

تاریخ دریافت: ۹۶/۷/۷

تاریخ پذیرش: ۹۷/۱/۲۰

«مقایسه تثلیث در آفرینش از دیدگاه ابن عربی و مسیحیت»^۱

آلی لا عطار^۲

عبدالرضا مظاهری^۳

چکیده:

در کلام جدید و فلسفه دین، جهان را علت غایی آفرینش در نظر می‌گیرند و رابطه جهان و خداوند را به گونه‌ای پس از آفرینش قطع می‌نمایند. دریافت فهم صحیحی از آفرینش و چگونگی رابطه خداوند با عالم و عدم جدایی این دو از یکدیگر از ضرورت‌هایی است که می‌بایست به اثبات برسد تا زندگی انسان در این عالم معنا پیدا کند. در اکثر سنت‌های مذهبی و نظام‌های فلسفی و برخی از ادیان، سه گانه‌هایی در ارتباط با نیروهای خداوند متعال می‌توان یافت که تثلیث را به عنوان یک نماد ظهور کامل قدرت الهی در جهان معرفی می‌نمایند. در ایمان مسیحیت تثلیث از آموزه‌های اصلی در الهیات مسیحی است که عیسی را مایه نجات بشر و روح القدس را رابطه این نجات با ذات (پدر) معرفی می‌کند.

در میان عارفان مسلمان ابن عربی در هستی‌شناسی خود نوعی تثلیث را در امر آفرینش الهی بیان می‌کند که از آن می‌توان پدیده صدور کثرت از وحدت را تبیین نمود. ابن عربی علاوه بر بیان دیدگاه عرفا مانند بحث حقیقت محمدیه و عشق برای تبیین آفرینش از قضایای منطقی مانند صغری و کبری و حد وسط استفاده برده و محور اساسی کار خود را بر مبنای اسماء بنا نهاده است و به غیر از فاعل به قابل نیز پرداخته و نیمی از خلقت را به قبول همت قابل می‌داند. بدین لحاظ بحث فردیت و تثلیث را مطرح می‌کند تا چگونگی ظهور کثرت از وحدت را به نوعی بیان نماید و برای بیان این مطلب به مثال‌های مختلفی مانند علم و عالم و معلوم، عقل و عاقل و معقول، عشق و عاشق و معشوق، فعل و فاعل و مفعول اشاره می‌کند. او تثلیث را هم از طرف فاعل می‌گیرد و هم از طرف قابل و هر یک را مقابل یکدیگر قرار می‌دهد چنانکه ذات-اراده و قول را در برابر اعیان ثابته-پذیرش (سماع) و تسلیم می‌آورد و از این طریق چگونگی صدور کثرت از وحدت را تبیین می‌نماید.

کلید واژه‌ها:

تثلیث، ابن عربی، وحدت، کثرت، فاعل، قابل.

^۱ - این مقاله مستخرج از رساله دکتری بوده و مورد حمایت دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی می‌باشد.

^۲ - دانشجوی دکتری عرفان اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. alilaattar@gmail.com

^۳ - استاد گروه عرفان اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. نویسنده مسئول:

mazaheri711@yahoo.com

پیشگفتار

تثلیث اصلی‌ترین اعتقاد مسیحیت است که بر اساس آن خدای واحد در سه اقنوم پدر، پسر و روح القدس پرستیده می‌شود. اصل اعتقادی تثلیث به شکل تبیین یافته و صورت‌بندی شده در متون مقدس یافت نمی‌شود و محققان و مفسران عهد جدید نیز اذعان دارند که واژه‌شناسی تثلیث در عهد جدید وجود ندارد و از این رو اصل اعتقادی تثلیث را باید حاصل تاملات اندیشمندان مسیحی درباره چگونگی رابطه خدا با مسیح و روح القدس (یا درباره یگانگی در عین سه گانگی خداوند) و مباحثات و مجادلات اعتقادی آنان با مخالفان و بدعت گذران سده‌های اول تاریخ مسیحیت در بستر اندیشه فلسفی یونانی دانست. با این همه همین محققان بر آن‌اند که این اصل الاهیاتی مهم به صورت موجز و اشاره وار در عهد جدید آمده و مورد اعتراف مسیحیان نخست بوده است و به این ترتیب به شکل «تثلیث بنیادین یا اولیه» از همان آغاز شکل‌گیری مسیحیت وجود داشته است. گویا این اعتقاد در سیری منطقی به شکل یک روند تاریخی تکمیل یافته است. (دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۴، ۱۳۸۵، ۵۰۸)

تثلیث مسیحیت شامل سه اقنوم پدر، پسر، روح القدس می‌باشد که آفرینش میان این اشخاص الاهی مشترک است، اقانیم مسیحیت علاوه بر دارا بودن وجه درونی الوهیت، دارای وجه بیرونی نیز هستند که پدر فعل آفرینش، پسر فعل بخشایش و روح القدس فعل تقدس بخشی را انجام می‌دهد و این سه اقنوم در وحدت الهی به سر برده و در این وحدت شکافی وجود ندارد و هر سه دارای یک علم و یک اراده و یک فعل بوده که باهم در امر آفرینش نقش بازی می‌کنند.

از دیدگاه ابن عربی تثلیث موضوعی اعتباری است یا به بیانی دیگر تثلیث صفاتی است که با آنچه در مورد یکی شدن اقانیم مسیحیت است متفاوت می‌باشد.

از نگاه ابن عربی آفرینش با تثلیث آغاز می‌گردد که کلمه خلاق و وجودی «کن» در آن نقش اساسی و مهم را ایفا می‌کند این آفرینش نه در مقام احدیت و ذات بلکه در مقام احدیت، آنجا که اسماء و صفات تمایز می‌یابند صورت می‌پذیرد زیرا فرایند تثلیثی ابن عربی در امر آفرینش نیاز به فاعلی سه گانه دارد که شامل ذات، اراده و امر (کن) می‌باشد که در مقابل قابلی سه گانه که همان صورت‌های علمی و پذیرش (سماع) و قبول امر (تسلیم) می‌باشد قرار می‌گیرد و با زایش بعد از زوجیت این دو، آفرینش صورت می‌پذیرد که ثلاثیه اول است پس در مقام احدیت با نقش آفرینی علم و کلمه کن وجودی تجلی از صور علمیه حضرت حق آغاز می‌گردد و با خلق ثلاثیه‌ها کثرت از

مقایسه تثلیث در آفرینش از دیدگاه ابن عربی و مسیحیت / ۱۷۱

وحدت صورت می‌پذیرد. در این مقاله ابتدا به بیان آفرینش از دو دیدگاه مسیحیت و ابن عربی پرداخته شده سپس آفرینش تثلیثی این دو دیدگاه مورد مقایسه قرار گرفته است.

تثلیث در لغت و اصطلاح

تثلیث، واژه انگلیسی Trinity از واژه لاتینی Trinitas مشتق شده و به معنای اعتقاد به خدایی یگانه است، خدایی که از سه اقنوم تشکیل شده و هر اقنوم به تنهایی خدایی قادر است (کاشانی، ۱۳۹۲: ۲۰) این واژه که بر گرفته از Trias یونانی بوده برای نخستین بار در اواخر سده دوم میلادی از سوی تئوفیل انطاکی به کار رفته است. (ماسینیون، ۱۳۸۵: ۱۳۰)

تثلیث یعنی: الوهیت، یک جوهر است در سه شخصیت و سه شخصیت است در یک جوهر. الوهیت هستی خود را در سه وجه به ظهور می‌رساند. (ژیلسون، ۱۳۷۴: ۵۳)

پیشینه تثلیث در یونان باستان

فلوطین اولین بار الهیاتی را بر مبنای اقانیم سه گانه بنا نهاد. از نظر فلوطین، اصل اول یا همان اقنوم اول، واحد است البته واحد در حقیقت نام ندارد و در مورد آن نمی‌توان چیزی گفت، حتی نمی‌توان گفت «هست» اگر او را به نام واحد هم بخوانیم سخن نادرستی گفته‌ایم، زیرا نه مفهومی از او هست و نه دانشی برای شناخت او. او فراتر از دانش هستی است. (لطفی، ۱۳۹۰: ۷۶)

او خالق هستی است، پس خود هستی نیست، واحد از خود، سرریز کرده و عقل یا همان هستی را پدید می‌آورد که جامع تمامی معقولات و ایده‌هاست. عقل نیز اقنوم سوم، یعنی روح را به وجود می‌آورد. ماده به سوی روح میل کرده و با آمیختن در آن، جهان محسوس را پدید می‌آورد بنابراین اصل اول یا همان واحد با آن که هیچ کدام از عقل یا روح یا محسوس نیست اما در همه آنها حضور دارد پس همه چیز نیک است. (همان، ۱۳۹۰: ۱۰۱۵)

تعریف تثلیث در مسیحیت

تعاریف مختلف تثلیث در طول تاریخ مسیحیت با بیان یک جوهر در سه شخص، سه تمایز، سه کارکرد، یا سه اقنوم یا شخصیت... تعاریفی پارادوکسی است.

در کتاب قاموس کلیسای مسیحی آکسفورد درمورد تعریف تثلیث چنین آمده است: تثلیث یعنی یک خدا و یک جوهر در سه شخصیت «پدر، پسر و روح القدس». (کاشانی، ۱۳۹۲: ۲۷)

یکی از کهن‌ترین اعتقاد نامه‌های ایمان کاتولیک عبارت «تثلیث رحمان» است که بدین گونه آغاز می‌شود: «تثلیث رحمن، خدای واحد، پدر، پسر و روح القدس که منشاء واحد، ذات واحد و قدرت واحد است. ما نمی‌گوییم که خدای پدر، خدای پسر و خدای روح القدس، سه خدا هستند،

بلکه پارسایانه به یک خدا اقرار می‌کنیم». آموزه تثلیث در اعتقادنامه Quicumque در دعایی مربوط به سده ششم میلادی خلاصه شده است و مجمع اسقفان که در سال ۵۳۳ در قسطنطنیه برگزار شد، تکریم و تقدیس طبیعت یا ذات واحد پدر، پسر و روح القدس را به عنوان منبع واحد قدرت و تثلیث با ماهیت واحد و الوهیت واحد در سه شخص متمایز دانست (ماسینیون، ۱۳۸۵: ۱۳۰)

خاستگاه تثلیث در مسیحیت

بسیاری از آباء در سفر پیدایش آنجایی که خداوند از صیغه جمع استفاده کرده به دنبال آن شدند که اشاراتی درباره اشخاص (اقانیم) الاهی بیانید «و آدم را به صورت ما بسازیم» (۱: ۲۶) «انسان مثل یکی از ما شده است» (۳: ۲۳) از آنجایی که در این اشارات خداوند با خود سخن می‌گوید و صیغه جمع را برای خود استفاده می‌کند پس باید در او تعددی باشد که بتواند با خود سخن بگوید همچنان که افراد متعدد با هم دیگر سخن می‌گویند. اگر چه راز تثلیث در اینجا به صراحت نیامده اما بهترین تفسیر از این وجه را به دست می‌دهد که خود را نمودار خواهد کرد همانگونه که در نص انجیل به صراحت از عیسی نقل می‌کند که به حواریون خود گفت: پس، رفته همه امت‌ها را شاگرد سازید و ایشان را به اسم آب و ابن و روح القدس تعمیم دهید (این کلام جزو مناسک عبادی شده است) (متی، ۱۹: ۲۸؛ مرقس، ۱۶: ۱۵)، پس مسیح اصل تثلیث را به مریدان خود آموخت هم به گونه‌ای کلی به هنگام سخن گفتن از پدرش و از روح الاهی که به لحاظ شخصی از خود او متمایز هستند (یوحنا، ۱۴: ۱۶) و هم به نحو خاص، آن جا که به آنان فرمان داد تا به نام پدر، پسر و روح القدس تعمیم دهند. (ماسینیون، ۱۳۸۵: ۱۳۰، ۱۳۱)

جایگاه کلمه (لوگوس) در تثلیث

شاید بیش از همه آنچه زمینه را برای اندیشه چند اقنومی طبیعت خداوند در عهد جدید آماده کرد مفاهیم سه گانه «کلمه»، «حکمت» و «روح» در عهد عتیق باشد. کلمه در عهد عتیق عاملی خلاق (پیدایش ۱: ۳؛ مزامیر، ۳۳: ۶) بخشاینده (اشعیا، ۵۵: ۱۱)، به مأموریت برانگیزاننده (ارمیا، ۱: ۴) و وسیله‌ای برای آشکار ساختن و اجرای اوامر و اهداف خداوند است.

این عامل که در عهد عتیق چندان تشخیص نمی‌یابد، در ادبیات بین العهدين چهره روشن تری پیدا می‌کند و در انجیل یوحنا تمثیل مهمی را شکل می‌دهد که به عنوان پسر خداوند، او را آشکار می‌کند و می‌شناساند (یوحنا، ۳: ۳۴؛ ۷: ۱۶). «حکمت» که در کتاب امثال سلیمان به روشنی تشخیص یافته است (۸: ۱-۳۶) عاملی از پیش موجود، میانجی و آشکار کننده است که در عهد جدید بارها بدان اشاره شده و زمینه مناسبی برای اندیشه وجود ازلی مسیح بوده است.

مقایسه تثلیث در آفرینش از دیدگاه ابن عربی و مسیحیت / ۱۷۳

در ابتدای انجیل یوحنا عیسی را با کلمه ازلی خدا که آفرینش همه چیز از طریق او صورت می‌گیرد و نور و حیات بشر از اوست یکی دانسته شده است. او پسر یگانه خداوند (۱: ۱۸) و کلمه متجسد است (۱: ۱۴) که با خداوند یکی است (۱۰: ۲۴-۲۵، ۳۰: ۱۴، ۹) و واسطه نجات است. (۳: ۱۶-۱۸) عیسی جایگاه رفیعی در عالم هستی دارد او یک موجود ازلی است که قبل از همه چیز و قبل از همه اعصار وجود داشت و اولین مولود نزد تمام موجودات است. (کولسیان، ۱: ۱۷ و ۱۹)

همچنین در فصل نخستین سفر پیدایش فرآیند فعل خلاق را به سه بخش تقسیم شده می‌بینیم - کلمه «باش» (ریشه عبری «أ - م - ر» «a - m - r» به معنای گفتن با اندک تفاوتی با فرمان در عربی «ا-م-ر»)

- آفرینش (تحقق یافتن موضوع حکم «کن»).

- خوشایندی مخلوق نزد خالق (خداوند دید که نیکو بود).

و در آغاز انجیل یوحنا نیز می‌خوانیم:

در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود، همان در ابتدا در نزد خدا بود، همه چیز به واسطه او آفریده شد و به غیر از او چیزی از موجودات وجود نیافت..... آن نور حقیقتی بود که هر انسان را منور می‌گرداند و در جهان آمدنی بود و کلمه جسم گردید و میان ما ساکن شد و جلال او را دیدیم. (ماسیون، ۱۳۸۵: ۱۶۵)

بنابراین در نگاه نویسندگان عهد جدید میسح را می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱- مسیح با لقب‌ها و عنوان‌هایی که رنگ الاهی دارند. (پسر خدا، خداوندگار، پسر خدای تعالی)

۲- مسیح با صفاتی که ویژه الوهیت‌اند وصف شده مانند برابری با خدا و شباهت با او (فیلیپیان، ۲: ۶؛ دوم قرنتیان، ۴: ۴)، ازلیت (یوحنا، ۱۷: ۵؛ مکاشفه یوحنا، ۲۲: ۱۳) ابدیت یا جاودانگی (متی، ۲۸: ۲۰؛ عبرانیان، ۷: ۲۵) آفرینش (یوحنا، ۱: ۳) حاکمیت کیهانی (فیلیپیان، ۲: ۹-۱۱). ۳- مسیح (ع) محور آیین (به ویژه عشاء ربانی) و موضوع ستایش و دعا که گاه موضوع پرستش نیز مطرح می‌شود. در برخی عبارات‌ها در عهد جدید عیسی وجود متمایزی ندارد و به عنوان روحی مطرح می‌شود که قادر است وجود مشخصی را از خود بیان کند یا همچون موهبتی به شخص اعطا می‌شود یا آنکه از جانب خدا بر انسانها فرو می‌ریزد و در برخی عبارتهای دیگر همچون شخصیت متمایزی ظاهر می‌شود که سخن می‌گوید جست و جو می‌کند و شهادت می‌دهد، شفاعت می‌کند و می‌فرستد اما از دیدگاه محققان مسیحی، آنچه در عهد جدید بیش از هر چیز به روح القدس شخصیتی متمایز و وجهه‌ای الاهی می‌بخشد، ذکر نام او در کنار پدر و پسر یعنی در عبارتهای تثلیثی است. (دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۸۵، ج ۱۴: ۵۰۹، ۵۱۰)

ابن عربی نیز می‌گوید: خداوند عیسی علیه السلام را روح نامید و همانطور که او را در صورت انسان ثابتی انشاء و ایجاد فرمود، جبرئیل را در صورت اعرابی غیر ثابت انشاء و ایجاد کرد، لذا عیسی علیه‌السلام مردگان را به مجرد دمیدن زنده می‌ساخت پس او را خداوند متعال به «روح القدس = جبرئیل» تأیید و یاری فرمود بنابراین او روحی است که مؤید و یاری شده به روح دیگری است که از پلیدی‌های عالم کون پاک و مبراست. (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۲۷۰)

کارکرد تثلیث در الاهیات مسیحی

در تفکر مسیحی شخصیت‌های تثلیث شامل سه اقنوم پدر، پسر و روح القدس می‌باشد که پدر در تفکر مسیحی شخصیت اول تثلیث است و الهیدانان مسیحی پدر را خدایی مشخص و دارای شخصیت واحد می‌دانند که دارای خصایصی چون محبت و هدفمندی را به او نسبت می‌دادند. البته منظور مسیحیان از خدای شخصی یک شخص دارای زمان و مکان نیست، شخصیت دوم تثلیث، عیسی یا پسر است در دنیای مسیحیت عیسی مسیح سه کارکرد دارد. ۱- عیسی خدا را مکشوف می‌کند. ۲- عیسی مسیح حامل نجات است و اوست که نجات را میسر می‌کند به دیگر سخن نجات تنها از راه عیسی مسیح میسر است ۳- عیسی مسیح شکل زندگی نجات یافته را تعریف می‌کند. عیسی نه تنها نجات را میسر می‌سازد بلکه شکل آن را نیز تعیین می‌کند تا مسیح وار زندگی کنیم. (کاشانی، ۱۳۹۲: ۵۲) سومین شخص تثلیث روح القدس است. «روح» در عهد عتیق هم به معنای نفخه و باد وهم به معنای حضور و قدرت اوست (مزامیر، ۳۳: ۶؛ حزقیال، ۳۶: ۲۶ ب؛ ۳۷: ۱-۱۰؛ داوران، ۳: ۱۰؛ اول سموئیل، ۱۰: ۶؛ اشعیا، ۴۲: ۱) در مواردی چند دارای فعالیت‌ها و حالت‌های شخصی در نظر گرفته شده است (پیدایش، ۶: ۳؛ دوم سموئیل، ۲۳: ۲؛ نحمیا، ۹: ۲۰؛ اشعیا، ۳۴: ۱۶؛ ۶۳: ۱۰)، اما در هیچ یک از موارد، مستقل از خداوند به شمار نیامده و همواره بر وابستگی او به خداوند تأکید شده است. (دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۴، ۱۳۸۵، ۵۰۹)

روح القدس در فرهنگ مسیحی دارای اسامی و القاب فراوانی است که کلیسای کاتولیک این اسامی، لقب‌ها و نمادهای روح القدس را اینگونه شرح می‌دهد «روح القدس» اسم خاص یکی از کسانی است که همراه پدر و پسر آنان را می‌پرستیم و جلال می‌دهیم کلیسا این اسم را از خداوند دریافت کرده و در غسل تعمید فرزندان جدیدش به آن اقرار می‌کند. لفظ «روح» ترجمه کلمه عبرانی «روئح» است که معنای اولیه آن نَفَس، هوا و باد است. عیسی در واقع تشبیه محسوس باد را به کار می‌برد تا نوآوری متعالی آن کسی را که شخصاً نفس خدا، یعنی روح خداست به نیقودیموس نشان دهد. از سوی دیگر روح و قُدُس، دو صفت الهی‌اند که سه شخص الوهی در آنها مشترک‌اند. کتاب مقدس، آیین عبادی، زبان الهیاتی وقتی این دو لفظ را در کنار هم می‌آورند شخص و صفت

مقایسه تثلیث در آفرینش از دیدگاه ابن عربی و مسیحیت / ۱۷۵

ناپذیر روح القدوس را در نظر می‌گیرند، بدون اینکه با کاربردهای دیگر در لفظ «روح» و «قُدُس» اشتباهی پیش بیاید. (همان: ۶۲)

در رساله به عبرانیان ۱: ۲، آمده است: «در این ایام آخر به ما با وساطت پسر خود متکلم شد که او را وارث جمیع موجودات قرار داد و به وسیله او عالم‌ها را آفرید». حرف اضافه (به وسیله) که بیانگر نقشی است که در آفرینش به پسر داده‌اند فی نفسه نشان دهنده یک رابطه ابزاری میان علت و معلوم است. طبق باورهای یهودی، خداوند جهان را به وسیله حکمت آفریده، که می‌تواند همچون طرحی از جهان یا کارگر یا معماری هوشمند تلقی شود. (امثال سلیمان، ۳: ۱۹؛ ۸: ۲۲ و ۳۱؛ حکمت ۹: ۹، ۸: ۶) همچنین در ابتدای انجیل یوحنا عیسی را با کلمه ازلی خدا که آفرینش همه چیز از طریق او صورت می‌گیرد و نور و حیات بشر از اوست، یکی دانسته شده اما براساس آموزه امروزه مسیحی، عمل آفرینش یک قدرت مشترک میان سه شخص الاهی تثلیث را به کار می‌گیرد و نمی‌توان گفت که خداوند از طریق کلمه‌اش آفریده است.

نقش ابزاری که پایین‌تر از نقش اصل نخستین است مناسب کلمه الاهی به عنوان دوم شخص تثلیث نیست، با این وجود کلمه پس از آن که ماهیت انسانی به خود گرفت، از دید مسیحیان به عنوان خدا و انسان، توأمأ در شخص مسیح و برترین میانجی (به عنوان یک انسان) میان خدا و آدمیان تلقی گردید.

بدین سان طبق تعلیمات کلیسا کلمه در ازلیت با پدر شریک است در طول زمان بر آفرینش حکم می‌داند. اوست که انبیاء را می‌فرستد و به آنان الهام می‌کند. او پس از تجسد، خود ناجی انسانیت گردید. (ماسیون، ۱۳۸۵: ۱۶۵)

مسیحیان معتقدند پسر که مولود جاودانی از پدر است از او کمتر نیست و روح القدوس نیز که از ازل از پدر و پسر صادر می‌شود از آن دو کمتر نیست و این سه در الوهیت با هم مساوی‌اند (الیوت، ۲۰۰۷: ۷۵) هر چند این تبیین غیرقابل فهم است اما به نوعی توحید در آن نهفته است. (کاشانی، ۱۳۹۲: ۳۴)

آباء کلیسا از نخستین سده‌های مسیحیت گفته‌اند که عدد سه که برای سه اقنوم الاهی به کار رفته نباید به مفهوم شمارش یا حاصل جمع انگاشته شود زیرا هریک از اقنوم‌ها خود خداست و قابل تفکیک از آن دو دیگر نیست آن‌ها یک وجود تنها و واحدند و تنها یک طبیعت دارند (ماسیون، ۱۳۸۵: ۱۴۱) اگرچه در اولین اعتقادنامه نیقیه در سال (۳۲۵ م) شأن الوهی بودن مسیح و حضور خدا در عیسی به عنوان یک حضور نمادین (نه واقعی) ذکر شد (کاشانی ۱۳۹۲، ۵۷) اما در روند تاریخی شوراهای کلیسا به دو مکتب انطاکیه و مکتب اسکندریه با دو دیدگاه تقسیم گردید در نگاه مکتب

انطاکیه (کلیسای شرق) عیسی مسیح دارای دو جزء کلمه که نمایانگر طبیعت الهی و طبیعت انسانی اوست می‌باشد اما مکتب اسکندریه (کلیسای غرب) با محو ساختن انسانیت عیسی در الوهیت او، یگانگی شخصیت او را حفظ نموده است. (لین، ۱۳۸۰: ۶۸)

و بالاخره طبق نظر چهارمین شورای لاتران (۱۲۱۶): واقعیت اعلی واحد است و شناخت‌ناپذیر و توصیف‌ناپذیر و او به واقع پدر، پسر و روح‌القدس است. این واقعیت جوهر، ذات یا طبیعت الهی به سه شخص اقوم تعلق گرفته اما خود یکتاست و اصل همه چیز است و چیزی بیرون از او وجود ندارد این واقعیت نه زاده شده نه می‌زاید و نه از چیز دیگری حاصل می‌شود اما پدر ایجاد می‌کند و پسر زاده می‌شود و روح‌القدس عمل می‌کند به گونه‌ای که تمایزات در اشخاص و یگانگی در طبیعت ساری است. (ماسیون، ۱۳۸۵: ۱۴۰)

برای روشن شدن اصل تثلیث از دیدگاه ابن عربی لازم است ابتدا این مطلب در قضایای منطقی بیان شود. تا مقدمه‌ای برای مباحث بعدی گردد.

تثلیث در قضایای منطقی

تثلیث اساس دوجانبه‌ای دارد که یک جانب آن حق و جانب دیگر مخلوق می‌باشد. این اصل تثلیث اساس تولید معانی است. همان‌گونه که اساس تولید خلق می‌باشد. نظام خاص قیاس منطقی به شرط سه جزء حداکبر، حد اصغر و حد اوسط به نتیجه می‌رسد جزء اول شخصی است که دو مفروض (موضوع و محمول را فراهم می‌آورد که هرکدام از این دو شامل دو حد می‌شوند که با هم چهار حد را فراهم می‌آورند و یکی از دو حد در هر دو مفروض موجود است و این دو را به هم ربط می‌دهد. بنابراین به علت تکرار یک حد در هر دو مفروض با سه جزء موجود مواجه هستیم با رویداد این بحث وقتی به نتیجه می‌رسیم که دو مفروض مقید به تکرار یک حد موجب تثلیث می‌شود. در این قیاس وقتی به نتیجه درست می‌رسیم که حداکبر یا اعم از حد اصغر باشد و یا حداقل با آن برابر باشد. در غیر این صورت این نتیجه درست نیست و این همان چیزی است که در خلقت رخ می‌دهد و همان بحثی است که در اصل تکوین با آن سروکار داریم، یعنی اصل تکوین، فقط به عبد انتساب دارد نه به حق، جز در مورد صدور امری که از جانب او صادر می‌شود که منتسب به خلق نیست کما اینکه مخاطب حق نیز در ادای کن فقط خلق است من باب مثال، برای این که اثبات کنیم که عالم معلوم است می‌گوییم «هر حادثی علتی دارد» در این قضیه دو حد داریم که یکی «معلول» و دیگری «علت» است در قضیه دوم می‌گوییم عالم معلول است، حد معلول در هر دو قضیه تکرار شده است. پس عالم حد سوم است؛ نتیجه می‌گیریم که عالم علت دارد. همین حد یعنی علت هم در قضیه اول و هم در نتیجه تکرار شده است. وجه خاص، تکرار کلمه «معلول»

مقایسه تثلیث در آفرینش از دیدگاه ابن عربی و مسیحیت / ۱۷۷

حادث) و شرط خاص تعمیم اصل «علت» است که در مورد وجود معلول یعنی موجود حادث علتی است که حداکبر و عام است، ولی چون عالم از جانب خداوند علت می‌شود، ما این حکم را که هر وجود معلولی علتی دارد، صادر می‌کنیم، خواه حداکبر مساوی حد اوسط یا اعلم از حد اوسط باشد، چون به مبدأ یا اصل قضیه برگردیم، نتیجه را تصدیق می‌کنیم از این رو اصل تثلیث دوباره ظاهر و خلقت از نظر مفاهیم منطقی اثبات می‌شود. (مریدی، ۱۳۹۱: ۲۰۱، ۲۰۴)

بنابراین، مقدمات اگرچه به حسب اجزاء چهارتاست ولی در واقع سه تاست زیرا از آن چهارتا، جزء اول (حدوسط) در دو مقدمه صغری و کبری تکرار شده است. پس سه جزء دارد (یعنی حد اصغر، حداکبر، حد اوسط). پس همان سه جزء در انتاج معتبر است و در ایجاد عالم هم سه مرتبه ذات و اراده و قول «امر») معتبر است. (مظاهری، ۱۳۸۵: ۱۸۲)

استدلال قیاسی قائم به تثلیث است و مراد ابن عربی از ذکر قیاس آن است که از این راه استدلال کند بر اینکه تثلیث، اساس اخذ نتیجه در شکل‌های قیاس است همانگونه که اساس تولید در خلق است (عفیفی، ۱۳۸۰ و ۱۸۷ و ۱۹۲) و صدور عالم از ذات و اراده و قول موجد است. (هروی، ۱۳۷۵: ۱۰۵)

و چگونگی ایجاد از راه تثلیث را بدین گونه شرح می‌دهد که اولین امری که در باب نظریه آفرینش او جلب توجه می‌کند، نقشی است که مفهوم سه‌گانگی (ثلاثیه) ایفا می‌کند. (مظاهری، ۱۳۸۵: ۱۸۵)

وجود عالم از سببی که موجد اوست حاصل است «العالم حادث و کل حادث فله سبب» پس برای عالم سبب است. پس در نتیجه ظاهر شده است به طور تفصیل آنی که در یک مقدمه بوده است (یعنی در مقدمه کبری به طور اجمال) که آن چیز داشتن سبب موجد برای عالم است پس وجه خاص در این قیاس تکرار حادث است (که حد وسط است) و شرط خاص در این قیاس، عموم علت است (یعنی عموم اکبر، اگر اکبر اعم نبود قضیه ثابت نمی‌شد) زیرا که علت در وجود حادث سبب است و این سبب عام است در حدوث عالم از حق تعالی، که حکم می‌کنیم (در کبری قیاس مذکور) که هر حادثی برای او سبب است، خواه سبب که حد اوسط است باشد، لذا نتیجه می‌دهد پس ایجاد معانی، نتایج و حقایق علمی که به ادله (قیاس) اقتناص (شکار کردن و نتیجه گرفتن) می‌شود مبنی بر تثلیث است. (آملی، ۱۳۷۸: ۲۹۲)

مراد ابن عربی از ذکر قیاس آن است که از این راه استدلال کند بر اینکه تثلیث، اساس اخذ نتیجه در شکل‌های قیاس است همانگونه که اساس تولید در خلق است. (عفیفی، ۱۳۸۰: ۱۹۲)

موضوع نتیجه، محمول نتیجه و حد اوسط بر نظام مخصوص و بر شرط مخصوص اسباب ادله و

یا قیاس برهانی ابن عربی است تا حکم تثلیث را در ایجاد سریان دهد. (آملی، ۱۳۷۸: ۲۹۱)

رابطه فردیت و ثنویت و تثلیث از دیدگاه ابن عربی

وحدت تفریدی خود را به کثرت درمی آورد تا تنوع لایتناهی واحد در کثرت ایجاد گردد. وحدت به خودی خود خلاق نیست ولی بی نیاز است یعنی حفظ وحدانیت مطلقش به چیزی ورای خود نیاز ندارد. در احد نشانی از تکوین یا تکثیر نیست. در ثنویت نیز قضیه همین گونه است هر دو صرفاً در عقیمی و جدایی تضادی از یکدیگر قرار دارند مگر این که ارتباطی کاری بین این دو وجود ایجاد گردد. که همان ارتباط اساس وصلت را استوار و این دو وجود را به هم مرتبط می کند و کیفیت های جدایشان را برای تشکیل یا تولید، وجود سومی به گونه ای به هم متصل می کند، که می توان آن را وصلت آن دو دانست به بیانی دیگر این همان ثلاثیة آشنای عالم، علم و معلوم است که در آن واژه علم به عنوان ربط عینیت قابل معلوم و ذهنیت فعال عالم به هم مرتبط می شوند تا نفس علم را فراهم آورند. وجود ارتباطی سوم دقیقاً خود انسان است که بالفطره در ثنویت حق عالم عهده دار بلادرنگ نقطه ملاقات لاهوت و ناسوت، و نیز نمادهای فطری اتصالی آن دو می باشد. (مریدی، ۱۳۹۱: ۱۹۹)

رابطه فردیت و تثلیث

ابن عربی برای بیان امر ایجاد و آفرینش که از دید او مبنی بر فردیت است ابتدا به بیان فردیت و رابطه آن با تثلیث می پردازد.

او می گوید فردیت در وجود به سه چیز است: یکی ذات احدیت و یکی مرتبه الهیت و یکی عین ثابته محمدیه. و از آنجا که از دید ابن عربی اول افراد در عدد سه است پس صدور و ظهور در سه است (پارسا، ۱۳۶۷: ۵۰۵) امر ایجاد که ظهور حق به صورت خلق است مبنی بر فردیت می باشد او ریشه اصلی آفرینش را ذات حق نمی داند بلکه فردیت حق می داند یعنی مرتبه ای که در آن حق دارای علم است البته فردیت به معنای واحدیت نیست بلکه فردیت مقابل زوجیت است. واحد که منشأ و مبدأ عدد است مادامی که به اثنیت متعدد نشود. فردیت حاصل نمی شود و فردیت از خواص عدد است. ابن عربی واحد را عدد نمی داند هر چند آن را مبدأ و زادگاه همه اعداد می داند اما یک را فراتر از همه نسبت ها و حتی فراتر از مفهوم عدد می داند زیرا عدد کم قابل انقسام است اما واحد قابل انقسام نیست و کمیت ندارد.

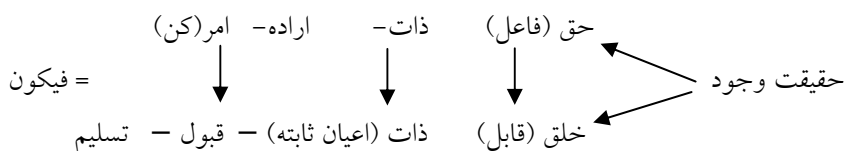
از طرفی در تعریف عدد گفته اند عدد نصف جمع حاشتن خود است پس با این تعریف واحد عدد نیست و اول افراد در اعداد ثلاثه می گردد و هرآنچه زیاد می شود بر این فردیت اولی است که

ثلاثه است مشارالیها در وجود ذات احدیت است و مرتبه الهیه و حقیقت روحانیه محمدیه که مسمی به عقل اول است و هرچه که زاید شود از او صادر می‌گردد چرا که اول چیزی که به وجود آمد عقل اول است.

«فاشبه الدلیل فی تثلیثه» یعنی مشابه شد مر دلیل از روی اشتغال بر تثلیث که آن اصغر است و اکبر و حد وسط. (خوارزمی، ۱۳۵۷: ۷۷۵)

پس برای فردیت تثلیث است و فردیت از سه آغاز می‌گردد و اولین مرتبه تحقق عدد ۳ است و اولین مرحله عدد ۲ است که زوج می‌باشد از آنجایی که احدیت با حفظ مقام احدیت نمی‌تواند معطی وجود باشد و واحدیت و ظهور و بروز اسماء و صفات می‌خواهد تا غیب ذات در مظاهر ظاهر شود پس اعطای وجود فاعلی می‌خواهد که موجد است و قابلی می‌خواهد که مکون است فاعل و قابل زوج می‌شود که شفع است و شفع شفیع در فتح باب ایجاد است. (آملی، ۱۳۷۸: ۲۸۹)

امر الهی فی نفسه بر مبنای فردیتی است که در آن تثلیث ضمنی (اعتباری و در صفات) وجود دارد و از حضرت الهی عالم ایجاد می‌گردد و خداوند می‌فرماید «انما قولنا شیء اذا اردناه ان نقول له کن فیکون» (۱۶: ۴۰) «سخن ما درباره چیزی که اراده‌اش کرده‌ایم فقط این است که به آن می‌گوییم موجود شو، و بیدرنگ موجود می‌شود. این ذات و اراده و قول الهی است. اگر ذات و اراده ذاتی و کلمه کن نبود آن چیز موجود نمی‌شد از طرفی همین فردیت سه گانه در آن چیز مخلوق نیز ظاهر است چرا که اگر در آن وجود نمی‌داشت موجودیتش تکوین و متصف به وجود نمی‌شد. این اصل فردیت سه گانه شیئیت «شنیدن» و امتثال امر خلق، شیء را به منصفه وجود می‌آورند. این سه جنبه مخلوق قابل با سه جلوه ذات خالق همسازی دارد ذات ثابت قابل در حال عدم (منظور عدم شهود در عالم محسوس است زیرا در عالم اعیان ثابته یا صور علمی الهی وجود معقول محسوب می‌شود ولی عینیت محسوس نیست) در موازات ذات خالق قرار دارد. شنیدن قابل با اراده خالقش و امتثال به امر خلاق برای تکوین و قبول قول خالق در کلمه کن تبیین می‌شود. تکوین با ذات خالق و امتثال امر مخلوق تناسب دارد. در واقع اگر مخلوق قابلیت قبول و قدرت تکون نداشت تکوین نمی‌یافت پس در حقیقت چیزی جز نفس شیء نیست که خود را به محض صدور امر الهی از عدم به وجود می‌آورد.



بنابراین حق تعالی موضوع تکوین شیء را در نفس شیء تثبیت می‌کند یعنی ایجاد آن از خود شیء است نه از حق به این معنا که حق فقط مصدر امر می‌باشد. از این روست که می‌فرماید سخن ما درباره چیزی که اراده‌اش کرده‌ایم فقط این است که به آن می‌گوییم موجود شو و بی‌درنگ موجود می‌شود. در اینجا حق تکون شیء را به نفس آن و قابلیت آن را به امتثال امر الهی نسبت می‌دهد و او در قول خود صادق است. (مریدی، ۱۳۹۱: ۲۰۱، ۲۰۲) پس تثلیث اساس انتاج یعنی تکوین در خلق است. چنانکه اساس انتاج در معنویات است و مراد از معنویات این است که علوم و معارف باید از تثلیث تحصیل شوند پس بر برهان استنتاج نتایج علمی که بر تثلیث است با نظام حامی در متن حقیقت هستی قرار گرفته است زیرا اساس انتاج معنوی به وزان اساس انتاج تکوینی است «صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی». (آملی، ۱۳۷۸: ۵۹۸)

رابطه فردیت و تثلیث در فص محمدیه از دیدگاه ابن عربی

ابن عربی در فص محمدیه آورده است که محمد (ص) حکمتش فردی است زیرا اکمل موجودات در نوع انسان است چون به خاطر او کل امور خلق آغاز و انجام می‌یابد: «کنت نبیا و آدم بین الماء والطين». او نبی بود آنگاه که آدم بین آب و گل بود (بخاری، ۷۸: ۱۱۹ ف) و از حیث نشئت عنصری خاتم انبیاست از افراد ثلاثه اولین است زیرا افراد دیگر از آن منشعب می‌شوند. و او علیه السلام آشکارترین دلیل رب خود بود چون جوامع الکلم (کامل‌ترین کلام الهی) که مسمیات آدم باشند به او عنایت شد و این نزدیکترین دلیل در تثلیث و فی‌نفسه دلیل تمام دلایل است. یعنی او خود دلیل خود است و اول ما خلق الله نوری که آفتاب آمد دلیل آفتاب. چون از همان هنگام که به حقیقت او (حقیقت نوری‌اش) فردیت اولی و به خلقتش مثلث نشئت عطا شد در باب محبت که اصل تمام موجودات است فرمود از دنیای شما سه چیز مرا خوش داشته شد و این منشائی تثلیثی دارد که در او جلیلی است پس یادآوری فرمود: زنان و بوی خوش و نماز که نور چشم من است. (مریدی، ۱۳۹۱، ۳۶۶: ۳۶۷)

او در اکملیت متفرد است و چون امر وجود به او آغاز شد که در اول روح او ایجاد شد و نبوت و رسالت بدو پایان یافت که بنی بود و آدم بین ماء و طین پس به نشئه عنصری‌اش خاتم نبیین است.

و چون خاتم علیه السلام اکمل نوع انسانی است اول دلیل بر رب خود است. این که فرمود «اذل دلیل علی ربّه» در اضافه رب منظور رب الارباب است.

جوامع الکلم که مسمیات اسماء آدمند داده شده است (اشاره به روایتی که رسول الله فرمود: «اوتیت جوامع الکلم»).

فردیت تثلیث

خداوند شناخت حقایق را به حضرت صالح عطا کرد و آن ارائه معجزه‌ای بود که توقع آن نمی‌رفت یعنی بیرون آوردن ناقه از دل کوه که نتیجه ذهنی و خارجی‌ای که به دست آمد، امکان تحقق نداشت مگر به عنایت حضرت احدیت و فردیت او که مستغرق به سه مرتبه «ذات» «اراده» و «قول» (امر) می‌باشد و عین و هویت الهی در این صورتها یکی است که به سه مرتبه مختلف نسبت داده می‌شود به اعتبار ظهور آن در حالتی که لازمست احوال دیگر از آن پیروی کنند و به آن ذات می‌گویند و به اعتبار توجه‌ای خاص برای تکوین امری «اراده» گویند و به اعتبار این که بلاواسطه توسط کلمه «کن» امر ایجاد را ایجاد نماید «قول» نامیده می‌شود. پس خدای منزه می‌فرماید: ما به امر نافذ خود هرچه را اراده کنیم و گوئیم موجود باشد همان لحظه موجود خواهد شد.

فردیت ثلاثه که در قابل یعنی شیء مکنون تحقق می‌یابد، تکون او یعنی مکنون شدن قابل به وقوع می‌پیوندد و متصف به وجود می‌شود که یکی شیئت اوست از جانب مکنون دوم سماع و پذیرش او و سوم اطاعت او که امثال امر مکنون است که ایجاد را پذیرفته پس در شیء مکنون سه چیز با سه چیز در مکنون که ذات خداوند است برابری کرده. ذات مکنون که در حال عدمش (عدم عینی) ثابت است با ذات موجدش موازنه و مقابله کرده است و سماع او با اراده موجدش و قبول او با امر موجدش (تثلیث در تکوین ۱) ذات باری از جانب مکنون ۲) اراده باری ۳) امر یا قول یا فعل باری). پس تکوین به شیء متکون نسبت دارد اگر در وقت این قول که امر الهی است قبول در قوت متکون که قبول امر کن است در نفس او نمی‌بود متکون نمی‌شد. (عقیفی، ۱۳۸۰: ۱۸۷، ۱۹۲) و صدور عالم از ذات و اراده و قول موجد می‌باشد (مایل هروی، ۱۳۷۵: ۱۰۵) آغاز کار همانند همیشه حق است و ریشه وجودی هستی حق واحد است که این واحد از جنبه پدیداری (شهودی) به سه جنبه ۱- حق مطلق در جنبه تجلی ۲- اراده (حق در اینجا مرید است) ۳- امر (حق در اینجا آمر است) منطوقی است. که این سه جنبه به ترتیب نماینده کل روند آفرینش هستند در آغاز علم در حق برانگیخته می‌شود و آنگاه اعیان در علم ظهور می‌یابد این به معنای ولادت تکثرات ممکن الوجود است بنابراین حضرت ذات (مرتبه وجودی حق بماهوق) به حضرت الاهیت (الله بودن) نزول می‌یابد در مرتبه بعدی اراده انگیخته می‌شود، اراده‌ای که مبتنی بر علم است برای به وجود آوردن

اعیان از عدم به وجود و براساس این اراده امر (کن) صادر شده و جهان آفریده می‌شود. (عقیقی، ۱۳۸۰-۲۹۰)

رابطه تثلیث و طبیعت و تدوین

ابن عربی درفصص صالحیه عذاب سه روزه قوم صالح که رابطه تثلیث با طبیعت است را چنین بیان می‌کند:

اصل کون که وجود خارجی عالم است بر تثلیث است. لذا حکمت صالح علیه السلام که خداوند آن حکمت را در تأخیر در گرفتن قومش در سه روز ظاهر ساخت و عده‌ای که مکذوب نیست (تثلیث مذکور) نتیجه صادق داد و نتیجه آن صیحه‌ای است که به آن صیحه هلاک شدند، که شب را به روز آوردند در حالی که در خانه‌هایشان افتاده بودند (هلاک شدند) در اولین روز آن ثلاثه روهای قوم زرد شد در ثانی سرخ و در ثالث سیاه شد.

پس چون آن سه روز (که یوم بروز و ظهور است) تمام شد استعداد وصول به عالم دیگر به وقوع پیوست پس فساد در آنها ظاهر شد لذا ظهور هلاک نامیده شد. (آملی، ۱۳۷۸: ۲۹۳)

از دیگر ثلاثه‌های طبیعت می‌توان اشاره‌ای به حدیث پیامبر (ص) نمود که فرمودند: از دنیای شما سه چیز را برمی‌گزینم نساء و طیب و صلوات و نساء را مقدم بر آن دو داشت زیرا نساء مانند طبیعت کلیه محل انفعال است و قابل، و قابل مقدم بر مقبول و آنچه بر او منتقمش می‌گردد.

رسول الله در این خبر تأیث را بر تذکیر غلبه داد زیرا به نساء اهتمام ورزید و فرمود: «حب الی من دنیاکم ثلاث: النساء و الطیب و جعلت قره عینی بالصلاه» که فرمود ثلاث نه ثلاثه در حالی که باهائ عدد ذکور است. حال آنکه عرب مذکر را بر مؤنث غلبه می‌دهد هرچند مذکر واحد باشد و مؤنث جمع، حال آنکه پیامبر تذکیر را در این روایت بر تأیث غلبه نداد بلکه تأیث را بر ثلاث غلبه داد. زیرا حب را برای خود اختیار نکرده است و حب نساء را به حب الله برگزیده است. (همان: ۶۱۶) و فرمود احببت که حکایت از نفس دارد تا تعلق حب خودش را به رب خود که بر صورت اوست برساند چرا که مرأه را به آن دلیل دوست داشت که مشاهده حق را در آن می‌دید و شهود در منفعل می‌کرد یعنی محل فعل رجل (قیصری، ۶۰۶) و بین دو مؤنث نساء و صلوات، طیب را که مذکر است درج فرمود مانند خود رسول که رجل است. بین ذاتی که از آن ظاهر شده (که لفظ ذات در عرب مؤنث است) و نساء یا زنی که رجل از آن ظاهر شده است پس او خود را بین دو مؤنث یکی تأیث ذات (ذات واجب تعالی) و تأیث حقیقی قرار داد. چنانکه در سلسله طولی وجود، عقل مخلوق نخستین است و نفس مخلوق دومین و مرد مظهر عقل است و زن مظهر نفس (والرجال القوامون علی النساء) (نساء: ۳۴) و للرجال علیهن درجه (بقره ۲۲۸). (آملی، ۱۳۷۸: ۶۱۶)

مقایسه تثلیث در آفرینش از دیدگاه ابن عربی و مسیحیت / ۱۸۳

همچنین نساء تأنیث حقیقی است و صلات تأنیث غیرحقیقی است و طیب مذکر است بین آن دو مؤنث، چنانکه آدم بین ذاتی (یعنی ذات واجب الوجود) که از آن موجود شد و بین حوا که از وی موجود شده است، آدم بعد از مؤنثی که صفت است یا قدرت است و یا علت است که حکما می‌گویند حق علت وجود عالم است، قرار دارد.

خلاصه اینکه پیش از رجل که آدم است مؤنث قرار دارد که آن ذات یا صفت یا قدرت یا علت است و مآل همه یکی است. زیرا مراد از ذات واجب تعالی است و از صفت، علم و اراده و قدرت هم که ظاهر است، چه مراد علم و اراده و قدرت واجب است و علت هم همان علت تامه است که واجب تعالی است و همه این الفاظ یعنی ذات و صفت و قدرت و علت مؤنثند. (همان: ۶۱۶)

رابطه تثلیث و آفرینش از دیدگاه ابن عربی:

خداوند اشیاء را که همان موجودات محقق یا مقدر بودند از صور علمی که اعیان ثابته نامیده می‌شوند از عدم عینی پدیدار کرد و سایه وجودش را بر آنها گسترانید که مراد از این اشیاء حقیقت محمدیه است و مراد از عدم، جوهر «هباء» است که از آن تعبیر به «عنقاء» می‌شود که در ظاهر معدوم و در واقع اولین موجود می‌باشد چرا که «عدم عدم» وجود مطلق است و حال آنکه خداوند حقیقت محمدیه را از جوهر هباء و از وجود مطلق - هر دو - آفرید، زیرا «هباء» واسطه بین واجب تعالی که خالق است و بین حقیقت محمدیه که نخستین مخلوق است به اعتبار می‌باشد. او عالم را از مجموع عدم و وجود که مستفاد از عدم است پدید آورد زیرا ایجاد از وجود فقط، مستلزم تحصیل حاصل است، و از عدم مطلق، مستوجب انقلاب حقایق است و هر دو متمتع‌اند بنابراین موجودات و اشیایی که به وجود علمی موجود بودند را به وجود عینی خارجی پدیدار ساخت. (ابن عربی، ۱۳۸۸: ۳ و ۴)

عالم از حضرت فردیت بر مبنای علم ایجاد شده است و چون علم را عالم و معلوم لایب است پس لازمه ایجاد تثلیث است پس ایجاد سه چیز می‌طلبد علم و عالم و معلوم. (خوارزمی، ۱۳۵۷: ۴۰۷)

پس مبنای ایجاد علم است و علم را لایب است از علم و معلوم پس تثلیث لازم آید و ثلاثه اول افراد فرد عددی است و از حضرت فردیت که حضرت الهیه است عالم موجود گشته است زیرا که ایجاد سه چیز می‌طلبد:

اول: عالم که ذات فاعل است و فاعل ظل او

دوم: معلوم که اعیان ثابته است و قابل ظل او

سوم: علم که نسبت است میان عالم و معلوم و تأثیر ظل او.

از جهت آنکه امر ایجاد موقوف به سه چیز است حق تعالی فرمود: به درستی که امر ما به ایجاد شیء از اشیاء هرگاه که ما اراده وجود آن شیء نماییم، آن است که بگوییم آن شیء را بشو! فیکون، پس آن شیء بشود، اگر چنانچه این سه چیز که ذات حق است و اراده و قول به «کن» نبودن آن شیء حاصل نشدی و بعد از حصول اشیاء ثلاثه مذکور که ذات و اراده و قول است ظاهر می‌گردد سه چیز دیگر از جانب آن شیء کائن تا تأثیر به ظهور تواند پیوست و آن سه چیز از جانب شیء: شیئیت، سماع آن شیء بر امر «کن» و امتثال آن شیء به ایجاد.

شیء می‌کون فردیت خود را که قابل است مقابل می‌دارد به فردیت فاعل که حق است چه اگر این تقابل نباشد قابل از فاعل متأثر نمی‌شود. قابل عین ثابت خود را در مقابل ذات موجد که حق است می‌دارد و سماع قول «کن» را در مقابل اراده موجد و قبول امتثال او موجد را به کینونت در مقابل قول «کن». پس وقتی فردیت قابل در مقابل فردیت فاعل قرار گرفت آن شیء می‌کون و موجود می‌شود یعنی حق تعالی نسبت تکوین به آن شیء می‌فرماید.

پس اصل تکوین که تکون اعیان متکونه است به تثلیث قائم می‌گردد یعنی ثلاثه از جانبین که جانب حق و جانب خلق است و چون تثلیث سبب فتح باب نتایج در تکوین و ایجاد است پس حکم آن ساری می‌شود در جمیع مراتب حتی در ایجاد معانی به ادله (همان و ۴۰۸) پس امر ایجاد و آفرینش به فردیت ثلاثه وابسته است که ذات است و اراده است و قول و این قول همه امر کلام اوست. (آملی، ۱۳۷۸: ۲۹۰)

جایگاه کلمه در تثلیث از دیدگاه ابن عربی

کلام الهی نخستین چیزی بود که اعیان از خداوند متعال ادراک کردند، کلامی که شایسته و در خور خداوند سبحان است. نخستین کلمه‌ای که ترکیب پیدا کرد «کن» بود و آن مرکب از سه حرف می‌باشد: «کاف» و «واو» و «نون» و هر حرف از آن سه حرف، خود از سه حرف ترکیب یافته است، لذا «نه» پدیدار گشت که جذر آن سه است و آن، اولین افراد است، و بسائط عدد، به وجود «نه» از «کن» پایان پذیرفت، در این صورت به واسطه «کن» عین معدود و عدد ظاهر گردید، و اصل ترکیب مقدمات از سه، از اینجا پیدا گشت، اگرچه در ظاهر، مرکب از چهار است، زیرا «واحد» در دو مقدمه تکرار می‌شود، پس سه می‌باشد و از «فرد» عالم کون پدیدار گشت نه از «واحد». (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۲۶۶)

صفات کلام صورتی از صورت‌های علم است و نسبتی از نسبت‌های علم و بخشی از آن است. آن کلام «کن» است که بدان در تأثیر حق تعالی برخلاق گشوده شده است لذا موجودات از مرتبه علم به عین و خارج با اختلاف اجناس و انواع و ادامه آثارشان ظاهر گردیدند. (قونوی، ۱۳۷۱: ۱۳۷۱)

(۱۷۰)

حضرت محمد(ص) در عالم محسوس مقام گنجینه سر الهی و موضع امر الهی است. او همان کن است که هر امری تنها از جانب او نافذ است. (توران، ۱۳۹۰: ۱۴۲)

حقیقت محمدیه در دیدگاه ابن عربی

در مکتب ابن عربی جهان تجلی اسما و صفات خداوند است که از طریق وجود منبسط یا نفس رحمان به دلیل تنفیس اسما صادر شده و به صورت کلمات مجزا ظهور یافته و مشیر به علت آفرینش گردیده. نخستین مخلوقی که بر زمینه نفس الرحمان نقش بسته عقل اول یا قلم اعلی یا حقیقت محمدیه نام دارد و سپس به واسطه او نفس کلی یا لوح محفوظ آفریده شد. (توران، ۱۳۹۰: ۱۴۱) حقیقت محمدیه که اصل انشا و اول ابتدای خلقت است یک حقیقت مجرد و فوق زمان و مکان است این حقیقت مجرد که بالاتر از همه مراتب جسمانی است با عقل اول فلاسفه تطبیق می‌کند. (ابن عربی، ج ۴، ۲۰۰۴: ۱۲۳)

اسما الهی در مرتبه واحدیت ظاهر می‌شوند و در میان این اسما الهی «الله» اسم اعظم است و به همه اسما احاطه دارد. مظهر اسم اعظم در عالم اعیان ثابته همان عین ثابت نبی اعظم(ص) است که بر همه اعیان ثابته دیگر احاطه دارد و اعیان ثابته دیگر در او مندرج‌اند. اعیان ثابته در دو مرحله پدید آمدند نخست همه اعیان به نحو اجمالی در عین ثابت محمدی تحقق یافتند و سپس به نحو تفصیلی از دل این عین ثابت برآمدند، پس همانطور که همه اسما مظهر اسم اعظم هستند همه اعیان ثابته نیز مظهر عین ثابت محمدی هستند. (قیصری، ۱۳۸۲: ۲۴۰)

عین ثابت حقیقت محمدیه در عنوان انسان کامل هم عالم را در بر می‌گیرد، هم همه انسان‌ها را و هیچ عالمی از عوالم خلقی خالی از حقیقت محمدیه نیست، حقیقت محمدیه به عنوان مثال اعظم بر همه موجودات مثالی احاطه دارد (توران، ۱۳۹۰: ۱۴۳، ۱۴۰) و همه موجودات از عرش و کرسی گرفته تا ارواح و اجسام هفت آسمان همگی از نور محمدی خلق شده‌اند. (ابن عربی، ج ۴، ۲۰۰۴: ۱۲۲، ۱۲۶) خداوند اراده کرد که این نور محمدی را در عالم محسوس نیز گرامی بدارد لذا صورت مجسمی را برای آن نور آفرید تا مظهر او باشد او را محمد(ص) نام نهاد او را امام و سید عالم قرار داد. (همان: ۱۲۹، ۱۳۰)

مقایسه تثلیث در ابن عربی و مسیحیت

فرآیند فعل خلاق در سفر پیدایش به سه بخش کلمه (باش)، آفرینش (تحقق یافتن موضوع حکم «کن») و خوشایندی مخلوق نزد خالق تقسیم می‌شود.

الاهیات کاتولیک نوعی تجلی سه شخص الاهی را در این بیان می‌بیند:

یک اصل که سخن می‌گوید: شخص پدر، کلمه او که همچون خود او ازلی است و هم ذات اوست و یک گرایش عاشقانه دوسویه که از دو شخص نخست پدید می‌آید (روح القدس). فرمان الاهی که سبقت زمانی بر کلمه محقق دارد در سفر پیدایش ذکر نشده است. سفر پیدایش دو فعل نخستین ذکور در قرآن یعنی اراده آفرینش و فراخوانی به وجود یافتن به وسیله کلمه خلاق را با هم جمع می‌کند. در حقیقت، این سه لحظه هم زمان هستند: خداوند در فعلیت ازلی خود، همه چیز را در کلمه خود شکل می‌بخشد و در آن به وجد می‌آید: آفرینش میان سه شخص الاهی مشترک است.

کلمه خلاق ازلی است و بنابراین همواره بالفعل است. فعل خلاق در خداوند نمی‌تواند یک فعل جدید باشد. خداوند از ازل همه چیز را چنان می‌داند که گویی در مقابلش حاضر است، توالی زمان [یعنی] معیار مخلوق برای او وجود ندارد. عمل خلاق او نمی‌تواند معلق باشد که اگر باشد، آفرینش به عدم باز می‌گردد. پس حفظ آن در هستی می‌تواند به عنوان یک آفرینش مستمر و در جریان تلقی گردد. بدین سان قرآن فعل آفریننده را به نحوی مستقیم و بی‌واسطه در حوادث هر روزه که در زمین و در آسمان‌ها رخ می‌دهد دخالت می‌دهد. (ماسینیون، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۶۷)

در منابع مسیحی آمده است:

خدا گفت (آن) بشود و (آن) شد و خدا (آن) را دید که نیکوست (سفر پیدایش، ۱) در قرآن آمده است: ما وقتی چیزی را اراده کنیم همین قدر به او می‌گوییم «باش» بی‌درنگ موجود می‌شود (نحل ۴۰). (به نقل از ماسینیون، ۱۳۸۵: ۱۸۵) نوعی ساختار درونی مختص عمل آفریننده وجود دارد که قرآن مراحل آن را به ترتیب برمی‌شمارد. «اراده، تکوین، ابداع».

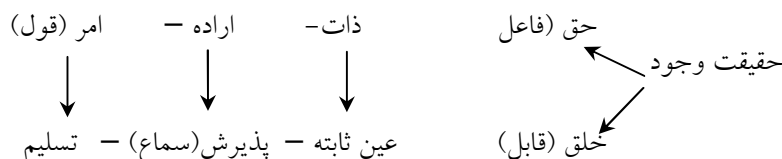
چون [خداوند] چیزی را اراده فرماید، کارش این بس که می‌گوید: باش، پس [بی‌درنگ] موجود می‌شود. (یس، ۸۲).

از نظر ابن عربی اصل هستی سراسرش همان واحد حق است، اما از آن حیث که وجود، از او ظاهر می‌شود [نه فقط از حیث ذات مطلقش] صفاتی سه‌گانه دارد، چرا که از حیث جوهرش «ذات» است و به لحاظ پیوندی که با وجود ظاهر دارد «اراده کننده» است و «فرمان دهنده» از این رو شالوده ایجاد، فردیت نخستین است که دارای تثلیث می‌باشد. ذات الهی، اراده و امر (قول).

این فردیت سه‌گانه تنها در ایجاد کننده آشکار نمی‌گردد، بل در شیء موجود نیز ظهور دارد. (عفیفی، ۱۳۸۰: ۱۸۸ و جامی، صفر، ۱۳۹۸: ۱۹۶) در غیر این صورت اصلا تکوین او و اتصافش به وجود درست نمی‌بود پس او نیز ذاتی است فرمانبردار اراده موجد و تسلیم فرمان او، بدین گونه

برابری تمام میان دوستایی (سه‌تایی=ثالوث) است.

ستایی حق و ستایی خلق و هستی از واحد پدیدار شده است و این رابطه منطقی میان دوستایی را که نمایانگر حقیقت وجودی‌اند، می‌توانیم به شکل زیر توضیح دهیم:



اندیشه تثلیث مسیحی با وضوح تمام در این مسئله و در مسئله عشق که چنین گفته آشکار است.

تثلیث محبوبی و قدکان واحدا کما صیروا الاقنوم بالذات اقنما

محبوب من سه گانه می‌شود در حالیکه یکی بود. همان‌طوری که اقنوم (اب-ابن-روح‌القدس) را بالذات یک اقنوم دانستند. (مظاهری، ۱۳۸۵: ۱۸۴)

نتیجه

تثلیث در آفرینش از منظر ابن عربی و مسیحیت جدای از شباهت‌ها، در مواضعی چون الوهی بودن عیسی(ع)، جایگاه تثلیث در هستی‌شناسی و فرآیند تثلیث تفاوت اساسی دارند.

در سیر تحول اصل اعتقادی تثلیث در پنج سده نخست مسیحی به این نتیجه می‌رسیم که در وحدت ماهیت یا ذات خداوند، سه اقنوم یا سه شخص یا سه تمایز حقیقی وجود دارد که با یکدیگر برابرند، زیرا در هر سه، ماهیت الهی بی‌تجزی و واحد حاضر است و هریک از آنها در مجموعه صفات الهی شریک است. اقنوم یا شخص در تثلیث چیزی بیش از جنبه‌ای از وجود و در واقع موضوع حقیقی تجربه و عمل است، زیرا هر شخص الهی دارای ویژگی اقنومی خاص خود است که از دو وجه قابل بررسی است «وجه درونی» یعنی با رجوع به ساختار درونی الوهیت و «وجه بیرونی» یعنی با رجوع به الوهیت در ارتباط با عالم جهان تجلیات. از وجه درونی، آنچه باعث تمایز میان سه اقنوم می‌شود «ویژگی رابطه‌ای» یا نسبت میان این سه یعنی زاینده‌گی، زاینده شدن و دمیده شدن است و از وجه بیرونی آنچه این سه را از هم جدا می‌کند، خویشکاری هریک از آنها است که برای پدر فعل آفرینش، برای پسر، فعل بخشایش و برای روح القدس فعل تقدس بخشی اوست. با این همه در وحدت الهی شکاف و جدایی وجود ندارد زیرا این سه دارای یک علم، یک اراده و یک فعل‌اند. هرچند یک فرآیند صدوری الهی خارجی مطلقا ممتنع است و اگر واژه‌های زاینده و

زاده شدن به همان مفهومی که در عرصه مخلوقات دارند در نظر گرفته شوند به یقین خداوند نه کسی را زاییده و نه کسی از او زاده شده است او جوهری مطلقا بسیط و ثابت و جاویدان است (قرآن، سوره اخلاص) اما مسیحیان بر این عقیده نیستند که خدای واحد در جوهر تثلیث تجزیه ناپذیر مؤبد، به شیوه تولید مثل، پسری از بطن زنی آورده باشد بلکه در باور آن‌ها عیسی پسر خدا (کلمه جاوید خدا) است که در گذر زمان از مریم عذرا زاده شده و مریم که مادر کلمه تجسد یافته است از این رو «مادر خدا» نامیده شد. ویژگی آموزه تثلیث فرجامین آن است که در الوهیت سه شخص وجود دارند: پدر، پسر و روح القدس و باید همه را الوهیت مساوی و دارای شأنی همسان تلقی کرد.

تثلیث از منظر ابن عربی از آن حیث که موضوعی اعتباری و به بیانی دیگر تثلیث صفاتی است با تثلیث مسیحیت در مبحث اقانیم یعنی یکی شدن ذات الهی و ذات انسانی (عیسی) تفاوت دارد، به مقام الوهیت رساندن محمد (ص) از نظر اسلام کفر قلمداد میشود و ابن عربی هم لوگوس را با شخص زمینی پیامبر یکی نمی‌گیرد، بلکه با روح محمد (ص) یکسان میداند که خود پیامبر اسلام و همه انبیا از جمله موسی، ابراهیم و عیسی نیز جملگی تجلیات فردی آن روح بوده‌اند، یک «اصل فعال» از علم الهی و به عنوان ریاست روحانی (نه ظاهری) و سر سلسله ولایت و نبوت. با این وجود این ارتباط بین انبیا به هیچ وجه مشابه رابطه عیسای مسیح به عنوان تجسد خدا یا پدر نیست. از نظر ابن عربی وجود محمد (ص) که در خود هم حقیقت محمدی و هم شخص محمد را دارد بین جاودانگی و زمانندی حقیقت و پدیدار پیوند میدهد. شخص محمد در زمان متولد شد، فعال بود و در زمان هم از دنیا رفت اما حقیقت محمدی در همه زمانها جاودانه وجود دارد.

با وجود شباهت‌های بسیاری که بین نظریه لوگوس ابن عربی و نظریات مربوط به مسیحیت وجود دارد با این همه اشتباه خواهد بود اگر نتیجه گرفته شود که اولی برگرفته از دومی است، مفاهیم لوگوس در مسیحیت بر اساس نظریه تجسد بنا شده است که ابن عربی آن را کلا رد می‌کند. «حقیقت محمدی» که ابن عربی مطرح میکند، دومین شخص در الوهیت نیست بلکه آن خود خداست که از لحاظی خاص بدان نگریسته می‌شود. علاوه بر این خدای مسیحیت روح و عشق است حال آنکه خدای ابن عربی، فراتر از همه «نسبتها» و اعمال است او خود را در یک فاعل ویژه به نام «حقیقت محمدی» متجلی می‌کند. تفاوت بین این دو نظریه چیزی فراتر از اختلاف «معنایی» است. عجیب‌تر آنکه خدای مسیحیت در عین حال که همه چیز است در شخص عیسی مسیح متجسد می‌شود، اما خدای ابن عربی چیزی جز «هستی محض» که در یک فاعل عمل می‌کند نیست، با این حال اقتضای تجسد هم ندارد. با وجود آنکه هم خدای مسیحیت و هم خدای اسلام جهان را

آفریده و خالق هستند اما خدای ابن عربی خود را در صور بی‌نهایت عالم متجلی می‌سازد. از نظر ابن عربی ذات الهی، بحت بسیط و بدون هیچگونه نسب و اضافات است، تنها زمانی می‌توان صفات را به او نسبت داد که او خود را در کل عالم و یا در انسان که جزیی از عالم است جلوه‌گر سازد، زیرا همه مخلوقات اسما و ظهور صفات خدایند و وجود آنها یک وجود ربطی و وجود خداوند، وجود مطلق است. از دیدگاه ابن عربی مطابق قرآن مسیحیان در اعتقادشان در مورد حضرت عیسی (ع) گرفتار کفر به خدا شده‌اند، کفرشان از این جهت نیست که او را خدا دانسته‌اند بلکه بدین سبب است که هویت حق را در کلمه عیسویه محصور و منحصر دانسته‌اند در حالیکه همه عالم خواه غیب خواه شهادت صورت حق است..

همچنین تثلیث ابن عربی بر خلاف تثلیث مسیحیت، نه در مقام ذات احدیت بلکه در مقام واحدیت حضرت حق، آنجا که صور علمیه و تمایز و نسبت اسماء شکل گرفته، صورت می‌پذیرد. فرآیند فعل خلاق در سفر پیدایش به سه بخش کلمه (باش) آفرینش (تحقق حکم کن) و خوشایندی مخلوق نزد خالق تقسیم می‌شود یعنی اصلی که سخن می‌گوید، کلمه‌ای که همچون او ازلی است و هم ذات اوست و یک گرایش عاشقانه دوسویه. سفر پیدایش دو فعل اراده آفرینش و فراخوانی به وجود آمدن را به وسیله کلمه خلاق با هم جمع می‌کند و در حقیقت این سه لحظه را همزمان می‌داند و آفرینش را میان سه شخص الاهی مشترک می‌گیرد و نقش ابزاری که پایین‌تر از نقش اصل نخستین است را به کلمه الاهی به عنوان دوم شخص تثلیث نمی‌دهد. در حالی که در دیدگاه ابن عربی «کن» کلمه کلیدی تجلی است به بیانی دیگر خلق از منظر ابن عربی با تجلی حق تفاوت اصولی ندارد. خلقی که از کلمه کن وجودی طی فرآیندی تثلیثی صورت می‌پذیرد و تمام مخلوقات عالم مظاهر تجلیات الهی هستند که هرکدام حداقل مظهر یکی از اسماء و صفات الهی می‌باشند. فرآیند تثلیث در دیدگاه ابن عربی اینگونه است که، ذات تفریدی حق میل و اراده به خود دگرگونی دارد و با کلمه خلاق کن تجلی را آغاز می‌کند و در سوی قطب هستی ثلاثیه شامل ذات نهفته شنوا می‌شود که آماده آفرینش است و با اطاعت از امر خلاق کن هستی می‌یابد در اینجا ثلاثیه اول آینه ثلاثیه دوم است که با هم شاکله ثلاثیه کامل حق را می‌نمایانند و با تکرار این ثلاثه‌ها کثرت از وحدت صورت می‌پذیرد.

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن مجید.
- ۲- تورات.
- ۳- انجیل یوحنا، اناجیل.
- ۴- آملی، حسن زاده، (۱۳۷۸)، ممدالهمم در شرح فصوص الحکم شیخ اکبر محی الدین ابن عربی (درس‌های عرفانی آیت‌الله حسن زاده آملی) انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۵- ابن عربی، (۱۳۸۶)، رسائل ابن عربی ج ۲، ده رساله فارسی شده، انتشارات مولی.
- ۶- ابن عربی، (۱۳۸۸)، ترجمه: محمد خواجوی، فتوحات مکیه ج ۱، انتشارات مولی.
- ۷- ابن عربی، بی تا، الفتوحات المکیه، ۴ مجلدات، بیروت دارصادر.
- ۸- ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۷۹)، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه: محمدجواد گوهری، انتشارات روزنه.
- ۹- پارسا، خواجه محمد، (۱۳۷۶)، شرح مخصوص الحکم، نشر دانش.
- ۱۰- توران، امداد، (۱۳۹۰)، حقیقت محمدیه و عیسی مسیح در اندیشه ابن عربی و اکهارت، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ۱۱- جندی، موید الدین، بی تا، شرح فصوص الحکم، مندرج در نرم افزار عرفان، نسخه ۲، موسسه خدمات کامپیوتری نور.
- ۱۲- خوارزمی، تاج الدین حسین، (۱۳۵۷)، شرح بخصوص الحکم به اهتمام: نجیب مایل هروی، ج ۱، انتشارات فارابی چ ۳.
- ۱۳- دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲ و ۱۴، ۱۳۸۵.
- ۱۴- ژیلسون، اتین، (۱۳۷۴)، ترجمه: شهرام پازوکی، خدا و فلسفه، انتشارات حقیقت.
- ۱۵- عقیفی، ابوالعلا، (۱۳۸۰)، شرحی بر فصوص الحکم محی الدین ابن عربی، ترجمه: نصر الله حکمت، نشر الهام.
- ۱۶- قونوی، صدرالدین، (۱۳۷۱)، فکوک، ترجمه و تصحیح: محمد خواجوی، انتشارات مولی.
- ۱۷- قیصری، داوود، (۱۳۷۵)، شرح فصوص به کوشش: جلال الدین آشتیانی، انتشارات بیدار.
- ۱۸- کاشانی، محمد، (۱۳۹۲)، تثلیث در قرآن و عهدین، انتشارات دلیل ما. قم.
- ۱۹- لاندنا، رام، (۱۳۸۸)، حکمت محی الدین، ترجمه: علی اشرف امامی، انتشارات بصیرت.
- ۲۰- لطفی، محمدحسن، (۱۳۹۰)، دوره آثار فلوطین، انتشارات خوارزمی.
- ۲۱- لین، تونی (۱۳۸۰)، ترجمه: روبرت آسریان، تاریخ تفکر مسیحی، نشر فروزان روز.
- ۲۲- ماسیون، دنیز (۱۳۸۵)، دانشنامه جهان اسلام، انتشارات بنیاد دایره المعارف اسلامی.
- ۲۳- مریدی، حسین (۱۳۹۱)، شرح فصوص الحکم ابوالعلا عقیفی، چ اول، نشر جامی.
- ۲۴- مظاهری، عبدالرضا (۱۳۸۵)، شرح نقش الفصوص محی الدین ابن عربی، انتشارات خورشید باران.

- ۲۵- مک گراث، الستر، (۱۳۸۴)، ترجمه: بهروز حدادی، درآمدی بر الاهیات مسیحی (ج ۱) نشر مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب
- ۲۶- هروی، مایل، (۱۳۷۵)، رسائل ابن عربی، ده رساله فارسی شده، انتشارات مولی.
- ۲۷- الیوت، استوارت، (۲۰۰۷)، راز تثلیث، انتشارات نورجهان.