیل (باسم الاب و الام و الابن) نقل می‌کند، در اناجیل چهارگانهٔ مسیحیت وجود ندارد. تنها در انتهای باب بیست و هشتم از انجیل متی از قول عیسی (ع) خطاب به حواریون آمده است که: «پس بروید و تمام قوم‌ها را شاگرد من سازید و ایشان را به اسم پدر و پسر و روح القدس تعمید دهید» (متی ۲۸: ۱۹). همان گونه که ملاحظه می‌شود در این عبارت از ام سخن به بیان نیامده و به جای آن روح القدس ذکر شده است.

به هر حال، جیلی تثلیث معتبر در میان مسیحیان (در مفهوم ثالث ثلاثه) را نمی‌پذیرد و تمایل به تأویل، آن هم با استفاده از مفاهیم اسلامی دارد. اما با این همه مسیحیان را، از این جهت که خدا را در حقیقت عیسویه شهود کرده‌اند، نسبت به دیگر معتقدان به ادیان، به اسلام نزدیک‌تر می‌داند. به همین جهت معتقد است، در روز قیامت که نجات و رهایی در آن روز به غایت دشوار است، حقیقت امر بر نصاری آشکار

۵۲	مطالعات اسلامی	شماره ۶۷
----	----------------	----------

می‌شود و پس از پیمودن صراط بعد، که ناشی از تقیید حق در هویت عیسویه است، سرانجام به شهود حق به نحو اطلاق نایل می‌شوند (همان، ۱۶۰/۲).

## منابع

- ابن عربی، محمد بن علی، *ترجمان الاشواق*، بیروت، دار صادر، ۱۳۸۶هـ/۱۹۶۶م.
- \_\_\_\_\_، *رسالة شق الجیب بعلم الغیب*، رسائل ابن عربی، به کوشش سعید عبدالفتاح، بیروت، مؤسسه الانتشارات العربی، ۲۰۰۱م.
- \_\_\_\_\_، *الفتوحات المکیة*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
- ابن عربی، محمد بن علی، *فصوص الحکم*، به کوشش ابو العلاء عقیفی، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.
- اقبال لاهوری، محمد، *سیر فلسفه در ایران*، ترجمه ا. ج. آریان پور، تهران، مؤسسه انتشارات نگاه، ۱۳۸۰.
- ایلخانی، محمد، «تثلیث از آغاز تا شورای قسطنطنیه»، *نشریه معارف*، مرکز نشر دانشگاهی، دوره دوازدهم، شماره ۳، آذر - اسفند، ۱۳۷۴.
- تفلیسی، ابو الفضل حبیبش، *وجوه قرآن*، به کوشش مهدی محقق، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۹۶ق.
- جندی، مؤید الدین، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش غلامحسین دینانی و سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی، ۱۳۶۱.
- جیلی، عبدالکریم، *الانسان الكامل فی معرفه الاواخر و الاوائل*، به کوشش رجب عبدالمنصف عبدالفتاح، مصر، مکتبه زهران، بی تا.
- \_\_\_\_\_، *الکمالات الالهیه فی الصفات المحمدیه*، به کوشش سعید عبدالفتاح، قاهره، مکتبه عالم الفکر، ۱۹۹۷.
- \_\_\_\_\_، *مراتب الوجود و حقیقه کل موجود*، قاهره، مکتبه الجندی، بی تا.
- خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسن، *شرح فصوص الحکم شیخ محی الدین بن عربی*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۸.



- روزبهان بقلی شیرازی، ابو محمد بن ابی نصر، شرح شطحیات، به کوشش هانری کربن، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۷۴.
- سراج طوسی، ابو نصر، اللمع فی التصوف، لیدن، به کوشش رینولد نیلکسون، ۱۹۱۴.
- طبرسی، ابو علی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۵)، به کوشش سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه، بی تا.
- کتاب مقدس، ترجمه تفسیری، انجمن بین المللی کتاب مقدس، ۱۹۹۵م.
- لین، تونی، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه روبرت آسریان، نشر فرزانه، تهران، ۱۳۸۰.
- میلر، ویلیام مک الوی، تاریخ کلیسای قدیم در امپراتوری روم و ایران، تهران، ترجمه علی نخستین، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۲.
- ولفسون، هری اوسترین، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات الهدی، ۱۳۶۸ ابن عربی، محمد بن علی.
- Landau, Rom, *The Philosophy of Ibn Arabi*, London, George Allen & unwin, 1959.
- Nicholson, Reynold, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1997.
- Parrinder, Geoffrey, *A Concise Encyclopedia of Christianity*, oxford, 2001.