



Essays in  
**Philosophy and Kalam**

Vol. 49, No. 2, Issue 99

Autumn & Winter 2017-2018

DOI: 10.22067/islamicphilosop.v50i1.69464

جستارهایی در  
**فلسفه و کلام**

سال چهل و نهم، شماره ۲، شماره پیاپی ۹۹

پاییز و زمستان ۱۳۹۶، ص ۳۵-۵۶

### معرفت ادیان از منظر عبدالکریم جیلی \*

محدثه پورحسن

دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: moporhasan@gmail.com

دکتر علی اشرف امامی<sup>۱</sup>

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: imami@um.ac.ir

دکتر مهدی حسن زاده

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: hasanzadeh@um.ac.ir

### چکیده

در این جستار دیدگاه‌های عبدالکریم جیلی در خصوص ادیان مورد بررسی قرار گرفته است. در این راستا، نشان داده می‌شود که جیلی تحت تأثیر نظریه اله‌المعتقد ابن عربی چگونه در مورد دیگر ادیان (بت‌پرستان، اهل طبایع، دوگانه‌پرستان، براهمه، یهود، مسیحیت و ...) قضاوت کرده است. علاوه بر این، گزارش‌هایی که جیلی در باب ادیان بیان می‌کند در برخی موارد مشابه با آثار دیگر و ناشی از نظریات دیگر نویسندگان تا عصر خویش است. در این میان، تفسیر جیلی از دین اسلام، تفسیر ویژه‌ای است. با توجه به اهمیت حقیقت محمدی در دیدگاه‌ها و نظریات جیلی، او تعبیر دین کلی را در مورد دین اسلام به کار برده و دین سایر انبیاء را دین جزئی دانسته است. «دین کلی» در این تعبیر ناشی از معیت کبری و مقام جمع‌الجمعی پیامبر (ص) است که در تمامی عوالم وجود و مراتب هستی و تمامی اشخاص انسانی حضور دارد. این حضور با ظهور «وجه‌الله» در مکاشفات عرفا مطابقت دارد.

**کلیدواژه‌ها:** معرفت ادیان، عبدالکریم جیلی، اله‌المعتقد، ابن عربی، دین اسلام.

\*. تاریخ وصول: ۱۳۹۶/۰۹/۲۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۷/۰۱/۲۰.

۱. نویسنده مسئول

## مقدمه

توجه به دیگر ادیان در بین برخی عرفای مسلمان، مرهون دو عامل است: نخست اهتمام قرآن و تأکید آن بر حق و حقیقت، عامل دیگر، روحیه تحقیقی و حقیقت‌جویی است که عارفان با الگو گرفتن از حضرت ابراهیم (ع)، حق‌جویی او را به عنوان طریقت خود پذیرفته‌اند.

خلیل‌آسا برو حق را طلب کن      شبی را روز کن و روزی را شب کن

(لاهیجی، ۱۲۸)

حنیفی شو ز قید هر مذاهب      درآ در دیر دین مانند راهب

(همان، ۵۷۷)

باید متذکر شد که قرآن، به نفس حقیقت و باور درست، جدای از همه شرایع دینی تأکید کرده است. ترکیب «دین حق» در قرآن به دفعات به کار رفته است و حقیقت فراتر از همه قیود و تعینات است. همچنین اسم «الحق» در باور توحید و جود و شهودی، منافی کثرت و جودی است. عارف حق‌جو هم در مقام تحقق و تخلق، حق را در همه تجلیاتش مشاهده می‌کند و بر این باور است که حق فراتر از تاریخ دین و عقاید بوده و نزول شرایع نیز از تجلیات حق است. بدین ترتیب آنچه به عنوان عقاید باطل در باورهای ادیان مطرح می‌شود، چیزی جز تقیید حق نیست. لذا بطلان از سوی تقیید متوجه عقاید می‌شود و نه از جهت اطلاق. از آنجاکه عارفان حتی در باورهای مقید، حق مطلق را مشاهده می‌کنند، تأکید آنان بیشتر به تجلیات حق است تا بطلان عقاید و ادیان. این نکته همانند مسئله شرور در فلسفه است. از این‌رو اهمیت وجود و تجلیات آن در ادیان و عقاید نمایان می‌شود. از عارفانی که با صبغه وحدت و جودی به باورهای ادیان نگرسته است، عبدالکریم جیلی (۷۶۷-۸۳۲) است. در این جستار ضمن بررسی پیشینه مسئله در تاریخ تصوف، به دیدگاه‌های جیلی که بابتی مستقل (باب ۶۳) در کتاب انسان کامل آمده، اشاره شده است. پرسش‌های اساسی تحقیق از این قرار است: - تأویلاتی که جیلی در باب ادیان بیان کرده است مبتنی بر چه دیدگاه‌هایی از ابن عربی و یا عرفای پیشین است؟ - آیا توصیفاتی که جیلی ذکر می‌کند صرفاً متأثر از ابن عربی است

یا از منابع دیگر بهره برده است؟ - آیا گزارش‌هایی که جیلی بیان می‌کند با آنچه که در کتب ملل و نحل آمده است مطابقت دارد؟ دیدگاه جیلی نسبت به دیگر ادیان در مقایسه با دین اسلام چگونه است؟ تحقیقاتی که تاکنون درباره آراء جیلی در باب ادیان صورت گرفته است، عبارت‌اند از: مقاله «تثلیث از

دیدگاه ابن عربی و عبدالکریم جیلی» از علی اشرف امامی و مقاله «موسی (ع) و عیسی (ع) در انسان کامل جیلی» از محمدعلی یوسفی. در تحقیق نخست، هدف نویسنده مقایسه تثلیث مسیحیان و اعتقاد به الوهیت عیسی (ع) از دیدگاه ابن عربی و جیلی بوده است، سپس میزان همخوانی و تفاوت تثلیث از نظر دو عارف با تثلیث مصوب در مسیحیت مورد بررسی قرار گرفته است. تحقیق دوم در راستای تأویلات جیلی از مسائل مهم دو دین یهودیت و مسیحیت است، مباحثی چون: رفتن حضرت موسی (ع) به کوه طور، مکالمه خداوند با وی و تفسیر مضامین الواح تورات و همینطور تفسیر محتوای انجیل، مسئله تثلیث در مسیحیت، چگونگی اعتقاد مسیحیان به الوهیت عیسی و آنچه که موجب کفر و خطای آنان شده است. از آنجا که در این پژوهش‌ها از دیدگاه‌های جیلی در خصوص کلیت دین و نیز توجه به ادیان غیرسامی صرف نظر شده، ما در این پژوهش قصد داریم تا به نظریات جیلی در باب ۶۳ انسان کامل «فی سایر الادیان و العبادات»، که آن را به معرفت ادیان و توضیح و تفسیر عبادات مختلف اختصاص داده است، بپردازیم.

### معرفت ادیان از منظر عرفای پیش از جیلی

ظاهراً با پی جویی در آثار پیشینیان، در اشعار حلاج سخنی را می‌توان یافت که نشان‌دهنده دیدگاه وحدت ادیان در میان عرفای متقدم است.

فألفيتها أصلاً له شعب جما	تفكرت في الأديان جد محقق
يصد عن الأصل الوثيق، وإنما	فلا تطلبين للمراء ديناً، فإنه
جميع المعالي والمعاني فيهما <sup>۱</sup>	يطالبه أصل يعبر عنده

(حلاج، ۳۲۲)

حلاج در این ابیات، با تحقیق و سلوک عملی خویش، دین را همچون درخت تنومندی دانسته که شاخه‌های آن ادیان است. او اختلاف ادیان را در حد اسامی و القاب بیان می‌کند و مقصد و حقیقت دین را امری غیرقابل تغییر تلقی کرده است. بر این اساس، می‌توان گفت حلاج پیشگام نظریه وحدت ادیان است. شایان ذکر است پس از حلاج، عارفانی چون عین القضاة، عطار، مولانا نیز به طور ملموسی به نظریه وحدت ادیان در آثار خود اشاره کرده‌اند. نکته‌ای که حلاج در این جا بدان اشاره می‌کند باور تقدیر و

۱. در دین‌ها اندیشیدم و کوشیدم آن‌ها را دریابم و همه را اصلی یافتم که دارای شاخه‌های مختلفی است، بنابراین از انسان درخواست دینی ویژه نکن، چراکه از آن اصل و سرمنشأ مطمئن مانع می‌شود، بلکه از او اصلی را درخواست کن که نزد وی تمامی درجات عالی و معانی تعبیر می‌شود و آن‌ها را می‌فهمد.

محوریت مشیت خداوند از دیدگاه وی است. این تقدیر باوری، هر چند با آموزه‌ای که پس از او ابوالحسن اشعری بنیان نهاد، همخوانی دارد، اما پیش از آن با دیدگاه روایی شیعه درباره مشیت خداوند همسو است. دیدگاهی که مطابق با آن حتی شیطان نیز در سجده نکردن در برابر ابلیس مقهور مشیت خدا بوده و خداوند سجده او را نخواست است (کلینی، ۱۵۰/۱ - ۱۵۱، حدیث ۳).

شرح و بسط دیدگاه حلاج را در دیدگاه ابن عربی در خصوص دین می‌توان دید. به عقیده ابن عربی همه آدمیان در ازل، در میثاقی که خداوند از بندگان خود گرفت، به پروردگاری خداوند گواهی داده و ایمان آورده‌اند. به گفته وی، خداوند در آن زمان آدمیان را بر یگانگی خویش، یعنی اینکه آدمیان جز او پروردگاری ندارند، گواه نگرفت و نگفت: «الست بواحد»، بلکه گفت: «الست بربکم». و دلیلش این بود که خداوند می‌دانست چون آدمیان را پدید آورد، برخی مشرک خواهند شد و برخی یگانه‌پرست، اما همگان ربوبیت و پروردگاری او را باور خواهند داشت (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ۲/۲۴۷؛ ابوزید، ۱۸۵). از این‌رو هر کس به هر دینی که باشد خدا را می‌پرستد چه موحد باشد و چه کافر. درحقیقت نه تنها آدمیان، بلکه همه آفریدگان جز خدا را نمی‌پرستند. هر جزئی از هر پدیده‌ای و هر چیزی در عالم از کافر و غیر کافر خدا را تسبیح می‌کند. از این میان اعضا و جوارح کافر نیز خدا را تسبیح می‌کند و در قیامت پوست، گوش، چشم و دست و پای او، بر او گواهی خواهند داد. بنابراین عبادت خدای تعالی در همه موجودات سریان دارد اما مردم این تسبیح و عبادت را نمی‌فهمند (همان؛ همان، ۱۸۶-۱۸۷). این سخن، بیانی است از قول خداوند در قرآن که می‌فرماید: «وإن من شیء إلا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم» (اسراء: ۴۴). از طرف دیگر در دیدگاه تأویلی ابن عربی، اینکه تنها خداوند مورد پرستش قرار گیرد از خواست و قضای الهی است. مشرک جز خدا را نمی‌پرستد، زیرا اگر او به آنچه که شریک خدا قرار داده بود باور نداشت، آن را نمی‌پرستید. چراکه خداوند چنین خواسته کسی جز او را نپرستد: «و قضی ربک ألا تعبدوا إلاّ إیاه» (اسراء: ۲۳).<sup>۲</sup> از این‌روی خداوند بر این وصف [چیزی را که خدا نیست، خدا پنداشتن و به صفت خدایی وصف کردن] غیرت ورزید و آنان را در دنیا کیفر کرد، هر زمان که او را مورد حرمت قرار ندادند. آنان را روزی داد و دعایشان را شنید و چون از خدای خیالی خویش چیزی خواستند بدانان داد، زیرا می‌دانست که آنان به خدا و مقام خدایی پناه آورده‌اند، هر چند در خداشردن آنچه خدایش می‌پندارند به خطا رفته‌اند پس در آخرت مورد شقاوت قرار خواهند گرفت (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ۱/۳۲۸).

در دیدگاه وحدت‌وجودی ابن عربی، نظریه منسجمی در خصوص ادیان با عنوان نظریه «اله‌المعتقد»

۲. ابن عربی در فصوص نیز می‌گوید: مقصود از این آیه «و قضی ربک ألا تعبدوا إلاّ إیاه» یعنی، در هر معبودی جز حق تعالی پرستش نمی‌شود (ابن عربی، فصوص الحکم، ۶۰).

ارائه شده است. طبق این دیدگاه، ادیان یا به عبارت دیگر باورهای دینی، صورت‌های اعتقادی‌ای هستند که مجعول و آفریده انسان هستند. در واقع هر صاحب اعتقادی، صورت اعتقادی خاص خود را دارد که در نفس و قلب خویش آن را آفریده است. به عقیده ابن عربی، هیچ معتقدی به الهی جز آنچه در نفس خود ساخته است، اعتقاد ندارد. اله در اعتقادات به جعل است. معتقدان جز نفس خود و آنچه در آن ساخته‌اند نمی‌بینند (ابن عربی، فصوص الحکم، ۱۵۸). از این رو صاحبان اعتقاد، آن چیزی را که در نفس خویش، مقید ساخته‌اند (حق مقید) پرستش می‌کنند، نه حق مطلق را. زیرا به اعتقاد وی، خدا هیچ‌گاه از حیث حقیقت خویش، مورد پرستش قرار نمی‌گیرد. بلکه فقط از آن حیث که در نفس شخص عابد نقش می‌بندد، پرستیده می‌شود و در این صورت است که خدایان مورد اعتقاد، مجعول هستند (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ۴/۲۲۹). بر این اساس، هر کس خدای ویژه خود و خدای باورداشته خویش را دارد (خراسانی، ۲۴۹).

خدایی که ابن عربی توصیف می‌کند در عین حال که مجعول انسان است، در هیچ صورت اعتقادی خاصی نمی‌گنجد. از این رو، او خدایی محصور و مقید نیست بلکه در هر صورتی وجود دارد. خداوند، متعالی‌تر از آن است که در عقیده‌ای خاص محدود گردد. ابن عربی با استناد به آیه «فَأَيْنَمَا تُولُوا فَشَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» یعنی «به هر جا رو کنید آنجا وجه خداست» (بقره: ۱۱۵)، این اشاره را درک می‌کند که خداوند در مکانی از مکان‌ها نیست و چون وجهی حقیقت آن شیء است که حق در آن حضور دارد، پس او در همه جا هست (ابن عربی، فصوص الحکم، ۱۵۸). خداوند در این آیه معین نکرد و نگفت که در یک جهت هست و در جهت دیگر نیست بلکه هیچ جهتی نیست که حق در آن تجلی و ظهور نکرده نباشد. پس فرمود به هر جهت که روی آرید «وجه الله» در آن جهت ظاهر و متجلی است. پس حقیقت حق در همه جهات وجود دارد (خوارزمی، ۴۰۱).

بدین ترتیب خداوند، در عین حال که در تمامی صور وجود دارد، در هیچ صورت خاصی مقید نمی‌شود. در این میان، عقیده‌ای عقیده درست است که تمامی اعتقادات را در بر بگیرد، زیرا حق تعالی محصور نمی‌گردد.

عقد الخلائق فی الاله عقانده  
 و أنا شهدت جمیع ما اعتقدوه  
 لما بدا صوراً لهم متحولاً  
 قالوا بما شهدوا و ما جحدوه<sup>۱</sup>

۱. انسان‌ها درباره خدا عقاید گوناگونی دارند و من تمام آنچه را که آن‌ها معتقدند شهادت می‌دهم. چون برایشان صور متحولی آشکار شود، آنچه که مشاهده کردند معتقد شده و انکار نمی‌کنند.

عارف کامل کسی است که حق را در هر صورتی متجلی ببیند، اما غیر عارف او را تنها در صورت مقید می‌بیند و غیر آن را انکار می‌کند (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ۳/۱۳۲). زیرا دل عارف قابلیت ظهور تمامی صور را پیدا کرده و معبدی گشته که تمامی اعتقادات را درباره خدا شامل می‌شود. از این‌رو، دل او بتکده، کعبه طواف‌گزاران، محل الواح تورات و مصحف قرآن است. به همین سبب، عارف کامل دین خود را دین عشق معرفی می‌کند:

لقد صار قلبی قابلاً کل صورة  
و بیت لاوثان و کعبه طائف  
فمرعی لغزلان و دیر لرهبان  
و الواح تورات و مصحف قرآن

أدین بدین الحب انی توجهت  
رکائبه فالحب دینی و ایمانی<sup>۱</sup>

(چنین گفت ابن عربی، ۹۷)

انکار خدایان دیگر توسط شخص معتقد، به جهت گمانی است که او نسبت به اله خویش دارد. زیرا او فاقد علم است که خدا را در هر صورت و هر معتقدی بشناسد، او فقط حق را در صورت خویش می‌شناسد. از این‌رو خداوند فرمود: «أنا عند ظن عبدی بی» (بخاری، ۴/۳۶۸، ح ۷۲۵۰). منظور خداوند در این حدیث یعنی برای او ظاهر نمی‌شوم مگر در صورت معتقدش، اگر خواست مطلق گرداند و اگر خواست مقید. به عقیده ابن عربی، اگر معتقد این سخن جنید را دریابد: «رنگ آب، همان رنگ ظرف است»، هر صاحب اعتقادی را با آنچه که بدان معتقد بود می‌پذیرفت و خدای او را در هر صورتی می‌شناخت (ابن عربی، فصوص الحکم، ۴۳۸).

در دیدگاه ابن عربی، به جهت اتساع رحمت الهی است که خداوند در صورتی مقید و محدود نمی‌گردد (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ۲/۸۵). در همین راستا، اولین شی‌ای که مورد رحمت الهی قرار گرفته است حق مخلوق در اعتقادات است (ابن عربی، فصوص الحکم، ۳۱۸). بر این اساس تمامی صور اعتقادی مشمول رحمت الهی قرار گرفته‌اند. شمولیت رحمت حق تعالی به تجلی اسماء و صفات حق در کل عالم مربوط می‌شود. بنا بر دیدگاه وحدت وجودی، تجلی حق شامل همه اشیا می‌شود و صور اعتقادی از این امر مستثنی نیست. از این‌رو، حق در تمامی صور اعتقادی ظهور یافته است. از نظر ابن عربی، خدا را از حیث ذات نمی‌توان شناخت، اما از حیث اسماء و صفات می‌توان شناخت و عبادت کرد. صور اعتقادی، اسماء و

۱. بی‌گمان دلم چنان شده است که هر صورتی را می‌پذیرد، چنانکه چراگاه آهوان و دیر راهبان است. و خانه بت‌ها، کعبه طواف‌کننده و الواح تورات و کتاب قرآن است. من از مذهب عشق پیروی می‌کنم، سپاهیان عشق به هر سو رو کنند، پس عشق دین و ایمان من است (ابن عربی، ترجمان الاشواق، ۹۷).

صفاتی هستند که هم خداوند خود را بدان‌ها وصف کرده و هم عالم بدان متصف گردیده‌اند. پس عالم چیزی جز اسماء و صفات حق نیست. علم مردم به خدا برگرفته از علم آنان به عالم است که همان اسماء و صفات است. بنابراین حقی که مخلوق در اعتقادات است صورتی از صورت‌های علم مردم به عالم است. پس رحمتی که اسماء الهی را شامل است همه صور اعتقادی یا به تعبیر ابن‌عربی حق مخلوق در اعتقادات را نیز در بر می‌گیرد (عفی‌فی، ۳۰۷ - ۳۰۸). به عقیده او، خلق حق همچون سایر مخلوقات در مرتبه عماء یا نفس‌الرحمن که پذیرای همه صور اعتقادی است، آفریده شده است. از نظر وی، عقول به سبب عدم فهم، این مسئله را تکذیب کرده و ندانسته‌اند که هر معتقدی در نفس خویش امری را تصور می‌کند و او را خدا می‌خواند و پرستش می‌کند. این تصور، خداست و نه غیر او و جز خدا آن امر را نیافریده است (ابن‌عربی، الفتوحات المکیه، ۴/۲۱۱). در نتیجه کثرت ناشی شده از تنوع اعتقادات که همگی مخلوق خداوند است، امری است که حق آن را خواسته است.

از آنجاکه اسماء و صفات الهی معانی صور اعتقادی هستند، پرستندگان، معبودی جز حق را پرستش نکرده‌اند. زیرا حقیقت اسماء و صفات تنها ذات حق تعالی است. به نظر ابن‌عربی منظور از آیه «و قضی ربک ألا تعبدوا إلاّ إیاه» یعنی حکم. هر کسی که الهی را عبادت می‌کند، مقصود او در عبادت معبودی نیست مگر الله. زیرا هر شی‌ای که عبادت می‌شود به سبب عینش تنها الله است (ابن‌عربی، الفتوحات المکیه، ۱/۴۰۶). آنچه که در زمین از سنگ، گیاه، حیوان و در آسمان از ستاره و ملائکه،... عبادت می‌شود اعتقاد بر این است که همه این‌ها معبودی است که اله است نه اینکه سنگ و درخت،... اله باشند. و این از قضای پروردگار است که افراد معتقد به اله گشته‌اند و از غیرت الهی است که مقصود از هر عبادتی اوست (همان، ۵۸۹). بر این اساس، بت‌پرست در ورای بت خویش، حقی را می‌پرستد که در تمامی صور ظهور یافته است، چراکه تنها یک معبود حقیقی وجود دارد. این تفسیر یعنی اذعان و تصدیق به تمام اعتقادات، زیرا پرستندگان در ورای صور خدایان خویش معبود حقیقی یعنی خداوند را پرستش می‌کنند.

### معرفت ادیان از منظر جیلی

جیلی در باب ۶۳ انسان کامل، که آن را به معرفت ادیان اختصاص داده، به غیر از دین اسلام، به ادیان دیگر هم به طور عام و هم به طور خاص نظر داشته است. وی این باب را با مسئله فطری بودن پرستش در تمامی موجودات آغاز می‌کند. به عقیده او، خداوند متعال تمامی موجودات را برای عبادت خویش آفریده است و این امری است که در جبلت و فطرت همه موجودات نهفته است. از این‌رو چیزی در وجود نیست مگر اینکه با حال و مقال و افعالش بلکه به ذات و صفاتش پرستش خداوند را به جای می‌آورد. پس هر چه

که در وجود است مطیع خداوند متعال است. چنانکه خداوند می‌فرماید: «أَتَيْتَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت: ۱۱) و نیز «و ما خلقت الجرح و الإنس إلا ليعبدون» (ذاریات: ۵۶). پیامبر (ص) در اشاره به همین معنا فرمود: «کل میسو لما خلق له». پس هر آنچه که هست از جن و انس در مسیر خلقت خود به سر برده و عبادت حق تعالی را به جای می‌آورد.

همچنین او در این خصوص، به آیه دیگری نیز استناد کرده و تأویل خود را از عبادات گوناگون ارائه می‌دهد. وی با اشاره به آیه «ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها» (هود: ۵۶) بیان می‌کند که بنا بر اراده الهی، فاعل همه چیز خداست و خداوند متصرف در همه امور است. پس، از آنجاکه سزاوار کمال الهی است، تنوع در عبادات شایسته اوست و همه موجودات از عبادت کنندگان و مطیعان او هستند. این تفسیر معنای قول خداوند است که می‌فرماید: «و إن من شیء إلا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم» (اسرا: ۴۴) تسبیح موجودات، شامل مخالفت و معصیت و انکار نیز می‌شود و این چیزی است که همگان آن را در نمی‌یابند (جیلی، الانسان الکامل، ۲۴۶-۲۴۷).

از نظر جیلی اختلافی که در عبادات مشاهده می‌شود، به جهت تنوع اسماء و صفات الهی است. در واقع خداوند متعال همانگونه که به اسم «الهادی» تجلی می‌کند به اسم «المضل» نیز تجلی می‌کند و همانگونه که اسم «المنعم»، مظهري دارد اسم «المنتقم» نیز مظهر دارد. بنابراین اختلاف احوالات مردم نیز از ناحیه اختلاف ارباب اسماء و صفات است و حال آنکه خداوند همه آدمیان را امت واحدی خلق کرده است: «کان الفاس أمة واحدة فبعث الله فیهم مبشرین و منذرین» (بقره: ۲۱۳). از دیدگاه جیلی از حیث اسماء الهی چه از انبیاء اطاعت شود یا نشود، چون اطاعت امری فطری است عبادت خداوند محقق می‌شود. پس بدین طریق اقوام و نحله‌های مختلف ظهور کرده و هر کس متناسب با آنچه که تصور می‌کرده بر حق است، عقیده‌ای را خلق کرده که در نظر دیگری خطا بوده است. در واقع خداوند در نظر او به گونه نیکویی جلوه نموده که باعث شده از طریق آن صفت الهی مورد عبادت قرار گیرد (همان، ۲۴۷).

جیلی همچنین در این باب، با توجه به تفسیر وحدت وجودی، الله را به عنوان تنها معبود مورد پرستش از سوی تمامی پرستندگان، معرفی می‌کند. استناد او به کلمه شهادت «لا اله الا الله» است که فرد با گفتن آن مسلمان می‌شود. از دیدگاه وی، سر کلمه شهادت در اسلام، مبتنی بودن بر سلب و ایجاب است. سلب و ایجابی که در کلمه شهادت وجود دارد همچون وجود است که منقسم به دو جهت حقی و خلقی است. حکم خلقی سلب و انعدام و فنا است و حکم حقی ایجاد و وجود و بقا است. از این رو، منظور از «لا اله» بت‌هایی است که پرستش می‌شوند و «الا الله» یعنی خدایی جز الله وجود ندارد. در این کلمه، خداوند با آوردن لفظ لا اله، به اعتبار اینکه خود سو وجودی هر عینی است، به نام‌گذاری «اله» برای بت‌ها موافقت



کرده است. پس هر معبودی که پرستیده می‌شود به جهت ظهور حضرت حق در عین وجودی او، «اله» نامیده می‌شود. زیرا خدای تعالی عین آن خدایان است و هر کجا که ظهور باید مستحق الوهیت است. آوردن لفظ استثناء نیز در ادامه کلمه به این معناست که همه خدایان جز الله نیستند. از این حیث، به طور اطلاق و بدون قید و جهتی جز الله عبادت نمی‌شود، چراکه او جامع همه جهات و عین همه موجودات است و در سراسر وجود چیزی جز الله تعالی وجود ندارد. دریافت چنین حقیقتی مبتنی بر کشف و شهود است، همانطور که لفظ «أشهد» در کلمه شهادت بیانگر این مسئله است<sup>(همان، ۲۶۰)</sup>. بنابراین مطابق با این تفسیر از کلمه شهادت، هر خدایی که پرستش می‌شود تنها حق تعالی است. از آنجاکه جیلی به تفسیر کلمه «لا اله الا الله» می‌پردازد، می‌توان گفت به عقیده او مسلمان واقعی کسی است که تمامی خدایان مورد پرستش را تنها الله تعالی بداند. از این رو پرستش مسلمان از جهت اطلاق است و نه تقیید، زیرا او حق را در صورت خاصی محصور نساخته است. از نظر وی، پرستش خداوند به دو صورت تقیید و اطلاق صورت می‌گیرد. کسانی که از یک جهت خدا را عبادت می‌کنند همچون اهل طبایع، ستاره پرستان،... از جهت تقیید پرستش می‌کنند و مشرک هستند، و پیروان محمد (ص) که در میان سایر ادیان تنها کسانی هستند که خداوند را بدون هیچ قیدی پرستش می‌کنند و موحدند. از دیدگاه تأویلی او آیه «یوم یناد المناد من مکان قریب» (ق: ۴۱) در خصوص اهل اطلاق یعنی مسلمانان، و آیه «أولئک ینادون من مکان بعید» (فصلت: ۴۴) در اشاره به اهل تقیید است که خدا را در مظهری خاص عبادت می‌کنند (همان، ۲۵۱). اختصاص پرستش اطلاق از سوی مسلمانان در نظر جیلی، مطلبی است که ابن عربی نیز بدان اشاره کرده است. او منظور از آیه «و قضی ربک ألاء تعبدوا إلا إیاه» که یعنی خدایی جز الله پرستش نمی‌شود، در خصوص محمدیین ذکر می‌کند (ابن عربی، فصوص الحکم، ۶۰).

در منظومه فکری جیلی اختلاف میان ادیان از زمان حضرت آدم (ع) آغاز شده است. این اختلاف میان اولاد آدم شکل گرفت. آدم (ع) دارای صحفی بود که اوامر الهی را به آن‌ها تعلیم می‌داد. برخی از فرزندان وی از او تبعیت کردند اما برخی دیگر از هوای نفس خویش پیروی کرده و آن صحف را انکار کردند. بدین ترتیب طایفه‌ای از طایفه دیگر جدا شده و عقیده‌ای را برای خویش برگزیدند. از نظر جیلی این طوایف از زیادی تعداد نامتناهی اند اما مدار همه بر ده طایفه است که عبارت‌اند از:

**بت‌پرستی:** به عقیده جیلی، کفار خداوند را از حیث ذات عبادت می‌کنند. از آنجا که خداوند حقیقت وجود است، حقیقت کفار نیز می‌باشد. لذا کفار، خدا را به آنچه ذاتشان اقتضا می‌کند و آن عین ذات

۱. جیلی در باب ۲۷/نسان کامل نیز در تفسیر قول خداوند در مکالمه با موسی (ع): «انی انا الله لا اله الا انا فاعبدنی» (طه: ۱۴) نیز به این مطلب اشاره می‌کند (جیلی، الانسان الكامل، ۱۰۱-۱۰۲).

آن‌هاست، عبادت می‌کنند. او برای این سخن، همان تأویلی را که ابن عربی در خصوص حدیث قدسی «أنا عند ظن عبدی بی» آورده است شاهد می‌آورد. سو وجودی حق تعالی این است که در چیزی حلول نکرده و با چیزی ممزوج نیافته است. بت، فی نفسه خدا نیست اما چون حقیقت وجودی‌اش، حق است، پس بت پرستان غیر از خداوند را عبادت نمی‌کنند. این معنایی است که قلوب بت پرستان بدان گواهی می‌دهد و نیازی به علم و نیت آنان نیست. عقیده اینان درحقیقت، بر مبنای ظن و گمان خویش نسبت به خداوند است (جیلی، الانسان الکامل، ۲۴۹). دیدگاهی که جیلی در خصوص بت پرستان دارد، در آثار دیگر مورخان از جمله شهرستانی دیده می‌شود. چنانچه وی بیان می‌کند اجسامی که به عنوان بت انتخاب می‌شوند همگی بر معبودی غایب دلالت دارند که این بت نانب و صورتی از معبود حقیقی است. به عقیده شهرستانی پرستش قطعه‌ای از سنگ و چوب خلاف عقل است. هیچ عاقلی چوبی را که به دست خود تراشیده به عنوان اله و معبود خویش در نظر نمی‌گیرد (شهرستانی، ۵۸۶).

**اهل طبایع:** توجه جیلی به اهل طبایع در تقسیم‌بندی‌ای که میان ادیان انجام می‌دهد و آن‌ها را جزء ۱۰ فرقه منتخب بیان می‌کند امری بدیع و نو است. زیرا در آثار مورخین دیگر چون ابن حزم، ابی محمد یمنی، یعقوبی، شهرستانی اشاره‌ای به این فرقه نشده است. اما با این حال ناصر خسرو در کتاب زاد المسافرین به قول اهل طبایع می‌پردازد. از نظر وی، ایشان عالم را ازلی و برگرفته از ۴ طبع گرمی، سردی، تری و خشکی می‌دانند بدون آنکه تدبیری و تقدیری برای آن قائل باشند (ناصرخسرو، ۱۴۲ - ۱۴۳). چنین دیدگاهی درباره عالم که دیدگاهی ماتریالیستی است بی‌شبهت با برخی از مکاتب فلسفی هندی نیست (طبری، ۳۱۹). مکتب چارواکه در هند (شایگان، ۲۱۳/۱ - ۲۱۴) که مکتبی ماتریالیستی است اعتقاداتی مشابه اهل طبایع، آن‌گونه که جیلی و ناصر خسرو به آن اشاره کرده‌اند، دارند.

در دیدگاه تأویلی جیلی اهل طبایع، طبیعت‌های چهارگانه را اصل وجود دانسته‌اند لذا عبادت اصل را که سزاوارتر از عبادت فرع (بت‌ها) است برگزیدند (جیلی، الانسان الکامل، ۲۴۸). از نظر وی طبیعیون میان چهار عنصر حرارت، برودت، رطوبت، یبوست (گویا او چهار عنصر اصلی آب، خاک، آتش، هوا را مدنظر داشته) با چهار صفت الهی حیات، علم، قدرت، اراده ارتباط برقرار کردند. از این‌رو این گروه، خداوند متعال را از حیث این صفات چهارگانه پرستش می‌کنند (همان، ۲۵۰).

**ستاره پرستان:** گروه دیگری که جیلی از آن‌ها نام می‌برد، ستاره پرستان هستند. آن‌ها از آنجاکه معتقد گشتند عبادت طبایع چهارگانه (حرارت، برودت، یبوست، رطوبت) فایده‌ای ندارد به عبادت ستارگان هفت‌گانه روی آوردند، زیرا در سیر فلک خود مستقل هستند و حرکت تأثیرگذاری دارند که هم منفعت دارد و هم ضرر (همان، ۲۴۸). به عقیده او ستاره پرستان، فلاسفه هستند که ستارگان را به عنوان اینکه مظاهر

اسماء الهی هستند و حقیقت آن‌ها حق تعالی است، عبادت می‌کنند. او با نگاه تأویلی خود، خورشید، ماه، و برخی از کرات منظومه شمسی را مظهر اسمائی چون الله، رحمن، رب... بیان می‌کند. همچنین، ستارگان شناخته‌شده را مظهر اسماء حسنای الهی که قابل شمارش اند و ستارگان ناشناخته را مظهر اسمائی که قابل شمارش نیستند، دانسته و نتیجه گرفته است که فلاسفه خداوند را از حیث اسماء می‌پرستند (همان، ۲۵۱).

به نظر می‌رسد مقصود جیلی از ستاره‌پرستان، صابئین باشد. زیرا آن‌ها به عبادت کواکب سبعة می‌پرداختند. شهرستانی در ملل و نحل در توضیح عقاید فرقه صابئین به پرستش کواکب سبعة در نزد آنان اشاره می‌کند. او از میان فرقی که ذکر می‌کند، گروهی را نام می‌برد که صرفاً کواکب سبعة را عبادت می‌کنند و گروهی دیگر که اصحاب هیاکل و اشخاص هستند، برای هر یک از سیارات هفت‌گانه هیکل خاصی را بنا کرده و پرستش می‌کنند (شهرستانی، ۲۷۷-۲۷۸ و ۳۱۹). همچنین ابوالمعالی در بیان الادیان، فلاسفه یونان را به مذهب صابئین دانسته است (ابوالمعالی، ۳۶).

**ثنویون:** در فرهنگ ملل و نحل ثنویه به فرقه‌هایی اطلاق می‌شود که به دو اصل ازلی نور و ظلمت یا یزدان و اهریمن معتقدند. شهرستانی فرقه‌هایی چون مجوسیه، کیومرثیه، زردشتیان، مانویه، مزدکیه، دیصانیه و... را جزء دوگانه‌پرستان ذکر می‌کند (شهرستانی، ۲۴۶-۲۷۰). جیلی نیز در اشاره به ثنویان، آن‌ها را معتقد به انحصار وجود در دو اصل نور و ظلمت بیان می‌کند. از دیدگاه آن‌ها اصل نور، یزدان و اصل ظلمت، اهریمن نامیده می‌شوند. به عقیده آن‌ها، عبادت یکی مستلزم تضییع دیگری است، به همین دلیل به عبادت هر دو اصل روی آوردند (جیلی، الانسان الكامل، ۲۴۸). در رویکرد تأویلی جیلی، دوگانه‌پرستان خداوند را از حیث مقام ذات خویش که مقام اضداد است و شامل مراتب حقی و خلقی است پرستش می‌کنند. آنچه که مربوط به حقیقت حقی است، ظاهر در انوار است، و آنچه که منسوب به حقیقت خلقی است، عبارت از ظلمت است. پس ثنویون خدا را از این جهت که شامل دو ضد نور و ظلمت است می‌پرستند (همان، ۲۵۲).

**آتش‌پرستان:** طایفه دیگر، آتش‌پرستان هستند. به عقیده جیلی این گروه مجوس هستند که یگانه اصل وجود را آتش می‌دانند. آن‌ها بر این عقیده‌اند که مبنای زندگانی بر حرارت غریزی است که همان معنی است و صورت وجودی آن آتش است (همان، ۲۴۸). جیلی با تأویل ذوقی میان آتش که در میان طبایع قوی‌ترین و برترین استقصات<sup>۲</sup> است و همه چیز را در خود فانی می‌سازد با مقام احدیت رابطه برقرار

۲. اسطقسات جمع استقس کلمه‌ای یونانی الاصل به معنی اصل و پایه است و اغلب به معنای عناصر اربعه آمده است و معادل عناصر است. اما به معنی عام کلمه، اسطقس بر اصول ترکیبی هر موجودی اطلاق شده است (سجادی، ماده اسطقسات).

می‌کند. مقام احدیت جامع مراتب اسمائی و صفاتی است که در آن هیچ اسم و وصفی نمی‌گنجد و در آن همه مضمحل می‌شوند. بنابراین طایفه مجوس آتش را که به مقام احدیت حق اشاره دارد، پرستش می‌کنند (همان، ۲۵۲). نویسنده کتاب عقائد الثلاث و السبعین فرقه نیز مجوسیان را به این دلیل که گمان می‌کنند آتش بزرگ‌ترین چیز در دنیا است، آن‌ها را آتش پرست می‌داند (یمنی، ۷۴۱). بلعمی نیز آورده که زردشتیان، آتش پرست هستند (بلعمی، ۶۵۵ / ۲). اما یعقوبی در تاریخ خود از بزرگ‌داشت آتش توسط ایرانیان یاد می‌کند. اینکه ایرانیان آب، آتش، خورشید، ماه و همه روشنی‌ها را بزرگ می‌داشتند (یعقوبی، ۲۱۶ / ۱). به هر حال، محققان با تحقیق در عقاید و آداب و رسوم زردشتیان دریافته‌اند که زردشتیان به پرستش آتش نمی‌پرداخته‌اند. در واقع، از موضوعات اساسی آیین زردشتی تقدس آب و آتش است. همانطور که به سبب زندگی کردن در استپ‌ها تنها آب بوده است که زندگی را برای ایرانیان ممکن می‌ساخته، آتش نیز برای آن‌ها حیاتی به شمار می‌رفته است. زیرا در زمستان‌های سخت منبع تولید گرما و برای پختن گوشت که قوت غالب آن‌ها بوده است به کار می‌آمد. از این رو، برای آتش و آب نثار آیینی نیز انجام می‌شده است (مری بویس، ۲۵-۲۶).

**دهریون:** جیلی به عبادت دهریون یا ملحدین نیز اشاره می‌کند. او بنا بر حدیث نبوی «لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر» بیان می‌کند که معتقدان به دهر، خدا را از حیث هویت می‌پرستند (همان، ۲۵۲). به عقیده ابن عربی نیز پیامبر (ص) در این حدیث دهر را هویت الله قرار داده است. همانگونه که خدا در قرآن به اعتقاد دهریون اشاره می‌کند، آن‌ها با گفتن «و ما یهلکنا إلا الدهر» تصدیق کرده‌اند که دهر همان خداست اما در عبارت «ما هی إلا حیاتنا الدنیا نموت و نحیا» (جائیه: ۲۴) در اعتقاد خود دچار جهل شده‌اند، زیرا مقصود آنان جز زمان نبود. آن‌ها در اطلاق اسم دهر به خداوند راه درست را پیمودند، اما در معنی گمراه شدند. و این توفیقی از جانب خداوند بود که با اسم مشروع موافق افتادند [یعنی اسم دهر که پیامبر (ص) در حدیث «فان الدهر هو الله» بدان اشاره کرده است] و نگفتند زمان، و چه بسا اگر می‌گفتند زمان، در آن صورت خداوند خودش را زمان می‌نامید، همانطور که خودش را دهر نامید (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ۴/۲۵۶).

دهریون در تعریف جیلی به کسانی اطلاق می‌شود که از اصل و اساس عبادت را ترک کردند به گمان اینکه فایده‌ای ندارد. به اعتقاد آنان دهر براساس سرشت و فطرت الهی در عالم واقع حکم فرماست و روزگار جز آنکه زنده می‌کند و می‌میراند چیزی نیست. این عده، ملاحظه نامیده می‌شوند (جیلی، الانسان الکامل، ۲۴۸). در فرهنگ ملل و نحل، دهریون که در قرآن نیز بدان اشاره شده است: «وقالوا ما هی إلا حیاتنا الدنیا نموت و نحیا و ما یهلکنا إلا الدهر» (جائیه: ۲۴)، به کسانی اطلاق می‌شود که اعتقاد به خدا ندارند

و منکر آفرینش عالم و عنایت الهی هستند. این فرقه آنچه که در ادیان آسمانی از رستاخیز و وعده و وعید آمده، قبول ندارند (مشکور، ماده دهر).

**براهمه:** براهمه یکی دیگر از ادیانی است که جیلی به توصیف اعتقادات آنان می‌پردازد. به نظر او این طایفه خداوند را به طور مطلق عبادت می‌کنند نه از حیث نبی و رسول. این گروه به وحدانیت خداوند اقرار دارند اما همه انبیاء و رسولان را انکار می‌کنند. از این حیث، عبادت آنان را همانند عبادت رسولان پیش از رسالتشان تلقی کرده است. به گفته جیلی، این گروه گمان می‌کنند که از فرزندان حضرت ابراهیم (ع) هستند و ابراهیم (ع) کتابی را از پیش خود برای آنان نوشته است نه اینکه خداوند این کتاب را بر آنان نازل کرده باشد. به عقیده براهمه در این کتاب حقایقی بیان شده است که دارای ۵ جزء است. ۴ جزء آن قرائتش برای همه مباح است ولی جزء ۵ آن برای همه‌گان مباح نیست. و مشهور است که هر کس جزء ۵ را قرائت کند، وارد دین محمد (ص) می‌گردد (جیلی، الانسان الکامل، ۲۵۳).

انتساب براهمه به حضرت ابراهیم، نه تنها در اثر جیلی بلکه در آثار دیگر مسلمانان آمده است.<sup>۳</sup> این انتساب به علت خلطی است که بین برهما و ابراهیم که ناشی از شباهت فونتیکی میان این دو کلمه است به وجود آمده. اینکه مسلمانان، ابراهیم را در شمار انبیاء مورد اعتقاد براهمه دانسته‌اند از آن روست که برهما در سنت هندو خالق ودها است. چنانکه در اوپانیشاد اسب سفید آمده است که ایشوره ودها را بر برهما وحی کرده است. مهابهارته نیز برهما را صاحب و مالک ودها دانسته است. با توجه به شباهت فونتیکی این دو واژه و خلط ناشی از آن در آثار مسلمانان، ابراهیم در شمار انبیاء (تنها نبی) مورد عقیده براهمه ذکر شده است (زروانی، ۵۲). اما از طرف دیگر از منابع اولیه هندویی نیز بر نمی‌آید که هندوان به نبوت به معنایی که در سنت‌های دینی یهود، مسیحیت و اسلام آمده است عقیده داشته باشند و یا آن را در معنای یاد شده انکار کنند. ظاهراً فقدان اطلاعات کافی مسلمانان از عقاید براهمه باعث گشته تا آن‌ها گزارش نادرستی را ارائه دهند (همان، ۵۲ - ۵۳).

در خصوص جزء پنجمی که جیلی اشاره می‌کند در میان براهمه مشهور است با قرائت آن فرد به اسلام روی می‌آورد، به عقیده استاد تاراچند ظاهراً منظور وی از کتاب پنجم، باید ودانتا باشد که فلسفه وحدت در آن چنان آشکار است که او نتوانسته در آن اختلافی میان تعالیم اسلامی بیابد (تاراچند، ۱۱۷).

با این حال در دیدگاه تأویلی جیلی، از آنجا که براهمه به عنوان منکران نبوت شناخته می‌شوند، خدا را از حیث وحدانیت خود عبادت می‌کنند و این دلیلی است بر موحد بودن آنان. زیرا همانطور که بیان می‌کند

۳. از جمله: الفهرست ابن ندیم، تاریخ یعقوبی، المسالک و الممالک ابن خردادبه، فرق الشیعه نوبختی، التمهید باقلانی، الزمرد راوندی و... (زروانی، ۴۵ - ۴۶).

عبادت آن‌ها همچون عبادت رسولان پیش از رسالتشان است (جیلی، الانسان الكامل، ۲۵۳؛ اشرف امامی، ۵۱).

**یهود:** به عقیده جیلی، قوم یهود خداوند را به یگانگی خدای تعالی عبادت می‌کنند. او به طور مختصر به نماز، روزه و اعمال روز شبات<sup>۴</sup> در این آیین اشاره می‌کند. وی در صدد بوده است تا به اسرار اعمال و خوردنی‌ها و نوشیدنی‌های توصیه شده در سنت موسوی و نیز به بحث از اعیاد آن‌ها بپردازد و تأویل کند، اما از این کار صرف نظر کرده و بیم افراد جاهل را داشته که با شنیدن این اسرار مغرور گشته و از دین خود دست بردارند. لذا ترجیح می‌دهد اسرار و عبادات بهترین مذاهب یعنی اسلام را تبیین کند که همه متفاوت را در خود جمع کرده است (همان، ۲۵۳ - ۲۵۴).

جیلی در توضیح کتاب مقدس یهودیان، معتقد است خداوند تورات را بر ۹ لوح به موسی عرضه کرد، اما موسی مأمور به ابلاغ ۷ لوح شد زیرا عقول توان آن دو لوح را نداشتند. آن الواح ۷ گانه از سنگ مرمر بودند برخلاف دو لوح دیگر که از جنس نور بود، لذا قلوب قوم موسی (ع) همچون سنگ سخت شده بود (همان، ۱۱۶). این عقیده احتمالاً تحت تأثیر دیدگاه مفسرانی است که ذیل آیه «و کتبنا له فی الألواح من کل شیء موعظة و تفصيلاً لکل شیء» (اعراف: ۱۴۵) به تعداد و جنس الواح نازل شده به حضرت موسی (ع) اشاره کرده‌اند. در برخی از تفاسیر، این تعداد ۱۰ یا ۷ لوح و جنس آن‌ها از زمرد یا زبرجد ذکر شده است (ببضای، ۳/۳۴). فخر رازی نیز به نقل از صاحب کشاف، بنا به قولی ۱۰ لوح و در قولی دیگر ۷ لوح و جنس آن‌ها را زمرد یا زبرجد سبز و یا یاقوت سرخ ذکر می‌کند (فخر رازی، ۱۴/۳۶۰). مقاتل بن سلیمان این تعداد را ۹ تا می‌داند (مقاتل بن سلیمان، ۲/۵)، سیوطی از ابن عباس نقل می‌کند که الواح ۷ تا و از جنس زبرجد بوده‌اند (سیوطی، ۳/۱۲۱). علی‌رغم اینکه در تفاسیر اسلامی از چندین الواح با جنس‌های مختلفی یاد می‌شود، در عهد عتیق، در سفر خروج اشاره شده که دو لوح سنگی مرقوم خداوند به حضرت موسی (ع) عرضه شد (سفر خروج، ۱۲/۲۴؛ ۴/۳۴).

جیلی پس از بیان تعداد الواح، با توجه به دیدگاه تأویلی خود آن‌ها را نام برده و تفسیر و تأویل می‌کند. آن لوح‌ها همه از مقتضیات الهی بودند که عبارت‌اند از: لوح اول نور، لوح دوم هدایت، لوح سوم حکمت،

۴. «روز سبت را به یاد داشته باش و آن را مقدس بدار. من که خداوند خدای تو هستم این را به تو امر می‌کنم. در هفته، شش روز کار کن، ولی در روز هفتم که سبت خداوند است هیچ کاری نکن؛ نه خودت نه پسر نه دختر نه غلامت نه کنیزت نه مهمانانت و نه حتی چهارپایانت. غلام و کنیزت باید مثل خودت استراحت کنند» (تثنیه، ۵/۱۴-۱۲). «آن روز حتی در خانه‌هایتان آتش هم روشن نکنید» (خروج، ۳۵/۳)، «در هر سبت دوازده قرص نان بگیر و آن‌ها را در دو ردیف شش‌تایی روی میزی که از طلای خالص است و در حضور من قرار دارد بگذار. این نان‌ها باید با آرد مرغوب پخته شوند و برای پختن هر قرص یک کیلو آرد مصرف شود. روی هر ردیف نان بخور مقدس خالص گذاشته شود. این بخور به عنوان نمونه‌ای از نان بر آتش به درگاه من تقدیم شود (لاویان، ۲۴/۸-۵)؛ همچنین لاویان، ۲۳/۳؛ خروج، ۲/۳۵؛ خروج، ۳۱؛ خروج، ۲۰/۱۰-۸؛ اعداد، ۲۸/۱۰-۹.

لوح چهارم قوی، لوح پنجم حکم، لوح ششم عبودیت و لوح هفتم که در آن طریق الی الله و راه سعادت از شقاوت بیان شده است. دو لوح دیگر که مخصوص حضرت موسی (ع) بود لوح ربوبیت و قدرت است. از این حیث کسی از قوم او به کمال نرسیده است زیرا او مأمور به ابلاغ ۹ لوح نبوده است (جیلی، الانسان الکامل، ۱۱۶). از آنچه که در سفر خروج آمده است می‌توان دریافت که تنها ۱۰ فرمان در این دو لوح نقش بسته است (سفرخروج، ۱۹ - ۲۰). همچنین گفته شده زمانی که گفتگوی خداوند با موسی در کوه سینا به پایان رسید، خدا دو لوح شهادت را که نوشته خویش بود به وی داد (خروج، ۱۸/۳۱؛ خروج، ۱۵/۳۲). منظور از شهادت را در این آیات می‌توان به معنی گواهی دادن و تصدیق کردن ۱۰ فرمان الهی پنداشت.

**نصاری:** با توجه به محوری بودن آموزه تثلیث در مسیحیت، جیلی در ذکر اعتقادات این قوم به تأویل تثلیث مسیحیت و مقایسه اقانیم سه‌گانه با «بسم الله الرحمن الرحیم» می‌پردازد. به گفته او خداوند انجیل را به زبان سریانی بر عیسی نازل کرده است. او معتقد است ابتدای انجیل با نام «أب، أم، ابن» آغاز می‌شود همانگونه که قرآن با «بسم الله الرحمن الرحیم» شروع می‌شود. و اشتباه مسیحیان این بوده است که «أب، أم، ابن» را عبارت از روح، مریم و عیسی دانسته‌اند و از این رو قائل شدند به اینکه خداوند، سومی از سه‌گانه است «ثالث ثلاثه». جیلی پس از این توضیح، تأویل خود را از اقانیم سه‌گانه ارائه می‌دهد که مسیحیان از آن آگاهی ندارند. مراد از «أب» اسم الله، «أم» کنه ذات که از آن تعبیر به ماهیت حقایق می‌شود و منظور از «ابن»، کتاب یا همان وجود مطلق است، زیرا فرع و نتیجه ماهیت کنه حقایق است. چنانچه خداوند در قرآن بدان اشاره می‌کند «و عنده ام الكتاب» (همان، ۱۲۵).

تثلیثی که جیلی بدان اشاره می‌کند برگرفته از تثلیث قرآنی است. خداوند در مکالمه بازخواست‌گونه‌ای که با حضرت عیسی دارد، از او می‌پرسد: «آیا تو به مردم گفتی که من و مادرم را خدایانی غیر از الله بپرستید؟» (مانده: ۱۱۶) در این آیه خدا به دو اقوم «أب» و «أم» اشاره می‌کند. به عقیده پریندر، قرآن در این آیه به فرقه کلوریدی‌ها در قرن ۴ میلادی اشاره کرده و به آن‌ها اعتراض می‌نماید (parrinder, 135).

البته جیلی از سه فرقه مسیحی که رویکرد متفاوتی نسبت به تثلیث دارند یاد می‌کند: فرقه ملکائیه که عیسی را فرزند خدا می‌دانند، فرقه یعاقبه که معتقدند عیسی خداوند است که نزول کرد، به صورت آدم درآمد و به مقام عالی خود بازگشت، و گروهی که می‌گویند خداوند فی نفسه عبارت از سه است، یعنی أب که همان روح القدس، أم که همان مریم و ابن که عیسی است. به عقیده جیلی هر سه گروه گمراه شده و هیچ‌یک از اعتقادات آنان، آنچه که عیسی آورده بود، نیست (جیلی، الانسان الکامل، ۱۱۷). شهرستانی نیز در ملل و نحل از میان هفتاد و دو فرقه نصاری به عقاید سه فرقه بزرگ ملکائیه، نسطوریه و یعقوبیه پرداخته است (شهرستانی، ۲۳۷). ابی محمد یمنی نیز مسیحیان را به همین سه فرقه تقسیم می‌کند (یمنی، ۷۳۶-).

(۷۳۷).

از دیدگاه جیلی، اعتقاد مسیحیان درخصوص آموزه تثلیث این است که حق را در اقامیم سه‌گانه آب، الام، روح مقید کرده‌اند. در واقع آن‌ها به این سبب که سو انسان را محصور ساخته‌اند، گمراه شدند. آن دو لوحی که موسی مأمور به ابلاغ آن‌ها نبود، عیسی از جانب خداوند مأمور گشت تا سر آن دو لوح را به قوم خود ابلاغ نماید. به سبب دو لوح ربوبیت و قدرت بود که او در گهواره سخن گفت، کور مادرزاد را شفا داد و مرده را زنده کرد و از این حیث دین موسی را نسخ کرد، زیرا معارفی را آورد که موسی نیاورده بود. اما عیسی وقتی که احکام دینش را برای قومش ظاهر کرد، پیروانش تنها ظاهر امر را فهمیدند. جیلی برای توضیح این مطلب به آیات سوره مائده (۱۱۶-۱۱۹) که گفتگویی است میان خدا و حضرت عیسی (ع)، به تفسیر می‌پردازد. خداوند از عیسی پرسید: «آیا تو به مردم گفتی که من و مادرم را همچون دو خدایی غیر از الله بپرستید»، عیسی در پاسخ به خداوند، ابتدا تنزیه را مقدم داشت: «منزهی تو» و سپس تشبیه را به کار برد و فرمود: «هرگز مرا نرسد که چنین سخنی به ناحق بگویم»؛ یعنی چگونه می‌توانم بین خود و تو نسبت مغایرت دهم و بگویم مرا عبادت کنی و خدا را عبادت نکنی، درحالی که تو حقیقت و ذات من هستی و من عین حقیقت و ذات تو هستم و هیچ مغایرتی بین من و تو نیست. از نظر جیلی عیسی با گفتن این عبارت، از عقیده قومش تبری جسته است، زیرا آن‌ها بدون تنزیه قائل به تشبیه شدند. عیسی در ادامه به ابلاغ درست خود اشاره می‌کند. «اگر من نگفتم»؛ یعنی نسبت حقیقت عیسوی را که خداست، فاش کردم، «قطعاً تو آن را می‌دانستی»؛ یعنی من نگفتم مگر بر جمع میان تنزیه و تشبیه و ظهور واحد در کثرت. اما آن‌ها مقصود مرا نفهمیدند و گمراه شدند. «آنچه در نفس من است تو می‌دانی»؛ یعنی تو می‌دانی آنچه را که از ظهور حقیقت الهی به آن‌ها ابلاغ نمودم، آیا همان است که آن‌ها بدان اعتقاد آورده‌اند یا مقصود من برخلاف این بوده است. و «آنچه در نفس توست من نمی‌دانم»؛ یعنی من این مطلب را ابلاغ کردم و نمی‌دانستم که تو در خودت چه داری که آن‌ها را از راه هدایت گمراه نمودی و اگر می‌دانستم آنچه را که باعث گمراهی آنان می‌شود ابلاغ نمی‌کردم... من جز این به آن‌ها نگفتم که «پروردگار من و پروردگار خودتان را عبادت کنید» و حقیقت الهی را به خودم اختصاص ندادم، بلکه آن را به همه اطلاق کردم و آنان را آگاه کردم، همانگونه که تو در حقیقت پروردگار هستی، حقیقت آن‌ها نیز هستی (جیلی، الانسان الکامل، ۱۱۷ - ۱۱۸).

جیلی با تفسیر این آیات، سو اعتقاد مسیحیان را توضیح می‌دهد. عیسی (ع) آن‌ها را از حقیقت وجودی خویش و خودشان آگاه کرد، اما آن‌ها با شهود حقیقت عیسویه، به الوهیت او و دو اقوم دیگر قائل شدند. به عبارت دیگر، عیسی براساس تنزیه در تشبیه، امر به عبادت خدا کرد. اما قومش تنها جنبه تشبیه را



فهمیدند و از تنزیه حق تعالی غفلت نمودند. به همین سبب از نظر جیلی، مسیحیان به دلیل اینکه حق را محصور در عیسی و مریم و روح القدس کردند از درجه موحدین تنزل پیدا کردند. زیرا هر کس خدا را در انسان شهود کند، نسبت به دیگران که خدا را در سایر مخلوقات شهود می‌کنند، کامل‌تر است (همان، ۲۵۴). بنابراین شهود خدا در انسان (یعنی انسان کامل)، کامل‌ترین و برترین نوع شهود است. شهود حق در انسان، پی بردن به سو انسان است. سو انسان چیزی جز حق نیست. سو انسان که جیلی با بهره‌گیری از آن به اعتقاد مسیحیان می‌پردازد، اولین بار سهل تستری آن را بیان کرده است. تستری در تفسیر خود بر آیه ۱۱۶ مانده «تعلم ما فی نفسی و لا أعلم ما فی نفسک» که حضرت عیسی بر نفس خود گواهی می‌دهد، به این مفهوم اشاره می‌کند: «غیب تو را که در سؤال توست با آنکه به آن آگاهی، من ندانم. یعنی آنچه در سو من است می‌دانی و آنچه از نفس مستودع تو در سو من است نمی‌دانم. زیرا سو تو بین تو و بین نفس من است و احدی غیر تو از آن آگاهی ندارد» (تستری، ۶۰). با توجه به این تفسیر، حضرت عیسی با بی‌خبری از سو خود، آگاهی حق را از آنچه که در نفس آدمی است بیان می‌کند. در دیدگاه وحدت‌وجودی، حقیقت تمام اعیان، حق است. ابن عربی منظور از سخن سهل را هر عینی بیان می‌کند.<sup>۵</sup> (ابن عربی، فصوص الحکم، ۱۰۴). براین اساس، به اعتقاد جیلی، مسیحیان دیندارانی هستند که چون خدا را در هویت عیسویه شهود کردند و به الوهیت او قائل شدند، به توحید مسلمانان نزدیک‌ترند، اما چون هویت عیسویه را در نفس خود شهود نکردند، از این رو موحد واقعی نیستند. به همین سبب او توحید حقیقی مسیحیان را در قیامت می‌داند، که آن‌ها پس از پیمودن صراط بعد که همان تقید حق بر هویت عیسویه است، حقیقت امر بر آنان آشکار می‌شود و درمی‌یابند که انسان‌ها همچون آینه‌های متقابلی هستند که هر چه در یکی از آن‌ها نمایان شود، در دیگری نیز تجلی می‌گردد. از این رو، عاقبت خدا را در خود شهود می‌کنند و به طور اطلاق به توحید خداوند نائل شده و به درجه موحدان حقیقی منتقل می‌شوند (جیلی، الانسان الكامل، ۲۵۴).

از دیدگاه جیلی، محتوای انجیل چیزی جز ظهور لاهوت در ناسوت نیست. اما مسیحیان چون قائل به تجسیم و حصر شدند، مخالف آن چیزی که در انجیل آمده است، عمل کردند. به نظر او، انجیل به تمام و کمال در آیه‌ای از قرآن «و نفخت فیہ من ووحی» (حجر: ۲۹) آمده است. روح حق تعالی غیر از خودش نیست. خداوند این آیه را با آیه دیگری تأیید فرموده: «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی أنفسهم حتی یتبین لهم أنه الحق» (فصلت: ۵۳). منظور از آفاق جمیع عالم است، پس در همه عالم و نیز در نفس خودشان حق است. در این میان، تنها این امت محمد (ص) هستند که حقیقت محتوای انجیل را به پا داشته‌اند. خداوند

۵. جیلی نیز در آثار خود، در تفسیر برخی از آیات به سر انسان و سر حق می‌پردازد (جیلی، الانسان الكامل، ۲۶۴ و ۱۹۰؛ جیلی، الکهف و الرقیم، ۸۷).

می فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِذَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ» (فتح: ۱۰) و نیز «مَنْ يَطْعِ الْوَسْوَءَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (نساء: ۸۰). پس درحقیقت، امت محمد (ص) است که هدایت شده‌اند و وجود حقی را در آدم (به واسطه دمیدن روح الهی) محصور نکرده‌اند. زیرا در آیه، تنها آدم مدنظر نبوده، بلکه منظور از آدم، هر فردی از افراد انسانی است. بنابراین مسلمانان، حق را در کل هستی و به طور کمال و تمام شهود کردند (همان، ۱۲۷). به تعبیر دیگر از آنجا که حق در همه انسان‌ها ظهور یافته، مسیحیان الوهیت را تنها در عیسی (ع) دیدند، اما حق درون خود را ندیدند. مسلمانان با شهود این حق در نفس خویش و نیز به سبب شهود کامل‌ترین مظهر این حقیقت در شخص رسول‌الله (ص) امتی هدایت شده و موحد واقعی هستند، زیرا خدا را در مظهر اتم خویش یعنی انسان کامل شهود کردند.

با این حال، جیلی با استفاده از حدیث «أنا عند ظن عبدي بي» از مسیحیان، همچون دیگر پرستندگان دفاع می‌کند. در تفسیر او، عیسی (ع) در عبارت «جز آنچه را که تو امر کردی نگفتم» از طرف قومش از خداوند عذرخواهی کرد؛ یعنی خدایا تو برای آن‌ها این طور فرستادی که به اسم آب، ام، این. وقتی من کلام تو را ابلاغ کردم آن‌ها حمل بر ظاهرش کردند پس خدایا آنان را ملامت نکن، زیرا بر مبنای فهم خود معتقد گشتند، پس شرک آن‌ها عین توحید است. زیرا آنچه را که از پیش خود از اخبار الهی دانستند، به همان عمل کردند... پس به همین سبب، عیسی (ع) آمرزش آن‌ها را از خداوند خواست «اگر آن‌ها را بیماری پس تو دانای عزیر هستی». درخواست آمرزش از سوی عیسی (ع) به این دلیل بود که آنان خودشان را بر حق می‌پنداشتند، اگر چه در حقیقت باطل بودند. بازگشت سرنوشت آنان به همان معتقدی است که بدان اعتقاد آوردند. زیرا آن‌ها «بندگان تو هستند»؛ یعنی آن‌ها تو را عبادت می‌کنند و از معاندین و از افرادی که مولایی ندارند، نیستند. زیرا آن‌ها در واقع بر حق هستند، چرا که حق تعالی همان حقیقت عیسوی و حقیقت مادر او و حقیقت روح القدس است. پس آن‌ها به واسطه صدق باطنشان مشمول رحمت الهی قرار می‌گیرند و متناسب با آنچه که اعتقاد داشتند، حق تعالی نیز در آن‌ها تجلی کرد، زیرا او نزد گمان بنده‌اش به خویش است (همان، ۱۲۶ - ۱۲۷).

**اسلام:** جیلی از نادر عارفانی است که تعبیر «دین کلی» را برای دین حضرت محمد (ص) به کار برده است. با آنکه دین پیامبر (ص) با نام اسلام شهرت یافته است اما جیلی از تعبیر دین محمد (ص) به طور خاص استفاده می‌کند تا تمایز آن را از سایر ادیان نشان دهد.<sup>۶</sup> این تمایز و امتیاز به شخص و حقیقت محمدی مربوط می‌شود. از دیدگاه او دین سایر پیامبران دین جزئی است به این مفهوم که آنان تنها برای

۶. همچنین جیلی متأثر از ابن عربی در خصوص اطلاق «محمدیون» بر امت اسلامی و مسلمانان است. رک: ابن عربی، فصوص الحکم، ۶۰، ۶۲، ۶۶؛ جیلی، الانسان الكامل، ۲۴۹ و ۲۵۱.

اقوام خاصی مبعوث شده بودند. در حالی که دین پیامبر (ص) همچون متحد و اصل پیامبر (ص) کلی است. تفسیر جیلی از کلی بودن خاستگاه پیامبر (ص) به سعه وجودی آن حضرت مربوط می‌شود که شامل کل عالم از عرش تا کرسی تا جمیع انس و جان و مجموع آنچه خدای تعالی و شخص پیامبر (ص) آفریده است می‌شود. بنا به تأویل او، به جهت معیت کبری است که از آن حضرت (ص) تعبیر به قاب قوسین می‌شود، و این کلیت برای کسی جز او نیست. از این رو، با توجه به جامعیت شخص پیامبر (ص) و شهود حقیقت محمدی در نفس کاملان امت محمدی، آن‌ها را ملحقان حقیقی به حضرت رسول (ص) برخلاف سایر انبیاء الهی، می‌داند. زیرا الحاق حقیقی از دو جهت صورت و معنی است. تبعیت انبیای الهی از حیث حکم و معنی است، اما تبعیت اولیاء کامل از حیث صورت و معنی است. از این رو آنان غوطه‌وران در دریای محمدی هستند (جیلی، قاب قوسین، ۸۱ - ۸۲).

ظهور حقیقت محمدیه در نفس، یعنی ظهور حقیقت وجودی خویش که در نظر عرفا مرتبه‌ای است که در هر انسانی وجود دارد. علاءالدوله سمنانی برای انسان ۷ لطیفه برمی‌شمارد: لطیفه قلبیه، نفسیه، قلبیه، سریه، روحیه، خفیه و حقیه. منظور از لطیفه هفتم، حقیقت محمدی است که در طینت هر فردی از افراد بنی آدم پوشیده شده و صاحب این مقام خاتم النبیین (ص) است (سمنانی، ۲۷۰ - ۲۷۱). این لطیفه در مرتبه حقیقت نمایان می‌شود. منظور از این لطیفه، خود حقیقی انسان است که این خود با حق در ارتباط است.

باتوجه به اینکه محور اصلی نظریات عرفانی جیلی بر پایه انسان کامل و تحقق پیامبر (ص) به مقام جمعیت است، با تنزل الهی ایشان سایر مراتب وجود خلق شده و محیط به عوالم مخلوقات گشتند. در نتیجه حقیقت ایشان در این سیر نزولی در تمامی مراتب هستی از جمله نوع انسانی منطوی است. به عقیده وی همانطور که نقطه، حقیقت واحدی است که در تمامی حروف به نحوی ظهور دارد، به همین ترتیب مقام محمدی در تمام اشخاص نوع انسانی حضور دارد. پس انسان‌ها در نفس خویش حقیقت واحدی دارند که منظور از آن حقیقت محمدی است. (جیلی، النقطة الموسوم بحقیقه الحقایق، ۴۵) مشاهده پیامبر (ص) در مکاشفات عرفا، اشاره به ظهور وجه‌الله - یا همان حقیقت محمدی - در تمامی نفوس انسانی دارد. جیلی بدین منظور به مکاشفه‌ای از شبلی استناد می‌کند (جیلی، الانسان الكامل، ۲۰۶).

جیلی در بیان اعتقادات مسلمانان به آیه «کنتم خیر أمة أخرجت للباس» (آل عمران: ۱۱۰) اشاره می‌کند. خداوند در این آیه به مسلمانان خطاب می‌کند، زیرا پیغمبر آن‌ها حضرت محمد (ص) بهترین پیغمبران و دین او بهترین ادیان است. به عقیده او، هر کس که با نبوت آن حضرت مخالفت کند، گمراه و

شقی است و در آتش عذاب خواهد بود و مورد رحمت قرار نمی‌گیرد مگر پس از ابدالابدین. بنابراین آن‌ها مورد غضب واقع خواهند شد زیرا راهی که خداوند آنان را به خود دعوت نموده راه عذاب و درد و رنج است، پس همه آن‌ها در هلاکت هستند. زیرا بنا به آیه الهی «هر کسی دینی غیر از اسلام برگزیند، هرگز از او پذیرفته نمی‌شود و او در آخرت از زیانکاران است» (آل عمران: ۸۵) این خسارت یعنی دور شدن از درجه قرب الهی، که زیانکاران از دور نداء و دعوت می‌شوند و این دوری چیزی جز شقاوت نیست. و این شقاوت به سبب تبعیت نکردن از دین محمدی است (جیلی، الانسان الكامل، ۲۵۴ - ۲۵۵).

### نتیجه‌گیری

آنچه را که جیلی در خصوص اعتقادات ادیان بیان می‌کند به دو دسته تقسیم‌بندی می‌شود. تأویلات عرفانی و دیدگاه‌هایی که مأخوذ از آثار دیگر است. در بخش گزارش‌های وی از ادیان، برخی متأثر از آثار مورخین و برخی در راستای دیدگاه‌های دیگر مفسران اسلامی است. و در بخش تأویلات عرفانی، او با تکیه بر نظریه اله‌المعتقد ابن عربی، ادیان را از منظر شهودی نگریسته است. آنچه در تأویلات وی قابل توجه است اینکه نه تنها ادیان آسمانی، بلکه از نگاه جیلی شرک نیز با این دیدگاه، در شعار توحید یعنی در تهلیل مسلمانان جایگاهی دارد و این البته از عجایب تأویلات اوست، که پشتوانه آن دیدگاه وحدت ادیان ابن عربی است. او همچنین تحت تأثیر نظریه انسان کامل ابن عربی، مسیحیان را نزدیک‌ترین طایفه نسبت به مسلمانان دانسته است. البته سعادت عامی که جیلی نسبت به عموم متدینان حتی بت‌پرستان در نظر می‌گیرد، نتیجه اعتقاد به قضای محتوم الهی و امری تکوینی است؛ بنابراین باتوجه به این دیدگاه، نباید دینداری ایشان را به مفهوم تشریحی‌اش تفسیر کرد. به طوری که این سعادت، با درک درجاتی از دوزخ و شقاوت تشریحی منافات ندارد. با اینکه او نسبت به سایر ادیان تا حدی نگاه همدلانه‌ای دارد، اما با توجه به آیاتی از قرآن، دین اسلام را بهترین دین و پیغمبر اکرم (ص) را بهترین پیامبران ذکر می‌کند.

### منابع

قرآن کریم.

کتاب مقدس.

ابن عربی، محمد بن علی، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار الصادر، چاپ اول، بی‌تا.

\_\_\_\_\_، *ترجمان الاشواق*، شرح رینولد نیکلسون، پیشگفتار مارتین لینگز، ترجمه و شرح گل‌بابا

سعیدی، تهران: جامی، ۱۳۹۲.

\_\_\_\_\_، *فصوص الحکم*، تصحیح و ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی، چاپ سوم، ۱۳۹۳.

- ابوالمعالی، محمد بن عبید الله، «بیان الادیان»، در شرح ادیان و مذاهب جاهلی و اسلامی، تصحیح عباس اقبال آشتیانی و محمدتقی دانش‌پژوه، به اهتمام محمد دبیرسیاقی، تهران: روزنه، چاپ اول، ۱۳۷۶.
- ابوزید، نصر حامد، چنین گفت ابن عربی، ترجمه محمد راستگو، تهران: نشر نی، چاپ دوم، ۱۳۸۷.
- اشرف امامی، علی، مقایسه دیدگاه‌های عرفانی عبدالکریم جیلی و ابن عربی، تهران: بصیرت، ۱۳۸۹.
- بخاری، محمدبن اسماعیل، صحیح البخاری باختلاف الروایات، طبعه جدید منقحه مصححه و مضبوطه باشراف محمد بنیس، الدارالبیضاء: دارالمعرفه، ۱۴۱۸ ق.
- بلعمی، محمدبن محمد، تاریخ بلعمی؛ تکمله و ترجمه تاریخ طبری، تألیف محمدبن جریر طبری، تصحیح محمدتقی بهار و بکوشش محمد پروین گنابادی، تهران: زوار، ۱۳۵۳.
- بویس، مری، زردشتیان؛ باورها و آداب دینی آنها، ترجمه عسگر بهرامی، تهران: ققنوس، چاپ نهم، ۱۳۸۶.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوارالتنزیل و اسرارالتاویل، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
- تستری، سهل بن عبدالله، تفسیر التستری، تصحیح محمد باسل عین‌السود، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۳ ق.
- جیلانی، عبدالکریم بن ابراهیم، الانسان الكامل فی معرفه الاواخر و الاوائل، تصحیح و تعلیق فتن محمد خلیل البون فولادکار، بیروت: موسسه التاريخ العربی، ۲۰۰۰ م.
- \_\_\_\_\_، الکھف و الرقیم فی شرح بسم‌الله الرحمن الرحیم، تحقیق شیخ قاسم طهرانی، بیروت: دار و مکتبه هلال، طبعه الاولی، ۲۰۰۸ م.
- \_\_\_\_\_، النقطه الموسوم بحقیقه الحقایق، تصحیح و تعلیق استاذ بدوی طه علام، بی‌جا: الباب الاخضر، بی‌تا.
- \_\_\_\_\_، قاب قوسین ملتقی التاموسین فی معرفه سیدالکونین، قاهره: دارالآفاق، ۱۴۲۸ ق.
- چند، تارا، تأثیر اسلام در فرهنگ هند، ترجمه علی پیرنیا و عزالدین عثمانی، تهران: انتشارات پاژنگ، ۱۳۷۴.
- حلاج، حسین بن منصور، مجموعه آثار حلاج، تحقیق و ترجمه و شرح قاسم میرآخوری، تهران: یادآوران، ۱۳۷۹.
- خراسانی، شرف‌الدین، «ابن عربی»، دائره‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، تهران، ۱۳۷۰.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین، شرح فصوص الحکم، به اهتمام نجیب مایل‌هروی، تهران: مولى، چاپ سوم، ۱۳۷۵.
- زروانی، مجتبی، «براهمه در آثار متکلمان مسلمان»، مطالعات اسلامی، نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، شماره ۵۹، بهار ۱۳۸۲.
- سجادی، جعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۹.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
- شایگان، داریوش، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، تهران: امیرکبیر، چاپ هشتم، ۱۳۹۴.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، الملل و النحل، ترجمه افضل‌الدین صدر ترکه اصفهانی، تصحیح و ترجمه

- سیدمحمدرضا جلالی نائینی، تهران: چاپخانه علمی، ۱۳۲۱.
- طبری، احسان، *برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران*، به کوشش علی اردستانی، تهران: قومس، چاپ اول، ۱۳۹۵.
- عقیقی، ابوالعلاء، *شرحی بر فصوص الحکم*، ترجمه نصرالله حکمت، تهران: الهام، ۱۳۸۰.
- علاءالدوله سمنانی، احمد بن محمد، *مصنفات فارسی علاءالدوله سمنانی*، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۹.
- فخر رازی، محمدبن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- کلینی، محمدبن یعقوب، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، مقدمه و تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار، ۱۳۷۸.
- مشکور، محمدجواد، *فرهنگ فرق اسلامی*، مقدمه کاظم مدیر شانه‌چی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸.
- مقاتل بن سلیمان، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۲۳ ق.
- ناصر خسرو، *زاد المسافرین*، به کوشش محمد بذل‌الرحمن، بی‌جا: کتابفروشی محمودی، ۱۳۴۱.
- یعقوبی، احمدبن ابی یعقوب، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه دکتر محمدابراهیم آیتی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۲.
- یمنی، ابی محمد، *عقائد الثلاث و السبعین فرقه*، تحقیق محمدبن عبدالله زربان الغامدی، مدینه منوره: نشر مکتبه العلوم و الحکم، چاپ دوم، ۱۴۲۲ ق.
- Parrinder, Geoffrey, *Jesus in the Qur'an*, London: Faber and Faber, 1965.