



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال چهاردهم، شماره ۲۸، بهار ۱۴۰۱

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۳۷-۹

بررسی تطبیقی هستی‌شناسی عرفانی ابو‌حامد غزالی و بهاء‌ولد^۱

محمد رضا فرضی^۲

عاتکه رسمی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۷

چکیده

هستی‌شناسی یکی از مهم‌ترین مباحث عرفان اسلامی است که کمابیش از ابتدای مکتوب شدن مطالب عرفانی مورد توجه عرفا و متصوفه بوده است. هر یک از عرفای بزرگ صاحب اثر، براساس مشاهده، مکاشفه و تجربه‌ای که خود داشته، به تبیین چنین نظام هستی و مطالب مربوط به هستی‌شناسی پرداخته است. از جمله این عرفا امام محمد غزالی و بهاء‌الدین ولد، از بزرگ‌ترین عرفای اسلامی در قرن پنجم و ششم، هستند. این پژوهش به روش تحلیلی-توصیفی و تطبیقی به بررسی مهم‌ترین عناوین هستی‌شناختی مطرح‌شده در آثار این دو عارف پرداخته است. خدا، جهان و انسان و مسائل مربوط به آنها سه محور عمده هستی‌شناسی هستند که در این پژوهش موضوعات مهم مرتبط با آنها از آثار دو عارف -احتمالاً برای نخستین بار به این شیوه در تحقیقات مرتبط با هستی‌شناسی- به صورت روشن استخراج و بررسی شده است. براساس نتایج، اصطلاحات هستی‌شناسی با وجود اشتراک لفظی با برخی علوم مانند کلام اختلاف معنایی دارد. دیدگاه توحیدی هر دو عارف به مفهوم وحدت وجود نزدیک است و در مراتب وجود در آثار هر دو

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2022.39525.2307

۲. دانشجوی دکترای ادبیات عرفانی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. mrfarzi@gmail.com

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران (نویسنده مسئول). rasmi1390@yahoo.com

عارف تفاوت‌هایی در چینش و تعداد وجود دارد.

واژه‌های کلیدی: هستی‌شناسی عرفانی، غزالی، بهاء‌ولد، مراتب هستی، خدا،

جهان، انسان

۱- مقدمه

هستی و شناخت هست‌ها از نخستین موضوعاتی است که توجه بشر را به خود جلب کرده است و اندیشمندان در حیطه‌ها و رشته‌های مختلف به شناخت اجزائی از آن پرداخته‌اند اما موضوعاتی مثل ذات هستی، آغاز پیدایش هستی و چگونگی به‌جود آمدن آن، جایگاه انسان در این جهان، چگونگی مراتب هست‌ها، اصلی یا فرعی بودن هست‌ها و... را فلاسفه و متکلمان به شیوه‌های مخصوص خود بررسی و سعی کرده‌اند زوایای ناشناخته آن را با توان علمی و عقلی و استدلالی خویش دریابند و بشناسانند. عرفا نیز با توجه به اینکه در مکاشفات و شهودات خویش شناخت‌هایی از هست‌ها و مراتب آن به دست آورده‌اند، تلاش‌هایی برای شناساندن این دریافت‌ها و تجربیات هستی‌شناختی به دیگران داشته‌اند. در این میان، گاهی این شناخت‌ها با توجه به سوابق علمی و عرفانی عارف متأثر از دیگر شناخت‌های وی همانند فلسفه و کلام بوده است و گاهی نیز عارف فارغ از تأثیرات دیگر شناخت‌ها به بیان مستقیم شناخت عرفانی و تفسیر خود از هستی پرداخته است. هستی‌شناسی عرفانی سه محور عمده دارد که عبارت‌اند از خدا، جهان و انسان. موضوعات زیادی ذیل هر یک از این سه محور بحث شده‌اند که در مجموع در محدوده بحث کلی هستی‌شناسی بررسی می‌شوند. این پژوهش به تحلیل و بررسی تطبیقی موضوعات مهم و مشترکی می‌پردازد که در این حوزه، دو عارف بزرگ یعنی غزالی و بهاء‌ولد در آثار خود مطرح کرده‌اند.

هستی‌شناسی صوفیانه حاصل کشف و شهود عرفانی و شامل مباحثی از قبیل توحید و وحدت وجود، ذات، صفات و افعال خداوند، جسم و روح (نفس)، مراتب وجود است که هر یک از عرفا بنابر اقتضای آثارشان تمام یا بخشی از این مباحث را در آثار خود تبیین کرده‌اند. مبحث وحدت وجود قبل از ابن عربی عنوانی نداشت و عرفا در قالب توحید و البته توحید خاصه عارفانه، باور خود را به آن نشان داده و معترف بوده‌اند که تنها وجود حقیقی وجود باریتعالی است و سایر موجودات و کثرات تنها مظهری از وجود حقیقی هستند. بنابراین توحید که مقصد اصلی عرفان است، در نهایت به وحدت وجود منجر

می‌شود و ذات و صفات و افعال هم که به تأثر از فلسفه وارد مباحث عرفانی شده‌اند، رنگ و بوی عرفان گرفته‌اند.

در بحث چینش نظام هستی (مراتب وجود)، عرفای اسلامی به تقسیمات مختلفی قائل بوده‌اند که حاصل تجربه عرفانی و یا مکاشفه شخصی و به عبارت دیگر ترجمه شهوداتشان در قالب الفاظ عادی بشری بوده است. هرچند در بیشتر موارد، این چینش‌ها هم از نظر نامگذاری و هم از نظر ترتیب مراتب از فلسفه و کلام تأثیر پذیرفته‌اند، در ترتیب مراتب نیز تعداد آنها تفاوت‌هایی در آراء عرفای مختلف دیده می‌شود. در آن دوران، مراتب هستی در مباحث عرفانی نظام خاصی نداشت تا همه عرفا بتوانند پیرامون آن به طرح موضوع پردازند و فقط عرفایی که با فلسفه و کلام آشنایی داشتند، به تأسی از این دو علم به بیان موضع می‌پرداختند. بنابراین هر عارفی که مراتب هستی را بیان می‌کرد، لزوماً به قصد ارائه نظر خود برای تقریر نظام هستی به دیگران نبود، بلکه در بیشتر موارد به بیان شهود و تجربه عرفانی خود می‌پرداخت. با ظهور ابن عربی و پیروان او این دیدگاه نظام‌مند شد و تحت فرم و قالبی خاص در آمد. البته در این تقسیم‌بندی عوالم هم اختلافاتی در چینش دیده می‌شد.

در قرن پنجم و ششم که تصوف رواج یافته بود و صوفیان برجسته‌ای زندگی می‌کردند، پرداختن به مسائل هستی‌شناسی در کانون توجه بزرگان تصوف قرار داشت، بنابراین این دو قرن از لحاظ پی‌ریزی عرفان نظری اهمیت فراوانی دارد، زیرا غالب مسائل عرفان نظری بدون آنکه زیرمجموعه چنین عنوانی باشد، در لابلاي آثار عرفای بزرگ از جمله ابو حامد غزالی و بهاء‌ولد وجود دارد.

ابو حامد محمد بن محمد بن محمد معروف به امام محمد غزالی و حجت‌الاسلام (۴۰۵-۵۰۵ق) از صوفیان مشهور نیمه دوم قرن پنجم و اوایل ششم است که با آثار و تالیفات مهمش تأثیر زیادی در ترویج افکار صوفیانه داشت. البته غزالی ابتدا فقیهی متکلم و استاد نظامیه بغداد بود که بعد از تحول روحی این کار را به دیگران واگذار کرد و به تصوف گرایید. تصوف وی بر پایه زهد و خوف استوار است و به عبارتی، تصوفی زاهدانه است نه عاشقانه.

محمد بن حسین خطیبی بکری معروف به بهاء‌ولد و ملقب به سلطان‌العلماء (۵۴۵-۶۲۸) در نیمه دوم قرن ششم هجری پا به عرصه هستی گذاشت. هرچند برخی وی را از

مصاحبان و خلفای نجم‌الدین کبری دانسته‌اند، اما با توجه به اینکه در تعلیمات و خطابه‌های او اثری از آموزه‌های کبرویه به چشم نمی‌خورد، احتمال درستی این گفته ضعیف است. با آنکه بهاء‌ولد رسماً جزو صوفیه نبوده، اما سخنانش مملو از معارف این طایفه است. برخی محققان همانند مایر^۱ (۱۳۸۲، ص ۹۹) به علت آن که بهاء‌ولد علاقه نداشت از صنف صوفیه به‌شمار آید، وی را صرفاً عارف و نه صوفی نامیده‌اند. در این تعبیر، عارف عام‌تر از صوفی است یعنی ممکن است کسی عارف بوده باشد ولی لزوماً صوفی نباشد و این برخلاف تصویری است که صوفی و عارف را مترادف هم و دو اسم برای یک حقیقت می‌دانند. تنها اثر مکتوب به‌جای مانده از بهاء‌ولد معارف است که در آن مجموعه‌ای از سخنان و خطابه‌های وی در مجالس درس و وعظ گرد آمده است. همچنین در آن به بیان حالات درونی حاصل از تجربه‌های شهودی و عرفانی خود پرداخته است. وی سخنان خود را به آیات قرآنی و تأویل آن و شعر آمیخته است تا بیانش تأثیرگذارتر باشد؛ روشی که در بین صوفیه سابقه داشته است. این کتاب بعد از بهاء‌ولد بسیار مورد توجه فرزندش جلال‌الدین قرار گرفته است، طوری که مولوی آن را پیوسته در نزد خود داشت و آن را مطالعه و احتمالاً از روی مطالب آن مجالس درس و وعظ خود را گرم می‌کرد. تأثیر معارف را در مثنوی آشکارا می‌توان دریافت.

اگرچه غزالی در دوره دوم حیات خود از فلسفه و کلام رویگردان شد و حتی به مخالف با فلسفه پرداخت و در پی آن کتاب *تهافت الفلاسفه* را نوشت، به‌نظر می‌رسد تفسیر وی از هستی و مباحث هستی‌شناسی فارغ از تأثیر فلسفه و کلام نباشد. غزالی و بهاء‌ولد در روزگاری نزدیک به هم زندگی می‌کرده‌اند، اما تصوف آنها تفاوت‌هایی با هم دارد؛ تصوف غزالی از نوع زاهدانه و متأثر از معلومات کلامی و حتی فلسفی اوست، اما بهاء‌ولد با آنکه با کلام آشنایی دارد، بیانات هستی‌شناسانه او در معارف و تفسیر وی از هستی کمتر از کلام متأثر است و در تنها اثر او، معارف، بیشتر تجربه‌های وی از مکاشفاتش دیده می‌شود. علاوه بر این، غزالی و بهاء‌ولد در گرایش‌های کلامی با هم اشتراک ولی از نظر مذهب فقهی اختلاف دارند. هر دو از نظر کلامی معتقد به اشاعره‌اند، ولی از نظر فقهی غزالی شافعی، و بهاء‌ولد حنفی مذهب است. البته هرچند هر دو اشعری‌اند، در برخی مسائل کلامی مانند جبر و اختیار، ذات و صفات و فعل خدا و... برداشت‌هایشان تفاوت‌هایی هم دارد. همچنین در دیدگاه‌های این دو عارف در مباحث مذکور، مشرب

عرفانی‌شان اثرگذار است و در واقع در اینگونه مسائل دیدگاه آنها عرفانی است و نه صرفاً نظر کلامی.

همان‌طور که اشاره شد، قرن پنجم و ششم دوره اوجگیری عرفان مخصوصاً در منطقه خراسان است و غزالی و بهاء‌ولد دو نماینده کامل آن هستند که بر دو قله عرفان اسلامی یعنی مولوی و ابن عربی تأثیر بسزایی داشته‌اند، طوری که می‌توان گفت قسمت اعظم عرفان ابن عربی و مولوی به کمک آرا و اندیشه‌های عرفانی این دو عارف به وجود آمده و متبلور شده است. بنابراین دو شعبه عرفان اسلامی (عرفان نظری و عرفان عملی) را می‌توان کمابیش تکامل یافته اندیشه این دو دانست. تا آنجا که فتوحات مکیه ابن عربی تحت تأثیر احیاءالعلوم نوشته شده و نشانه‌های بروز اندیشه نویسنده معارف در مثنوی بسی آشکار است. البته از تأثیر اندیشه عرفانی غزالی بر مولانا نیز نباید غفلت کرد. غزالی و بهاء‌ولد هر دو به مباحث هستی‌شناسی عرفانی توجه داشته‌اند و هر دو هم متکلم و هم عارف‌اند و از نظر زمانی هم به هم نزدیک‌اند، در نتیجه سرچشمه تفکراتشان از این لحاظ به هم شبیه است. شناخت اندیشه‌های این دو و بررسی تطبیقی افکار هستی‌شناسانه آنها باعث شناخت بهتر دو شاخه عرفان اسلامی خواهد بود و می‌تواند سبب فهم دقیق هستی‌شناسی عرفانی در متون ادبی عرفانی شود که.

روش پژوهش در نگارش این مقاله به صورت توصیفی-تحلیلی و تطبیقی است. غزالی و بهاء‌ولد، به عنوان دو عارف بزرگ، در آثارشان دیدگاه‌های عرفانی خود را در مسائل مختلف عرفان بیان کرده‌اند که یکی از آنها رویکردهای هستی‌شناسانه است. در این پژوهش، مباحث عمده هستی‌شناختی از آثارشان استخراج، و دیدگاه‌های آنها در هر یک از مباحث توصیف و تحلیل و در نهایت با هم تطبیق داده شدند.

۲- پیشینه پژوهش

پیش از این پژوهش، تحقیقاتی درباره دیدگاه‌های هستی‌شناسی برخی عرفا به صورت بررسی یک دیدگاه یا مقایسه بین دیدگاه دو عارف نوشته شده است که از آن میان می‌توان به «هستی و مراتب آن از دیدگاه عزیز نسفی» (رئیس و دیگران، ۱۳۹۲)؛ «مبانی عرفانی هستی‌شناسی عین القضاة همدانی» (فدوی و دیگران، ۱۳۹۸)؛ «بررسی هستی‌شناسی عرفانی از منظر نجم‌الدین رازی و عزیز نسفی» (خیاطیان و رشیدی نسب،

(۱۳۹۷)؛ «هستی‌شناسی از منظر ابن‌عربی و فخرالدین عراقی» (غریب حسینی و صرفی، ۱۳۹۰) اشاره کرد. در مورد اندیشه‌های غزالی و بهاء‌ولد کتاب *مطالعه تطبیقی مثنوی، احیاء علوم‌الدین غزالی، مقالات شمس و معارف بهاء‌ولد* (واعظ، ۱۳۹۵) به‌منظور ریشه‌یابی مضامین به‌کار رفته در مثنوی معنوی نوشته شده است و در ضمن مباحث کتاب، به برخی نکات هستی‌شناسی غزالی و بهاء‌ولد هم اشاراتی شده است. تحقیق دیگر «بررسی تطبیقی هستی‌شناسی و دلالت‌های تربیتی آن از دیدگاه غزالی و آکویناس» (داورپناه، ۱۳۸۹) است که تأثیر دیدگاه هستی‌شناختی غزالی و توماس آکویناس را بر مسائل تربیتی به‌صورت تطبیقی بررسی کرده است. پایان‌نامه «مبانی معرفت‌شناسی از دیدگاه امام محمد غزالی» است (شمس‌الدینی، ۱۳۹۰) به بررسی دیدگاه‌ها و باورهای معرفت‌شناختی غزالی در خصوص معرفت و عناصر و مولفه‌های آن از قبیل ماهیت معرفت، منابع معرفت، حدود و ارزش شناخت آدمی پرداخته است. نویسنده مقاله «اندیشه‌های کلامی در باب توحید در آراء اعتقادی بهاء‌ولد» (اسفندیار، ۱۳۹۵) دیدگاه توحیدی بهاء‌ولد را از منظر علم کلام بررسی کرده است. با وجود این پژوهش‌ها، جای تحقیقی که دیدگاه‌های هستی‌شناسی غزالی و بهاء‌ولد را مطالعه کرده باشد یا به تطبیق دیدگاه‌های این دو پرداخته باشد، خالی است؛ از این رو این پژوهش به توصیف و تطبیق دیدگاه‌های هستی‌شناسی این دو عارف پرداخته است. از سوی دیگر، در پژوهش‌های مشابهی که در بالا ذکر شد، فقط به یک یا دو جنبه از مسائل هستی‌شناسی پرداخته شده است و غالباً مراتب هستی را بررسی و از جنبه‌های دیگر هستی‌شناسی غفلت کرده‌اند، اما این مقاله با تبیین سه محور اصلی مباحث هستی‌شناختی، ضمن بحث درباره‌ی شاکله مباحث هستی‌شناختی - که بحث تفصیلی آن در رساله مطرح می‌شود - راه تازه‌ای را برای پژوهشگران در مسیر هستی‌شناسی در متون ادب عرفانی می‌گشاید.

۳- مبانی نظری

۳-۱ هستی‌شناسی

«هستی‌شناسی یا علم الوجود به معنای شناخت وجود از آن نظر که هست، از مهم‌ترین علوم مطرح‌شده در حوزه اندیشه اسلامی است. این علم به اصل هستی، وجود و مسائلی می‌پردازد که به‌طور اختصاصی درباره‌ی هستی و موجودیت مطرح است و سه تبیین کلی از

آن وجود دارد؛ تبیین کلامی، فلسفی و عرفانی. تبیین کلامی مبتنی بر وحی و مفهوم خدا و خلقت؛ تبیین فلسفی مبتنی بر بحث اقسام وجود و عقل و مسئله علیت است و تبیین عرفانی با شهود و با موضوع وحدت و تجلی وجود مطرح می‌شود.» (امداد، ۱۳۸۹: ۱۷۶). مسائل هستی‌شناسی آن گونه که امروز مطرح است، چه در غرب و چه در میان مسلمانان رایج نبوده است. «هستی‌شناسی مفهومی است که اخیراً در فرهنگ غرب مطرح شده است. مسائل هستی‌شناسی در گذشته به صورت مستقل مطرح نبوده و در ضمن سایر مسائل فلسفی مطرح می‌شده است. در عصر حاضر برخی متفکران مسلمان مانند علامه طباطبایی در قلمرو معرفت‌شناسی، با مباحث و پرسش‌هایی جدید روبرو شدند و تلاش کردند به ترسیم دقیق‌تری از معرفت دست یابند و از این رهگذر به مباحث «هستی‌شناسی» روی آوردند.» (فدایی، ۱۳۹۵: ۴۳). هر چند هستی‌شناسی به صورت دانش مستقل به صورت امروزی آن مطرح نبوده، با وجود این، مباحث شناخت هستی همیشه در اندیشه عرفا بوده و در گفتار و نوشتارشان بدان پرداخته‌اند. اما اینکه «هستی‌شناسی صوفیانه پیش از ابن عربی تنها شامل مباحث حاصل از کشف و شهود عرفانی بود و با ابن عربی به شیوه بحث‌های نظری با فلسفه و استدلال همراه شد.» (رحیمیان، ۱۳۸۸: ۱۳-۱۴)، کاملاً درست به نظر نمی‌رسد. مثلاً غزالی که از صوفیان قبل از ابن عربی است، دیدگاهش در برخی مسائل هستی‌شناختی متأثر از کلام است که از علوم عقلی است.

۲-۳ مراتب هستی

بسیاری از عرفا و فلاسفه، هستی را به چند عالم مجزا تقسیم بندی می‌کنند و جهان را دارای مراتب می‌دانند و هر مرتبه را با نامی خاص نامگذاری می‌کنند. از تقسیمات مشهور در بین عرفا یکی تقسیم دو گانه است که در معروف‌ترین تعبیر با استفاده از الفاظ قرآنی آن را با نام عالم خلق و عالم امر می‌نامند، اما در تقسیم چند گانه مراتب، از معروف‌ترین نام‌هایی که براساس مراتب هر جهان به کار برده‌اند، می‌توان به عالم ملک یا جهان مادی و جسمانی، عالم ملکوت یا جهان برزخی، عالم جبروت یا عالم فرشتگان مقرب، عالم لاهوت یا عالم اسماء و صفات الهی و عالم هاهوت یا ذات که همان مرحله غیب الغیوب ذات باری تعالی است، اشاره کرد. البته عرفا و فلاسفه در تعداد مراتب و نام آنها یک نظر نیستند.

۳-۳ غزالی و بهاء‌ولد

ابو‌حامد غزالی ملقب به حجت‌الاسلام از بزرگ‌ترین اندیشمندان و متفکران جهان اسلام در قرن پنجم به‌شمار می‌رود. وی در بیشتر علوم متداول زمان استاد و صاحب نظر بوده و تألیفات بسیار تأثیرگذار از خود به جا گذاشته است. وی ابتدا استاد نظامیه بغداد بود، اما به دلیل تحول روحی از مدرسه رویگردان شد و به تصوف روی آورد. «آنکه تا دیروز سر حلقه عقلا و متکلمان بود، امروز در حلقه دیوانگان عشق خموش افتاد. شافعی مذهب متعصب دیروز، صوفی وارسته امروز گشت.» (همایی، ۱۳۴۲: ۹). و با تألیفاتی در زمینه تصوف موجب رونق عرفان تصوف گردید. «کتاب‌های او خاصه احیاء علوم‌الدین تأثیر [بسزایی] در نشر و ترویج طریقه صوفیه داشت.» (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۱۰۳). غزالی در بیشتر موضوعات تصوف اظهار نظر کرده است، از جمله مباحث مرتبط با هستی‌شناسی در آثار مهم او مانند *احیاء‌العلوم*، *کیمیای سعادت* و *مشکات الانوار* مطرح شده است.

محمد بن حسین خطیبی بکری (۵۴۳-۶۲۸ق)، معروف به بهاء‌ولد، سلطان‌العلماء، عارف، واعظ و از بزرگان تصوف و پدر مولانا جلال‌الدین بلخی است. وی را تا مدت‌ها فقط به عنوان پدرمولوی می‌شناختند. بعدها فروزانفر (۱۳۷۶) در شرح انتقادی زندگی و آثار مولانا، سخنانی در مورد پدرش به قلم آورد و معارف وی را به‌طور اجمال معرفی کرد که موجب توجه به بهاء‌ولد و تحقیق درباره وی و اندیشه‌هایش شد. بهاء‌ولد که در بلخ زندگی می‌کرد، به دلیل اختلاف با سلطان محمد خوارزمشاه همراه با خانواده و شماری از یارانش در حوالی سال‌های ۶۰۹-۶۱۰ از آنجا خارج شد. او ابتدا به بغداد و سپس به مکه رفت و در نهایت به دعوت سلطان سلجوقی در قونیه ساکن شد. تا آنکه در سال ۶۲۸ یا ۶۳۱ درگذشت. کتاب معارف او را که «مولوی قبل از برخورد با شمس غالباً این کتاب را در آستین داشته و مکرر می‌خوانده است و عجب نیست که در مثنوی به‌طور بارزی آثار تأثر از آن را بتوان سراغ داد.» (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۲۷۹)، «متنی ادبی و یگانه دانسته می‌شود. این کتاب مجموعه‌ای از یادداشت‌های بهاء‌ولد است که به شکلی بدیع و متفاوت از دیگر آثار عرفانی نگاشته شده است. معارف دربردارنده پراکنده‌گویی‌های او در موضوعات مختلف است.» (فرزانه‌فرد و دیگران، ۱۴۰۰: ۲۸۸). از موضوعات مهم مطرح‌شده در معارف مسائل هستی‌شناسی است که حاصل تجربیات عرفانی و مکاشفه‌ای وی است که آن را با روش عرفای پیشین اما با بیانی منحصر به فرد ابراز می‌کند. «روش بهاء‌ولد در این خطابه‌ها

بر سنت عارفان پیشین است که در مجالس خود معمولاً آیه‌ای را ذکر و آن را تأویل می‌کردند و با اشعار عرفانی در می‌آمیختند.» (اسفندیار، ۱۳۹۵: ۱۳۸).

۳-۴ خدا، جهان و انسان

سه موضوع محوری هستی‌شناسی عرفان خدا، جهان و انسان است. «سنت عقلی اسلام به چهار موضوع بنیادی توجه کرده است: خدا، جهان، نفس انسانی و روابط بین افراد. سه تای نخست مقومات اصلی هستی‌اند آن چنان که ما آن را درک می‌کنیم و چهارمی بینشی را که ما از مطالعه سه تای نخست به دست می‌آوریم، به حوزه فعالیت‌های انسانی وارد می‌کند.» (چیتیک^۱، ۱۳۹۴: ۲۳) ذیل محور خدا مسائلی از قبیل توحید (وحدت وجود)، تشبیه و تنزیه، ذات، افعال و صفات خدا و... و ذیل محور انسان مباحثی همانند نفس، روح و عقل، جبر و اختیار، آفرینش انسان و انسان کامل مطرح است و در موضوع جهان آنچه بیشتر مورد توجه است، مراتب هستی است.

۳-۵ اصالت وجود، اصالت ماهیت

با توجه به اصطلاح هستی‌شناسی در مقاله، ممکن است دو اصطلاح فلسفی «اصالت وجود» و «ماهیت» نیز به ذهن متبادر گردد. بنابراین بحثی مختصر در این مورد ضروری به نظر می‌رسد. در فلسفه اسلامی، دو گرایش وجود دارد؛ یکی اصالت وجود و دیگری اصالت ماهیت. بعضی از فلاسفه شیء را ما به ازاء وجود، یعنی وجود را عینی و اصیل و ماهیت را اعتباری و غیر اصیل می‌دانند و به اصطلاح می‌گویند اصالت با وجود است. بعضی دیگر اصالت را به ماهیت می‌دهند و وجود را امری ذهنی و انتزاعی می‌دانند. بحث اصالت وجود و ماهیت نخستین بار در قرن یازدهم توسط میرداماد طرح شده است که خود طرفدار اصالت وجودی بود، ولی شاگردش، ملاصدرا که این بحث را به صورت جدی پی گرفت، اصالت وجودی بود و اصالت وجود از آن زمان اینگونه مستدل ارائه شده است و گرنه در کتب قدما به اصالت وجود یا ماهیت اشاره نشده است. پژوهشگران با مطالعه آثار فلاسفه قدیم مشائیان را قائل به اصالت وجود و اشرقیان را معتقد به اصالت ماهیت می‌دانند. بنابراین با وجود اینکه این دو اصطلاح بعدها وارد مباحث فلسفی شده‌اند، اصل بحث در بین متفکران مطرح بوده است. درباره این که بهاء ولد قائل به کدام یک از این دو گرایش

بوده، سخنی مطرح نشده است ولی براساس مطالب معارف، درباره‌ی وی باید از «اصالت عدم» سخن بگوییم. چون او عدم را مقابل هستی قرار داده و برآن ترجیح داده است و معتقد است حقیقت عالم، عدم است که موجودات از دل آن بیرون می‌آیند - در متن مقاله در این باره بحث شده است. اما از آنجا که در نظر وی فقط یک وجود حقیقت دارد و همه کثرات ظهوری از یک وجود هستند، می‌توان وی را قائل به نوعی اصالت وجود دانست. «ولی غزالی در تهافت گویا بر خلاف اصالت وجود سخنانی دارد؛ سخنانی که مؤید اصالت ماهیت است.» (مطهری، ۱۳۸۱: ۶۳).

۴- بحث و بررسی

۴-۱ هستی‌شناسی از دیدگاه غزالی و بهاء‌ولد

همان طور که اشاره شد، اساس مسائل هستی‌شناسانه در عرفان سه محور خدا، جهان و انسان است، اما موضوعات متعددی ذیل این سه محور اساسی مطرح می‌شود تا شناختی را که عرفا و متصوفه از هستی دارند، در قالب یکی از عمده‌ترین مباحث عرفان نظری ارائه شود. بهاء‌ولد و غزالی هم توصیفاتی از موضوعات مهم جهان‌بینی عرفانی در پیرامون این محورها دارند که در طی این تحقیق مهم‌ترین این موضوعات بررسی می‌شود تا تصویری جامع از هستی‌شناسی این دو عارف ارائه شود.

۴-۱-۱ توحید (وحدت وجود)

آنچه با عنوان وحدت وجود در اینجا مطرح می‌شود، وحدت وجود در عرفان اسلامی است و گرنه در طول تاریخ بشر به نوعی این مفهوم و «وحدت اجزای عالم و هستی به‌عنوان کل» مطرح بوده و حتی در عرفان‌های سایر ادیان مانند مسیحی، بودایی و تائوئیسم بحث‌هایی در این باره صورت گرفته است. در عرفان اسلامی وحدت همیشه و در نزد همه دقیقاً به یک مفهوم نبوده است و مباحث وحدت وجود مطرح شده در طول تاریخ عرفان، با وحدت وجود از نظر ابن عربی و پیروانش تفاوت‌هایی دارد. «به لحاظ تاریخی و به طور قطعی نمی‌توان فرد و شخص معینی را واضح و مؤسس نظریه وحدت وجود دانست، این نظریه به تدریج و در طی زمان شکل گرفته است. قدر مسلم این است که برخی از عرفای مسلمان پیش از ابن عربی متوجه آن بوده‌اند.» (بهارنژاد، ۱۳۸۹: ۶۰).

عرفان نظری و مسائل آن از جمله وحدت وجود در قرون اولیه شکل‌گیری عرفان از قرن دوم تا ششم به صورت نظام‌مند و سازمان‌یافته مطرح نبود ولی این موضوعات و مفاهیم نزدیک به آنها به صورت پراکنده در سخنان عرفای پیشین مطرح شده بود که بعدها زمینه‌ساز عرفان نظری و مکتب ابن عربی و پیروانش شد. این عرفا که به مرحله فنا و بقا رسیده بودند، دریافته بودند که در هستی جز خدا نیست (همدانی، ۱۳۹۳: ۲۵۶-۲۵۷). در واقع با این سخنان شالوده نظریه وحدت وجود معروف در نزد ابن عربی و پیروانش را بنا نهادند. بنابراین وقتی سخن از وحدت وجود در عرفان قبل از ابن عربی مطرح می‌شود، لزوماً بحث به تعریف ابن عربی و پیروانش از وحدت وجود بر نمی‌گردد، بلکه معلوم می‌شود که موضوع این نظریه از ابتدا در عرفان مطرح بوده است اما بعدها شیخ اکبر و شاگردانش این مفاهیم را به صورت سازمان‌یافته مورد بحث قرار دادند.

غایت عرفان و نیز هدف عارف رسیدن به توحید است اما «توحید یا وحدت (یکتایی) در عرفان با توحید در شریعت یکی نیست. توحید در دین یعنی باور به یگانگی خداوند و توحید در عرفان باور به یگانگی سراسر هستی است. (وحدت وجود)» (نجم‌آبادی، ۱۳۸۹: ۲۶۸).

غزالی برای توحید درجاتی قائل است که هر درجه ویژگی‌های خود را داراست. وی ضمن بیان این درجات، آخرین مرتبه توحید را آن می‌داند که موحد جز یکی را نبیند و هر چه را از او بداند. «و [مرتبه] چهارم [توحید] آن که در وجود جز یکی را نبیند (غزالی ۱۳۹۲، ج ۴: ۴۲۲). «و کمال توحید درجه چهارم آن است که جز یکی را نبیند و همه را خود یکی بیند، و یکی شناسد، و تفرقه را بدین مشاهده هیچ راه نبود.» (غزالی ۱۳۸۴، ج ۲: ۵۳۰). غزالی در *مشکات الانوار* می‌گوید: «در عالم وجود جز خدا چیزی نیست و هر چه جز ذات او عدم محض است... پس موجودی جز الله و وجه او نیست» (غزالی، ۱۳۶۴: ۵۷). بنابراین، غزالی تنها وجود را خدا و هر چیزی غیر وجود او را عدم محض می‌داند که این همان اعتقاد به وحدت وجود است. اما آنچه بهاء ولد در رابطه با خداشناسی و توحید ارائه می‌دهد، نتیجه واقعات عرفانی اوست که بعد از وقوع واقعه اطلاعاتی بر قلبش سرازیر می‌شود و به بیان آن می‌پردازد. وی مدعی است که خدا را می‌بیند و منکران این عقیده (معتزله) را به باد انتقاد می‌گیرد. اما این دیدار شبیه دیداری نیست که متکلمین اشاعره بدان معتقدند بلکه دیدار باطنی است که در مکاشفه و شهود روی می‌دهد (بهاء ولد، ۱۳۸۲، ج ۱:

(۱۱).

وی وحدت را با همه‌تویی الله بیان می‌کند که در مکاشفه آن را کشف کرده است. «الله می‌گفتم و برین اندیشه می‌گفتم که ای الله همه‌تویی من کجا روم و نظر به چه کنم» (همان: ۷). به نظر می‌رسد که در این مورد منظور بهاء‌ولد از تویی الله همان ذات خدا باشد. «همچنین از صفات الله هرچه یادم می‌آید، زود محو می‌کنم و به تویی الله باز می‌آیم.» (همان). پس بهاء‌ولد در مکاشفه خود ذات خدا را همه چیز و همه را در ذات محو می‌داند. وی راه رسیدن به وحدت را فانی ساختن «من» خود در «من» خدا می‌داند و البته من را با لفظ «انأ» بیان می‌کند: «الم الف انأ، گفتم الله می‌گوید انأ، در اجزا و تن من دو انأ چگونه تواند بودن در تنی اکنون انأ من ضروری ممحو باشد اکنون انا الله گویی در اجزای من ایستاده استی و وی می‌گوید انأ همه اجزا از شرم فرومی‌ریزدی، از شرم و خجلت آب می‌شود و می‌رود و چون سبحان می‌گویی صورت‌ها [ء] پاکیزه مرگب می‌شود به برکت این نام چون «انأ» می‌شود فرومی‌ریزد.» (همان، ج ۲: ۱۵۰).

به نظر می‌رسد بهاء‌ولد هم به نوعی از وحدت وجود معتقد است، اما نحوه بیان وی متفاوت و به گونه‌ای است که نمی‌خواهد مکاشفات خود را به زبان مرسوم دیگران بیان کند. حتی وقتی می‌خواهد بگوید همه موجودات فقط مظه‌ری از وجود واحد اصلی هستند، می‌گوید: «نظر می‌کنم مرا و اجزای مرا ازین تعظیم و خشیت از الله چه فایده خواهد بودن می‌بینم الحی القیوم همه اجزای من و اجزای عالم باید که بدانند که حقیقت زندگی صفت الله است که مشاهده می‌کنند بآثار و نظر می‌کنند باز نظر می‌کردم که با جمال‌های با شخص و با شهوت‌ها و عیش‌ها و درختان سبز بارور که ایشان همه جمال‌ها را و حیات‌ها را از مشاهده حیات الله حاصل کرده‌اند.» (همان، ج ۱: ۱۴۷).

غزالی برای توحید درجاتی قائل است که به مناسبت حال انسان‌ها درجات توحید متفاوت است. وی آخرین درجه توحید را آن می‌داند که شخص موحد غیر از وجود واحد چیزی را نبیند و هر چیزی غیر وجود او را عدم محض می‌داند که این نظر همان است که بعدها با عنوان وحدت وجود نامیده شد. بهاء‌ولد توحید را با عبارت «همه توئی» بیان می‌کند و راه رسیدن به آن را فنا ساختن «من» یا «انأ» می‌داند. بنابراین با وجود اختلاف در بیان عبارات، هر دو عارف وجود واقعی را فقط یکی می‌دانند. با این تعبیر، وحدت وجود در زمان این عارف هنوز متداول نشده بود اما تعبیر هر دو از توحید به مفهوم وحدت وجود

نزدیک است.

۴-۱-۲ ذات، صفات و افعال خدا

از نظر بیشتر اندیشمندان، از عرفا و فلاسفه، ذات خداوند وجود صیرف و بسیطی است که شناخت و معرفت بشر راهی بدان ندارد و حتی خیال آدمی هم آن را نمی‌تواند تصور کند، اما غزالی که در کلام پیرو اشاعره است، اعتقادش در مورد صرافت و بساطت متفاوت است. وی به بساطت ذات الهی اعتقاد ندارد و به وجود ماهیت در ذات حق تعالی معتقد است و بساطت را در تضاد با قاعده الواحد می‌داند و فلاسفه را به خاطر اعتقاد به آن مورد انتقاد قرار می‌دهد. چون با وجود بساطت ذات کثرات عالم قابل توجیه نیست. «پس این مرکبات چگونه حادث گشته‌اند؟ آیا فقط از یک علت تنها؟ در این صورت قول آنان باطل می‌شود که می‌گفتند «از واحد به جز واحد صادر نمی‌گردد» یا از علت مرکبی! و در این صورت نیز سوال به ترکیب علت متوجه می‌گردد تا اینکه بالضروره مرکب با بسیط التقا می‌یابد زیرا مبدأ بسیط است و در آخر مرکب می‌شود و این متصور نیست مگر از راه التقا و هر زمان التقا پیدا کند قول آنها که می‌گفتند از واحد به جز واحد صادر نمی‌شود، باطل می‌گردد.» (غزالی، ۱۳۸۲: ۱۳۱).

از نظر غزالی خدا با صفاتش از مخلوقات جداست؛ یعنی هیچ مخلوقی نمی‌تواند در صفتی - چنان که شاید- با او مشارکت و مشابهت داشته باشد و در ذات او کسی راه ندارد و تغییر احوال و مکان در او راه ندارد و هیچ عارضه و تغییر حالی در وی پدید نمی‌آید و زوال در او راه نمی‌یابد و کمال او به حد نهایت است و نیازی به استکمال ندارد (غزالی ۱۳۹۲، ج ۴: ۲۰۶). غزالی همچنین اعتقاد دارد خدا را با حواس ظاهری در این دنیا نمی‌توان ادراک کرد. «هر که جز محسوس نداند، خدای را فراموش کرده باشد، چه ذات خدای در این عالم به پنج حس مدرک نیست.» (همان، ۴۷). با این حال معتقد است ذات خدا قابل دیدن است، اما نه در دنیا بلکه در بهشت. این دیدار نصیب بهشتیان خواهد شد و آنها با دیدن ذات خدا به کمال نعمت الهی می‌رسند. «وجود او عقل‌ها را شناختنی است و ذات او چشم‌ها را دیدنی، از روی لطفی و انعامی که در دارالقرار به ابرار خواهد رسانید، و نعیم مقیم را به دیدن وجه کریم کامل خواهد گردانید.» (همان، ج ۱: ص. ۲۰۶).

بهاء ولد صفات خدا را عین ذات خدا بلکه ذات خدا را مجموعه صفات و صفات را سرچشمه افعال خدا می‌داند که از این نظر با اشاعره که معتقدند صفات خدا عارض و زائد

بر ذات اوست، متفاوت است: «الله شامل است مر همه صفات را و همه موجودات اثر این صفات است.» (بهاء‌ولد ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۴۴). و می‌گوید در وجود (اجزای من) افعال (تصرفات) خدا جاری است و فعل خدا بدون صفت او ممکن نیست. «همه تصرفات الله است در همه اجزای من و فعل الله بی صفات الله نیست از رحمت و کرم و غیر ذلک و این اوصاف همه نور و مؤثر نور است.» (همان: ۱۳۴). وی در یک جای دیگر در مقام تشبیه، ذات را چون قبه‌ای می‌بیند که صفات همچون شهری اطراف آن را در بر گرفته‌اند: «هریکی ازینها همه صفت شهری را مانند گرد قبه الله در آمده.» (همان: ۱۳۸). و یا در جای دیگر: «هریک صفت، شهری را مانند گرد قبه الله در آمده.» (همان، ج ۲: ۲۹). او منظور خود از نظر به ذات الله را هم همین نظر به مجموع صفات و افعال بیان می‌کند. پس منظور وی از رؤیت الله نظر به مجرد ذات نیست، چون شکفتی ندارد که ذات خداوند مجموع این صفات لاینفک از یکدیگر است. البته این دیدار هم با چشم ظاهری نیست بلکه رؤیت باطنی و شهودی است که در مکاشفه برای وی رخ می‌دهد: «مقصود از نظر بذات الله آن باشد [که] تا صفات و افعال و فوائد و تصرفات وی را ببینم. پس چون تصرف و فعل و رحمت و عاطفت و کرم و لطف و قهر الله را می‌بینم به حقیقت الله را دیده باشم چو مقصود این آثارست که ببینم از ذات الله نه مجرد ذاتست پس چه عجب باشد اگر ذات الله مجموع این صفات بود که لاینفک است از یکدیگر.» (همان، ج ۱: ۱۸۰).

غزالی معتقد به وجود ماهیت در ذات حق تعالی است و به بساطت ذات اعتقاد ندارد و بر این باور است خداوند به صفات از خلق جداست یعنی هیچ مخلوقی نمی‌تواند صفتی از صفات خدا را داشته باشد و می‌گوید: هیچ خلقی راه به ذات الهی ندارد و رؤیت وجه (ذات) الهی در دنیا ممکن نیست اما در بهشت، بهشتیان به دیدار نائل می‌شوند. بهاء‌ولد شناخت خدا را منوط به تصویر و تشبیه خصوصیات و صفات وی می‌داند اما پیوسته مواظب است که منجر به تشبیه و تجسیم نشود. البته آنچه به تصور در می‌آید مظاهر تجلیات اوست نه ذات او؛ بنابراین اینکه مثلاً گفته شود پروردگار مانند قمر است، این تشبیه در دیدن و چشم بنده است، نه در دیده‌شده که ذات باری تعالی است. از طرف دیگر به نظر وی ذات خدا مجموعه صفات خدا و عین آنهاست که البته از این نظر با اشاعره متفاوت است. منظور از نظر به ذات، نظر به مجموع صفات و افعال است که با دید باطنی در حالت مکاشفه برای وی رخ می‌دهد.

۴-۱-۳-۳ جسم، نفس و روح (انسان شناسی)

انسان موجودی است که بر خلاف سایر موجودات که تک بعدی اند، دو بعدی آفریده شده است؛ یعنی شامل جسم و روح است. «اگر خواهی که خود را بشناسی، بدان که تو را که آفریده اند از دو چیز آفریده اند: یکی این کالبد ظاهر است که آن را تن گویند، و وی را به چشم ظاهر بتوان دید، و دیگر معنی باطن که آن را نفس گویند و جان گویند و دل گویند، و آن را به بصیرت باطن بتوان شناخت و به چشم ظاهر نتوان دید.» (غزالی، ۱۳۸۴، ج: ۱، ۱۵).

جسم ظاهر، اما روح باطن و معنی است. ولی اصل دل و روح است و دیگر هر چه هست، تبع و خدمتکار باطن و روح است و انسان بودن انسان به خاطر همین روح و دل است. «و حقیقت تو آن معنی باطن است و هر چه جز از این است، همه تبع اوست و لشکر و خدمتگار اوست و ما آن را نام «دل خواهیم نهادن» و چون حدیث دل کنیم، بدان که این حقیقت را می خواهیم که گاه گاه آن را روح گویند و گاه گاه آن را نفس گویند.» (همان).

منظور غزالی از دل و نفس یا جان همان روح است که در قرآن کریم آمده است و به تاسی از قرآن، حقیقت آن را غیر قابل شناخت و منشأ آن را عالم امر می داند. «اما حقیقت دل که وی چه چیز است و صفت خاص وی چیست، شریعت رخصت نداده است. و برای آن بود که رسول (ص) شرح نکرد، چنانکه حق - تعالی - گفت: یَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي. بیش از این دستوری نیافت که گوید: روح از جمله کارهای الهی است، و از عالم امر است.» (همان: ۱۶). روح (یا به عبارات دیگر دل و نفس) از نظر غزالی موجودی بسیط است، اما وی از عبارت بسیط استفاده نمی کند و به جای آن عبارت قسمت ناپذیر را به کار می برد که کمیت و کیفیت بدان راه ندارد، اما با وجود این، روح قدیم نیست بلکه حادث و مخلوق است ولی از عالم خلق نیست بلکه از عالم امر است. البته روح عرض هم نیست و از نوع گوهر فرشتگان است. از نظر وی، عقیده کسانی که روح را جسم می دانند، درست نیست. چون جسم قسمت پذیر است ولی روح نه. اما روحی که می گویند قسمت پذیر است، روح حیوانی است که با روح انسانی متفاوت است (همان: ۱۷).

بهاء ولد دل و روح را جدا از هم می داند و معتقد است که جسم آدمی پیرو دل و خود دل پیرو یک خطور و اختیار روح است. اختیار هم عبارت از معیت یعنی نزدیکی با خداوند است. به همین علت اگر افلاک و طبقات زمین و سایر موجودات که همه از نظر هیکل و

جسم بزرگ‌تر از آدمی هستند، رام آدمی ناتوان باشد، شگفت نیست (بهاء‌ولد، ج ۱: ۱۹۳). بهاء‌ولد روح را از عالم عرش می‌داند که ارواح از عرش همچون درها به خاکیان نثار می‌شوند و صاحب عرش آن را از امرش بر هر یک از بندگان که بخواهد، القا می‌کند. «روح ترا اگر حمله باشد، مر عرش روح‌افزای را چه عجب؟ باش تا آگهی به جهان بی‌آگهی برسد از عالم عرش که همه روح است و ارواح از آنجا چون دُرَر نثار خاکیان است که ذو العرش یلقى الروح من امره علی من یشاء من عباده.» (همان: ۹۹). وی روح را جوهری لایتجزی که مبدا و مقصد آن خداوند است می‌داند و بر این باور است که روح کیفیتی نورانی دارد و موجب حیات جسم است و اصالت تن و جسم از قبل روح است. «می‌دیدم که همه روح‌ها همین جزء لایتجزی بیش نیستند و همه پیران شده‌اند و بر الله می‌نشینند و از الله می‌خیزند و از الله می‌پرند همچون ذرایر در ضوء الله بی‌قرار باشند و می‌دیدم که کالبدها همچون بستانیست که الله آن را آب و هوا و رنگ و بوی می‌دهد و کالبد چون گدایان چشم باز نهاده باشند که تا الله آثار راحت‌ها از کجا بفرستد.» (همان: ۴).

غزالی نفس، روح و دل را یک واقعیت می‌داند و به دو بعد روحانی و جسمانی انسان اشاره می‌کند که جسم تابع روح و بلکه خدمتکار اوست و واقعیت روح را به تأسی از قرآن کریم از عالم امر می‌داند. وی روح را موجودی حادث و مخلوق و قسمت‌ناپذیر (لایتجزی) - که تعبیری از بسیط بودن است - معرفی می‌کند. از دیدگاه او، روح گوهری از نوع فرشتگان دارد و جسم و عرض هم نیست. غزالی به دو نوع روح معتقد است؛ روح حیوانی و روح انسانی. او روح قسمت‌پذیر را، که برخی به آن معتقدند، روح حیوانی می‌داند که روح ستوران است. بهاء‌ولد برای روح و دل واقعیتی جداگانه قائل است، ولی مانند غزالی روح را لایتجزی (قسمت‌ناپذیر) می‌داند که کیفیتی نورانی دارد که تعبیر کیفیت نورانی با تعبیر گوهر فرشتگانی غزالی قابل قیاس است. جسم پیرو دل، و دل پیرو روح است و اصالت جسم به واسطه روح است و واژه نفس^۴ را هم به آن معنی که در اخلاق استفاده می‌شود، به کار می‌برد که در مقابل عقل قرار دارد و به بدی‌ها امر می‌کند. روح به نظر وی از عالم عرش است؛ عرش در اینجا ظاهراً مترادف عالم امر به کار گرفته شده است.

۴-۱-۴ مراتب هستی (چینش نظام هستی)

مراتب وجود یا طبقات عالم هستی از مهم‌ترین مسائل هستی‌شناسی عرفانی است. از نظر عرفا هر کدام از حقایق هستی مرتبه‌ای دارند که ترتیب این مراتب نظام خاص خود را دارد. عرفا در ترتیب این مراتب و تعدادشان دیدگاه‌های مختلفی ارائه کرده‌اند.

غزالی مراتبی را برای هستی قائل است که ابتدای آن ملک و شهادت، دوم ملکوت، و سوم عالم جبروت است. در واقع ترتیب را از پایین به بالا در نظر گرفته است. «بدان که عالم‌ها در این راه تو سه است: اول آن عالم ملک و شهادت است. دوم عالم ملکوت است و آن ورای من است. سوم عالم جبروت است.» (غزالی ۱۳۹۲، ج ۴: ۴۳۱). به عقیده غزالی عالم جبروت میان عالم ملک و ملکوت است، زیرا راه عالم ملک از جبروت آسان‌تر است ولی راه عالم ملکوت دشوارتر. وی با مثالی به تبیین این مطلب می‌پردازد و می‌گوید عالم جبروت در میان عالم ملک و ملکوت مانند کشتی‌ای است که بین زمین و آب قرار دارد، زیرا آن نه مانند آب در اضطراب و تحرک و سیلان است و نه مانند زمین ثابت دارد. اگر کسی روی زمین راه رود، همانند آن است که در عالم ملک و شهادت است و اگر توان نشستن در کشتی دارد، مانند کسی است که در عالم جبروت سیر می‌کند و اگر آن توان را دارد که بر روی آب بدون کشتی حرکت کند، مثل کسی است که بدون عجز و درماندگی در عالم ملکوت سیر می‌کند. «و آن میان عالم ملک و عالم ملکوت است و از آن سه منزل قطع کردی، چه در اوایل آن منزل «قدرت و ارادت و علم» است. و آن واسطه است میان عالم ملک و عالم ملکوت، چه راه عالم ملک آسان‌تر است از آن و راه عالم ملکوت دشوارتر از آن [=عالم جبروت]. و عالم جبروت میان عالم ملک و عالم ملکوت کشتی‌ای را ماند که میان زمین و آب است، چه نه در حد اضطراب آب است و نه در حد ثبات زمین. و هر که بر زمین رود، روش او در عالم ملک و شهادت باشد، و اگر قوت دارد که در کشتی نشیند، چون کسی باشد که در عالم جبروت رود، و اگر قوت او بدان حد انجامد که بر آب رود بی کشتی، چون کسی باشد که در عالم ملکوت رود، بی درماندگی.» (همان). نکته دیگر اینکه از نظر غزالی عالم ملک و شهادت همان عالم جسمانی دنیاست و کاغذ، حبر، قلم، و دست (یعنی لوازم مادی) از مظاهر عالم جسمانی یا عالم شهادت است و گذشتن از آن، یعنی مظاهر عالم ملک و شهادت آسان‌تر است (همان). و دیگر اینکه لازمه گذشتن از عالم ملکوت گذشتن از من (خودخواهی و انانیت)

است و راه صعب و دشواری دارد که گذشتن از آن آسان نیست (همان).
در اندیشه بهاء‌ولد، «عدم» واژه‌ای است که برای درک هستی و وجود روی آن تأکید می‌شود؛ بنابراین برای فهم دقیق چینی‌نظام هستی از نظر بهاء‌ولد باید درک درستی از مفهوم عدم از نظر وی داشت. از دیدگاه بهاء‌ولد، حقیقت الله و صفاتش با آنکه موجود است، ولی یک موجود خاص و متعین با کیفیات مخصوصی نیست و با وجود شهود چنین حقیقتی ادراک و توصیف آن غیرممکن است، لذا وقتی از ادراک این مرتبه عاجز می‌شود، الله را به شکل سادگی و عدم و محو می‌بیند (بهاء‌ولد، ۱۳۸۲، ج ۱ ص ۲۳). وی سرچشمه همه پدیده‌ها را عدم معرفی می‌کند، اما هرچند طبق مطلب پیش، عدم و محو را به علت عجز از درک الله برابر الله می‌یابد، در سخن زیر الله را وراى همه، حتى عدم، مشاهده می‌کند لیکن عدم را سرآغاز رویش و سرچشمه پدیده‌ها معرفی می‌کند (همان).
باز گوید با خود فکر می‌کردم آن چیست که هستی و نیستی و خوشی و ناخوشی به‌طور قطع از او پدید می‌آید، وقتی بازنگریستم دیدم همان عدم است (همان: ۱۶۸).
پس از توضیحی که برای روشن شدن مفهوم عدم در نظر بهاء‌ولد ارائه شد، با بیان مکاشفه هستی‌شناسانه‌اش، مراتب هستی از نظر وی که نتیجه همین شهود و مکاشفه وی است، بررسی می‌شود. وقتی در مسجد با تکلف دلش را به خدا مشغول می‌کند و از غیر فارغ می‌شود، از طریق اجزا و رنگ سرخ دل به الله می‌رسد. متوجه می‌شود هر جزء رنگی و همه اجزاء دل پنج حس دارد که به خدا چنگ زده است و از او مدد می‌گیرد و همه اجزای عالم [ماده] از جمله اعراض و موکلان و خزینه‌داران خدا همه از عقول و حواس پاک مدد می‌گیرند و در این عالم تصویر، عقل را همانند هلالی روشن مشاهده می‌کند که با دست و پا موج می‌زند و از عالم روح مدد می‌گیرد. باز در هر خیال (تصویری) که نظر می‌کند، درهای دیگر گشوده می‌شود که پایانی ندارند (بهاء‌ولد ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۲).
وی چینی‌نظام (مراتب) هستی را در این مشاهده از پایین به بالا توصیف می‌کند که به یکدیگر وابسته‌اند و پیوستگی خاصی دارند و هرچه به طرف حضرت الوهیت پیش می‌رود، عالم لطیف‌تر و به تعبیر خود بهاء‌ولد پاکیزه‌تر می‌گردد. بنابراین ابتدا عالم اجزا که همان عالم ماده است، قرار دارد و روی آن عالم عرض و روی عالم عرض عقول و حواس و بالای آن عالم ارواح و بر روی ارواح عالم صفات الهی و وراى عالم صفات صدها هزار روح قرار دارد که همچون دریایی موج می‌زند. هر عالمی وجود خود را

همچون سائلی از عالم بالاتر از خود دریافت می‌کند. «پس معلوم می‌شود که اگر در الله گشاده شود، چه عجایب‌ها که ببینیم. اکنون اول از عالم اجزا به عالم اعراض آمدیم و از عالم اعراض به عالم عقول و حواس آمدیم و باز این عالم از عالم ارواح مدد می‌گیرد و عالم ارواح از صفات الله مدد می‌گیرد و هر عالمی گدای عالم دیگرست. دست‌ها باز کرده، سائل‌وار تا از آن عالم دیگر به کف وی چیزی دهند تا هر چه به حضرت الله نزدیک‌تر می‌شود، آن عالم پاکیزه‌تر می‌شود تا عالم عقل شد و آنگاه عالم روح شد و آنگاه عالم صفات الله شد. باز از ورای صفات الله عالم صد هزار روح است موج می‌زند و خیرگی می‌دارد از خوشی و راحت که در ادراک نیاید.» (همان).

غزالی در *احیاء العلوم* سه مرتبه برای نظام هستی برشمرده است؛ این مراتب از پایین به بالا عبارت‌اند از عالم ملک یا شهادت، عالم ملکوت و عالم جبروت. به عقیده غزالی عالم جبروت میان عالم ملک و ملکوت است زیرا راه عالم ملک از جبروت آسان‌تر است ولی راه عالم ملکوت دشوارتر.

اصطلاح عدم در هستی‌شناسی بهاء‌ولد جایگاه خاصی دارد. هر چند درباره عدم از نظر او نمی‌توان با عبارات کتاب *معارف معنای واحدی برداشت کرد*، در کل از نظر بهاء‌ولد عدم سرمنشأ تمام وجود است. بنابراین از این نظر عدم در مقابل هستی و برابر نیستی قرار ندارد، بلکه عدم به نوعی سرچشمه هستی و وجود است. در چینش نظام هستی از نظر بهاء‌ولد، ابتدا عالم اجزا که همان عالم ماده است، قرار دارد و روی آن عالم عرض و روی عالم عرض عالم عقول و حواس و بالای آن عالم ارواح و بر روی ارواح عالم صفات الهی و ورای عالم صفات صدها هزار روح قرار دارد که همچون دریایی موج می‌زند. هر عالمی وجود خود را همچون سائلی از عالم بالاتر از خود دریافت می‌کند.

۴-۱-۵ مراتب دوگانه

اینکه گفته شود: «در عرفان کلاسیک - پیش از ابن عربی - معمولاً متصوفه قائل به تقسیمات دوگانه‌ای بودند؛ تقسیمات عالم به دنیا و عقبی، ماده و معنا، روح و جسم، ملک و ملکوت، خلق و امر و...، اما با ظهور ابن عربی و مکتب وی تقسیمات دیگری برای هستی ارائه شد.» (خیاطیان و رشیدی نسب، ۱۳۹۷: ۱۷۸)، بخش نخستش کاملاً پذیرفتنی نیست، اما به هر حال یکی از انواع تقسیمات مراتب هستی است که بیشتر صوفیه به آن قائل

بودند. در تقسیمات عوالم هستی «این جهان دارای سلسله‌مراتب در وهله اول به دو جهان تقسیم می‌شود؛ یکی غیب و دیگری شهود. عالم غیب حوزه روح، نور، عقل و آگاهی، و عالم شهود حوزه جسم، ظلمت، جهل و ناآگاهی است. عالم غیب به خداوند نزدیک‌تر و واقعی‌تر از عالم شهود است. حوزه شهود در میان گستره‌های واقعیت، نامتعیّن‌ترین، کم‌مایه‌ترین و دورترین حوزه از عقل است. حوزه فیزیکی با توجه به نیستی نسبی و موقعیت پایین‌ترش تسلطی بر حوزه روحانی ندارد، درست مانند آفریدگان که بر خدا چیرگی ندارند.» (چیتیک، ۱۳۹۴: ۵۱).

براین اساس چیتیک ضمن اظهار به سلسله‌مراتب جهان هستی، جهان دوگانه را وهله اول تقسیم‌بندی عوالم چندگانه می‌داند. غزالی هم به این نوع تقسیم‌بندی جهان اشاره کرده و از اصطلاح «عالم خلق و امر» برای توصیف آن استفاده کرده است. عالم خلق و امر را حکما و عرفای اسلامی از اصطلاحات قرآنی برداشت کرده‌اند. «الآله الخلق و الأمر» و عالم خلق جداست و عالم امر جداست. هر چه مسافت و مقدار و کمیت را به وی راه بود، آن را عالم خلق گویند، که خلق در اصل لغت به معنی تقدیر بود. ... عالم امر عبارت از چیزهاست که مساحت و مقدار را به وی راه نبود» (غزالی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۷). بین عالم خلق و امر ترتیبی وجود دارد و عالم امر بالاتر از عالم خلق قرار دارد و بر آن اشراف و پادشاهی دارد؛ یعنی هر چه در عالم خلق اتفاق می‌افتد، در عالم امر تدبیر می‌شود. «میان عالم امر و عالم خلق ترتیبی است، و عالم امر پادشاه است بر عالم خلق» (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۴: ۴۲). «خلق و امر همه خدای راست. و امر عالی‌تر از خلق است» (همان، ج ۱: ۱۳۰).

بهاء ولد به چینش دوگانه معتقد است و برای توصیف آن اصطلاح «عالم عین و غیب» را به کار می‌برد که تقریباً معادل عالم خلق و امر است. در تعبیر بهاء‌ولد «جهان چون درختیست دانه گوهر را چون بیضه در خید عدم بکاشتند درخت عالم برست بیخش آب و باد و تنش خاک و شاخس سما و اوراق ستاره این‌ها هیچ بدان دانه نماند همچنان که اجزای درخت به دانه نماند هر درختی را بیخ دو است یکی در «عالم عین» است و یکی در «عالم غیب» است. آن بیخ عینی را خلقان مشاهده می‌کنند و بیخ غیبی را مشاهده نمی‌کنند از آنک شیره و مزه میوه و غلظت تنه از بیخ و در آب و گل نیست. این‌ها از بیخ غیبی بیرون می‌آید اکنون چون درختی است که بیخ در عالم غیب دارد و شاخ سوی توست. درختی است دیگر بیخ وی در عالم عین و شاخ و میوه وی در عالم غیب و آن ایمان و طاعت

است» (بهاء‌ولد، ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۳-۱۴).

فروزانفر در توضیح این عوالم در تعلیقات کتاب معارف می‌نویسد: «عالم عین: مرتبه موجوداتی که قائم به ذاتست از جواهر و اجسام مقابل عالم عرض که مرتبه موجودات قائم بالغیر است و این تعبیر موافق اصطلاح متکلمین است و نیز «عالم عین» اطلاق می‌شود بر موجوداتی که به حس ادراک نمی‌شوند نظیر: عالم عینی و عالم شهادت و عالم خلق و ملک و مقابل آن را عالم غیب و عالم ملکوت و عالم امر می‌گویند که عبارت است از آنچه به حواس ادراک نتوان کرد و تعبیر دوم از مصطلحات صوفیانست» (همان، تعلیقات: ۲۲۵).

د. لوئیس^۶ (۱۳۹۷) می‌نویسد: «در جای دیگر، بهاء‌الدین ترکیب صور خاکی را به ترکیب کلمات و ساختارهای نحوی مانند می‌کند. عالم خلق، همه، از امر خداوند که گفت «کن» به وجود آمد، «پس همه عالم سخن باشد که به یک کن هست شده است.» چون سخن خداوند به این خوشی و دلربایی است، اندر صورت‌های نغزی که در این دنیا نمایان می‌سازد، بنگر «تا ذات او چگونه باشد» (بهاء‌ولد، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۵). بنابراین از نظر بهاء‌ولد هستی کلمه خداوند است که با لفظ کن بیان می‌گردد و سپس هستی پدید می‌آید. تقسیم دو گانه‌ای که غزالی برای مراتب هستی بیان کرده، عبارت است از عالم خلق و امر؛ این اصطلاحات از عبارات قرآنی برداشت شده است. به نظر غزالی عالم امر بالاتر از عالم خلق قرار دارد و نسبت به عالم خلق حکم پادشاهی دارد. چون تدبیر امور خلق در امر انجام می‌گردد. عالم خلق عالم کمیت و مقدار و مسافت است اما اینگونه مسائل به عالم امر راه ندارد. بهاء‌ولد برای تقسیم دو گانه «عین و غیب» را به کار می‌برد که همان خلق و امر است با اصطلاح متفاوت. عالم عین همچون شاخ و برگ و دیگر ظواهر درخت است که مقابل چشم خلق قرار دارد. اما غیب چون ریشه است که درون خاک و بیرون از دید ظاهری خلق است. در جای دیگر اصطلاح خلق و امر را به کار می‌برد و همانند غزالی تحت فرمان و تدبیر عالم امر قلمداد می‌کند.

۵- نتیجه‌گیری

عرفان نظری تا قرن ششم و قبل از ابن عربی به صورت سازمان یافته در بین اهل علم و محققان مطرح نبود و هستی‌شناسی و موضوعات مربوط به آن به عنوان یکی از مباحث

عمده و مهم عرفانی با آنکه مورد توجه بسیاری از نویسندگان متصوفه بود، تحت این عنوان بررسی نمی‌شد، ولی مبانی این مباحث قبل از ظهور ابن عربی نضج یافته بود و آنها مطالعات نظام‌مند خود را روی این مبانی استحکام بخشیدند. بی‌توجهی به این پیشینه و مبانی باعث می‌شود که اولاً مطالعه پیرامون این مسائل ناقص باشد، ثانیاً سیرتاریخی تدوین و تکمیل این مباحث مورد غفلت واقع شود. مطالعه مباحث هستی‌شناختی در آثار قبل از ابن عربی این نقایص را برطرف می‌کند.

غزالی و بهاء‌ولد دو تن از بزرگان متصوفه‌اند که بذره‌های عرفان نظری و هستی‌شناسی در کتب‌هایشان پراکنده است و آثارشان تأثیر بسزایی در شناخت و معرفی عرفان عصرشان دارد و در آثار عرفا و نویسندگان و شاعران بعد از خود به‌ویژه مولوی می‌توان تأثیرات آن را دید. این دو عارف بزرگ هر دو متکلم اشعری هستند و دیدگاه کلامی‌شان را در اظهار نظرات عرفانی‌شان به کار گرفته‌اند، اما با آنکه اصطلاحات کلامی در آثار هر دو عارف به‌صورت برجسته‌ای به چشم می‌خورد، بیان این اصطلاحات با آنچه که در مباحث متکلمین محض کاربرد دارد، متفاوت است. آنها در واقع نظرات عرفانی خود را با اصطلاحات کلامی بیان کرده‌اند. نزدیک کردن روش کلامی با روش عرفانی از ویژگی‌ها و مزایای مباحث این دو عارف است.

دیدگاه توحیدی غزالی و بهاء‌ولد هر دو نزدیک به نظریه‌ای است که بعدها به عنوان وحدت وجود معروف شده است. غزالی توحید موحدین را دارای درجاتی می‌داند که آخرین درجه آن جایی است که موحد غیر از حق چیزی نبیند و بهاء‌ولد اصطلاح «همه توئی» را که مفهوم وحدت وجود از آن دریافت می‌شود، به کار می‌برد. غزالی به وجود ماهیت در ذات حق معتقد است و بساطت ذات مورد قبول وی نیست، اما از فحوای کلام بهاء‌ولد، اعتقاد به بساطت ذات الهی دریافت می‌شود. غزالی خداوند را به صفات از خلق متمایز می‌داند و بهاء‌ولد ذات خدا را مجموعه صفات و در واقع ذات را عین صفات می‌داند. غزالی نفس، روح و دل را یک واقعیت می‌داند که جسم تابع و خدمتکار اوست، اما بهاء‌ولد برای روح و دل واقعیتی جداگانه قائل است و نفس را به معنای مرسوم در علم اخلاق به کار می‌برد. از نظر غزالی روح واقعیتی است از عالم امر که حادث اما بسیط است و گوهری از جنس فرشتگان دارد. بهاء‌ولد هم روح را قسمت‌ناپذیر (بسیط) می‌داند که واقعیت آن از عالم عرش (امر) است. در چینش مراتب هستی، هر دو عارف در مورد

تقسیم دو گانه که بین بیشتر عرفای قبل از ابن عربی مرسوم بود، اظهار نظر کرده‌اند؛ غزالی در این مورد اصطلاح «خلق و امر» را به کار می‌برد و بهاء‌ولد از اصطلاح «عین و غیب» استفاده می‌کند. همچنین هر دو به تقسیم سلسله مراتبی که بین فلاسفه و گاه متکلمین مرسوم بود پرداخته‌اند؛ غزالی به سه مرتبه عالم ملک یا شهادت، عالم ملکوت و عالم جبروت، به ترتیب از بالا به پایین معتقد است و بهاء‌ولد به عوالم اجزاء (ماده)، عالم عرض، عالم عقول، عالم ارواح، و عالم صفات به ترتیب از پایین به بالا باور دارد. اصطلاح عدم در هستی‌شناسی بهاء‌ولد جایگاه ویژه‌ای دارد، اما مورد توجه غزالی نبوده است. غزالی در کتاب *مشکات/الانوار* به مراتب انوار الهی پرداخته است که همان سلسله مراتب هستی است که بعدها توسط شیخ اشراق تکمیل شده است. با توجه به نتایج پژوهش، وجوه اختلاف و اشتراک دیدگاه‌های دو عارف را به صورت زیر می‌توان خلاصه کرد.

هر چند هر دو اندیشمند هم متکلم و هم عارف‌اند، در ابراز دیدگاه‌های عرفانی، بهاء‌ولد - بر خلاف غزالی - خیلی کمتر از علم کلام متأثر است. در دیدگاه توحیدی، هر دو عارف نزدیک به هم هستند؛ یعنی هر دو قائل به دیدگاهی‌اند که نزدیک به نظریه وحدت وجود است. غزالی به بساطت ذات الهی اعتقاد ندارد و ذات الهی را دارای ماهیت می‌داند، ولی بهاء ذات الهی را بسیط می‌داند. غزالی نفس، روح و دل را یک واقعیت می‌داند ولی بهاء ولد برای روح و دل واقعیتی جداگانه قائل است. هر دو متفکر روح را بسیط و واقعیت آن را از عالم امر می‌دانند. در چینش مراتب هستی هر دو عارف علاوه بر چینش دو گانه معروف بین عرفا در عرفان قبل از ابن عربی، به مراتب چند گانه هم اشاره کرده‌اند. در چینش دو گانه با وجود اختلاف در کاربرد اصطلاح و لفظ، نظر هر دو اندیشمند نزدیک به هم است و هر دو به عالم غیب و شهادت اشاره کرده‌اند، اما در مراتب چند گانه هستی دیدگاهشان متفاوت است که در متن مقاله بیان شده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. Fritz Meier

۲. William Chittick

۳. عین‌القضات همدانی به نقل از معرف کرخی (م ۲۰۰ ه.ق) می‌نویسد: «لیس فی الوجود الا الله» و به نقل از ابوالعباس قصاب (عارف سده چهارم) می‌گوید: «لَیْسَ فِی الدَّارِیْنِ اِلَّا رَبِّیْ وَ اِنَّ الْمَوْجُودَاتِ کُلَّهَا مَعْدُومَةٌ اِلَّا وَجُودُهُ» (تمهیدات، ۱۳۹۳: ۲۵۶-۲۵۷).

۴. «در دفع دشمن نفس روزه می‌دار و این سی روز روزه سی چوبیست که مردیو نفس را می‌زنی و چند روز در حبس و بی‌مرادیش می‌داری» (بهاء‌ولد، ۱۳۸۲ ج ۱: ۴۲).

«روی بنفس نهادم و گفتم تا ببینم که بیخ او کجاست تا آن بیخ را ببرم و هر مهممی که بیخ نفس بدان تعلق دارد آن مهمم را ویران کنم و از هر کجا که نفس سر برآوردی، پاره‌پاره‌اش می‌کردم همچون صورت سگ و دندان‌هاش را می‌شکستم باز ساعتی بر شکل خوکش می‌دیدم.» (همان: ۶۲).

«اکنون بدان که در آدم و آدمی هم ملکی مرکب شده است و آن عقلست و هم شیطانی مرکب شده است و آن نفس است و شیطان در نفس خویشتم متمرّدست مگر بر سیل ندرت منقاد شود که اسلم شیطانی مگر این عقل همان فرشته است و این نفس همان شیطانست که هر دو در کسوه بشر آمدند آن سجده کن و متواضع و این سرکش و متکبر و دوزخ سرای متکبرانست» (همان: ۸۱).

۵. (قرآن، ۷-۵۴)، آگاه باش که آفرینش و فرمان خدای راست.

Franklin D. Lewis .۶

فهرست منابع

قرآن کریم

اسفندیار، محمودرضا (۱۳۹۵). «اندیشه‌های کلامی در باب توحید در آراء اعتقادی بهاء‌ولد»، پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، شماره ۴۰، صص ۱۵۳-۱۳۷.

امداد، توران (۱۳۸۹). «اصول هستی‌شناختی در عرفان ابن عربی»، پژوهش‌های فلسفی و کلامی، ۱۱(۳-۴)، صص ۱۹۴-۱۷۵.

بلخی، مولانا جلال‌الدین محمد (۱۳۹۴). مثنوی معنوی (براساس نسخه قونیه)، تصحیح قوام‌الدین خرمشاهی، تهران: دوستان.

بهارنژاد، زکریا (۱۳۸۹). ابن عربی و نظریه وحدت وجود، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی. چیتیک، ویلیام (۱۳۹۴). علم جهان، علم جان (ربط جهان‌شناسی اسلامی در دنیای جدید)، ترجمه سید امیرحسین اصغری، تهران: اطلاعات.

خطیبی بلخی، محمدبن حسن (مشهور به بهاء‌ولد) (۱۳۸۲). معارف (مجموعه مواعظ و سخنان)، تهران: طهوری.

خیاطیان، قدرت‌الله و رشیدی نسب، طناز (۱۳۹۷). «بررسی هستی‌شناسی عرفانی از منظر نجم‌الدین رازی و عزیز نسفی»، پژوهش‌های هستی‌شناختی، ۷(۱۴)، صص ۱۹۴-۱۹۷.

داورپناه، ابوسعید (۱۳۸۹). «بررسی تطبیقی هستی‌شناسی و دلالت‌های تربیتی آن از دیدگاه غزالی و آکویناس»، کرمان: دانشگاه شهید باهنر.

دلوثیس، فرانکلین (۱۳۹۷). *مولانا؛ دیروز تا امروز؛ شرق تا غرب*، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: نامک.

رحیمیان، سعید (۱۳۸۸). *مبانی عرفان نظری*، تهران: سمت.

رئیزی، احسان؛ میرباقری فرد، سید علی اصغر؛ محمدی فشارکی، محسن؛ آقاحسینی، حسین (۱۳۹۲). «هستی و مراتب آن از دیدگاه عزیز نسفی»، *ادبیات عرفانی*، ۵(۸)، صص ۹۳-۱۲۱.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۹). *در جستجوی تصوف*، تهران: امیرکبیر.

شمس‌الدینی، مصطفی (۱۳۹۰). «مبانی معرفت‌شناسی از دیدگاه امام محمد غزالی»، تهران: دانشگاه پیام نور.

غریب حسینی، زهرا و صرفی، محمدرضا (۱۳۹۰). «هستی‌شناسی از منظر ابن عربی و فخرالدین عراقی»، *ادبیات تطبیقی*، ۲(۴)، صص ۱۴۹-۱۸۴.

غزالی، ابوحامد (۱۳۹۲). *احیاء علوم دین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران: علمی فرهنگی.

_____ (۱۳۶۴). *مشکات الانوار*، ترجمه صادق آینه‌وند، تهران: امیرکبیر.

_____ (۱۳۸۲). *تهافت الفلاسفه*، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: جامی.

_____ (۱۳۸۴). *کیمیای سعادت*، تهران: علمی فرهنگی.

فدایی، غلامرضا (۱۳۹۵). *جستارهایی در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی*، تهران: امیرکبیر.

فدوی، صبا؛ حمزئیان، عظیم؛ خیاطیان، قدرت‌الله (۱۳۹۸). «مبانی هستی‌شناسی عین القضاة همدانی»، *پژوهش‌های ادب عرفانی* (گوهر گویا)، ۲(۴۱)، صص ۲۳-۴۲.

فرزانه فرد سعید؛ رضانی، علی؛ اصغری گوار، نرگس (۱۴۰۰). «بررسی رویکردهای تأویلی بهاء ولد از قرآن کریم»، *تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی* (دهخدا)، ۱۳(۴۸)، صص ۲۸۵-۳۰۶.

فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۶). *زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد*، تهران: زوار.

مایر، فریتس (۱۳۸۲). *بهاء‌ولد، زندگی و عرفان او*، ترجمه مریم مشرف، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۱). *مجموعه آثار*، ج ۹ (شرح مبسوط منظومه ۱)، تهران: انتشارات صدرا.

نجم‌آبادی، کیوان (۱۳۸۹). *هستی و جلال‌الدین محمد*، تهران: نشر چشمه.

واعظ، بتول (۱۳۹۴). *مطالعه تطبیقی مثنوی، احیاء علوم‌الدین غزالی، مقالات شمس و معارف*

۳۴ / بررسی تطبیقی هستی‌شناسی عرفانی ابو‌حامد غزالی و بهاء‌ولد / فرضی و ...

بهاء‌ولد، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

همایی، جلال‌الدین (۱۳۴۲). غزالی نامه، تهران: کتابفروشی فروغی.

همدانی، عین‌القضات (۱۳۹۳). تمهیدات، تهران: اساطیر.



References

The Holy Quran

- Chitik, W. (2015). *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern*, Translated by S. A. H. Asghari, Tehran: Ettelaat
- Khatibi Balkhi, M. H. (Baha'-iValad) (2003). *Maaref (Collection of Sermons and Speeches)*, Tehran: Tahoori.
- Najmabadi, K. (2010). *Hasti & Jalaleddin Mohammad*, Tehran: Cheshmeh.
- Baharnejad, Z. (2010). *Ibn Arabi and unity of being*, Tehran: Shahid Beheshti University Publishing.
- Balkhi, Maulana J. M. (2015). *Manavi*. Edited by Gh. Khorramshahi, Tehran: Dostan.
- Davrpanah, A. (2009). "Comparative study of ontology and its educational implications from the point of view of Ghazali and Aquinas", Kerman: Shahid Bahonar University.
- D. Lewis, F. (2017). *Rumi; Past and Present; East and West*, Translated by H. Lahouti, Tehran: Namak.
- Emdad, T. (2010). "The ontological axioms in Ibn Arabi's mysticism", *Philosophical Theological Research*, 11 (3-4), pp. 194-175.
- Esfandiari, M. (2016). "The concept of Towhid (monotheism) in Baha Valad's Thoughts", *Research in Persian Language and Literature*, (40), pp. 153-137.
- Fadaei, Gh. (2016). *Essays on Ontology and Epistemology*, Tehran: Amirkabir
- Fadavi, S., Hamzeian, A. and Khayatian, Gh. (1398). "The mystical ontology foundations of the Ayn ol-Quzat Hamadani", *Research on Mystical Literature* (Gowhar -e Guya), 2 (41), 23-42.
- Farzaneh Fard, S., Ramazani, A. and Asghari Guwar, N. (1400). "Survey of BahaeValad's approach in interpretation of Quran," *Interpretation and Analysis of Persian Language and Literature Texts (Dehkhoda)*, 13 (48), pp. 285-306.
- Forouzanfar, B. (1997). *Life of Mowlana Jalaleddin Mohammad*, Tehran: Zavvar.
- Gharib Hosseini, Z. and Sarfi, M. (2011). "Ontology in the view of Ibn-e-Arabi and Far ed-din Iraqi", *Comparative Literature*, 2 (4), pp. 149-184.
- Ghazali, M. (2013), *Revival of Religious Sciences*, Translated by M. M. Kharazmi, Tehran: Elmi Farhangi.
- _____ (2005). *Kimiyay e Saadat*, Tehran: Elmi Farhangi.
- _____ (1985). *Meshkat Al-Anwar*, Translated by S. Ayenehvand, Tehran: Amirkabir.
- _____ (2003). *Tahaft al-Falasefeh*, Translated by A. Halabi, Tehran: Jami.
- Hamadani, E. (2014). *Tamhidat*, Tehran: Asatir.

- Homayi, J. (1963). *Ghazali Nameh*, Tehran: Foroughi.
- Khayatian, Gh. and Rashidi Nasab, T. (2018). 'Survey of mystical ontology in Najm ed-Din Razi and Aziz Nasafi's point of view', *Ontological Researches*, 7 (14), pp.194-197.
- Meyer, F. (2003). *Baha'- e Valad; His Life and Mysticism*, Translated by M. Musharraf, Tehran: Markaz e Nashr Daneshgah.
- Raeisi, E., Mirbagheri Fard, SA., Mohammadi Fesharaki, M. and Aghahseni, H. (2013). "Existence and its levels from Aziz Nasafi viewpoint", *Mystical Literature*, 5 (8), pp. 121-93.
- Rahimian, S. (2009). *Basic Principles of Islamic Theoretical Mysticism*, Tehran: Samt
- Shams al-Dini, M. (2011). "Epistemology foundations from the Mohammad Ghazali's point of view", Tehran: Payam -e Noor University.
- Waez, Batul (2014). *A comparative study of Masnavi, Ehya Uloom al-Din Ghazali, Maqalat Shams and Maarif Bahawald*, Tehran: Elmi & Farhangi Publications.
- Zarrinkoob, A. (2000). *Search in Sufism*, Tehran: Amirkabir.



A Comparative Study of the Mystical Ontologies of Abu Hamid al-Ghazzali and Bahā'-i *Walad*¹

Mohammad Reza Farzi²
Atekeh Rasmi³

Received: 2022/02/15
Accepted: 2022/05/17

Abstract

Ontology is one of the most important topics in Islamic mysticism, which has been considered by mystics almost from the beginning of mystical writing. Each of the prominent mystic writers, based on his own observation, revelation, and experience, has explained the order of the system of existence and matters related to ontology. Among these mystics are Imam Muhammad al-Ghazzali and Bahā'-i *Walad* who were great Islamic mystics of the fifth and sixth centuries. This research has studied the most important ontological topics in the works of these two mystics through analytical-descriptive and comparative methods. God, the universe, and human beings and their related issues are the three main tenets of ontology; important ontological issues related to them in the works of these mystics have been clarified and discussed for the first time in this study. According to the results, although the ontological terminologies share the same lexis, they differ in meaning in some sciences, such as science of discourse. The monotheistic view of both mystics is close to the concept of the unity of existence, and there are differences in the order and number of levels of existence in the works of both mystics.

Keywords: Mystical ontology, al-Ghazali, Bahā'-i *Walad*, Levels of existence, God, Universe, Man.

1. DOI: 10.22051/jml.2022.39525.2307

2. PhD Candidate in Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Azerbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. mrfarzi@gmail.com

3. Associate Professor in Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Azerbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran (Corresponding Author). rasmil390@yahoo.com

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997