

## Research Paper

# Examining Robert Zinner's Views on Islam and Mysticism in the Book "Hindu and Muslim Mysticism"

Mohammad Hadi Tavakoli \*<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Assistant Professor, Research Institute of Hawzah and University



10.22080/lpr.2023.25811.1014

**Received:**

February 04, 2024

**Accepted:**

March 09, 2024

**Available online:**

March 13, 2024

**Keywords:**

Ziner, Ithad, mysticism, present science, Binot.

## Abstract

In his book "Hindu and Muslim Mysticism", Ziner states that the Qur'an is not open to mystical interpretation due to God's complete alienation, and after Sufism, it is a complete deviation from the official teachings of Islam, and its development is dependent on factors outside of Islam. It seems that what caused him to consider Islam a non-mystical religion was his presupposition regarding the equality of mysticism with union with God, while neither Irfan nor "mysticism" - as its equivalent used by Ziner - in terms of Terminology is not based on the unity of God with the mystic's soul. Irfan is the direct knowledge of God. Of course, the direct knowledge of God is associated with an ontological relationship with God, which can be metaphorically referred to as "mysticism" for this relationship. This ontological relationship cannot be in the form of a union, meaning the unification of two essences or the oneness of two objects, because such a union is prohibited. Irfan means the direct knowledge of God, which - of course, is not exclusive - has been considered and rooted in the Qur'an and Sunnah, and this is possible without knowledge and also without belonging to the essence of God, and therefore, calling Islam non-mystical in terms of the correct meaning of Irfan is an unfair accusation, unless, based on a new situation, mysticism means unity, in which case Islam is magnificent in terms of containing the impossible.

\*Corresponding Author: Mohammad Hadi Tavakoli

Address: Assistant Professor, Research Institute of Hawzah and University

Email: [mhtavakoli@rihu.ac.ir](mailto:mhtavakoli@rihu.ac.ir)

علمی

# بررسی دیدگاه رابرت زینر در خصوص نسبت اسلام و عرفان در کتاب عرفان هندو و مسلمان

محمدهادی توکلی<sup>\*۱</sup>

<sup>۱</sup> استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه



10.22080/lpr.2023.25811.1014

## چکیده

زینر در کتاب عرفان هندو و مسلمان بیان می‌کند که قرآن به سبب تأکید بر غیریت کامل خداوند پذیرای تفسیر عرفانی نیست و لذا تصوف انحراف کاملی از آموزه‌های رسمی اسلام محسوب می‌شود و توسعه‌ی آن مرهون عوامل بیرون از اسلام است. به نظر می‌رسد آنچه سبب شده او اسلام را دینی غیرعرفانی قلمداد کند، مبتنی بر پیش‌فرض او در خصوص تلقی از عرفان به عنوان اتحاد با خداوند است، حال آنکه نه عرفان و نه «میستیسیم» - به عنوان معادل آن، که زینر به کار برده است - به لحاظ واژه‌شناسی مبتنی بر اتحاد خداوند با نفس عارف نیستند. عرفان عبارت است از شناخت بی‌واسطه‌ی خداوند. البته شناخت بی‌واسطه‌ی خداوند ملازم با یک ارتباط هستی‌شناختی با خداوند است که می‌توان «عرفان» را به صورت مجازی بر این ارتباط اطلاق کرد. این ارتباط هستی‌شناختی، نمی‌تواند به صورت اتحاد، به معنای یکی شدن دو ذات یا یکی بودن دو شیء باشد، چراکه چنین اتحادی ممتنع است. عرفان، به معنای شناخت بی‌واسطه‌ی خداوند که - البته به صورت اکتناهی نیست - در قرآن و سنت مورد توجه و تأکید بوده است، و این شناخت بدون اتحاد و نیز بدون تعلق به کنه ذات خداوند، میسر است و ازین‌رو، غیرعرفانی خواندن اسلام به لحاظ معنای صحیح عرفان، اتهامی نارواست، مگر آنکه بر اساس وضعی جدید، عرفان به معنای اتحاد باشد، که در این صورت اسلام از حیث احتواء بر امر مستحیل منزه است.

تاریخ دریافت:

۱۴ بهمن ۱۴۰۲

تاریخ پذیرش:

۱۹ اسفند ۱۴۰۲

تاریخ انتشار:

۲۳ اسفند ۱۴۰۲

کلیدواژه‌ها:

زینر، اتحاد، عرفان، علم  
حضور، بینونت.

\* نویسنده مسئول: محمدهادی توکلی

آدرس: استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

ایمیل: [mhtavakoli@rihu.ac.ir](mailto:mhtavakoli@rihu.ac.ir)

## ۱ مقدمه

دین اسلام قابل پذیرش است؟ در این راستا، در ابتدا ادعای زینر در نسبت دادن تغایر محض میان خالق و مخلوق به قرآن ارزیابی می‌شود، سپس وابستگی عرفان به اتحادپذیری میان خداوند متعال و فاعل شناسا مورد سنجش قرار می‌گیرد، و در نهایت پس از بحث پیرامون نسبت هستی‌شناختی میان نفس عارف و معروف، با توسعه‌بخشی به مفهوم اتحاد، سعی می‌شود تا گونه‌های معنایی صحیحی از اتحاد شناسانده شود.

قابل ذکر است که پیشینه‌ای در خصوص نقد دیدگاه زینر در خصوص غیرعرفانی بودن اسلام به چشم نمی‌خورد.

## ۲ بحث

### ۲٫۱ بررسی ادعای تغایر محض میان خالق و مخلوق در اسلام

نسبت دادن حکم به تغایر محض میان خالق و مخلوق بر اساس آیه‌ی «لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (الاحلاص: ۴) به قرآن، از عدم شناخت صحیح زینر نسبت به آموزه‌های عرفانی و توحیدی قرآن حکایت دارد؛ این درست است که تغایر میان خالق و مخلوق از مسلمات دین اسلام است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱/ ص ۸۲، ۸۳، ۱۲۷، ۱۴۰؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۳۲، ۳۶، ۵۶، ۱۰۶-۱۰۵، ۱۶۳؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۱/ ۲۰۱)، اما تغایر میان خالق و مخلوق، به معنای تباین ذاتی و بیگانگی محض آن دو - آن‌گونه‌که به حکیمان مشاء منتسب شده است (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱/ ۴۳) - نیست، بلکه از آیاتی از قرآن، همچون آیات حاکی از احاطه‌ی وجودی و حضور همه‌جایی حق تعالی، همچون «وَ لِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَاَيُّمَا تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ وَّاسِعٌ عَلِيمٌ» (البقرة: ۱۱۵)، «كَانَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا» (النساء: ۱۲۶)، «هُوَ اللّٰهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَ فِي الْاَرْضِ» (الانعام: ۳)، «هُوَ مَعَكُمْ اَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (الحديد: ۴)، «اللّٰهُ الصَّمَدُ» (الاحلاص: ۲) یا

زینر در کتاب عرفان هندو و مسلمان همچون برخی دیگر از خاورشناسان، اسلام را زمینی نامساخت با عرفان معرفی می‌کند که هیچ سنت عرفانی نمی‌تواند در آن ریشه بدواند (Zaehner, ۱۹۶۰: ۹۱). از نظر او قرآن - بسان تورات - به سبب تأکید بر غیریت کامل خداوند: «لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (الاحلاص: ۴) پذیرای تفسیر عرفانی نیست و لذا تصوف انحراف کاملی از آموزه‌های رسمی اسلام است (ibid, ۳). در نظر او، توسعه‌ی تصوف مرهون عوامل بیرون از اسلام است؛ در ابتدا، به شدت تحت تأثیر رهبانیت مسیحی - که عنصر اصلی آن عشق خدا به انسان و عشق انسان به خداست - قرار گرفته و بعدها به واسطه‌ی اندیشه‌هایی که از طریق بایزید بسطامی، احتمالاً حلاج و ابوسعید ابوالخیر به تصوف راه یافته، ناآگاهانه قربانی اندیشه‌های مکتب ودانته شده است (ibid, ۲) به عقیده‌ی زینر، خداوند در اسلام، نه خدای مطلق و غیر زمانمند فلسفه است، و نه برهمن ودانته، بلکه همانند یهوه‌ی عهد عتیق است؛ خدایی فعال که با انسان ارتباط برقرار می‌کند، و البته نه بدان‌صورت که نفس در او مستغرق گردد، و تلقی متصوفه‌ی مقدم بر بایزید از خدا نیز همین بوده است (ibid, ۱۱۲). فرضیه‌ی غیرعرفانی بودن دین اسلام، وی را برآن داشته تا سعی بسیاری در ریشه‌یابی بیانات برخی از عرفای مسلمان، خصوصاً بایزید بسطامی، در سایر سنت‌های عرفانی، خصوصاً ودانته، بنماید. جدای از آنکه معادلاتی که او میان گفته‌های عارفان مسلمان و آموزه‌های اوپانیشادی برقرار کرده، نیازمند بررسی و تأمل است (توکلی، ۱۳۹۷؛ همو، ۱۴۰۰).

در این نگارش برآنیم که دیدگاه‌های زینر در عرفان هندو و مسلمان را در خصوص نسبت عرفان و اسلام مورد بررسی قرار داده و صحت و سقم آن‌ها را بررسی نماییم؛ ازین‌رو، مسئله‌ی این نوشتار، این است که آیا ادعای زینر، در خصوص غیرعرفانی بودن

عین آنکه به صورت تباین ذاتی نیست، به نحو حلول، امتزاج، اتصال و اتحاد هم نیست (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱/ ۳۵؛ ج ۸/ ۱۸؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۷۹، ۴۳۴-۴۳۵)؛ ازین رو، ادعای زینر در انتساب تغایر محض به دین اسلام صحیح نیست، و آیه‌ی «لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» که او برای اثبات ادعای خویش بدان استشهاد کرده است، اساساً ارتباطی با موضوع مورد بحث ندارد؛ چراکه این آیه صرفاً بیان‌گر نفی تحقق خدایی در کنار خداوند متعال است و سخنی از نسبت خالق و مخلوق در آن نیست. از سوی دیگر، اگر زینر به فهم دقیقی از دو آیه‌ای که قبل از آیه‌ی مذکور ذکر شده، یعنی «اللَّهُ الصَّمَدُ» و «لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ»، راه یافته بود، به تصریح قرآن در خصوص نفی علیت تولیدی و حضور همه‌جایی خداوند (ر.ک: ابن‌ترکه، ۱۳۸۶: ۸۸-۸۷؛ قمشه‌ای، ۱۳۷۸: ۳۷-۳۸) ملتفت می‌شد.

## ۲٫۲ بررسی ادعای امتناع تحقق عرفان بر اساس تغایر

زینر اتحاد وجودی با خداوند را مقوم عرفان دانسته است و مبتنی بر چنین پیش‌فرضی، یهودیت و اسلام را -که به‌زعم او بر بینونت میان خداوند و مخلوقات اصرار دارند- به‌عنوان ادیان غیر عرفانی معرفی نموده است. واژه‌ی «عرفان» در اصطلاح اندیشمندان مسلمان به معنای شناخت بی‌واسطه و علم حضوری‌ست، و فی‌نفسه دلالتی بر اتحاد وجودی ندارد. اطلاق «Mysticism» -که زینر آن را در معنای عرفان به‌کار برده است- بر عرفان اسلامی، هرچندکه مورد مناقشه است (نصر، ۱۳۸۳: ۲۴۶-۲۴۷ و نیز ر.ک: همو، ۱۳۶۰: ۲۰۶؛ چیتیک، ۱۳۷۷ صص ۱۴۰-۱۴۱؛ ارنست، ۱۳۸۹: ۱۸۵ قس: داسگوپتا، ۱۳۹۴: ۳۰) اما بسان «عرفان» دلالتی بر اتحاد وجودی ندارد، چراکه این واژه از ریشه‌ی «mystae» یونانی برآمده و بر عده‌ای از محرمان رازها که به اعتقاد مردم به رؤیت خدا نائل شده و بر آن اساس به حیاتی والاتر رسیده بودند، اطلاق می‌شده است؛ به‌گفته‌ی اندرهیل: مسیحیان در اقتباس این واژه از یونان، معنای اولیه‌ی آن را نیز برگرفتند و در تعریف عرفان،

آیات دالّ بر مالکیت حقیقی خداوند، همچون «وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (المائده: ۱۲۰) می‌توان مردود بودن تباین عزلی را استنباط کرد و علاوه بر آیات قرآن، نفی مغایرت عزلی و بینونت تام میان خالق و مخلوق، مضمونی متواتر در روایات (سبزواری، ۱۳۸۳: ۸۲) است:

الف. در برخی از روایات، این نفی کاملاً مصرح است؛ چنان‌که در روایاتی همچون «هو فی الأشياء کلّها غیر متمزاج بها و لا بائن عنها» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱/ ۱۳۸)، «لم یحلل فیها فیقال هو فیها کائن و لم ینأ عنها فیقال هو منها بائن» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱/ ۱۳۵) و نیز «مع کل شیء لا بمقارنة و غیر کلّ شیء لا بمزایلة» (سیدرضی، ۱۴۱۴ق: ۴۰) این صراحت دیده می‌شود.

ب. در مواردی دیگر، لوازم مغایرت عزلی نفی شده است؛ به‌عنوان نمونه، نفی وحدت عددی از خداوند که کثرت روایات در این خصوص به حد استفاضه رسیده است (طباطبایی، ۱۴۲۷ق: ۹-۱۰)، به‌خوبی دلالت بر مردود بودن تباین محض دارد.

ج. در برخی موارد نیز شاهد آن هستیم که در مقابل با بینونت عزلی، بینونت وصفی ثابت شده است (طبرسی، ۱۴۰۳ق: ج ۱/ ۲۰۱) که البته خود‌پذیرای تفاسیر متعددی شده است (ر.ک: سبزواری، ۱۳۷۲: ۷۶-۷۷، ۲۶۱؛ ابن‌ترکه، ۱۳۸۶: ۸۷-۸۸) و همچنین تصریح بر اموری همچون حضور همه‌جایی خداوند (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۶۹؛ همو، ۱۴۰۳ق: ۱۰)، غیرمحبوب بودن او (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱/ ۹۱) و امکان رؤیت او (به معنای علم حضوری بالوجه به او) (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۱۰۸-۱۰۹، ۱۱۵-۱۱۷) دال بر نفی مغایرت محض هستند.

هرچند برخی از اندیشمندان نفی مغایرت ذاتی و اثبات مغایرت وصفی را دال بر توحید وجودی می‌دانند (ر.ک: شعرانی، ۱۳۸۲ق: ج ۳/ ۲۸۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳/ ۳۷۷-۳۹۸؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲۹۵-۲۷۰)، اما قدر متیقن در خصوص نفی و اثبات مذکور آن است که ارتباط حق تعالی و مخلوقات، در

شیرازی، ۱۹۸۱م: ج ۳/ ۳۲۹-۳۲۴؛ ابن عربی، ۲۰۰۳م: ۸۷؛ قیصری، ۱۳۸۶: (۱۴۳)؛ و این امر خود نقد از طریق معارضه محسوب می‌شود و بر همین اساس، برخی از عرفان‌پژوهان لزوم اخذ اتحاد در تعریف عرفان را نفی کرده‌اند (شولم، ۱۳۹۲: ۱۶؛ تامبورلو، ۱۳۹۷: ۱۵۹) یا در لزوم اخذ اتحاد در عرفان تردید کرده‌اند. استیسی با لحاظ اتحاد در معنای غیرتوسعه‌یافته‌اش، مشروط بر اینکه اتحاد داخل در تعریف عرفان باشد، آئین یهود را «شاید کمتر از همه‌ی ادیان بزرگ» عرفانی دانسته است و بر اینکه در اسلام، مسیحیت و دین یهود بینونت ثابتی بین خالق و مخلوق وجود دارد، بدانسان که نفس نمی‌تواند این فاصله را در نوردد، تأکید ورزیده است (استیسی، ۱۳۶۷: ۱۶۰-۱۶۲ و نیز ر.ک: لغبیور، ۱۳۹۷: ۱۳۸-۱۳۹، ۱۷۱-۱۷۲).

عرفان در معنای شناخت بی‌واسطه‌ی خداوند در دین اسلام در آموزه‌های اسلام مورد توجه قرار گرفته است. تأمل در خصوص آیاتی که از «رؤیت»/ «لقای» خداوند و «نظر» به او سخن گفته‌اند، و لحاظ آن‌ها در کنار آیاتی که از نفی اتصاف خداوند به صفات امکانی - که از جمله‌ی آن‌ها مرئی و مبصر بودن است- و تنزه او از امکان ادراک بصری سخن گفته‌اند، ما را به امکان تصورگونه‌ای از شناخت خداوند رهنمون می‌سازد که از آن در لسان ائمه‌ی معصومین (علیهم‌السلام) - با الهام از آیه‌ی «ما کذب الفؤاد ما رأی»- تعبیر به «رؤیت قلبی» شده و از آن به انحاء گوناگون در روایات و ادعیه یاد شده است (ر.ک: خزاز رازی، ۱۴۰۱ق: ۲۶۱؛ کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱/ ۹۷، ۹۸، ۱۳۸؛ ج ۲/ ۱۶؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۱۰۸، ۱۱۶، ۱۱۷). رؤیت قلبی، به معنای شناخت حضوری خداوند است (ر.ک: توکلی، شیروانی، ۱۳۹۳: ۱۱۶-۱۲۰). همچنین مضامین دیگری در آموزه‌های اسلامی، همچون تأکید اولیاء دین بر کسب شناخت خداوند به سبب خود او (اعرفوا الله باللّه)، بلکه معرفی این شناخت، به عنوان شناخت صحیح از خداوند و عدم صحت سایر شناخت‌ها (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱/ ۱۱۴) به خوبی بر امکان شهود خداوند دلالت دارند؛ چراکه

شهود مستقیم یا تجربه‌ی بی‌واسطه‌ی خداوند را لحاظ نمودند (اندرهیل، ۱۳۸۴: ۱۲ و نیز ر.ک: لغبیور، ۱۳۹۷: ۱۶۰-۱۷۱)، و همین‌طور است واژه‌ی «gnosticism»، به عنوان معادل دیگر «عرفان». جوهره و مقوم «عرفان» و «Mysticism» را شناخت و آگاهی بی‌واسطه تشکیل می‌دهد، نه اتحاد که از مقوله‌ی هستی‌شناسی است؛ بله، بر اساس تحلیل دقیق هستی‌شناسانه از نسبت عارف و معروف و کشف چیستی این نسبت از منظر هستی‌شناختی (به عنوان نمونه ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱م: ج ۱/ ۸ (۲۵۱) می‌توان عنوان دال بر «نسبت» هستی‌شناختی میان عارف و معروف را، به سبب علاقه‌ی لازم و ملزوم، بر عرفان به نحو مجاز اطلاق کرد و همان‌طور که برخی از محققان ادعا کرده‌اند، فهم واژه‌ی عرفان - که به روش‌های بسیار مختلف تفسیر شده است- وابسته به جهان‌بینی خاص کسی‌ست که از آن استفاده می‌کند (لغبیور، ۱۳۹۷: ۱۶۸).

زینر، این فرض را مسلم انگاشته است که عرفان تنها مبتنی بر اتحاد وجودی (اعم از یکی بودن یا یکی شدن) است و بر این اساس، او انکار اتحاد را منافی با تحقق عرفان تلقی کرده است؛ حال‌آنکه:

اولاً، ادعای این تلازم خارجی میان عرفان با اتحاد با خداوند، صرفاً ادعاست و قابل منع است و سند این منع، عبارت است از امکان علم حضوری و شهود بی‌واسطه بدون اتحاد با کنه معلوم، که در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد. بر اساس پذیرش چنین امکانی، چنین نتیجه می‌شود که میان عرفان و اتحاد تلازم نیست، بلکه عرفان لازمه‌ی اتحاد است، اما اتحاد لازمه‌ی عرفان نیست؛ این نتیجه هرچند در مقام اثبات و تصور، امکان عرفان به سبب خصوص اتحاد را پذیراست، اما در مقام ثبوت، اساساً اتحاد مردود است و ازین‌رو، تحقق عرفان، به واسطه‌ی اتحاد وجودی با معروف به‌طور کلی منتفی‌ست. بسیاری از عرفا و فیلسوفان دینی، اتحاد با کنه ذات خداوند و بلکه مطلق اتحاد میان دو شیء را ممتنع برشمردند (به عنوان نمونه ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۵: ج ۳/ص ۲۹۵-۲۹۶؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱/ ۱۰۵؛

عالم بر مرتبه یا شأن شیء و یا یکی شدن عالم با آن یا یکی بودن با آن؛ در این قسم از علم حضوری، گرچه علم به مرتبه یا وجهی از شیء تعلق می‌گیرد اما می‌توان آن را حقیقتاً و نه مجازاً علم حضوری به خود شیء هم نامید، بدون آنکه اتحاد با حقیقت شیء یا احاطه‌ی عالم به آن محقق گردد، چراکه میان وجه شیء و خود شیء یک‌نحوه از این‌همانی برقرار است و به تعبیر حکمای مسلمان: «وجه الشیء هو الشیء بوجه» (به‌عنوان نمونه رک: سبزواری، ۱۳۷۹: ج ۲/ ۶۲).

### ۲،۳،۱ امتناع تعلق علم حضوری اکتناهی به خداوند متعال

علاوه بر ادله‌ی نقلی، همچون آیه‌ی «وَلَا يُحِيطُونَ بِهٖ عِلْمًا» (طه: ۱۱۰) که به‌صراحت تعلق هرگونه علم اکتناهی و احاطی را به خداوند نفی می‌کند، در بیان امتناع علم حضوری اکتناهی به خداوند، حکمای مسلمان به بیان دلایل عقلی نیز پرداخته‌اند. در نظر ایشان تعلق علم حضوری اکتناهی به خداوند مستلزم محدودیت خداوند و انقلاب محال در ذات ممکن محدود و تبدیل آن به واجب نامحدود است (توکلی، ۱۳۹۴: ۷۷-۷۹) و همچنین اهل معرفت نیز صراحتاً تعلق چنین علمی را به خداوند انکار کرده و آن را با مبانی هستی‌شناسانه‌ی خود در تناقض دیده‌اند (ابن‌عربی، ۱۹۴۶: ج ۲/ ۶۲) و نهایتاً از امکان فنای انسان در تعیین اول یا ثانی سخن گفته‌اند.

### ۲،۳،۲ امکان علم حضوری غیر اکتناهی به خداوند متعال

در نظر حکما و عارفان جهان اسلام، عرفان به خداوند منحصرراً از طریق شناخت حضوری آیات الهی صورت می‌گیرد؛ البته باید توجه داشت که در

شناخت خداوند از طریق خود او، نمی‌تواند با علم حصولی، یعنی از طریق مفاهیم و استدلال‌های ذهنی و عقلی صورت پذیرد و تحصیل آن صرفاً از طریق شهود و علم حضوری میسر است.

## ۲،۳ تأملی در کشف نسبت

### هستی‌شناسانه میان عارف و معروف

دیدیم که نسبت عارف و معروف از منظر هستی‌شناختی، نمی‌تواند به معنای وحدت عارف و معروف یا اتحاد وجودی آن دو باشد، ازین‌رو، برای یافت معنایی هستی‌شناختی که بتوانیم عرفان را به‌نحو مجازی بر آن اطلاق کنیم، چاره‌ای نداریم جز تدقیق بیشتر در شناخت نسبت هستی‌شناسانه‌ی عارف و معروف. با صرف نظر از نظریه‌ی شیخ اشراق و پیروان او که در خصوص برخی از ادراکات، مدعی امکان شهود بی‌واسطه‌ی معلوم بدون لزوم اتحاد با ذات معلوم شده‌اند (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱/ ۴۸۶-۴۸۷) تعلق علم حضوری و شناخت بی‌واسطه به یک شیء، منحصر در یکی شدن و یا یکی بودن با کنه ذات آن شیء یا احاطه‌ی وجودی نیست؛ چراکه علم حضوری به‌دو قسم تقسیم می‌شود:

الف. علم حضوری اکتناهی یا بالکنه به یک شیء که عبارت است از حضور حقیقت شیء، و نه ماهیت یا مفاهیم انتزاع شده از آن، نزد عالم، و این حضور نزد عالم در مقام اثبات میسر نمی‌شود مگر از طریق احاطه‌ی وجودی عالم به آن شیء (مانند علم حق تعالی به مخلوقات خود) یا یکی شدن عالم با آن شیء (مانند اتحاد با عقل فعال در نظر برخی از اندیشمندان مسلمان) (قونوی، ۱۴۱۶ق: ۱۴۶-۱۴۷، ۱۷۱-۱۷۲؛ شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۴/ ۱۹۲، ۲۶۹، ۳۹۶، ۴۰۲؛ نوری، ۱۳۷۳: ج ۳/ ۴۸۶) یا یکی بودن با آن (مانند علم مجردات محضه به خود).

ب. علم حضوری وجهی یا بالوجه یا بالاجمال، به یک شیء، که عبارت است از حضور مرتبه‌ای یا شأنی یا وجهی از شیء نزد عالم که این حضور هم در مقام اثبات حاصل نمی‌شود مگر از طریق احاطه‌ی وجودی

## ۲،۴ امکان اطلاق مجازی اتحاد بر

### عرفان و ارتباط وجودی خالق و مخلوق

گرچه اندیشمندان مسلمان هرگونه وحدت یا اتحاد با ذات خداوند، به معنای یکی بودن و یا یکی شدن با ذات حق تعالی، و به تعبیر دیگر، تحقق حمل شایع را میان حق و خلق را به‌طورکلی ممتنع دانسته‌اند، اما درعین‌حال با ارائه‌ی توسعه‌ی معنایی برای اتحاد، از اتحاد میان خداوند و شخص عارف سخن گفته‌اند (غزالی، ۱۴۰۷ق: ۱۵۲):

### ۲،۴،۱ اتحاد به معنای نفی بینونت عزلی خلق

#### و مخلوق

همچنین یکی دیگر از مواردی که می‌توان با مسامحه آن را از مصادیق اتحاد نامید، عدم مابینت عزلی میان خالق و مخلوق است که پیش‌تر به خاستگاه اسلامی آن اشاره شد. بر اساس نفی تباین عزلی، و قبول بینونت وصفی، یک ارتباط وجودی میان مخلوق و خالق برقرار است که مصحح اطلاق مجازی اتحاد می‌گردد و این اتحاد مصحح حمل خالق و مخلوق، به‌نحو حمل حقیقت و رقیقت یا ظاهر و مظهر بر یکدیگر است؛ به‌گفته‌ی برخی از اندیشمندان معاصر، معنای حمل حقیقت و رقیقت در حکمت متعالیه بین وجود ضعیف (معلول) و وجود قوی (علت) تنظیم می‌گردد و در عرفان بین «نمود» که ضعیف و رقیق است و بین «بود» که قوی و حقیق است برقرار خواهد شد، و از این باب اتحاد ظاهر و مظهر که مصحح هوویت و حمل عرفانی است فراهم می‌شود؛ یعنی آن هویت مطلق، عین مظاهر خودش است و عین هیچ‌یک از آن‌ها نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۷۷) که این گونه از حمل، با حمل شایع خالق و مخلوق بر یکدیگر، تباین تام دارد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج ۲ / ۲-۱۰۴-۱۰۸). در نظر

نظر ایشان، چون تمام عالم، حتی نفس خود مدرک، آیات و جلوات الهی محسوب می‌شوند، در تمامی ادراکات همواره علم حضوری بالوجه به خداوند محقق است؛ اما عرفان عبارت است از کشف تحقق این علم حضوری وجهی به خداوند، و همین امر است که عارف را از غیر عارف ممتاز می‌کند. عامی وجه الله را همواره درک می‌کند، اما بدون درک حقیقی وجه بودن آن، اما عارف وجه را بما هو وجه می‌یابد، به این نحو که آیه‌ی بما هی آیه و مرآتیت آن نسبت به خداوند مورد ملاحظه‌ی وی قرار می‌گیرد؛ ازین‌رو هرچه آیات الهی مقرب‌تر به خداوند باشند، شناخت حضوری حاصل شده به خداوند شدت بیشتری دارد و نهایت این شناخت، مربوط به شناخت خداوند از طریق اعظم آیات الله است که از منظر حکیمان، عبارت است از عقل اول و از نظر عارفان، عبارت است از اولین تعین و ظهور الهی که شناخت آن از طریق فنا یا اتحاد با آن (قونوی، ۱۴۱۶ق: ۱۷۱؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۲) میسر می‌گردد. در نظر حکما و عرفا، نهایت ارتباط هستی‌شناسانه‌ی مخلوق و خالق داخل در حوزه‌ی قرب و دنو است که از آن به ولایت و «تجلی ذاتی» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۱۱۵) تعبیر می‌شود.

طبق نص قرآن، در معراج نبوی که مصداق بارز ظهور عالی‌ترین مرتبه‌ی قرابت (= فکان قاب قوسین او ادنی) به خداوند برای نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) است (ابن عربی، بی‌تا: ج ۴ / ۳۵۹)؛ متعلق رؤیت نبوی در تعبیر «ما کذب الفواد ما رأی»، نه ذات پروردگار، بلکه تنها آیات کبرای الهی بوده است: «لقد رأی من آیات ربه الکبری» و البته چون «آیه بما هی آیه» مورد رؤیت قرار گرفته، می‌توان از آن به رؤیت و لقاء حق تعالی تعبیر کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۹ / ۳۲).

قیصری، ۱۳۸۶: ۱۴۳) قرار گرفته و در آثار متأخران از ایشان با تفصیل بیشتری ارائه شده است (شیرازی، ۱۹۸۱م: ج ۲/ ۳۶۳-۳۶۱؛ شیرازی، ۱۳۶۱: ۳۸-۴۰).

بر اساس این مبنا که مخلوقات، به تمام هویتشان، صرفاً حکایت‌گر از محکمی خود، یعنی حق تعالی، هستند، و اطلاق آیه در قرآن بر مخلوقات می‌تواند مشعر به همین معنا باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ج ۳/ ۳۷۹-۳۸۰؛ همو، ۱۳۸۶: ج ۲ب/ ۴-۴۵۴-۴۵۶)، چنین حملی، در خصوص نسبت حق تعالی و مخلوقاتش جاری می‌گردد. حکیم مدرس زنوزی، این حمل را با بیان دقیق خود، چنین توضیح می‌دهد: «مثل آنکه درخشندگی آفتاب که در آسمان چهارم بود - و منزه باشد از حلول و حصول در مرآت‌ی از مرایا- در آینه مشاهده شود و حال آنکه نباشد در آینه الا عکس او، و عکس او چون بر وجه ربط و فی‌المثل همچون ملاحظه‌ی «معنی حرفی» مشاهده شود، شهود او بعینه شهود درخشندگی آفتاب بود، لکن در مرتبه‌ی او، نه در مرتبه‌ی درخشندگی آفتاب که اجل بود از اتحاد و عینیت یا عکس، و اعلی باشد از حصول در آینه» (مدرس زنوزی، ۱۳۷۶: ۱۸۳)؛ «پس هر کسی که آن عکس را در آن آینه مشاهده کند، گوید آفتاب را دیده‌ام و این سخن را بر سبیل حقیقت گوید نه به طریق مجاز و حال آنکه وجه و عکس و نمایش آفتاب از برای او مشاهد بود، نه هویت خاصه‌ی آفتاب با آن عظمت که او را در مقام خود بود» (مدرس زنوزی، ۱۳۷۶: ۵۲).

### ۲،۴،۳ اتحاد به معنای وحدت شهود

یکی از دیگر موارد توسعه در معنای اتحاد، اطلاق مجازی اتحاد بر معنای مضحمل شدن رؤیت کثرات در نظر عارف و صرف رؤیت وحدت توسط او است، که می‌توان از آن به «یکی شدن مشهودات سالک»

کسانی که عدم مباینات عزلی را مثبت توحید وجودی دانسته‌اند، این اتحاد چنان ترسیم می‌شود که ابن‌عربی در خصوص منزل «الاتحاد» مطرح کرده است؛ به‌گفته‌ی او: «از اتحاد گریزی نیست، خصوصاً برای عالمان بالله که حقیقت را آن‌طور که هست، شناختند ... اصحاب نظر و روش عقلی «اتحاد» را امری محال می‌دانند، چرا در نزد ایشان، اتحاد به معنای یکی شدن دو ذات است و چنین امری باطل است، اما ما و هم‌نظران با ما به یک ذات واحد باور دارند، و نه دو ذات، و کثرات را مربوط به نسب و وجوه می‌دانیم» (ابن‌عربی، بی‌تا: ج ۳/ ۵۶۶). روشن است که بیان ابن‌عربی در مقام بیان نفی استقلال وجودی مخلوق و ربط محض بودن آن به خداوند است. به تعبیر علامه طباطبایی: «بدین‌جهت که مخلوقات، وجودات رابط هستند، جز با طرف مرتبط خود بهره‌ای از تحقق ندارند، پس ضرورتاً «منسوب‌الیه» محقق است و دیگری با قیام به آن ثبوت دارد، چراکه در غیر این صورت وحدت دو شیء لازم می‌آمد که امری محال است» (طباطبایی، ۱۴۲۷ق: ۱۱) و نیز همو، ۱۳۸۷: ج ۲/ ۱۲۶).

### ۲،۴،۲ اتحاد به معنای حکایت‌گری عکس از عاکس

یکی از موارد ایجاد توسعه در معنای اتحاد، مربوط به نسبت میان عکس و عاکس است که به‌سبب حکایت‌گری عکس از عاکس، امکان گونه‌ای از این‌همانی و حمل میان آن‌ها را برقرار می‌سازد و چنین حملی مورد توجه فیلسوفان جهان اسلام (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ق: ج ۳/ ۳۶۵، ۳۸۶، ۳۸۷؛ ۱۴۰۰: ۳۹۳-۳۹۴؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۳/ ۳۰۹) و عارفان مسلمان (ابن‌عربی، بی‌تا: ج ۱/ ۳۰۴؛ ابن‌عربی، ۲۰۰۳م: ۸۷)



این اساس، اسلام را، به لحاظ نفی اتحاد حقیقی، نمی‌توان دینی غیرعرفانی خواند، مگر آنکه برای عرفان معنای یکی شدن خالق و مخلوق یا یکی بودن آن‌ها وضع شود که در این صورت، نفی عرفانی بودن اسلام، در واقع، مذمتی برای آن نیست، بلکه اعلام تنزه آن از سخنی باطل و مردود است.

تعبیر کرد. خواجه طوسی که منزل «اتحاد» را از منازل نهایی در سلوک می‌داند، در خصوص اتحاد در معنای صحیح آن چنین بیان کرده است: «و اتحاد نه آن است که جماعتی قاصر نظران توهم کنند که مراد از اتحاد، یکی شدن بنده با خدای تعالی باشد، تعالی الله عن ذلك علوا کبیرا، بل آن است که همه او را ببینند بی‌تکلف آنکه گوید هر چه جز او است از او است پس همه یکی است، بل چنان‌که به نور تجلی او تعالی شأنه بینا شود غیر او را نبیند، بیننده و دیده و بینش نباشد و همه یکی شود (طوسی، ۱۳۷۳: ۹۵؛ و نیز ر.ک: غزالی، ۱۴۰۷ق: ۱۵۳؛ قیصری، ۱۳۸۱: ۳۱).

### ۳ نتیجه

نفی امکان تولید نظام عرفانی توسط دین اسلام، بر پایه‌ی نفی اتحاد خداوند با نفس عارف، آن هم با استشهاد به نفی تحقق هرگونه امر هم‌گفو با خداوند در قرآن، قابل پذیرش نیست؛ چراکه اولاً، شاهد اقامه شده دلالتی بر نفی اتحاد خداوند با نفس عارف ندارد و بلکه گویای نفی هرگونه واجب‌الوجود مکافیء با خداوند متعال است. در ثانی، عرفان فی‌نفسه مبتنی بر اتحاد خداوند با نفس عارف نیست، بلکه عرفان عبارت است از شناخت بی‌واسطه‌ی خداوند و امکان چنین شناختی و ترغیب به تحصیل آن از آموزه‌های قرآن و سنت است. سوم آنکه، ارتباط هستی‌شناسانه میان نفس عارف و خداوند متعال، نه بسان اتحاد میان دو شیء مستقل از یک‌دیگر، بلکه بر اساس فنای نفس طالب عرفان در عالی‌ترین ظهورات و آیات الهی تبیین می‌شود.

از سوی دیگر، بر اساس آموزه‌های دینی در خصوص نسبت هستی‌شناختی خداوند با مخلوقات او و نیز بر اساس آنچه در سلوک سالک در منازل سلوکش در نسبت با رؤیت کثرات صورت می‌پذیرد، می‌توان معانی مجازی متعددی را برای اتحاد ترسیم کرد. بر

## منابع

- ۱) ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۹۸ق، التوحید، قم، جامعه مدرسین.
  - ۲) ابن ترکه، صائن الدین، ۱۳۸۶، تمهید القواعد، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، نشر الف.لام.میم.
  - ۳) ابن عربی، محیی الدین، ۱۹۴۶م، فصوص الحکم، قاهره، دارالاحیاء الکتب العربیه.
  - ۴) ابن عربی، محیی الدین، ۲۰۰۳م، کتاب المعرفة، دمشق، دار التکوین للطباعة و النشر.
  - ۵) ابن عربی، محیی الدین، بی‌تا، الفتوحات المکیه، بیروت، دارصادر.
  - ۶) ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، معانی الأخبار، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
  - ۷) ابن سینا، ۱۳۷۵، الاشارات و التنبیها (در ضمن شرح الاشارات و التنبیها)، قم، نشر البلاغه.
  - ۸) ابن سینا، ۱۴۰۰ق، رسائل ابن سینا، قم، انتشارات بیدار.
  - ۹) ارنست، کارل، ۱۳۸۹، اقتداء به محمد (ص)، ترجمه قاسم کاکایی، تهران، هرمس.
  - ۱۰) استیس، والتر ترانس، ۱۳۶۷، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش.
  - ۱۱) اندرهیل، اولین، ۱۳۸۴، عارفان مسیحی، ترجمه احمد رضا مویدی، حمید محمودیان، قم، دانشگاه ادیان.
  - ۱۲) تامبورلو، دیدگاه اصلاح‌گرایان پروتستان درباره عرفان در ضمن مک‌گین و دیگران،
- ۱۳) درباره عرفان مسیحی، ۱۳۹۷، ترجمه محمد صبائی، تهران، ققنوس، صص ۱۳۵-۱۶۶.
  - ۱۴) توکلی، محمد هادی، ۱۳۹۴، محدوده معرفت فاعل شناسا به باری تعالی از منظر حکیم زنوزی، حکمت اسلامی، سال دوم، شماره چهارم، صص ۶۷-۸۵.
  - ۱۵) توکلی، محمد هادی، ۱۳۹۷، بررسی ادعای یکسان‌انگاری «فتکون انت ذاک» در بیان بایزید بسطامی و «تت توام اسی» در اوپانیشاد چاندوگیه، مطالعات عرفانی ش ۲۷، صص ۵-۳۰.
  - ۱۶) توکلی، محمد هادی، ۱۴۰۰، بررسی دیدگاه زینر در یکسان‌انگاری «مایا» در اوپانیشاد شوتاشوتره و «خدعه» در معراج‌نامه بایزید، جاویدان خرد ش ۳۹، صص ۳۰-۶۳.
  - ۱۷) توکلی، محمد هادی، شیروانی، علی، (۱۳۹۳)، رؤیت حق تعالی از منظر علامه طباطبایی؛ با تکیه بر تفسیر المیزان، حکمت عرفانی، سال ۳، ش ۱، صص ۱۰۵-۱۲۲، قم، مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
  - ۱۸) جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، ریحیق مختوم، قم، اسراء.
  - ۱۹) جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، عین نضّاح: تحریر تمهید القواعد، قم، اسراء.
  - ۲۰) چیتیک، ویلیام، ۱۳۷۷، بویی از سر صفح در ضمن (الهی قمش‌های، حسین، بهشتی شیرازی، احمد، کیمیا: دفتری در ادبیات و هنر ایران، ج ۴، تهران، روزنه، ۱۳۷۷ش، صص ۱۱۵-۱۷۰).

- (۳۱) شیرازی، صدرالدین محمد، بی‌تا، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم، بیدار.
- (۳۲) طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۸۷، مجموعه رسائل علامه طباطبایی، به‌کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
- (۳۳) طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیرالقرآن، قم، مکتبه النشر الإسلامی.
- (۳۴) طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۲۷ق، الرسائل التوحیدیه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- (۳۵) طبرسی، احمد بن - علی، ۱۴۰۳ق، الاحتجاج علی اهل اللجاج، تصحیح محمدباقر خراسان، مشهد: نشر مرتضی.
- (۳۶) طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۳، اوصاف الاشراف، با تصحیح سیدمهدی شمس‌الدین، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- (۳۷) غزالی، ابوحامد، ۱۴۰۷ق، المقصد الاسنی فی شرح معانی اسماء الله الحسنی، قبرص، الجفان والجابی.
- (۳۸) قمشه‌ای، محمدرضا، ۱۳۷۸، مجموعه آثار حکیم صهبا، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، خلیل بهرامی قصرچی، اصفهان، کانون پژوهش.
- (۳۹) قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۵، النفحات الالهیه، تصحیح محمد خواجه‌ی، تهران، مولی.
- (۴۰) قونوی، صدرالدین، ۱۴۱۶ق، المراسلات بین صدر الدین القونوی و نصر الدین طوسی، بیروت، وزارت مرکزی علوم و فن‌آوری آلمان.
- (۴۱) قیصری، داوود، ۱۳۸۱، رساله‌ی فی التوحید و النبوه و الولایه در ضمن قیصری، داوود، ۱۳۸۱، رسائل قیصری، تهران، موسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه و ایران.
- (۲۰) خزاز رازی، علی بن محمد، ۱۴۰۱ق، کفایه الاثر فی النص علی الائمة الأثنی عشر، عبداللطیف حسینی، قم، بیدار.
- (۲۱) داسگوپتا، سورندرانته، ۱۳۹۴، سیر تحول عرفان هندی، ترجمه ابوالفضل محمودی، تهران، سمت.
- (۲۲) سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۹، حواشی شرح المنظومه (در ضمن شرح المنظومه)، تهران، نشر ناب.
- (۲۳) سبزواری، ملاهادی، ۱۳۸۳، اسرار الحكم، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
- (۲۴) سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۲، شرح اسماء الحسنی، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران.
- (۲۵) سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۸۰، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، و مقدمه هانری کرین، چ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۲۶) سیدرضی، نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، تصحیح صبحی صالح، قم، هجرت.
- (۲۷) شعرانی، ابوالحسن، ۱۳۸۲ق، حاشیه بر شرح اصول‌الکافی در ضمن مازندرانی، محمد صالح بن‌احمد، شرح‌الکافی-الأصول و الروضة، تهران، المکتبه الإسلامیه.
- (۲۸) شولم، گرشوم گرهارد، ۱۳۹۲، گرایش‌ها و مکاتب اصلی عرفان یهود، ترجمه علیرضا فهیم، قم، دانشگاه ادیان.
- (۲۹) شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۹۲، تعلیقات بر شرح حکمة الاشراق، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- (۳۰) شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۹۸۱م، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، بیروت، دار احیاء التراث.

۴۲) قیصری، داوود، ۱۳۸۶، مقدمه در شرح  
فصوص الحکم در ضمن همان، به کوشش  
آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی

۴۳) کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی،  
تهران، دارالکتب الإسلامیه.

۴۴) لغبیور، عرفان مسیحی از منظر میان‌دینی،  
مک‌گین و دیگران، درباره عرفان مسیحی،  
۱۳۹۷، ترجمه محمد صبائی، تهران،  
ققنوس، صص ۱۶۷-۱۹۵.

۴۵) مدرس زنوزی، علی، ۱۳۷۶، بدایع الحکم،  
تهران، الزهراء.

۴۶) نصر، سید حسین، ۱۳۶۰، سه حکیم  
مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران، امیرکبیر.

۴۷) نصر، سید حسین، ۱۳۸۳، آرمان‌ها و  
واقعیت‌های اسلام، شهاب‌الدین عباسی،  
تهران، ترجمه دفتر پژوهش و نشر  
سهروردی.

۴۸) نوری، ملا علی، ۱۳۷۳، تعلیقه بر تفسیر  
القرآن الکریم صدرا چاپ شده در ضمن  
همان، با تصحیح خواجه‌ی، ج ۳، قم،  
انتشارات بیدار.

۴۹) یزدان‌پناه، سیدیدالله، ۱۳۸۹، مبانی و اصول  
عرفان نظری، قم، مؤسسه‌ی آموزشی و  
پژوهشی امام خمینی.

50) Zaehner, R. C., ۱۹۶۰, Hindu And  
Muslim Mysticism, London: The  
University Of London.