وحدت وجود یا وحدت شهود
از دیدگاه ابن عربی و اکهارت

قاسم کاکاشی
استادیار دانشگاه شیراز

نظریه «وحدت وجود» که از جانب عرفای مطرح شده به علت دوران عقل بودن و نیز مخالفت با بعضی از ظواهر متن مقدس، مورد انتقادهای فراوانا قرار گرفته است. جمعی از طرفداران این نظریه برای کاستن چنین انتقادی این را به «وحدت شهود» تأویل کرده‌اند و آن را بیشتر مفهومی از "معرفت شناختی" دانسته‌اند تا "وجود شناختی". مقاله حاضر بر آن است تا این بحث را از دیدگاه دو عارف، عرفای دو برگ مسلمان و مسیحی، پیرو این عربی و اکهارت مورد بررسی قرار دهد و نیز نشان دهد که تماشای بین "وحدت وجود" و "وحدت شهود" با مبانی عرفای سازگار نیست و نزد آنان این دو یک چیز بیشتر نیستند. ممکن که بین "ذهن" و "عين" نیز چنین تفاوتی را قائل نیستند.

کلید واژه‌ها: وحدت وجود، وحدت شهود، معرفت شناختی، وجودشناسی.
1. مقدمه

از دیدگاه این عربی (م١٠٢ و اکهارت (م١٣٨)، عالّم همه تجلّی خداداست و خدا در همّه عالّم ظهور دارد. عارف به این حقیقت بی برد و در کوه و دشت و دریا و صحرا، همه جا از او نشان می‌بیند، بگذاره بالاتری، اورا می‌بیند. حال جای این سوال است که آیا وحدتی که عارف از آن دم می‌زند آفاقی و عينی ۱ است یا ناصحی و ذهنی؟ به عبارت دیگر، آیا نظره وجودی و حادثه وجودی و وجود حادثه‌ای است یا معرفت‌شناسی و ظاهراً که آیین که اصلتاً مقوله‌ای است روان‌شناسی ۵ و مربوط به حالت روایت عارف نه عالم واقع، نزاع معرفت وحدت وجود و وحدت شهود مربوط به همين بحث می‌شود.

2. وحدت شهود

ابن عربی و اکهارت معتقد به انحصار وجود در خداوندند و این که علیه خدا واقعاً هیچ است، پس بی‌حالاً گاه به‌خواهی برای این نظره نامی انتخاب کنیم به‌هت از وحدت وجود عبارت را نخواهیم یافته؛ اصطلاحی که خود این عربی و اکهارت به کار نمی‌دهند، ولی پس از آنان به خصوص در میان شادرخان مکتب این عربی، رايج شده است. اما این نظره و این تعبیر از یک طرف، با آن چه ناعارفان در فهم عرفي و روزمره خود درک می‌کنیم ناسازگار است و از نهاد، نیروی معنایی و انسانی از این کلمه، با اعتقاد دیدگان به تقدیس خدا و تنبیه او از صفات خلق تضاد دارد. از این روز، از یک سو، مخالفان عارفان، مانند ابن تیمیه، ضمن رد آن نظریه آن را وسیع‌تری برای حمله و انتقاد به عرفین دادهند و از نهاد، جمعی از عارفان و متبرکین و دوستداران عارفان در صدد توجهی آن بر امری‌های، به نحوی که مقبول طبع ناعارفان منتشر و واقع شود؛ مثلًا فلسفیه شوشتی در توجیه عبارت معروف ابن عربی، يعني «سبحان من على الاله، وهو عينها» آورد است:

مرجع ضمیر «هو» در جمله «هو عينها»، ذات الهي نست، بگذاره مرجع آن ظهوری است که از فعل "اظهار" جریقه شده و معناي جمله با این فرض چنین است: تقاس و یا طبیعه خداوندی راسدکه کانات ۶ را به منصه ظهور رسانید و این ظهور غیر اشیاء است.
مشاهده می‌شود که این تأويل جنگ‌ریز با تصنیحات این عربی بر وحدت حق و خلق فاصله می‌گذارد. در صورت نظریهٔ «وحدت وجود»، تأويل این عربی بر وحدت شهود است. این اصطلاح از زمان شیخ احمد سرحدی ۲ (م ۱۶۲۰ میلادی) پدید آمده و هدف آن گریز از انتقادات امثال این تبعیه بر مکتب وحدت وجود بوده است. قبل از آن، فرزند این اصطلاح رایج نبوده، به معنای آن توجه می‌شد. نظریهٔ «وحدت شهود» به‌عنوان جنبه عینی از جنبه دهنده بوده و مدعی است که این مسئله مربوط به حالتی روانی است که عارف در هنگام تجربه عرفانی، خودش را با آن مواضع می‌بیند. بدن مناکه وی همه چیز را می‌بیند، ولی در هنگام «تعیین» چیزی دچار سوء تعبیر شده، طوری‌ای از آن تجربه باید کنند که موهم شود و وحدت وجود باشد و حال آن که آن تجربه چهار‌بیشی از «وحدت شهود» نبوده است. به‌طور کلی، انتقادات شیخ علاءالدوله سمنانی بر این عربی نیز از همین بعده است. بعضی از مستشرقان مانند ماسیون نیز به تفاوت و نمایش «وحدت وجود» و «وحدت شهود» پر پال داده‌اند؛ مثلاً مدعی شدن که «وحدت وجود» حالتی است و «وحدت شهود» حالتی یکپارچه‌ای دارد؛ و وحدت وجود با معنای وحدت شهود با معنای سرکار دارد، در هر حالت، وحدت شهود به شرع و دین نزدیکتر است. هم‌چنین آنان حلال را به عنوان اسکات «وحدت شهود» و این عربی را به عنوان نماینده «وحدت وجود» در ذهن داشته‌اند. نیکل‌سون و شاگردارانش نیز بر همین روش پیش رفت‌های‌اند. چنان که یکی از آنان می‌گوید: این عربی مؤسس وحدت وجود است...؛ زیرا اقولی که از امثال بی‌پایدار و حلال و حتی این فارست که معاصر این عربی است، نقل شده، در نظر من، دلیل بر وحدت وجود نیست، بلکه آنان به واسطه حیثیت‌ها به خداوند و آن جه منسوب الله است فلسفی شدند و در وجود غیر از دنیا و آن وحدت شهود است و وحدت وجود؛ فرق این بین جوشن عاطفه و سطح‌های چنین از یک سو و نظریه‌ای فلسفی در ارتباط با سوی دیگری این عربی نیز بر همین روش پیش رفت‌های، چنان که یکی از آنان می‌گوید: این عربی ترتیب، حتی مقام عرفانی این عربی را منکر شده‌اند و او را بیانگر «وحدت وجود» دانسته‌اند که از تأمین‌گر فلسفی پر وسعت شرط با این وحدت شهودی است که از جنبات الیه حاصل خودن باشد. بعضی از نویسندگان نیز اینشین امر را درباره اکثریت صادق دانسته مدعی شده‌اند که محیط‌های تعبیر اکثریت با شهود عرفانی که در آن عارف ملكوت خدا را شهید کرده و در چچر
دیگر و آمده خود را کاملاً از یاد برده و در خدا فرو می‌روید، متفاوت است».

۱۲. منظور این نویسنده بیان تفاوت اکثارت با عرفانی چون ریجارد اهل سن ویکتور است که در جذبه مستفرغ شده‌اند.

ولی از سوی دیگر، بعضی مانند عبدالوهاب شعرانی، ساخت مقام این عربی را از اندازه و حالت و جدید به خویشکه از جذبه و وحدت شهود حاصل نمی‌نماید. مقدمات کردان‌ها. شعرنی در پاسخ به این انتقاد‌ها چرا این عربی را در آثارش گفته است موجودی جز خدا نیست (لا موجود‌الا الله)، جنین پاسخ داده است:

اگر واقعاً شیخ جنین گفته باشد که موجودی جز خدا نیست، جنین تدبیر خود را هنگامی بر زبان آوردید که کسانی در حین شهود حق، در نظرش ملتانه شده‌اند. جنین این اظهار چون دست‌کش که هر چه حق را بپیند خلق را نخواهد دید.\(^{10}\)

۱۰. جمعی از شاگردان اکثرت نیز که مسئله عرفانی داشته‌اند و تى محاکمه او و برخورد کلیسا را دیدند تمام شدند که وحدت وجود را وحدت شهود برگردانده آن را توجیه کندند. تاولو، \(^{17}\) شاگردز بزرگ اکثرت درباره وحدت و با اتحاد با اخداکه در کلام اکثرت آمده است، می‌گوید: «من نمی‌گویم که هر چه تاپایی بین خدا و نفس است ما را به نفس جنین تاپایی را نمی‌پیند.\(^{17}\)».

۱۷. چنان که ملاحظه می‌شود وی بیان را از مقولة وجود خداش خودی به مقولة روان شناختی برده و در واقع واحده و وجود را به وحدت شهود تبدیل کرده است. \(^{19}\)

۱۹. سوزو، \(^{18}\) بزرگترین شارح اکثرت نیز در بحث وحدت و با اتحاد با خدا، همواره بر سه اصل تأکید می‌کند:

۱. وحدت به معنای یک‌گانگی ذوات با ذات خدا نیست. ۲. وحدت صرف آگاهی عرف را به خدا نیست می‌پردازد، و واقعیت واحده خدا و خلق را. ۳. نفس صرف آگاهی را به سوی خدا واحده وحدت با اتحاد خدا، همواره بر.

۱۹. می‌شد به نظر می‌آید تا «وحدت وجود» موفقیتی باشد که این تجربه‌ای عرفانی خود به دست می‌دهد حکایت از آن دارد که گزارش‌هایی که این عربی را از تجربه عرفانی خود به دست می‌دهد حکایت از آن دارد که

\(^{10}\) برگه‌های
\(^{17}\) فلسفی، کلام

\(^{19}\) ۱۶۵
وی در حالت جذبه و استفراغ در حق، از هر چه غیر خود است محو شده و غیر از آن نمی‌باشد؛ مثل‌آ در بحث نمای مدهوش و مغلوم علیه می‌گوید:

مدهوش صاحب حالت است که جلال خداوند را و/or را به نما رساند و با جمال حق و/و روبوده و در هر حالت از طور عقل خارج شده باشد... من حدود مدنی در این حالت مقدم بودم... (در نمای) به هیچ چیز دیگری (غیر از خدا) علم نداشتم. ۲۲

در موضع دیگری، حالت جذبه و فنا از خویش را حالتی می‌داند که باعث می‌شود شاهد به نحوی در مشهور مستفراغ شود که هیچ چیز دیگری غیر از مشهور در و/و تأثیر نکند. ۳۳ این مشهور ممکن است حتی چیزی غیر از حق تعالی باشد. در این مورد، این عربی از یکی از استادان نجوه جای می‌کند که به آن می‌وتد و شد داشته، لیکن امکان حالت «فنا» را منکر بوده است. ولی روزی واقعه‌ای برای این شخص رخ داده که طی آن معناهای «فنا» را چشیده است. وی این واقعه را برای این عربی چنین تعیین می‌کند که هنگامی که سپاهیان اسلام از اندلس به شهر فاس وارد می‌شوند و هر درد به استقبال آنها رفته، ولی هیبت و عظمت امیر لشکر (امیرالمؤمنین) چنان وی را مغزه است که می‌گوید:

از نفس خویش و از همه سیاه و هر چه انسان حق می‌کند که او شنیده، به طوری که صدای کوییدن طیل‌ها و دهلوا و شیوه‌های جنگی را با وجود کردن‌ها و تسلیم و صداع جمعیت، را نمی‌شنید و با چشم‌هایی که از عالم را غیر از شخص امیر لشکر (امیرالمؤمنین) نمی‌دیدم، حتی به نفس خود نیز آگاه نداشت و نمی‌دانست که یکی به امیر لشکر می‌گردد؛ بلکه به واسطه نظرم به او، از خودم و از همه حاضر فانی شدم. ۱۱

آن‌گاه این عربی این حالت را برای آن شخص چنین توضیح می‌دهد:

پس منشوق شد که فنا حق است و حالتی است که شخص فانی را از این که چیز دیگری (غیر از مشهور) در ای تأثیر کنده، حفظ می‌کند. ای برادر! این فنا در مخلوط است (که چنین تأثیری دارد)، اما درباره فنای در خالق چه می‌توان گفت. ۱۰

اکهارت نیز از نوعی حالت روانی جدیدی می‌گوید که با آن چه در بالا آمده بی شباختی

نیست:

هر که خدا را با الهیت ادراک کرده و حقیقت خدا در درونش می‌گردد، خدا در همه چیز برایش نجی خواهد کرد. همه چیز برای این گونه شده، خدا را می‌نامند. خدا داد، در جایان این شخص حضور دارد و یا مانند شهادت خواهد شد که در هر جا و با هر چیز باشد، اندیشه آن از این جدای نخواهد گشت... با مانند کسی که جزی را با تمام وجود دوست بدارد، به نحوی که هیچ چیز دیگر
2. بعضی از تمثیلاتی که ابن عربی و اکهارت برای بیان کیفیت ادراک وحدت به کار می‌برند می‌تواند شاهد است نه وحدت و وجود؛ مثلتاً ابن عربی در بیان حذفی که از قرآن می‌نامید:「بخشی و خلق حجمی در کار است که اگر رفع شوند، جلال و جهان خدا آن را را خلق به جشمش می‌آید، می‌سوزاند.」

این سوزاندن عبارت است از اندرک‌نور پاپین‌تر - که خلق در آن یا عین آنند. در نور بالاتر، مندن اندرک‌نور ستارگان در نور خورشید، جانان که در مورد ستاره‌ای که تحت شاخص نور خورشید فرار می‌گیرد، یا آن که نور در ذات ستاره وجود دارد، می‌گوید سوزنه و محترق‌شده است. منظور معدد شدن نیست، بلکه تبدیل حال است.

این همجنان که نور ستارگان در برابر ظهور نور خورشید دیده نمی‌شود، هنگام خلق حق نب در دیده نمی‌شوند. در اینجا شاهدی برای عارف دست می‌دهد که به تعبیر ابن عربی در آن شهود:

آثار و اعیان قابل‌الاصحاب این شهود نفی می‌شوند، در حالی که در قبیله مزورودن و قبیله نسیانه و همانی هستند که بودن، اما در حق اصحم این شهود محر شدن‌دانه. پس مشهوری غیر از خداوند تمامی نمایند. موجودات از دینگاه صاحب این فرامی‌گذارش در وجود حق شرکش می‌شودن، مندن وقتعاً که ستارگان به واسطه حکم، تا اعظم خورشید از دینگاه این شخص غایب می‌شونند و یا قائل به فنای آنها از وجود می‌شود، در حالی که در نفس الامر (نور) آنها قایل‌نشده است.

البته اکهارت کمتر از ابن عربی بحث از شهود را به میان می‌آورد، ولی گهگاه تمثیلاتی را به کار می‌برد که به آن چه اخیراً از ابن عربی نقل شد قریب است، چنان که می‌گوید:

خورشید در شب هم تابید، ولی پوشیده است، ولی در هنگام روز خورشید می‌تابید و هم‌هنه نورهای دیگر را تحت شاعری فرار داده می‌پوشانند. کاری که نور الی انجام می‌دهد همین است که بر هم‌هنه نورهای دیگر فاقد آمد، آنانا را می‌پوشانند.

اکهارت در تمثیل دیگری باز هم از تشبيه به خورشید استفاده می‌کند، ولی با بیان متفاوتی که 〈وحدت شهود〉 را به زیباگی تصویر می‌کند. وی از حالی براپر انسان سخن می‌گوید که در این حال، در هر چیزی که می‌ریزد و یا می‌شود (هر چه باشد) خدا را می‌پریزد. اما در این حال، در
همه اشیا هیچ جز نجیل او را نمی‌توانی‌ند درک کنی. هر چیزی براز نراین و را بی‌نیا نمی‌وارند، زیرا نمی‌باشد.

۳. وجود و وجدان

على رغم همّة مطلقی که گفته‌ایم، اگر وحدت شهود را به گونه‌ای تعیین کنیم که در تقابل با وحدت وجود باشد، در این صورت، حقیقته این است که نظریه ای ای به ای که و اکثریت ای به وحدت وجود است و نه «وحدت شهود» اما به تقریبی که از «وحدت شهود» خواهیم دید، درباره آن دو عارض بايد گفت که وحدت شهود آنان همان وحدت و وجود است.

این سوال که آیا شهود عارف جنبه عییینی دارد یا ذهنی، به خود این عربی نیز مطرح بوده است، چنان‌که در تنوع صورات و اختلافات تجلی‌ای که عارف خود را به آن مواجی می‌بینند این سوالات برای این عربی پیش می‌آید که:

عین عالم بازگشتی به چسیت؟ هنگامی که خدا بر تو تجلی می‌کند چه چیزی از او مشهود است؟

اختلاف و تفاوت تجلی به چه چیزی بایدی گردد؟ آیا بازگشتی به تفریم ادراک توت، به دید متنا؟

زویت تو درگیری می‌پیدارد، هرچه خود تجلی در فرض مختلف نیست؟ و یا (برعکس، این اختلافات) به تنوع تجلی و به نسبت برپا گردیده به تو و به او؟

چنان که پیداست سه توجهی برای تنوع و تکرار وجود دارد: یکی این که کثرة کامل یعنی ۳۳ بوده و فقط به نوع ادراك عارف (شاهد) برگردد. دیگر آن که کامل یعنی ۴۴ باشد و به مشهود (خدا) برگردد. سوم آن که این کثرة به هیچ کدام از شاهد و مشهور برگردد، بی‌که به «نسبت» بازگردد که در این صورت، نه عیین است و نه ذهنی. در توضیح این مطلب این عربی این امر را مربوط به نوع ادراک به نام «خیالی» می‌داند. وی درباره اختلاف صور و درگیری تجلی‌ای می‌گوید:

حکم خیال هم‌عیار هزاران سال است... ابن امر عیان‌نیامده می‌شود، زیرا می‌دانند که به ناطر برگیردد به خود شیء تجربی نه، اما شیء در نفیشی که با دانسته و منبعی نمی‌شود، زیرا حقایق بنیادی نمی‌گردند و برای ناطر در صورت مختلف ظاهر می‌شوند. ابن تنوع نیز حفیظت است و از تنوع مختلف نشده قبول نمی‌کند.
این مبنای استوارت که از نظر او «خیال» را به‌نحوی بنمایی متعارف عمیقی دانست و نه ذهنی. در این جا این نکته را نیز تذکر می‌دهیم که همان طور که از عبارت این عربی بپیداست اگر قرار باشد جایی به «خیال» برگرد، کثرت است نه «و حدت».

برای روشان تر شدن موضوع بار دیگر به «وجود» باز می‌گردد. وجود برای عارف معنایی فراتر از «وجود» برای فیلسوف دارد. «و حدت» نیز در اینجا با «و حدت» در فلسفه و منطق متفاوت است. یکی از محققان گفته است که در اینجا وجود برای عارف، «چیزی است که، با آن فکر می‌کنید، درباره آن فکر می‌کنید»... لذا عارف در ادراک خوشی، خود را با متعلق ادراک یکی می‌پیند. ۳۴ همین نویسنده ابتدا مثال ملمومی از زندگی روزمره می‌زنده که با تقلید قول این عربی از آن استاد نوحی بی شیبانه نیست: در هنگام خواب یا هنگامی که مجروح یک کتاب با نماشتهای مو به عنوان شخص از تجربه خوشی غافل است.

وی تمام توجه و آگاهی خوشی را وقف خود متعلقی ادراک می‌کند. ۳۵ سپس در صدد توجیه تجربه عرفانی عارف برآمده، می‌گوید: «در و حدت عرفانی، متعلقی تجربه خودداری می‌کند. به نظر من، مجروح یک شدن و فرو رفتن در ادراک عبارت است از آنچه ادراک بنا به ثبوت و حقیقت ادراک یکسان، ادراک عرفانی تجربه واقعی است که عبارت از یگانه شدن با متعلق ادراک است و چون متعلق ادراک در اینجا به عنوان عارف دم از یگانگی با خدا می‌زنده. ۳۶

نویسنده دیگری این سؤال را مطرح می‌کند که در حالت عرفانی هنگامی که عارف مجروح شده، وحدت را تجربه می‌کند، چه اتفاقی می‌افتد. آیا مسئله در اینجا جنبه‌ای وجودشناختی ؟ دارد یا معیت شناختی ؟ اما بحث نمی‌تواند همان معنای معروف شناختی متعلق را داشته باشد، چراکه عقل نمی‌تواند بدین‌طور که هویت خود را فوق عقل است ادراک کند، پس اگر واقعیت را که عارف از آن در می‌زنده چیزی فراخوانی بدانم با خط‌ها رفته‌ایم، وقتی که مدرک و معتبر که شدن دیگر بخاطر ادراکات معمولی بسیار و در عین ۲۶ فاصله‌ای نیست، نفس در اینجا به‌جای برخی وجود با وجود را تجربه می‌کند. ۳۷ همانطور که بعضی از محققان نظر داده‌اند و وقتی مدرک در مدرک چسبند، و فنی شود، از وحدت مدرک و مدرک سخن می‌گویم، یکین این وحدت «با هیچ یک از وحدت‌هایی که ما منطق با آن میرا و کار داریم، یکی نیست. ۳۸
به حال، فیلسوف به «وجود» با روش فكری و عقلی نظر می‌کند و به دنبال «علم الیقن» است و همواره خود را از متعلق ادراک (وجود) جدا می‌بیند، لیکن عارف در پی «حق الیقن» و محقق شدن به «وجود» و در نتیجه، گمانی شدن با متعلق ادراک است. برای عارف «یافتن وجود» و وجود یافتن یکی است و این یافتن از طریق کشف و شهر و است نه از راه فکر و نظر. به قول خواجه عبدالله: «علم حکمت آلینه است و علم حقيقة یافتن وجود است.» و نیز از قول یکی از عرفای گویید: «صوفی و جدید وجودش است.» به كلمات قشیری نیز در این زمینه اشاره کرده‌اند. وی از سه مراحل انتساب به وجد و وجان می‌گوید:

تحت عنوان تواجد، وجد و وجود یاد می‌کند و هیچ یک از آنها را چنین توضیح می‌دهد:

تواجد، وجد آورودن بوده به تکفی به نوعی اختبار و خداوندان راکمال وجد بنده که اگر کمال وجدش بودید و هیچ بودید سپس از این، وجد بودید و وجد آبنوکه به دل تو در آیدی به تکفی تو... اما وجود یک طرف را وجد که از درجه ود ذکر می‌گردد. مگر بودن به آن که بشرت مورد است. گردید، زیرا که بشرت را نزدیک سلطان حقیقت بقا نامیده. و اندر این معنا می‌گفتند:

وجودانشان را بود و وجود منتهیان را وجد و اباعبد به بورد می‌نواستند و با آن از استاد اباعبد دفاع شدند که گفت: تواجد بنده را به وجد بنده. وجد و وجد موجب استعفا بنده بنده و وجد موجب هلاک بنده بود.

اما چون صوفیان گیان خدا را نیست می‌دانند و خدا را «هدیه»، پس از پنجم، این نیستی عبارت از ادراک این هدیه و محقق شدن به وجد است. باز هم خواجه عبدالله می‌گوید:

در تجلی سلطان معرفت جز یک فرآ دید ناید دیگر همه به‌هنه. به نیست‌هست یافتن محل است و ناشاخته جوی‌نده بر خود و بدل است. آن که گفت در واحی به خور بردن به‌ست، نه به‌غای حاضر جویدن، نه به نیست‌هست.

بدین ترتیب، ادراک عرفانی از نظر صوفیه نوعی ادراک است که در آن چا مدرک و مذکر یکی است. این عربی نیز که وارد پرگز میراث صوفیه است. بر همین جهان و سلواک کردی است. وی فلسفه به‌النظر می‌نامد: بعنی کسانی که وجود برای انسان جنبه عقیده و آفاقی دارد و با روش فکری و عقیده بدان نظر می‌کند. اما عرفآرکسانی می‌داند که فاصله وجود عقیده و ذهنی آفاقی و انسانی برای انسان از بین رفته و با دریافت وجود بدان محقق شده‌اند. این است که آنان را «محقق» می‌خوانند. در موارد متعدد از این دو طرفه چنین یاد می‌کند:

عوام از اهل اسلام اهل تقید و اهل نظرند، خواص اهل‌الله که اهل طبق نظراندنی محققان و اهل
کشف و وجود.

۵۵

وی همین‌چنین معتقد است که «اصحاب افکار از اهل نظر و دلیل» به کمک معرفت وجود بی
نمی‌برند و ابن سری است شریف که سایر اگر خدا بخواهد با شهردار واقف
شدی، در حالی که محققان در این دنیا بدان نایل آمده‌اند.

در جایی دیگر از فتوحات بحث از کثیر و به خصوص کثرت علل را مربوط می‌داند به:

اصطلاحی که عقلایی اهل نظر وضع کرده‌اند... اما نزد محققان ثابت است که در هستی غیر از
خدای وجودی نیست. در موضعی دیگر، مسافران طریق الهی را سه طایفه می‌دانند: ۱- مسافر راه دریا، ۲- مسافر راه خشکی، ۳- مسافری که بین دریا و خشکی جمع کرده است. اما
مسافر دریایی «اهل نظر در معقولات» و مسافر زمینی «اهل ظاهر» هستند. لیکن مسافری که
بخشکی و دریا جمع کرده است محققان اهل الله اصوصه‌اند که اصحاب جمع و وجود
و شهرد هستند.

ملاحظه می‌شود که برای این عربی شهرد و وجود یکی است. «بین‌ین و وجود» همان
وجود یافتن است. وی به دنیال ذوق و جهشدن خود وجود (خدای) است نه مفهوم آن. جذا
وحدت وجود برای آقی تبیدل به وحدت شهرد است. ۴۱ وی این ذوق و جهشدن را به
وحدت مرتبط می‌داند.

وجود نزد طافیه عرف عبات از آن احوالی است که در قلب پیدا می‌شود و عارف را از شهرد خویش
و شهرد هر که در کار نا حاضر است فاقد می‌گردد. ۴۲ و وجود نزد قوم صوفیه عبات از وجدان
حق در وجد است. می‌گویند اگر صاحب وجد است وی در این حال، حق مفهوم تناسخ، بر
صاحب وجد نیست، نیکه حق را در آن نافذ‌اند: حال آن که این شهرد حق است که تو را از شهرد خود
و شهرد دیگران فاقد می‌گردد. ۴۳

پس وجود و وجدان بالای این عربی پیک متعارف دارد. وی اختلافات در وجدان را به
اختلافات در وجدان و آن را نیز به تفاوت استعدادها بر می‌گرداند. ۴۴ بنا براین، ادراک عارف از
هستی به یک متعایبرت از فنا و نیستی اوست:

اگر امر ناگهانی وارد شود و عرف‌های تشهد خویش و آگاهی به این که اهل وجدان و از آگاهی به هر
محصور دیگری فائی گرددان؛ اگر امر نزد قوم «توجه» نامیده می‌شود ۴۵ و
وحدت حق عین تحقیق مستقیم وحدت می‌باشد.
و حکم وجد هر چیزی را از من فانی می‌گرداند
امساوی گنگ خود و جدی به یوهره نمی‌شود
وجدان وجود به هر وجه و صورتی که باشد
از جانب اوس خواه توأم با خال باشد و خواه بدون حال

برای اکثریت نیز وجود دست یافتنتی است نه صرفه شناختنی، لذا «شهدا حیات را از دست می‌دهند تا وجود را به کف آورند.» از دیدگاه وی نیز رؤیت و شهود خداوند همان تحقیق یافتن به وجود خداوست:

عدم‌های از عوامل الناس خیال می‌کند که خدا را چنان خواهند دید که گروی او در آن جا استامد باشد و آنان در اینجا و اینجا نیست، خدا و من بکی هستم ۶۸. من برای انکه او را بشناسم یاد جز او چهلی ناشنا و یک نیز جر من چهلی ناشتنا؛ عیشان خدا به همین خدا اومن من به ایشان و من همان خدا باشیم و آنقدر وحدت در کار باشد که آن او و این من در همین باشیم. ۶۹

از نظر وی تحقیق به هستی و دریافت هستی از سوی عارف مسالی با فنای اوس، به همین جهت، دیدن حقيقةت (خدا) کمال نهایی نیست، چراکه هنوز دلالت بر وجود عارف می‌کند، زیرا:

تا وقی که در حال نگاه کردن به آن هستیم در آن نیستیم. هنگامی که کسی شنیدن را تحت شهود و ملاحظه دارد با آن یکی نیست، چایی که هیچ کس چیز (اخت) در کار ناشتا هیچ چیز غیر او دیده تمام شود. پس هیچ کس نمی‌تواند خدا را ببیند، مگر آن که کور باشد و نمی‌تواند او درک کند، مگر آن که گامی باشد و نمی‌تواند از یکهمد، مگر آن که جاهل باشد (یعنی غفل و ادراک و رؤیت باشد از بین برود). ۷۰

وی همین تحقیق به وجود را در نظر داشته است، آن جاکه بین سعادتی که از واجد بودن

خود خدا به دست آید و سعادتی که در آن خدا متعال ادراک باشد. فرق می‌گذارد:

بعضی از انگلیسندان مدعی‌اند که سعادت نفس از عشق خواهند دید و بعضی بر این باورند که
سعادت در رؤیت خداست. اما من می‌گویم که انسان گام در همه وجود و حیات و سعادت خود را
صرفاً از خدا با خدا و در خدا از خدا، می‌کند که از مشاهده خدا، شهود خدا و با عشق و روزندان به
خدای بنا، خود را از همه تعلقات بردای و خوشن و را از هر بندی آزاد کرده در وجود قرار

۷۱ بهد.
۳. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از آن چه گفته شد به نتایج زیر می‌توان رسید:

۱. از دیدگاه این عربی و اکثرت، چون شهود و وجود یک است، پس "وحدت شهود" همان "وحدت وجود" است. در این میان، کلمه "وجود" که با "وجد" و وجدان هم ریشه است و به معنای "یتیمان" و "یافتن" استعمال شده، برای این عربی تعیین مناسبی است که با به کار بردن آن، دوگانگی بین شهود و وجود، مدرک و مدرک، و ذهن و عین راز میان بردارد. بنابراین، تفاوت مهمی او با فلاسفه این است که به وجود نزدیک یا صرفاً "یتیمان" نیست، بلکه یافتن خداست به وسیله خود خدا و یا خلق خدا و مراد و مشروط است با کشف و شهود، به همین سبب، در موارد متعدد وجود وجود را قرین و متراکم یکدیگر دانسته است استعمال می‌کند: "با این مطابق این و وجود شهود اعطا می‌کند سخن گفت و همین امکان عقلی را تک نمود.

چنان که دیدیم در موارد متعددی عرفای "الکشف و الوجود" می‌خوانند. مشخص است که در این موارد، وجود به معنای بودن نیست، بلکه مرحله خاصی از تجربه عرفاً است که از "وجد حاصل می‌آید" و معنی علماً به بیانی تجربی از این طریق شهود وجود دریافت می‌کند. در متن زیر وجود دقت‌آم که به معنای یافتن و موجود به معنای یافتن شده، به کار رفته است:

عرفا... از شهود در وجود و وجود صرفاً به خاطر حدود احکام به آنها اضافه می‌شود. ظهور

نیم یافتن، مگر در موجود (یافتن شده)...

به مناسبت نیست که تحلیل بعضاً از محققان را در این مورد برای روش‌نر شدن موضوع بی‌پایه.

۲. در بعضی موارد این عربی وجود را در مقابل شهود قرار می‌دهد. معمولاً در این موارد وجود متعلق به خدا و شهود متعلق به عبد است که دور روزی یک سکنجه. خدا در همه چیز
حاضرست و خروجش را در همه چیز می‌بینند و بشر به اندازه استعداد خود حضور او را در همه چیز هویت می‌کند. وجود متعلق به باطن (حق) و هویت مربوط به ظاهر (خلق) است.

ابن عربی خود می‌گوید:

هر چه در وجود است حق و هر چه در شهود است خلق است... خدا تمامی در وجود سربان دارد، پس گرای انسان که محدود است او را نکمک نمی‌کند. اهل الله نابی کسی است که اهل هویتی است او محروم می‌شود و حکم او بر آنها جاری می‌شود. حکم خدا عدم تقدیم است، پس برای او عموم وجود و برای اهلش عموم سبک است. کسی که وجود او را مقید می‌سازد شهود خروش را مقتدی ساخته و از اهل الله نیست.

به همین سبب، اهل الله می‌خواهند که وجود را از خود نفوذ کرده تنهایی به خدا نسبت دهند و خود صرف شهود راک از آن خلق است دارا باشند: «یک اهل الله طالب شهرد نیستند، مگر برای فقید از وجود».

abi شهرد و وجود جمع کنند:

عبد مقامی بالاتر از این ندارد، زیرا در این جا به واسطه ظهور مقام، در وجود عینش (وجود) یبدای معنا که در حالی که منعی در حق است و از هر جانب محجوم است و گاهی قرب همین است. هنگام که ابروزه یک از این که این مقام را شهرد کند - حیران شد، به پروردگارش گفت: پروردگار! با چه جبری به نوبه تقریب چیزی؟ خدا فرموده; آن چه نرزراردی؟ فهمیده: ای پروردگار! چه جبری است که نور در دارد؟ گفت: ذکر و افتخار. پس در این هنگام بازیمه همین که چیز از آن انتقح است و چیز از آن انتقح است. و داخل در این مقام شبد و قرب زمان چیز و بین شهود و وجود جمع کرد، زیرا «کل شهبدلک»، پس شهرد نزد فقید حکم است نه فنای عین. در این مقام، شهرد است نه فنای عین.

۳. مسئله مهمی که در این جا مطرح می‌شود رابطه «وجود» و «علم» است. خداوند عین و وجود و عین علم است و هر چیز وجود و با علم باشد، همان جا «خدای تجلی یافته است. عارف باز دست دادن خود، محقق بگه «وجود»، یعنی خدا می‌گوید و در تبیین، با علم خدا بره جهانی می‌گیرد و چون خدا در وجود خوش همه جهان را می‌باید، پس عارف نیز هنگامی که با این وجود و حدید یافته، همه چیز را در خود می‌بیند و وحدت آشفتی را از راه و حدید انفسی درک می‌کند و از راه و حدید شهود (پیگانگی شاهد و مشهور) به وحدت وجود (پیگانگی کل عالیم) می‌رسد. به این نتیجه، دوگانگی بین ذهن و عین و نیز انفس و آشفتی از بین می‌رود. بکی از محققان در این باره می‌گوید:
بنابراین، عارف با «فنای» خریش حکم آیت‌الله‌ای را پیدا می‌کند که خدا و در نتیجه، همه هستی را در خود می‌بیند. و در واقع، همه چیز را در خدا بی‌پنید. مناسب است که در اینجا به تجربه عرفاً که فلوطین نقل می‌کند، آثاره کنم. وی در بیان تجربه‌ی «فناه می‌گوید:

بلاادردین ناباید از «مشاهده»، بلکه به جای آن باشد از شاهد و مشهور و بلکه بر او به وقایعی سخت و ناپسخوی، چه در این مشاهده می‌داند و چه در نمایش نمی‌دهم و دوگانگی در کار نیست... در آن چا شاهد و مشهور یکی است و سالک به وقایعی می‌رسد و هیچ نفر در کار انجام نمی‌دهد. حتی خود نیست، از خودگسایی، به خدا بپیوندد، به خدا پیوندد. وانتان این امر و قرار است... (بیت) عرفه چیز را نه در صبورت، بلکه در کینوئلام، می‌بینند و خودشان را در دیگر می‌بینند. و وجود نفس می‌بینند. هوای خیلی دارد. بنابراین، هوای چیزی هم نیست. در آن چا هر کدام را است که در وضیعت حقیقی کل، نیست، ولی وقتی که از فردین دست کشید، سر می‌بیند و به چیزی خلق می‌بیند. ۹۹ می‌بیند.

ملاحظه یک شهود که چگونه در اینجا وحدت شهودانفسی و وحدت وجود آفتاب یکی می‌شود و عارف نه تنها جهان را در خود می‌بیند، بلکه خود خالق اشیا و خلق علی اشیا می‌بیند. اکثرات نیز همین تجلیل را از فناه دارد و بین وحدت انفسی و آفتاب تماشایی نمی‌بینند. از نظر ایو:

ملکر خداوند و مدرک خداوند، رادی خداوند و مکت خداوند، اساساً یکی است... مادامی که خدا را درک می‌کنیم و یا می‌پنیم، می‌دانیم که این اول است که باعث می‌شود پدایش و پنی. ۹۷ خدا با همه چیز متحد است و تحت ظن «اعدام» در هر چیزی هست و بر عکس هر چیزی تحت ظن «اعدام» خدا را کسب می‌کنند. در آن «اعدام»، خدا و نفس و در واقع، خدا و نفس چیزی گونه می‌شود. به جمله وجود چیزی نیست که در آن یکودن و وجود داشتن، ۹۹ علت و ممکن و ملود و مولود دوندند گزار هم قرار خواهد. وطن نگرده، یک چگونه را نیستند و نباید، و یک چگونه بودن زندگی را درون حجاب می‌بیند. در این حالت، نفس خلاص مشاهده و حیات را دردبانگی می‌کند و هر چه را خارج از ذات خدا است. آنگاه... در آن چا چیزی از وجدان خدا نمی‌شناسد. اگر بدانند یا پهپاد که در حال عرصه اول پرتابش است، این
این عربی علاوه بر این که در سفرش از کشترا به ودخت، و منالخلق تا الحقف، توقف
یافته، در آن جانا نیاز نیارا می‌دهد و بار دیگر با حکم به خلق بزگشته و حکم را در همه جهی
ساردی دیده است، ضمن آن که در وحدت آفرینی با چشم حکم به خلق نگاه کرده، و لی در عین
حال، مانند بعضی از عرف حکم و خلق رادرهمینامخته است. و پس از آن که از نژول عارف
از عالم علم به عالم خیال و از آن جا به عالم حس سخن می‌گوید، می‌افزاید:

و حکم با نژول وی نزول می‌گیرد و از وی جدا نیست، پس (عارف) حکم را صورت نمی‌گذارد آن چیزهایی
می‌باشد که در عالم مشاهده می‌گردد و را به صورت دیگر مخلوط و بعد نمی‌کند...

و از وی عین نفس کشترا ابتداست و در این حال، می‌دانند که حکم عین نفس وی و عین عالم نیست

و در این مطلب دچار حیرت نمی‌شود، زیرا در نزول عارف به خلق، از مقایسه که شایسته از این تحقیق

بی صحت حکم برایش حاصل شده است... و این مشهدی عظمت است.1

از یکدیگر نیز می‌توان مسئله را بررسی کرد و دوگانگی «دهن» و «عين» را به ودخت
برگردانید. و آن این که ذهن و عین دو نحوه وجود و یا تجلی از وجودند و جوون و وجود
خداست، پس در ذهن و عین، خیر خدا تجلی ندارد. توضیح آن که این عربی پس از تفسیر
وجود به عینی و ذهنی و لفظی و کتیبه، می‌گوید:

معلومی نیست، مگر آن که به وجه متصوف به وجود شود و سپس این امر قوت وجود است که اصل
همه اصول است و آن خدا نمی‌توان این امر برعکس وجودAST که یک مراقب با او علما به این حالی به او تنها باید
است...15 هر معلومی نسبت به حکم دارد. حق نور امتداست پس هر معلومی نسبت به نور دارد... معلومی

غیر از خدا و عالمی نیست.16
پس همان طور که نهایا موجود خداست، تنها معلوم نیز خداست و وجود و وجود یکی، خواهند بود و وحدت وجود و وحدت شهود تفاوتی نخواهند داشت. به عبارت دیگر، بازگشت حضور خدا در اعیان موجودات به تجّلّی حق است و متجّلّی و متجّلّی به یا ظاهر و مظاهر یکی هستند. ظهور را اگر به خداو منبع اصلی نسبت دهیم تجّلّی نامیده می‌شود و اگر آن را به خلق و از اضافه کنیم کشف و شهود نامیده می‌شود. ۱۰۷ به قول ابن عربی: «تجّلّی خداا نزد قوم عبارة است از آن چه از انوار غیور بر قلب کشف می‌شود». ۱۰۸ خدا بر خلق تجّلّی می‌کند و در این تجّلّی خلق او را شهود می‌نمایند؛ بینن یا را می‌بانند و چون خدا همان وجود است، پس یافتار او همان یافتار وجود و یا «وجود یافتار» است، لیکن تجّلّی خدا دائم است. در نتیجه، شهود و وجود یافتار دائم است. به قول ابن عربی: «وجود و ایجاد منطقع نمی‌شود، پس در عالم چیزی جز وجود و شهود در دنیا و آخرت، بدون انتها و انتظار نیست». بنابراین، ایمان هستند که ظاهر شده، اما دیده می‌شوند. ۱۰۹ خدا اعلای بر تجّلّی و وجودی که یک یا آن در اینم به اسم لطفی ظاهر می‌شود دارد.می‌کند تجّلّی شهود دارد که به اسم خیر در «علم» ظهور می‌یابد. ۱۱۱ حال وقتی که خدا خودش را از طریق تجّلّی به دیگران می‌شناسانند، در حقیقت، خودش را محدود و مقید می‌سازد. در غیر این صورت، خلق نمی‌توانند او را بشناسند؛ بنابراین، دارند. پس شناساندن خود به آنها برای است از اعتیاد وجود به آنها. بنابراین، در واقع تجّلّی شهود دارد همان تجّلّی و وجودی است، درست همان طور که درباره خداوئن علم او عین و وجود اوست. به تعبیر ابن عربی: خداوند دو تجّلّی دارد: تجّلّی غیب و تجّلّی شهادت. از تجّلّی غیب اعتیاد است. دو تجّلّی منبع اعیان است. دو تجّلّی منبع اعیان است. او و را دیده به صورت آن چیزی درمی آید که برای تجّلّی شده است. ۱۱۲

یعنی قلب عارف محل تجّلّی دائم خدا در عالم شهادت است. قلب وی دانستاً پذیرای صورت جدیدی در این عالم است. بنابراین، این خداست که از یک سو، دانستاً در عین ظهور دارد، هرچند که خود در پس برده غیب است. ظاهر الهی که تجّلّی‌های نامیده می‌شوند، نور اصلی در آنها برای ما پنهان است. در حالی که صورت الهی که تجّلّی در آنها واقع می‌شود، محل ظهور مظاهرند. پس رؤیت ما بر مظاهر واقع می‌شود. ۱۱۳ تنها عارف است که می‌فهمد.
خدا دائماً در ذهن و قلب و خاطر انسان، در حال تجلی است، ولی با هم عارف است که به واقعیت امر آگاه است:

حق در دنیا دائماً برای قلب در حال تجلی است. پس خواطر انسان از تجلی الهی منتزع می‌شود، لیکن کمی این را نمی‌فهمد، مگر اعلان همجنان که همین طاعونی می‌فهمند که اختلاف صوری که در دنیا و آخیر در جمع موجودات ظهور می‌ایست، همه چیزی غیر از تنوّع خداوند نیست، پس، او ظاهر است، زبرا عین هر شيء است. ۱۱۰

بدین ترتیب، وجود و شهود هر دو به یک امر باز می‌گردد که تجلی است و هر دو هم متعتی آفاقی دارند و هم متعتی الانسی؛ ۱۱۱ یعنی باز به این تبت‌جه می‌رسیم که عین و ذهن، آفاق و انسان و دو وحدت وجوده و یک وحدت شهوده از یک منبع سرچشمه می‌گیرند که تجلی خداست. این عربی خود در این باره می‌گوید:

خدا برای هر چیز از جمله نفی انسان، ظاهری و باطنی فارآگاه است، پس نفی انسانی با ظاهر، امروز را درک می‌کند که یکی نامیده می‌شود و با باطن، امروز را ادرار نمی‌نماید که «علم» نام می‌گیرند. و خدا یا سیاح خود ظاهر و باطن است، پس متعلق ادراک اوست. ۱۱۱

از مجموع آن چه گفته شد به این تبت‌جه می‌رسیم که همجنان که در وحدت آفاقی انحصر موجود در خدا به معناه نفی وجود مخلوقات است و در وحدت انفی نیز شهود خدا در وجود و وجود به معناه فنا و نیستی عارف و شاهد است. نکته دیگر آن که برای این عربی و اکثر، و حدید انفی اصل است و وحدت آفاقی فرع آن است؛ یعنی عارف و وحدت آفاقی را با فنا رسیدن خویش در درون خود به یکتا به خدا و وحدت یافته است، ادراک می‌کند.

1. Objective.
2. Subjective.
3. Ontological.
4. Epistemological.
5. Psychological.

۶ فضل الله ضیاء‌النور، انتشارات زوار، ۱۳۶۹، ص ۱۸۷-۱۸۴.
7. Sirhindî.


11. "ادب العام: تعليقات على نصوص الحکم، انتشارات الزهراء، ج1، ص۱۳۶۶، ج1، ص۱۵.


14. Ibid.

15. "عبدالوهاب شراري: البیوتیات والجواهر، مصر، ۱۳۸۴ - ۱۳۸۵، ق ۱۳۸۵، ج ۱، ص۱۳.

16. Tauler.


18. Suso.


22. "ابن عربي: الفتوحات المکية، بيروت، دار صادر، بي ۱۳۸۹، ص ۴۷۹.

23. "ابن عربي: الحکم، ج ۱۳۸۷، ص ۵۱۵.


25. "ابن عربي: الحکم، ج ۱۳۸۷، ص ۵۱۵.


27. "ابن عربي: الحکم، ج ۱۳۸۷، ص ۵۱۵.


29. "ابن عربي: الحکم، ج ۱۳۸۷، ص ۵۱۵.


32. ابن عربی: همان، ج. 3، ص. 370

33. Subjective.

34. Objective.

35. استیس در مورد تجربه عرفانی اولی، معنی زمین و معنی را چندان مطمئن انگاشته بود که امکان ضعیف را نادیده گرفته بود. قبلاً در قسمت دیگری از مطلب، و این قرار است که از سنین اولیه او پانشاده بود تا چنین حالت عادی نباشد. بنیان حالت بیوی، حالت رویا و حالت خواب بدون رؤیا، و نیز حالت بیوی، بنیان حالت عرفانی، از این قرار: اگر از آنگاه گفتگونی که حالت هر حالت است و است که هوش می‌شود. بنیان حالت عرفانی، از این قرار است که به هر حالت جهانی، همیشه همه در تمامی ماجرا، روشن از هر جهان، همین دست می‌شناسیم. این دست می‌شناسیم... بخشی از این دست می‌شناسیم... حالت شناوری اعضا خارجی است. حالت خواب، حالت شناوری احتمال و احوال روی این است... حالت جهانی ابعادی است که همیشه درونی است و درونی است. (و. ت. استیس، همان، ص. 15، ص. 150 و 251)

36. ابن عربی: همان، ج. 3، ص. 370


38. Ibid, 139.

39. Ibid.

40. Ontological.

41. Epistemological.

42. Subject.

43. Object.

44. Reflecting Upon.

45. Being With.


47. Rudolf Otto, op. cit, P. 62.

48. خواجه عبدالله انصاري: طبقات/تصوف، تصحیح: نشر مولوی، انتشارات توس، 1362، ص. 16

49. همان، ص. 530

50. وجود می‌شود. از این است که وجود می‌شود. به واسطه شهروندی که به منظور می‌شود.

51. ابو القاسم شیری: ترجمه و ساله قهرمانی، تصحیح: دیوید الزمان فروزانفر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص. 1345

52. خواجه عبدالله انصاري: طبقات/تصوف، ص. 21

53. همان، ص. 21

54. همان، ص. 146

55. ابن عربی: همان، ج. 1، ص. 238

56. همان، ج. 1، ص. 245

62. Ibn Abi Umayr: Hamza, J 1, S 537
63. Hamza, J 2, S 538
64. Hamza.
65. Hamza, J 3, S 537
66. Hamza.


71. royal Person.

72. *Breakthrough*, P. 517, and also *Teacher and preacher*, p. 298.


75. Ibn Abi Umayr: Hamza, J 4, S 154
76. Hamza, J 3, S 489


79. Ibn Abi Umayr: Hamza, J 2, S 529

80. to be.

81. منظر نوبرنه آن است كه مصدر يا اسم مصدر كه معنى بودن را در عنبرم برساند يافته
نمي شود، لذا فلاسفة ناجارد شديدان كه اعصالا (وجود) به جای بودن استفاده كنند، ولی اکثر نویسندگان
براي فعل كه اسم مصدر بياييم ديدگاه اين نوبرنه رد خواهد شد. اين مصدر مي تواندد مصدر جعلی
که در اصل به معناي بودن در پراي (صبروت) به معناي (شنين) اين ردش در مواردي به جائی کلمه
 موجود اعصالا كه كنائد را به کار مي برد. ولی اين سؤال به جاست كه مثلا و جمله (وجود) كه به معناي
(شنين) است به معناي بودن به كار رفت است.

82. being.

83. existence.

84. to be found.

85. unity of being.
86. existentialization.


92. Man, J. 4, ch. 1, p. 142.


96. Rudolf Otto, op. cit., P. 60.
97. Breakthrough, P. 325.
98. being.
99. existense.

100. Teacher and Preacher, P. 160.
101. Breakthrough, P. 516.

102. Ibn Al-Abri: Man, J. 1, Ch. 3, p. 333.
103. Man, J. 1, ch. 3, p. 398.
104. Man, ch. 3, p. 375.


110. Toshiko Izutsu, Sufism and Taoism, P. 143.


117. Ibn Al-Abri: Man, J. 1, ch. 1, p. 166.