

## متافیزیک وجود در مقدمه شرح قیصری بر فصوص الحکم

حسن احمدی زاده

چکیده: یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های حکما، تأمل در خصوص وجود و مراتب آن بوده است. ایشان وجود مطلق را موضوع اصلی نظام فکری خود می‌دانستند. در عرفان ابن عربی و اخلاف او به‌ویژه قیصری نیز محور وجود است. قیصری وجود را چونان حق و حقیقت قلمداد می‌کند و تلقی متافیزیکی از وجود، چونان کلی‌ترین و انتزاعی‌ترین مفاهیم را نمی‌پذیرد. او وجود را واقعی‌ترین حقیقت و معنی‌بخش همه موجودات تلقی می‌کند. از سوی دیگر، این حقیقت را نه محدود به طور عقل و ظرف وجود ذهنی می‌داند و نه صرفاً متعین در ظرف وجود خارجی، بلکه آن را فراتر از طور عقل و ظرف ذهن دانسته و بر این باور است که وجود چونان حق و حقیقت، جز برای خداوند، بر کسی معلوم نیست. در جستار حاضر بر آن‌ایم تا با توجه به نوشته‌های عرفانی قیصری، به‌ویژه در مقدمه شرح‌اش بر فصوص الحکم، به تبیین‌های متافیزیکی او از وجود و تلقی‌اش از آن به‌مثابه حق و حقیقت توجه کنیم و نشان دهیم که نظام وجودشناسانه قیصری در تلقی خاصی که از وجود ارائه می‌کند، به‌مانند دیگر عارفان مسلمان، چون ملاصدرا، از نظام متافیزیکی سنتی به‌ویژه در قالب ارسطویی آن، فاصله می‌گیرد.

واژگان کلیدی: قیصری، ابن عربی، وجود، حقیقت، مابعدالطبیعه

## Metaphysics of Being in the Introduction of Qeysari's Interpretation to the *Fusus Alhekam*

Hasan Ahmadizade

**Abstract:** One of the most important concerns for Muslim philosophers and mystics was the question on Being (Wojud) and its degrees. They regard absolute being as the main subject of their thoughts. This is also the basis of thought in the Ibn Arabi's mysticism and his successors. Qeysari regard Being (Wojud) as Truth. He does not accept the metaphysical approach to being as most abstract concept. In his view, being is most real and meaningful section of everything. On the other hand, Qeysari does not regard Being (Wojud) as something that we can understand it rationally. In addition, he does not regard being (Wojud) as something only restricted in natural world. In his view, Being (Wojud) is beyond our rational faculties, and its reality is obvious only for God. In this article, we, according to Qeysari's mystical writings especially his introduction in interpretation to the *Fusus Alhekam*, will try to survey Qeysari's metaphysical explorations on Being (Wojud) and his approach on it as Truth. We will show that Qeysari, like other Muslim mystics as Mulla Sadra, distance from traditional Aristotelian metaphysics.

**Keywords:** Qeysari, Ibn Arabi, Being (Wojud), Truth, Metaphysics

## ۱- مقدمه

تعبیر وجود به حق، که در عین حال به معنای حقیقت و واقعیت است، یکی از درون‌مایه‌های اساسی مکتب ابن عربی است. این قاعده که وجود حق است، به وجود معنایی دوگانه می‌بخشد: وجود آن چیزی است که قوام‌بخش حقیقت است و سرچشمه هر گونه معنا و ارزشی است، و آن چیزی است که به واقعی‌ترین معنا و پیش از هر چیزی موجود است. به عبارت دیگر، وجود سرچشمه هر گونه موجودیتی است. چنین برداشتی از وجود، نشانگر تغییری قابل توجه در رویکرد اصحاب مابعدالطبیعه نسبت به وجود است، از آن جهت که معنای وجودشناسانه اشیا در درون یک چارچوب خاص متفاوتی، یعنی متفاوتی یک وجود، آشکار می‌گردد. جستار حاضر به بررسی بصیرت خاص قیصری از وجود بدان گونه که او در مقدمه‌اش، که به مقدمه لفصوص الحکم نیز معروف است، آن را دریافته و شرح کرده، می‌پردازد. مقدمه قیصری مقدمه‌ای بسیار فشرده بر شرح معروف او بر فصوص است، که عنوان کامل این شرح عبارت است از مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم. در این مقدمه، قیصری اصول و نظریات اصلی مکتب ابن عربی را تحت دوازده فصل به اختصار بازمی‌گوید. متأخرین مقدمه قیصری را به عنوان ملخصی بسیار معتبر از آموزه‌های ابن عربی گرامی داشته‌اند، و شاهد این قردانی نیز شمار شروح متعددی است که بر آن مقدمه نگاشته شده است.<sup>۱</sup> باین همه در میان دانشوران عصر جدید، قیصری شخصیتی است که علی‌رغم اهمیت‌اش به طور کلی در فلسفه اسلامی و به‌طور خاص به لحاظ اشاعه آموزه‌های اکبری در میان متفکران عثمانی و ایرانی، کمتر شناخته شده است.<sup>۲</sup> بنابراین بیان مختصری از زندگی و آثار قیصری پیش از پرداختن به موضوع اصلی جستار

۱. از میان شرح‌های باقی‌مانده، بیش از دوازده شرح به زبان‌های ترکی عثمانی و فارسی وجود دارند. از جمله این شارحان می‌توان به ابن افراد اشاره کرد: شیخ یار علی بن زین الدین السیماوشی (متوفی به ۸۱۴/۱۴۱۱) که نخستین حاشیه فارسی را بر مقدمه نگاشته است؛ شیخ بدر الدین السماوی (متوفی به ۷۶۰/۱۴۲۰) که شرحی به زبان عربی نوشت؛ محمدرضا قمشه‌ای، میرزا ابوالحسن جلوه اصفهانی، و امام خمینی که حاشیه او همراه با حاشیه جلوه اصفهانی توسط سید جلال الدین آشتیانی و در تصحیح جدیدش از شرح فصوص الحکم قیصری (تهران، ۱۳۷۵) تصحیح و چاپ شده است. جدیدترین شرحی که بر مقدمه نگاشته شده نیز شرحی است که خود آشتیانی به زبان فارسی نوشته است و به عنوان یک اثر برجسته و قابل توجه، سنت شرح‌نویسی بر مقدمه را تداوم می‌بخشد.

۲. تأثیر و حضور اثر قیصری را می‌توان در نزد بسیاری از چهره‌های تاریخ فکر و اندیشه عثمانی و ایرانی یافت. آثار فلسفی و عرفانی اندیشمندانی چون ملا فناری، قطب الدین ایزنک، احمد شمس الدین ابن کمال، بالی افندی سوفیایی، عبدالله بوسنوی، نشان‌گر تأثیر قابل ملاحظه شرح قیصری بر اندیشه آن‌هاست. در ایران آثار ملا حیدر آملی (متوفی به ۷۸۷/۱۳۸۵)، ملاصدرا، ملاحادی سبزواری و دیگران مانند مقدمه طولانی آشتیانی بر شرح فارسی‌اش با نام شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم (تهران، ۱۳۷۵) شامل ارجاعات بسیاری به شرح قیصری و سایر رسایل اوست. در جهان عرب که تأثیر قیصری در آن نسبتاً محدود بوده است، عبدالفانی النابلسی (متوفی به ۱۱۴۳/۱۷۹۱) و عبدالقدیر الجزایری (متوفی به ۱۳۰۰/۱۸۸۳) شرح قیصری را مورد بررسی قرار داده و تفسیرهایی بر آن نگاشته‌اند. در یمن، جایی که اندیشه‌های ابن عربی بسیار زود و به سرعت مورد قبول افتاد، شیخ پرنفوذ صوفی، اسماعیل الجبرتی (متوفی ۸۰۶/۱۴۰۳) و مریدان او

پیش رو، یعنی تحلیل تعبیر وجود به حق که قیصری در مقدمه اش عرضه داشته است، بی وجه نیست.

### ۱-۱- حیات عرفانی قیصری

داود بن محمد بن محمد القیصری، معروف به الرومی القیصری و قرمانی، در قیصری شهری اصلی در آناتولیای مرکزی، و در نیمه دوم سده ۱۳۷ به دنیا آمد. منابع تاریخی و شرح حال‌ها تاریخ دقیقی از زمان تولد او به دست نمی‌دهند. اما به احتمال بسیار او در حوالی سال ۱۲۶۰/۶۵۸ به دنیا آمده است. پس از اتمام تحصیلات سنتی اش در قیصری، برای ادامه تحصیلات به مصر می‌رود. از طریق کمال الدین عبدالرزاق کاشانی (۱۳۲۹/۷۳۰) که یکی از چهره‌های برجسته مکتب ابن عربی بود، با آثار ابن عربی آشنا می‌شود. همچنین به احتمال زیاد از طریق عبدالرزاق کاشانی، که خود شاگرد بی‌واسطه صدرالدین قونوی (۶۰۶-۶۷۳/۱۲۱۰-۱۲۷۴) بوده، قیصری به سلک تصوف درمی‌آید. هرچند قیصری بدون تردید یک نویسنده صوفی مکتب ابن عربی و یک شارح برجسته آن بوده، اما منابع تاریخی از تعلق او به یک طریقت خاص هیچ گزارشی نمی‌دهند. لقب 'الاکبری' که بدو داده شده، حاکی از نگرش فکری اوست تا در آمدن اش به سلک خاصی، چرا که تا جایی که منابع تاریخی به ما نشان می‌دهند نه ابن عربی و نه پیروان او یک طریقت صوفیانه متمایزی با نام، روش و مناسکی نو را تأسیس نهادند.

قیصری پس از ملاقات با عبدالرزاق کاشانی در شهر ساوه به آناتولیا بازگشت و آن‌گاه به قونیه رفت، جایی که گفته شده ابن عربی در آن‌جا با مادر بیوه قونوی، برجسته‌ترین شاگرد و وارث روحانی او، ازدواج کرد. قیصری پس از بازگشت به زادگاه اش، از میراث روحانی ابن عربی، که اندیشمندان تأثیرگذار این مکتب همچون صدرالدین قونوی و کاشانی در آناتولیا زنده نگاه داشته بودند، بهره برد. هنگامی که ارخان غازی، مؤسس امپراطوری عثمانی، نخستین دانشگاه ایالتی را در ایزنیک بنا نهاد، قیصری را به‌عنوان رئیس آن دانشگاه منصوب نمود، منصبی که قیصری تا به هنگام مرگ اش بر آن بود. بدین ترتیب قیصری پس از انتصاب اش به مقام ریاست نخستین دانشگاه امپراطوری عثمانی، شروع به انتشار آثار کمال یافته اش در باب تصوف به‌طور کلی و در باب آموزه وحدت وجود به‌طور خاص نمود. همچنین در طی همین سال‌ها بود که قیصری با مولوی و مکاتب اشراقی، که در آناتولیای آن زمان به همان اندازه مکتب ابن عربی رایج و تأثیرگذار بود، ارتباط برقرار کرد. قیصری سرانجام پس از این‌که یکی از آشوب‌زده‌ترین دوران‌های تاریخ سیاسی ترکیه را به چشم دید در ۱۳۵۰/۷۵۱

به اشاعه آموزه‌های ابن عربی خدمات سودمندی ارائه دادند و در این راه شرح قیصری نقش خاصی را ایفا کرد. بنگرید به: Kynsh, Alexander D. 1999, *Ibn al-'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making a Polemical Image in Medieval Islam*, SUNY Press, p. 243

راهی سرای باقی شد.

## ۱-۲- میراث علمی قیصری

میراث قیصری، شماری نوشته‌های فلسفی و مابعدالطبیعی است که برخی از آن‌ها از جمله آثار کلاسیک در مکتب ابن عربی تلقی می‌شوند. مفصل‌ترین و معروف‌ترین اثر او شرحی است کامل بر فصوص الحکم ابن عربی با عنوان *مطلع خصوص الکلام فی معانی فصوص الحکم*. این اثر بسیار تأثیرگذار، نقشی مهم در اشاعه اندیشه‌های ابن عربی در میان صوفیان و متفکران عثمانی و ایرانی داشته است. جالب آن است که مقدمه او بر فصوص با عنوان *مقدمه لفصوص یا مقدمه*، از خود شرح فصوص او معروف‌تر و مقبول‌تر افتاده است. شرح قیصری از نظر قوت فلسفی و تبیین‌های عقلانی، بی‌مانند است. قیصری در این شرح تلاش می‌کند تا فروع و لوازم منطقی نظام عقلانی مکتب ابن عربی را با جهدهای فلسفی خویش، استخراج کند. دسته‌بندی‌های جدید وی از این مکتب، او را به محققی بزرگ در عرفان ابن عربی تبدیل می‌کند.<sup>۱</sup>

شروح گوناگونی بر خود این مقدمه (یا *المقدمه*)، که یکی از عالی‌ترین شرح‌ها در بیان آموزه‌های ابن عربی است، نگاشته شده است. سایر آثار مختصرتر و رسائل او عبارت‌اند از: شرحی بر *قصیده حمیریة ابن فارض*، شرحی بر *قصیده تائیه ابن فارض*، شرح *قصیده ابن عربی* که همچنین معروف است به *قوات العین الشهود*، کتاب *فی علم التصوف* که رساله‌ای مختصر در بیان مفاهیم اصلی تصوف همچون مفهوم نبوت، ولایت، خلافت و عالم مثال به دست می‌دهد، *کشف الحجاب عن کلام رب الارباب* که در آن قیصری از دیدگاه مابعدالطبیعی خود به بحث از یک مسئله سابقه‌دار در میان متکلمین، یعنی مسئله کلام الله، می‌پردازد، *رساله فی معرفت المحبت الحقیقیه* که رساله‌ای است در باب وحدت ذاتی شناخت و عشق، و از دیدگاهی دیگر می‌توان آن را شرحی بر حدیث قدسی مشهور «کنت کنزاً مخفياً..» دانست، *اساس الوحانیة و مبنی الفردانیة*، رساله‌ای کوتاه در بیان مفاهیم وحدت و کثرت که از جمله شامل بحثی در باب تفاوت احد و واحد می‌شود، *نهایه البیان فی درایه الزمان* که رساله‌ای است در باب مفهوم زمان و در آن قیصری ضمن نقد برداشت ارسطویی از زمان می‌کوشد تا فلسفه نویی در باب زمان بسط دهد. همچنین او در این رساله به تفصیل دیدگاه ابوالبرکات بغدادی را در باب مسئله زمان نقد می‌کند. تحقیق *ماء الحیاه فی کشف اسرار الظلمات*، رساله‌ای در باب معنا و اهمیت سری مفهوم ماء الحیات، شرح *تأویلات البسم الله بالصورة النوعیه الانسانیة*، که شرحی است بر گفتار عبدالرزاق کاشانی در باب بسم الله در کتاب *تأویلات القران الکریم*. در ادامه، اکنون می‌توانیم توجه خود را به تحلیل قیصری از وجود به عنوان حق (یعنی حقیقت و واقعیت) معطوف سازیم. پیش

احمدی زاده

از آن به اختصار اشاره‌ای خواهیم داشت به متافیزیک وجود نزد قیصری و سپس به تفصیل از تلقی او نسبت به وجود چونان حق و حقیقت، سخن به میان خواهیم آورد.

## ۲- قیصری و متافیزیک وجود

به نظر قیصری، محوریت وجود ریشه در دو واقعیت مرتبط به هم دارد: نخست آن‌که فرد پیش از آن‌که بشناسد (به چیزی معرفت پیدا کند)، هست. به دیگر بیان، ما پیش از آن‌که فکر کنیم یا عملی انجام دهیم، هستیم. معنای این مطلب آن است که وجود خود را به‌عنوان اولین و اساسی‌ترین مسئله مابعدالطبیعه مطرح می‌سازد. وانگهی وجود به‌عنوان بنیاد حقیقت و واقعیت نمی‌تواند متعلق مستقیم شناخت باشد، مگر از طریق فلسفه و 'انکشاف'.<sup>۱</sup> این مقدمه مابعدالطبیعی قیصری پیش فرض محوری معرفت‌شناسی را از یک لحاظ مهم متحول می‌کند: برخلاف اندیشیدن به مسئله وجود بر طبق شیوه‌ای که بدان شیوه وجود شناخته می‌شود، وجود باید به‌عنوان شرط شناختن در نظر گرفته شود.<sup>۲</sup> اگر وجود شرط دائمی شناخت است، پس معقولیت جهان هستی را دیگر نمی‌توان به ذهن انسانی منتسب ساخت. دقیقاً برخلاف صور گوناگون معرفت‌شناسی 'سوبژکتیویستی'، موضع غیرسوبژکتیویستی قیصری، که در این مقاله بیشتر درباره آن سخن خواهیم راند، جهان را در چارچوبی بزرگ‌تر و عمیق‌تر از ادراکات ما از آن، تفسیر می‌کند. از این منظر، شرایط معقولیت فراتر از سوژه انسانی می‌رود و پیش از هر چیزی ریشه در واقعیت بنیادی وجود دارد.

## ۲-۱- وجود و آموزه رستگاری

نگاه غیرسوبژکتیویستی قیصری، ما را با دومین دلیل بر اولیت و اصالت وجود در متافیزیک او مواجه

۱. در مقدمه، قیصری برای بیان مراتب گوناگون معرفت و 'انکشاف' از اصطلاحات گسترده و پیچیده‌ای بهره می‌برد: کشف، حدس، فص، رفع الحجاب، الهام، مشاهده قلبی، شهود روحی، کشف صوری، کشف معنوی و غیره. همه این اصطلاحات پیوندهای مهمی با معرفت‌شناسی غیرسوبژکتیویستی قیصری دارند. روشن است که حتی تحلیل مختصر این اصطلاحات پژوهشی مجزا را می‌طلبد.

۲. تصور این‌که قیصری چه می‌توانست در برابر کوژیتوی (cogito) دکارتی بگوید چندان دشوار نیست. گفتن این‌که «من فکر می‌کنم پس هستم» به معنای گفتن این است که من جهان یا خودم را پیش از آن‌که موجود باشم، می‌شناسم. این نکته بدیهی‌ست که به محض این‌که فرد می‌گوید 'من'، هستی خود را مورد تأیید قرار می‌دهد و لذا بقیه استدلال کوژیتو دیگر بیش از این همان‌گویی نیست.

۳. قیصری، ۱۳۷۷: ۳۱

Ahmadizadeh

می‌سازد، نکته‌ای که رودولف اتو<sup>۱</sup> آن را «آموزه رستگاری» می‌نامد.<sup>۲</sup> مقصود اولی و اساسی مکتب ابن عربی در هر بحثی که از وجود انجام می‌دهد، در بصیرت خاص آن نسبت به وجود قرار دارد: وجود نه تنها حاکی از بنیاد انتولوژیک چیزهاست، بلکه به معنای دقیق‌تر، راهی است برای ضابطه‌بندی و تحقق یک آموزه رستگاری \_ آموزه‌ای که به امر الهی، امر مقدس، امر نامتناهی منتهی می‌شود.<sup>۳</sup> وجود، علاوه بر این که حق، واقعیت، خیر و نور است، کمال مطلق و نیز منبع تمام کمالاتی است که از این کمال مطلق ناشی شده‌اند و از همین رو شناخت وجود، به «حقیقت نجات‌دهنده» منتهی می‌گردد. به دیگر بیان، شناخت وجود، شناخت چگونگی سعادت است یا به زبان نصر، «شناخت چگونگی نجات» است، چراکه شناخت امر مقدس به واقعیت نجات‌دهنده امر مقدس منتهی می‌شود، واقعیتی که در نهایت سبب نجات آدمی از تمامی قیود و محدودیت‌های اش می‌گردد.<sup>۴</sup>

### ۳- وجود چنان حق و حقیقت

واژه حق یکی از غنی‌ترین واژه‌ها در زبان عربی و نیز یکی از اصطلاحات کلیدی در فلسفه اسلامی است. این واژه در عین حال به معنای حقیقت، واقعیت، درست، صحیح، معتبر، راست و غیره است. ابن عربی خود و پیروان مکتب‌اش را *اهل التحقيق* و *گاه‌المحققون* می‌نامد. واژه حق و کلمات مشتق از آن چون حقیقت، تحقق، تحقیق، محقق، احقاق، نقش و بزه‌ای در تفکر اسلامی به‌طور کلی و در مکتب ابن عربی به‌طور خاص ایفا می‌کنند.<sup>۵</sup> همچنین همان‌گونه که تهانوی در کشف خاطر نشان می‌سازد، معنای اولیه حق، خداوند است در حالی که سایر کاربردهای معنایی آن صرفاً مشتق از آن معنای اولیه اند.<sup>۶</sup>

قیصری تحلیل خود از وجود «چونان حقیقت» را با این ادعای بسیار مهم در همان ابتدای مقدمه آغاز می‌کند: «درباره وجود و این که آن حق است»<sup>۷</sup>. در برابر تلقی عمومی از وجود که آن را انتزاعی‌ترین و کلی‌ترین همه مفاهیم تلقی می‌کند، قیصری استدلال می‌آورد که وجود نه تنها جامع‌ترین و انتزاعی‌ترین همه مفاهیم است، بلکه همچنین انضمامی‌ترین و «واقعی‌ترین همه واقعیات نیز هست. به‌لحاظ معرفت‌شناسانه، وجود ظاهراً انتزاع ذهن انسانی است و نزدیک‌ترین پیوند را با ماهیات دارد. اما

1. R. Otto

2. Otto, 2016: 33

۳. برای تبیین مفصل‌تر در خصوص این مطلب بنگرید به:

Chittick, William, 1989, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, State University of New York Press, pp. 3-4.

4. Nasr, 1989:, 4

5. Chittick, 1997: 96

۷. قیصری، ۱۳۷۷: ۲۹

۶. تهانوی، ۱۹۹۸: ۴۰۰

احمدی زاده

به لحاظ هستی‌شناسانه، وجود نقش بنیاد نهایی‌ای که اشیاء به واسطه آن موجود و واقعی می‌شوند را ایفا می‌کند. همین نکته معنای قول ابن عربی است که «الماهیه مفهوم و الوجود مشهود». بر خورداری ماهیت از ساختار مفهومی و ابای وجود از این که در قالب مفاهیم ذهنی درآید، دو آموزه بنیادی ابن عربی و پیروان او از جمله قیصری است. بعدها ملاصدرا این نکته را به گونه‌ای نظام‌مندتر در آثار خود می‌پردازد. برخلاف وجودشناسی طبیعت‌باورانه که وجود را به فرانمودهای جزئی‌اش، یعنی به موجودات، فرومی‌کاهد، آنچه به اشیاء واقعیت و حقیقت می‌دهد این نیست که آن‌ها به نحوی در جهان خارجی موجود اند، بلکه این است که آن‌ها، در خود فعل موجودیت‌شان، مظهر چیزی و رای حدود شأن و موقعیت وجودی و وجودشناسانه‌شان هستند. عرفا و فلاسفه مسلمان همچون ابن عربی، قونوی، قیصری و ملاصدرا، درست بر سر این نکته راه خود را از مابعدالطبیعه ارسطو جدا می‌کنند، یعنی از مابعدالطبیعه‌ای که هستی جهان را چونان یک داده مفروض می‌گیرد و پیش از هر چیز متوجه این مسئله است که چگونه چیزها/موجودات، آن‌گونه که در جهان یافت می‌شوند، موجود اند و نه این که معنای وجود داشتن آن‌ها چیست.

### ۳-۱- اعتبارات مفهوم وجود

قیصری برای روشن ساختن این نکته بنیادی، شیوه‌ای سه‌گانه در اعتبار مفهوم وجود را مطرح می‌سازد: وجود من حیث هو هو، وجود خارجی و وجود ذهنی:

و بدان که وجود من حیث هو هو غیر از وجود خارجی و ذهنی است. هر کدام از این‌ها [این نحوه وجودها] نوعی از آن هستند. پس وجود من حیث هو هو، یعنی وجود لابشرط شیء، غیر مقید به اطلاق و تقیید است. [در این معنا] وجود نه کلی است و نه جزئی، و نه عام و نه خاص، و نه واحد است به وحدتی زائد بر ذات‌اش [پسینی و از بیرون] و نه کثیر. بلکه برعکس، این چیزها [یعنی این صفات] بر وجود بر حسب مراتب و مقامات‌اش لازم می‌آید. و خداوند بدین قول بر این نکته اشارت دارد که «رفیع الدرجات ذوالعرش» و وجود مطلق و مقید، کلی و جزئی، عام و خاص، واحد و کثیر می‌شود بدون این که در ذات و حقیقت‌اش هیچ تغییری حاصل گردد.<sup>۳</sup>

وجود بما هو وجود، اصطلاحاً اشاره به آن معنایی از وجود دارد که مشروط به هیچ چیزی نیست (یعنی لابشرط شیء). وجود بدین اعتبار مشروط به هیچ صفت، اسم، تعین، تجلی یا تخصصی نیست. و آن‌گونه که برخی اصحاب مابعدالطبیعه خاطر نشان ساخته‌اند، وجود بدین اعتبار حتی مشروط به

۲. صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۴۱.

۱. ابن عربی، ۱۳۸۶: ۱۴۶.

۳. قیصری، ۱۳۷۷: ۲۸.

Ahmadizadeh

عدم شرط<sup>۱</sup> هم نیست (یعنی حتی بشرط لایشرطیت هم نیست). قیصری بر اساس این اصل، گونه‌ای مابعدالطبیعه، که می‌توان آن را مابعدالطبیعه<sup>۲</sup> شرطیت خواند، را بسط می‌دهد: وجود مطلقاً واحد و ورای هرگونه تعینی با پذیرفتن<sup>۳</sup> شروط<sup>۴</sup> مشخص ظهور، مراتب گوناگونی از هستی را ایجاد می‌کند. برای نمونه، هنگامی که حقیقت «به شرط لا» اعتبار شود حاکی از مرتبه<sup>۵</sup> احدیت است، مرتبه‌ای که تمامی اسما و صفات از آن ناشی می‌شوند؛ هنگامی که این حیثیت «بشرط شیء» اعتبار شود، اشاره دارد به کل خلقت به معنای مطلق؛ و چون «بشرط کلیات الاشیاء فقط» اعتبار شود، مرتبه<sup>۶</sup> اسم الهی الرحمن است که خود مقامی ست دیگر در فعل نزولی خلقت، و سایر اعتبارات<sup>۱</sup>. به نظر قیصری، هر یک از این مراتبی که در آن وجود بر خود قید می‌نهد، دال بر مرتبه‌ای دیگر از هستی است. در این جا، تجلی وجود مطلق، مبنای وجودشناسانه<sup>۷</sup> اشیا، از اجسام مثالی تا مادی‌ترین اجسام می‌گردد.

وجود در مرتبه<sup>۸</sup> لایشرطیت مطلق، تحت هیچ مقوله و تعریفی نمی‌گنجد و گاه از آن به<sup>۹</sup> «عما<sup>۱۰</sup> (تاریکی) یا ورای وجود و<sup>۱۱</sup> نه-وجود<sup>۱۲</sup> تعبیر می‌کنند<sup>۱۳</sup>. تعاریف مقولی و تعیناتی چون کلی، جزئی، واحد یا کثیر، که در مورد هستی قابل اطلاق‌اند، بر ورای وجود اطلاق نمی‌شوند. آن‌گونه که قیصری می‌گوید:

وجود در مرتبه<sup>۱۴</sup> احدیت نافی تمام تعینات است. بدین‌گونه، در این مرتبه نه وصفی باقی می‌ماند نه موصوفی، نه اسمی و نه مسمایی مگر صرف ذات [یعنی حق تعالی]. و در مرتبه<sup>۱۵</sup> واحدیت، که مرتبه<sup>۱۶</sup> اسما و صفات (الهی) است، صفت و موصوف، اسم و مسماء، موجود اند. و این مرتبه، مرتبه<sup>۱۷</sup> الهیت است<sup>۱۸</sup>.

وجود من حیث هو در نسبتی که با جهان نسبت‌ها دارد، امکان فراتر رفتن از ساختار برساخته از اضداد جهان خلقت را توجیه می‌کند. تمام تضادها و دوگانگی‌ها ریشه در یک منبع دارند و این منبع چیزی جز وجود نیست که خود، در عین این‌که به این دوگانگی دامن می‌زند، ورای همه<sup>۱۹</sup> دوگانگی‌هاست:

وجود من حیث هو، واحد است. بدین ترتیب، وجود دیگری نمی‌تواند در مقابل آن تحقق داشته باشد. ضدان و مثالان به وجود تحقق و قوام دارند. در واقع، وجود است که خود را به صورت ضدین و سایر صورت‌ها ظاهر می‌سازد. لازمه<sup>۲۰</sup> این امر جمع بین نقیضین است: چراکه هر کدام از دو نقیض مستلزم سلب دیگری است و اختلاف (ظاهری) میان دو جهت صرفاً به اعتبار عقل است، و اما در وجود تمام جهات با یکدیگر متحد اند. پس همانا ظهور و بطون و جمیع صفات وجودی متقابل [که مطابق این مرتبه اند] در عین وجود مستهلک اند و لذا هرگونه مغایرتی [بین مؤلفه‌های دوگانه

۱. کاشانی، ۱۳۵۴: ۱۵۷

۲. همان، ۳۷

۳. قیصری، ۱۳۷۷: ۳۹



تمامی امور متقابل] صرفاً به اعتبار عقل بازمی‌گردد!

جالب آن است که آشتیانی، نویسنده شرح مفصل بر مقدمه قیصری، با این رأی قیصری مخالفت می‌کند، و چنین ابراز می‌دارد که رأی وحدت اضداد برخلاف مقتضیات عقل است.<sup>۱</sup>

### ۲-۳- وجود در خارج

وجود در 'جهان خارج (وجود خارجی) به واقعیت خارجی یا واقعیت انضمامی، آن گونه که ما آن را از طریق حواس مان یا قوای عقلانی مان درک می‌کنیم، اشاره دارد. بر طبق نظر قیصری، جهان خارجی صرفاً بیانگر قوام جسمانی اشیا نیست، بلکه به معنای دقیق‌تر به عنوان یک فعل وجود مطلق زیربنای جهان خلقت و سیورورت است. ذهن انسان غالب تصوراتش را از این مرتبه واقعیت اخذ می‌کند. در این مرتبه است که ما وجود را از طریق تخصص و انحای اش می‌شناسیم.<sup>۲</sup>

اگر وجود را به عنوان 'وجود در خارج' تلقی کنیم، ممکن است این تلقی به این تصور باطل دامن زند که وجود در جهان خارجی 'موجود است'. آن گونه که همه می‌دانیم، این خلط زبانی غیرقابل اجتناب، دست کم بر وفق یک تفسیر، سهروردی را به انکار واقعیت اصیل وجود سوق داد. برخلاف تفسیر اصالت ماهیتی سهروردی، قیصری ادعا می‌کند که آنچه ما واقعیت خارجی (عین، در نفس الامر) می‌نامیم، به عنوان تعین و مظهري از وجود متقوم به وجود است. به دیگر بیان، واقعیت خارجی یک نحوه وجود است، همچنانی که وجود به مراتب گوناگون واقعیت تنزل می‌کند. وجود بدین معنا که وجودی زائد بر خود داشته باشد، موجود نیست تا چه رسد به این که در موضوع باشد. بلکه موجودیت وجود به خودش و به ذاتش است، و نه امر دیگری که عقلاً یا خارجاً غیر از وجود است.<sup>۳</sup>

ملاصدرا بر همین نکته مهر تأیید می‌نهد با گفتن این که هر چند می‌توان در سطح مفهومی اظهار داشت که 'موجود چیزی است که دارای وجود است' (شیئی له الوجود)، اما سرشت ذاتی وجود در

۱. همان، ۳۰

۲. آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۳۲

۳. هر چند وجود بما هو وجود دربردارنده شناخت اشیا است، تخصص آن اهمیت خاصی نزد متفکران مسلمان دارد. تخصص وجود یک نمونه از شناختن وجود از طریق انحا و شئون خاصش را نشان می‌دهد. به یک معنا می‌توان گفت تا آن جایی که به ادراک ما از وجود مربوط می‌شود، کل وجود در انحای خاصش نشان داده شده است. آن گونه که قرآن مکرراً خاطر نشان می‌سازد، هیچ چیزی در خلقت وجود ندارد که همچون آیه و نشانه‌ای دال بر خداوند نباشد. مطلب اخیر وقتی به زبان دینی ترجمه شود حاکی از شناخت خداوند از طریق خلقت اوست. پس شناخت خداوند به دو شیوه به هم مرتبط عمل می‌کند: آدمی خداوند را از طریق خلقتش می‌شناسد، و نیز آدمی اشیا را از طریق خداوند می‌شناسد.

۴. قیصری، ۱۳۷۷: ۲۹

Ahmadizadeh

عالم واقع این است که به نفسه موجود است<sup>۱</sup>.  
از سوی دیگر، وجود ذهنی اشاره به ساختار ذهنی وجود دارد. ذهن خصایص و صفاتی مشترک را از موجوداتی که در جهان خارج با آنها مواجه می‌شود انتزاع می‌کند و آنها را تحت مقولات مفاهیم مشخصی دسته‌بندی می‌کند. این مقولات کلی نمایانگر ساختار ذهنی وجود اند که نهایتاً از هرگونه تعریف و به قالب مفهوم آمدنی سرباز می‌زند.<sup>۲</sup>

### ۳-۳- حقیقت وجود

هرچند هم وجود ذهنی و هم وجود خارجی هر دو برای فهم وجود ضروری اند، اما هیچ‌کدام نمی‌توانند تصویر کاملی<sup>۳</sup> از وجود به ما ارائه دهند.<sup>۳</sup> به دیگر بیان، حقیقت وجود محدود به ظهورش چه در جهان خارجی و چه در وجود ذهنی نیست: حقیقت وجود جز بر خداوند بر کسی معلوم نیست، و این حقیقت صرفاً عبارت از کون، حصول، تحقق، یا ثبوت در جهان خارجی نیست. این گفته بدین معناست که وجود، مجموع همه موجودات و باشنده‌ها نیست. وجود هر اندازه هم بتوان آن را متعالی تصور نمود، عظیم‌ترین و بزرگ‌ترین اشیائی<sup>۴</sup> که در جهان وجود دارد، نیست. حقیقت وجود که شامل تمام مراتب حقیقت است، در ورای خارج و ذهن قرار دارد. به یک معنا می‌توان گفت که فهم مابعدالطبیعی وجود به‌عنوان چیزی ورای واقعیت‌های خارجی و ذهنی، متأثر از نقد هایدگر بر متافیزیک سنتی است. بر طبق این نقد، متافیزیک کلاسیک خداوند را به‌عنوان عظیم‌ترین، بزرگ‌ترین، دورترین و مخفی‌ترین همه موجودات تصور کرده است.<sup>۵</sup> نقد هایدگر، هرچند به‌نوبه خود جای چون‌وچرا دارد، متافیزیک کلاسیک را بدین امر متهم می‌کند که خداوند را به موجودی در میان سایر موجودات فرومی‌کاهد و از این روی یک موجود-خداشناسی<sup>۵</sup> می‌آفریند. مابعدالطبیعه قیصری

۱. شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۲۰ و آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۲۴

۲. برای بحثی مفصل در خصوص این تقسیم سه‌گانه، که در سطحی دیگر قابل قیاس با بحث اعتبارات ثلاث ماهیت است، بنگرید به این مقاله سید حسین نصر:

“Existence (*Wujud*) and Quiddity (*Mahiyah*) in Islamic Philosophy” in *Iqbal Review*, October 1989-April 1990, pp. 161-194

همچنین بنگرید به فصل چهارم از این اثر ایزوتسو:

Izutsu, Toshihiko, 1971, *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo, 1971

۳. مفهوم المطلقه الاعتباریه قیصری، یکی از مفاهیم کلیدی برای فهم انحای متفاوت وجود از یک‌سو و کثرت عوالم دینی از دیگر سو است. قیصری بر مبنای این مفهوم است که این ادعای قابل توجه را مطرح می‌سازد که در جهان نسب، همه اضداد حق وجود دارند، اما در مرتبه وجود مطلق این اضداد حق وجود ندارند. برای بحث قیصری در باب این مفهوم بنگرید به: قیصری، ۱۳۷۷: ۳۰

4. Gorner, 2007: 25

5. onto-theology

احمدی زاده

این نکته را روشن می‌سازد که معنا و حقیقت وجود را باید در ورای ساختارهای خارجی و ذهنی وجود یافت. بنابراین وجود را در نظر قیصری نه یک 'چیز' می‌توان دانست و نه می‌توان آن را به یک مفهوم انتزاعی فروکاست.

نکته تناقض‌گونه آن است که این 'واقعیت کورکننده' وجود همانی است که آن را بر ادراک ما پوشیده می‌دارد:

وجود به لحاظ تحقق و اَیْت ظاهرترین اشیا است، تا حدی که حتی گفته شده است که وجود بدیهی است، و به لحاظ ماهیت و حقیقت خفی‌ترین اشیا است. لذا عالم‌ترین خلق [یعنی پیامبر] در دعای خود فرموده است: «ما عرفناک حق معرفتک». هیچ شیئی چه در عقل و چه در خارج تحقق پیدا نمی‌کند، مگر به آن. پس حقیقت وجود به ذات‌اش محیط بر جمیع اشیا است و قوام اشیا بدان است، چه آن‌که اگر وجود نبود هیچ شیئی نه در خارج و نه در عقل تحقق پیدا نمی‌کرد. پس وجود مقوم هر موجودی بلکه عین آن است. وجود است که در مراتب‌اش [یعنی در مراتب ظهورش] تجلی می‌نماید و در قالب صور و حقایق اشیا در [موطن] علم [نظام فکر] و عین [نظام هستی] ظاهر می‌گردد.. و این صور و حقایق «ماهیات» و «اعیان ثابت» نامیده می‌شوند.<sup>۱</sup>

### ۳-۴- قوام بخشی وجود

آن‌گونه که این نقل قول نشان می‌دهد، وجود در نظر قیصری، همان‌گونه که برای سایر اعضای حلقه متعلق به ابن عربی، دال بر بنیاد قوام بخشی است که به واسطه آن اشیا ذهنی یا خارجی متحقق می‌شوند. قیصری با توسل به استدلال واجب‌الوجود که به ابن سینا بازمی‌گردد، می‌کوشد تا برهانی دیگر بر این واقعیت ارائه کند؛ هر چند قیصری استدلال ابن سینا را کامیابش در قالب همان اصطلاحات تکرار می‌کند، او تأکید خاصی بر امکان مطلق و واقعیت موقتی موجودات ممکن‌الوجود، که وجود آن‌ها به تعبیر قیصری همچون 'ظل' و سایه است، می‌نهد.

وجود، واجب لذاته است، چه این‌که اگر ممکن بود علتی برای آن موجود بود و این مستلزم تقدم شیء بر نفس‌اش است. گفته نشود که ممکن در وجودش احتیاج به علت ندارد، چراکه ممکن امری اعتباری است و لذا نزد ما وجود ندارد. چه این‌که همانا ما نمی‌پذیریم که امر اعتباری احتیاج به علت نداشته باشد، چون اعتباریات بدون اعتبار معتبر در عالم ذهن و عقل محقق نمی‌شوند، پس اعتبارکننده علت امر اعتباری است.

ممکن است ایراد شود که وجوب نسبتی است که به ملاحظه وجود خارجی عارض شیء می‌شود و لذا آن‌چه در عالم خارج وجودی زائد بر ذات ندارد [یعنی خود وجود]

۱. قیصری، ۱۳۷۷: ۳۰

متصف به وجوب نمی‌شود [لذا نمی‌توان گفت که وجود متصف به وجوب می‌شود]. پاسخ این است که وجود بر شیئی که آن شیء غیر از وجود است [یعنی ماهیات] به ملاحظه وجودش عارض می‌شود، اما اگر آن شیء عین وجود باشد [یعنی حقیقت وجود] وجوبش ناشی از ذات‌اش است و نه از شیئی دیگر. چراکه صرف تغایر [یعنی تغایر میان شیء و وصف وجوب] اعتباری و نه تغایر حقیقی و واقعی نیز برای وجوب کافی است، کما این‌که علم مستلزم تغایر میان عالم و معلوم است، یکبار به نحو تغایر اعتباری و آن هنگامی است که شیء خود را تصور می‌کند و یکبار مستلزم تغایر حقیقی است و آن هنگامی است که شیء غیر خود را تصور می‌کند. به همین صورت هر آنچه که غیر از وجود است، و در وجود و تحقق‌اش بدان نیاز دارد، اما وجود من حیث هو احتیاج به هیچ چیزی ندارد و در وجودش بی‌نیاز از هر شیء دیگری غیر خودش است و هر آنچه در وجودش احتیاج به هیچ چیزی جز خودش ندارد، واجب است و لذا وجود به ذات خودش واجب است [واجب‌الوجود بالذات است].<sup>۱</sup>

استدلال واجب‌الوجود که قیصری در این بخش از مقدمه بدان متوسل می‌شود، گامی مهم در اثبات این نکته است که وجود از یک سو منبع هر واقعیتهایی و از دیگر سو منبع هر حقیقت و مفهوم مرتبط با حقیقتی است. جهان خلقت، یعنی کون، در برابر وجود مطلق حاکی از وجود اضافی است. جایگاه اضافه و نسبت است: از یک سو، خود اشیا در نسبت با یکدیگر وجود دارند و از دیگر سو به واجب‌الوجود نیاز دارند. این امر سبب می‌شود تا قلمرو موجودات به قلمرو اضافات بدل شود. قیصری از این وضعیت اشیا به 'اضافه محض' تعبیر می‌کند، معنایی که بعدها ملاحظه آن را 'روابط محض' می‌نامد.<sup>۲</sup> اما ساختار مبتنی بر اضافات و تقابلات جهان تنها در رابطه با واجب‌الوجود و وجود مطلق، که واقعیت و حقیقت بنیادینی است که مراتب گوناگون هستی را با یکدیگر پیوند می‌زند، معنا می‌یابد. بدین ترتیب اصل وحدت و کثرت ریشه در منبعی واحد دارد، یعنی وجود. سخن گفتن از نسبت‌ها به منزله سخن گفتن از مطلق است.

وجود من حیث هو هو بر وجودات مضاف حمل می‌شود، چراکه ما [به راستی و به درستی] می‌گوییم که این موجود [جزئی] وجود دارد و هر آنچه بر شیئی حمل می‌شود به ناگزیر باید بین آن شیء و بین موضوع‌اش مابه‌الاتحادی وجود داشته باشد و مابه‌التغایری. و در این جا که وجود حمل بر اشیا شده، مابه‌الاتحاد چیزی جز خود وجود نیست، و مابه‌التغایر هم چیزی جز مابه‌الاتحاد نیست.<sup>۳</sup>

۲. همان، ۳۹.

۱. همان، ۳۴-۳۳.

۳. همان، ۳۶.

واجب الوجود و وجود مطلق به عنوان تنها واقعیت قائم به ذات که در ورای قلمرو اضافات و نسب جای دارد، جز خدا نیست. هر چند قیصری گاه با تعبیر وجود مطلق از خداوند یاد می کند، غالباً او برای توصیف وجود مطلق صرفاً از تعبیر کلی وجود استفاده می کند. دلیل چنین امری آن است که در نظر قیصری آنچه واقعاً وجود دارد چیزی جز خداوند به عنوان وجود مطلق نیست. عالم کون و موجودات نمونه‌ای از 'تعیین وجودی' وجودی است که این کثرت بر وحدت مطلق آن خدشه وارد نساخته است:

جميع تعینات وجودی به عین وجود بازمی گردند. پس حقیقت وجود برای تحقق در عالم خارج نیاز به غیر خودش ندارد، و در حقیقت غیر از وجود چیزی تحقق ندارد.<sup>۱</sup> حقیقت وجود، هنگامی که با تمامی کمالات، اسما و صفاتی که ملازم آن هستند لحاظ شود، وجود الهی نامیده می شود، و در این مرتبه است که وجود، احد، صمد، نامیده می شود، که 'لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفو احد'.<sup>۲</sup>

#### ۴- نتیجه گیری

بر اساس آنچه از مقدمه قیصری بیان نمودیم، روشن گردید که برای او تلقی وجود چونان حق و حقیقت، وجود را هم قوام بخش و معنی دارکننده حقیقت می سازد و هم اساس معنی داری همه موجودات. به زعم او وجود نه تنها واقعیتی است که وجود اشیا به واسطه آن است، بلکه همچنین منبع هر حقیقتی و هر مفهوم مرتبط با حقیقتی همچون نور، کمال، سعادت، خیر و نورانیت (یا اشراق) است. وجود نه تنها آن چیزی است که به واسطه آن اشیا به وجود می آیند، بلکه همچنین چیزی است که اشیا از طریق آن معنا و معقولیت می یابند. دلیل این امر آن است که وجود شرط دائمی هر شناخت، فهم و ادراکی است. مسئله این نیست که ما وجود را بر طبق شیوه‌ای که برای ما شناخته می شود، یعنی یا از طریق عقل، یا حواس و یا شهود می شناسیم، بلکه هر فعل شناختن و فهمیدن منوط به حقیقت بنیادین وجود است. 'هر چیزی از طریق آن درک می شود.' هیچ فهم و درکی بدون آن که وجود مسبوق و محاط بر آن باشد وجود ندارد. ادراک ما از جهان، بنیاد در وجود ما در جهان دارد. به همین سان درک ما از واقعیت، ریشه در رابطه وابستگی مان بدان دارد.

در اینجا توجه به پیامدهای معرفت شناسانه این نگرش واجد اهمیت است. اگر وجود مسبوق بر فهم است و همچون شرط دائمی هر گونه فعالیت هر منویکی و معرفتی عمل می کند، پس ساختار معقول جهان نمی تواند صرفاً به ذهن انسانی نسبت داده شود. از آنجایی که وجود همان بنیادی را

.....  
*Ahmadizadeh*

فراهم می‌آورد که اشیا در آن بنیاد برای ما معنا می‌یابند، شرط‌های معقولیت و ادراک‌پذیری فراتر از حدود عالم (فاعل شناسا) می‌رود. دقیقاً برخلاف معرفت‌شناسی سوپراکتیویستی مدرن که فاعل شناسا را به‌عنوان آن‌چه به اشیا معنا می‌بخشد توصیف می‌کند. نگرش قیصری با قبول وجود به‌عنوان جایگاه راستین معنا و فهم، اولویت را به وجود می‌دهد. این موضع غیر سوپراکتیویستی پرتویی نوبر کل فرایند شناخت می‌اندازد. شناخت در فضای انتزاعی و مجزای ذهن انسانی رخ نمی‌دهد، همچنین شناخت نتیجه برخی فرایندهای 'عقلانی'ی که از داده‌های حسی به سوی مفاهیم انتزاعی می‌روند نیست. برعکس، شرط اولیه شناخت، بنیاد داشتن در وجود و در فتوحات متکثر آن است، و فاعل انسانی را نیز هرگونه تعریف کنیم، چه به‌عنوان شناسا، چه اراده‌کننده و چه عمل‌کننده، این فاعل را نمی‌توان بدون فهم کامل آن‌چه این استلزام و بنیاد داشتن متضمن آن است، درک نمود.

## منابع

آشتیانی، جلال الدین (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰.  
ابن عربی، محی الدین (۱۳۸۶)، فصوص الحکم، ترجمه صمد موحد، تهران، انتشارات کارنامه، ۱۳۸۶.  
شیرازی، صدر الدین (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، تصحیح محمدرضا مظفر، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱.

کاشانی، ملا عبدالرزاق (۱۳۵۴)، اصطلاحات الصوفیه، تهران، کتابخانه علمیه حامدی، ۱۳۵۴.  
قیصری، داود بن محمود (۱۳۷۷)، رسائل قیصری، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۷۷.  
یزدانپناه، ید الله (۱۳۸۸)، مبانی و اصول عرفان نظری، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۸.

Chittick, William (1989), *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, State University of New York Press, 1989.

\_\_\_ (1997), *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology*, State University of New York Press, 1997.

Gorner, Paul (2007), *Heidegger's Being and Time: An Introduction*, Cambridge University Press, 2007.

Kynsh, Alexander D (1999), *Ibn al-'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making a Polemical Image in Medieval Islam*, SUNY Press, 1999.

Otto, Rudolf (2016), *Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*, Trans by Bertha L. Bracey & Richenda C. Payne, Wipf and Stock; Reissue edition, 2016.

Nasr, Seyyed Hossein (1989), *Knowledge and the Sacred*, State University of New York Press, 1989.

*Archive of SID*