

معیت الهی در آراء ابو حامد غزالی و ابن عربی

معصومه حسین زاده*

سمیه خادمی**

مظاهر احمدتوبی***

چکیده

«معیت الهی» از جمله مفاهیم بنیادین کلامی، فلسفی و عرفانی است. این مقاله با تکیه بر روش تحلیلی- تطبیقی بر بنیاد این مسئله شکل می‌گیرد که ابو حامد غزالی و ابن عربی چه تلقی‌ای از مفهوم «معیت الهی» داشته‌اند و نکات اشتراک و اختلاف دیدگاه آنان در این زمینه چیست. غزالی در کتب/حیاء علوم الدین، الرد الجمیل للإلهیة عیسی بصریح الانجیل، کیمیای سعادت، میزان العمل، مشکاة الانوار، فضائل الانام من رسائل و جواهر القرآن، به تبیین معیت قیومی خداوند پرداخته است. ابن عربی نیز در آثار فصوص الحکم، الفتوحات المکیه و کشف المعنی عن سر اسماء الله الحسنى، مفهوم «معیت الهی» را با ارائهٔ نظریهٔ «وحدت وجود» تبیین کرده است. نتایج پژوهش حاکی از آن است که هر دو اندیشمند به همراهی دائمی خداوند با مخلوقات قائل هستند، اما هر کدام از منظر متفاوت و با استفاده از اصطلاحات خاص به تبیین این مسئله پرداخته‌اند. در نزد غزالی، «معیت الهی» بیشتر با مفاهیم «تزکیهٔ نفس»، «مراقبه» و حضور خداوند در قلب مؤمن پیوند خورده است که نشان‌دهندهٔ رابطهٔ «معیت الهی» با اطاعت، عبودیت و عرفان عملی است؛ در حالی که در نزد ابن عربی «معیت الهی» از منظر «وحدت وجود» و حضور خداوند در عین عینیت با موجودات تبیین می‌شود. بنابراین «معیت» در اندیشهٔ غزالی، بر محور ارتباط میان خالق و مخلوق در مقام سلوک و عمل صالح استوار است، اما در اندیشهٔ ابن عربی، بر محور تجلی اسما و صفات الهی در عین تنزیه و تشبیه قرار دارد.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، ابو حامد غزالی، معیت الهی، معیت قیومی، وحدت وجود.

* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد، گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان تبریز، ایران،

hosenzadea1379@gmail.com

** استادیار، گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران،

khademi@azaruniv.ac.ir

*** دانشیار، گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران،

mahmadtobi@azaruniv.ac.ir

۱. مقدمه و بیان مسئله

«معیت الهی» یکی از مفاهیم کلیدی در بستر فلسفه، کلام و عرفان اسلامی است که آیات قرآنی فراوانی در رابطه با آن وجود دارد؛ از جمله آیه ۴ سوره حدید: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ»؛ آیه ۱۶ سوره ق: «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» و آیه ۱۵۳ سوره بقره: «إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ». از نظر لغوی، معانی بسیاری برای واژه معیت بیان شده است؛ از جمله اینکه راغب اصفهانی، «معیت» را به معنای نصرت و یاری می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳: ۲۳۵). ابن منظور نیز معنای مصاحبت و انضمام را برای «معیت» ذکر کرده است (ابن منظور، ۱۴۱۲ق، ج ۱۳: ۱۴۴). ترجمه تحت‌اللفظی «معیت» در فارسی «باهم بودن» است (سجادی، ۱۳۳۸: ۳۱۰). از منظر معناشناسی تاریخی، مفاهیم دینی علاوه بر حفظ معنای بنیادین خود، در بستر تحولات معرفتی و نظام‌های فکری، شبکه‌ای از دلالت‌های جدید را نیز می‌پذیرند. از جمله این نظام‌های فکری می‌توان به کلام و عرفان و تصوف اشاره نمود (ایزوئسو، ۱۳۶۱: ۵-۶ و ۵۱-۵۲). واژه «معیت» نیز که ریشه قرآنی دارد، از این قاعده مستثنا نیست. مفهوم «معیت الهی» در فاصله قرن پنجم تا هفتم هجری، متأثر از تحول اندیشه‌های کلامی و عرفانی گسترش یافت. در قرن پنجم هجری، بخش عمده‌ای از فضای فکری جهان اسلام در کلام، تحت تأثیر تفکر اشعری بود و مفهوم «معیت»، عمدتاً در چارچوب تنزیه الهی تفسیر می‌شد. ابو حامد محمد بن محمد غزالی شافعی طوسی ملقب به حجت الاسلام و معروف به امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ق) فقیه، متکلم، عارف و اندیشمند قرن پنجم هجری، با تأکید بر تنزیه ذات الهی، هرگونه برداشت جسمانی از «معیت» را مردود دانست و «معیت الهی» را به معنای احاطه علمی و قیومیت دائمی خداوند با مخلوقات تبیین کرد (غزالی، ۱۳۳۳: ۳۰-۳۱). بنابراین در اندیشه غزالی، مفهوم «معیت» همچنان در الهیات و کلام تفسیر می‌شد؛ هرچند زبان عرفانی نیز در برخی آثار او حضور دارد. با گسترش جریان‌های عرفانی، در قرن پنجم و ششم هجری، مفهوم «معیت» به تدریج از چارچوب صرفاً کلامی فراتر رفت و تفاسیر عرفانی از آن ارائه شد. برای مثال، ابوالمعالی عبدالله بن محمد بن علی میانجی همدانی (۴۹۲-۵۲۵ق) حکیم، فقیه، عارف و محدث ایرانی، «معیت الهی» را با مفاهیمی چون شهود و تجربه باطنی پیوند زد و معتقد بود که همراهی خداوند با چشم باطن قابل شهود است و عقل از ادراک آن عاجز است (عین‌القضات همدانی، ۱۹۶۲م: ۶۳). همچنین

روزبهان ابو محمد بن ابی نصر بن روزبهان بقلی فسایی شیرازی، معروف به شیخ شطّاح، (۵۲۲-۶۰۶ ق) عارف و مفسر قرآن نیز، فهم معیت و حضور خداوند را در قرب، وصال، جمال پرستی، عشق، شهود، فنا و بقا دانست (بقلی شیرازی، ۱۳۹۳: ۱۲۷-۱۲۸) که حاکی از تجربه و زیست عارفانی وی بود. با ظهور ابو عبدالله محمد بن علی بن محمد ابن عربی الحاتمی الطائی الاندلسی المرسی الدمشقی، ملقب به شیخ اکبر و معروف به ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ ق) عارف، مفسر، شاعر و اندیشمند قرن هفتم هجری، مباحث عرفان نظری به اوج خود رسید و ابن عربی مفهوم «معیت الهی» را در چارچوب نظریه «تجلی» و «وحدت وجود» تبیین کرد و تفسیری هستی‌شناختی از آن ارائه نمود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۵۹). بنابراینچه گفته شد، واژه «معیت» از قرن پنجم تا هفتم هجری دچار تغییر معنایی نشده، بلکه شبکه معنایی آن توسعه یافته است و هر کدام از عارفان با توجه به مشرب عرفانی و نوع سلوک خویش، آن را تفسیر نموده‌اند.

با توجه به اینکه مفهوم «معیت الهی» در اندیشه فکری ابو حامد غزالی و ابن عربی از منظری متفاوت از فهم همراهی و حضور خداوند با مخلوقات حکایت دارد و هر کدام از این دو شخصیت از اصطلاحات خاصی برای بیان آن استفاده کرده‌اند، بنابراین نوشتار حاضر در پاسخ به این سؤال اساسی به نگارش درآمده است که غزالی و ابن عربی چه تلقی عرفانی‌ای از مفهوم «معیت الهی» داشته‌اند و نکات اشتراکی و اختلافی آنان در این زمینه چیست؟ پژوهش پیش رو با بررسی تطبیقی، عهده‌دار تبیین و تحلیل تفاوت و اشتراکات آراء این دو شخصیت در رابطه با مفهوم «معیت الهی» است.

۲. پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش‌های بسیاری با مفهوم «معیت الهی» به نگارش درآمده است؛ از جمله اینکه انشاء الله رحمتی (۱۳۹۵) در مقاله «معیت سرمدی خداوند و علم مطلق»، به بررسی تعارض‌های اساسی در الهیات و تعارض علم پیشین خداوند و اختیار بشر پرداخته و در راستای آن، راه حل‌هایی برای رفع این تعارض‌ها ارائه داده است. محدثه محمدی جمال (۱۳۹۶) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد «نقش معیت قیومی صدرایی در تفسیر "و هو معکم اینما کنتم" و زینب برخوردار و محدثه محمدی جمال در مقاله «فرایند مابعدالطبیعی‌سازی همراهی الهی

در نظریه معیت قیومی صدرایی» (۱۳۹۸)، دیدگاه ملاصدرا و فلاسفه را در مورد همراهی قیومی خداوند بررسی کرده است. مهدی دهباشی (۱۳۸۸) در مقاله «تفسیر حکمی معیت حق تعالی با جهان هستی در کتاب و سنت»، مسئله معیت خداوند با جهان هستی را، با توجه به آیات متعدد قرآن، مورد بحث و بررسی قرار داده است. مهدی زمانی (۱۳۹۲) در مقاله «صفت قیومیت خداوند و نتایج آن در آینه حکمت متعالیه صدرالمتالهین»، به بررسی صفات و اسماء الهی، به خصوص صفت قیوم خداوند، که از دیدگاه ملاصدرا جایگاه ویژه‌ای دارد، پرداخته است. سیده زینب سیدحسینی (۱۳۹۳) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد «بررسی تطبیقی مسئله معیت خداوند با اشیا با تأکید بر آراء تفسیر صدر در فلسفه صدرایی»، با نظر به دیدگاه ملاصدرا در مورد «معیت»، به تفسیر همراهی خداوند با اشیا پرداخته است. الهه رحیمی (۱۳۸۹) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد «معیت ذات الهی با موجودات در فلسفه مشاء و حکمت صدر»، به همراهی ذاتی خداوند با انسان از دیدگاه ملاصدرا پرداخته است. مرضیه کرمی و همکاران (۱۴۰۳) در مقاله «تحلیل انواع معیت الهی و راه‌های دستیابی به آن»، با تکیه بر آیات و روایات به تحلیل انواع «معیت الهی» پرداخته و راه‌های دستیابی به آن را بررسی کرده‌اند. حمیرا مهدیان (۱۳۹۴) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد «معیت خدا با انسان و آثار تربیتی آن»، به معنا و مفهوم «معیت الهی» در قرآن و روایات و سپس معیت عام و خاص خداوند با انسان‌ها پرداخته است و همچنین به عواملی که در ادراک حضور همیشگی انسان در محضر الهی مؤثر هستند و موانعی که او را از درک و حضور پروردگارش محروم می‌کنند، اشاره کرده است. در آخر نیز آثار تربیتی و نقش سازنده این باور که «انسان خود را در معیت خدا دیده و همواره حضور او را درک کند»، بیان کرده است. هاجر نجفی (۱۴۰۰) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد «بررسی تحلیلی - تفسیری معیت در قرآن کریم»، واژه «معیت» را مورد بررسی قرار داده است. احسان حیدری (۱۴۰۱) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد «مفهوم‌شناسی و بررسی مصادیق معیت الهی در قرآن کریم و نهج البلاغه»، واژه «معیت» را در قرآن کریم و نهج البلاغه تبیین کرده است. منصور عبداللهی (۱۴۰۴) در پایان‌نامه دکتری «بررسی تطبیقی صفت معیت حق تعالی با خلق از دیدگاه متکلمان و فلاسفه اسلامی»، با روش استدلالی، توصیفی و تحلیلی، آراء اندیشوران دینی و نظام حکمت صدرایی را در مورد صفت معیت خداوند واکاوی قرار داده و با ذکر مبانی و لوازم هرکدام، درصدد گزارش دیدگاه‌ها و

پاسخ‌های مختلف اندیشوران و تحلیل و ارزیابی آن‌ها برآمده است. فریبا رضایی (۱۴۰۴) در پایان‌نامه دکتری «بازتاب تجربه معیت الهی در قرآن کریم از منظر معناشناسی شناختی با تأکید بر استعاره‌های مفهومی و فضاها‌های ذهنی آمیخته»، به تبیین درک نوع همراهی خداوند از طریق مفاهیم قابل درک و ملموس برای انسان است در قرآن کریم پرداخته است.

پژوهش‌های ذکرشده به تبیین و واکاوی مفهوم «معیت» خداوند در قرآن، روایات و اندیشه متکلمان و فلاسفه، به‌ویژه فلاسفه صدرایی پرداخته‌اند؛ که بیشتر تحلیل لغوی و معنای و روایی با رویکرد تفسیری، کلامی و فلسفی است؛ درحالی‌که نوشتار حاضر، پژوهشی تطبیقی در رابطه با تبیین مفهوم «معیت الهی» در اندیشه غزالی و ابن عربی به‌عنوان دو شخصیت مهم و اثرگذار در تاریخ تفکر اسلامی و تصوف به نگارش درآمده است. غزالی در آثار خویش «معیت الهی» را عمدتاً در چارچوب کلام تنزیهی و احاطه قیومی خداوند می‌بیند؛ درحالی‌که ابن عربی با ارائه نظریه «تجلی» و «وحدت وجود»، «معیت» خداوند را از احاطه بیرونی به عینیت حضور تغییر می‌دهد و این «معیت» نه تنها احاطه علمی حق است، بلکه سریان وجود در کثرت است. مقایسه تطبیقی اندیشه غزالی و ابن عربی نشان‌دهنده این است که چگونه یک صفت الهی به ساختار هستی‌شناسانه تبدیل شده است. این مسئله وجوه نوآوری، تمایز و دستاورد این مقاله، نسبت به پژوهش‌های انجام شده است.

۳. معیت الهی در آراء عرفانی ابوحامد غزالی

ابوحامد غزالی از اندیشمندان مسلمانی است که در دوره دوم از حیات فکری خویش، به عرفان روی آورد؛ به همین دلیل در آثار وی ازجمله احیاء علوم الدین، کیمیای سعادت، مشكاة الانوار و منهاج العابدین الی جنّت ربّ العالمین، می‌توان آراء و اندیشه‌های عرفانی وی را مشاهده نمود. معیت خداوند با انسان، یکی از مفاهیم کلیدی مورد توجه غزالی است. وی در آراء عرفانی خویش، به تبیین مفهوم معیت خداوند با مخلوقات پرداخته است. برای درک بهتر این مفهوم در دیدگاه ابوحامد غزالی در ادامه، این مباحث مورد واکاوی قرار می‌گیرد: ۱. انواع معیت و «معیت قیومی»؛ ۲. «معیت الهی» و تمثیل نور؛ ۳. «معیت الهی» و «تنزیه و تشبیه»؛ ۴. «معیت الهی» و «قرب نوافل و فرائض».

۳-۱. انواع معیّت؛ معیّت قیومی خداوند

ابوحامد غزالی در آثار خویش، واژه معیّت را از نظر لغوی تعریف نکرده است، اما از چهار نوع «معیّت جسم با جسم»، «معیّت عرض با عرض»، «معیّت عرض با جنس» و «معیّت قیومی» نام برده است. غزالی با بیان اینکه هیچ ذره‌ای از عالم قائم به ذات خود نیست، بلکه قائم به وجود و ذات خداوند است، معیّت خداوند با هستی را همان «معیّت قیومی» دانسته است. از دیدگاه ایشان، شخصی که این معیّت را می‌شناسد و قیومی را می‌جوید و پیدا نمی‌کند، همانند یک ماهی است که در دریا غرق می‌شود و در جست‌وجوی آب است و آب را نمی‌یابد، بلکه وجود خویش را در حق می‌بیند. میان چنین شخصی با کسی که خود را بجوید و باز نیابد، تفاوت وجود دارد؛ زیرا شخص اول، این معیّت را می‌شناسد و می‌گوید: «لیس فی الوجود الا القیوم»؛ این شخص وقتی که هر چیزی را در خدا می‌بیند، پس به وجود خداوند پی برده و به قیوم بودن او آگاه است و خداوند را پیدا کرده است (غزالی، ۱۳۳۳: ۳۱). در اندیشه غزالی، صفت قیومیّت، فقط به خداوند اختصاص دارد و هیچ موجود دیگری در این صفت با خداوند شریک نیست. خداوند ذاتاً قیوم است، در حالی که همه موجودات دیگر در هستی خود قائم و مستقل نیستند؛ چنان‌که در آیه ۲۵۵ سوره بقره: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ»، «الْحَيُّ الْقَيُّومُ» اشاره به صفت ذات و جلال الهی است، زیرا معنی «قیوم»، آن کسی است که به خود قائم و دیگری به آن قائم است. قوام او به هیچ چیز وابسته نیست و قوام همه چیز وابسته به آن است و این غایت جلال و عظمت است (همو، ۱۳۹۸: ۶۶-۶۷). در واقع غزالی با تأکید بر «قیومیّت الهی»، از «واجب‌الوجودی» نام برده است که در ذات خویش غنی است، در حالی که همه موجودات دیگر، یا به تعبیری دیگر، ممکنات، دارای فقر وجودی هستند و در ذات، هستی و وجود خویش به او نیازمند هستند.

اصطلاح «وحدت وجود» در آثار غزالی به صراحت به کار برده نشده است، اما ایشان مباحثی راجع به وجود حقیقی بیان کرده‌اند که می‌توان معنای «وحدت وجود» را از آن برداشت نمود. غزالی «معیّت قیومی» را همان «معیّت وجودی» دانسته است. بنابر نظر وی، موجودات از حیث ذات خود چیزی جز عدم مطلق نیستند و وجود آن‌ها وابسته به نسبتی است که با خداوند دارند؛ به عبارت دیگر، هستی آن‌ها عاریتی است. وجود حقیقی متعلق به خداوند است و «ممکن‌الوجود»، از او هستی یافته‌اند. اعطای وجود به موجودات، نمادی از همراهی و معیّت

خداوند با انسان است؛ چنان که گفته است: «هر چیز جز او (خدا) را چون ذاتاً اعتبار کنیم، عدم محض است. چون از جهت سریان هستی از ذات اول حق به آن، اعتبار کنیم، موجودی است نه بالذات بلکه به اعتبار ذات موجود خود، موجود است. وجود واقعی فقط ذات خدای وجه الله تعالی است. بنابراین جز خدای تعالی و وجه او، هیچ موجودی وجود ندارد» (همو، ۱۳۶۴: ۵۵).

غزالی در رابطه با همراهی خداوند با انسان و برای توصیف خداوند که قائم به ذات است و همچنین برای وجود مخلوقات، دو اصطلاح «هست نیست نما» و «نیست هست نما» را به کار برده است؛ او از مثال گردباد، برای تبیین این موضوع استفاده نموده که در آن، گرد و غبار وابسته به بادی است که از نظرها پنهان است (همو، ۱۳۳۳: ۳۰). در رابطه با اصطلاح «هست نیست نما» و «نیست هست نما» که غزالی به کار برده، باید گفت که اهل بصیرت اعتقاد دارند که این عالم، عالم التباس و انعکاس است و در اصل آفرینش، دو عالم وجود دارد که یکی عالم حقایق و معانی است و به آن عالم ملکوت می گویند و یکی عالم صورت که به آن عالم حس و شهادت گفته می شود. هر چه در عالم شهادت است، «نیست هست نمای» است و لاشیء در صورت شیء و هر چه در عالم حقیقت است، «هست نیست نمای» است و این به واسطه این چشم ظاهر است که خلق آن را دیدار می داند و زمانی که در هنگام مرگ این چشم باز شود حقیقتی از غشاوه آن عالم بیرون می آید و قضیه برعکس می شود. هر چه را هست می پنداشت، همه نیست نماید و هر چه را نیست می پنداشت، خود همه هست آن ببیند و می گوید: خداوند، این چه حالتی است که کارها برعکس شد؟ در آیه ۳۰ سوره ق در جواب به او گفته می شود: «لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْإِلَهِيَّ وَهَؤُلَاءِ سَوَاءٌ لَّكَ فِيهِمْ سَمْعٌ وَلَا هُمْ يَسْمَعُونَ»؛ به این معنا که «خداوند به او می گوید: تو از این صحنه غافل بودی و ما پرده را از چشم تو کنار زدیم و امروز چشمت تیز بین است». انسان پاسخ می دهد: نمی دانستم که چنین بود و می گوید: «رَبَّنَا لَيْسَ فِي الْوُجُودِ إِلَّا الْقِيَمُ» (همان: ۳۰-۳۱).

۳-۲. معیت الهی و تمثیل نور

یکی از مباحث مهمی که ابوحامد غزالی در جهت تبیین معیت خداوند با انسان از آن بهره برده، تمثیل نور است. از نظر غزالی، موجودی که هستی اش از غیر باشد، هستی اش مستعار است و از خود ثباتی ندارد و به صورت کلی عدم محض است و نمی توان بر آن هستی حقیقی اطلاق کرد. غزالی هستی حقیقی را منحصر به حضرت حق می داند که نور حقیقی است (همو، ۱۳۶۴: ۵۵). وی، نیستی و عدم را در مقابل هستی یا همان وجود قرار داده و معتقد است که هیچ ظلمتی، شدیدتر از نیستی (عدم) نیست. بنابر نظر غزالی، شیء تاریک را از آن جهت تاریک نامیده اند که قابل رؤیت نیست؛ هر چند آن شیء فی نفسه موجود است، برای شخص بیننده موجودیت پیدا نمی کند؛ بنابراین چیزی که نه برای غیر خود و نه برای خود، موجود نباشد، به جز تاریکی و ظلمت محض، مستحق چیز دیگری نخواهد بود؛ در برابر این ظلمت محض، هستی وجود دارد که عبارت از نور است، چرا که هر چه ذاتاً ظاهر نباشد، هرگز نمی تواند برای غیر خود ظهور کند (همان: ۵۴-۵۵). ایشان بر این عقیده است که نام نور، تنها بر خداوند که نور اول و «نور الانوار» است، اطلاق می گردد و نام نور بر غیر نور اول، مجاز محض است، به این دلیل که هر چیزی جزء نور اول، از خود نوری ندارد، بلکه نورانیت آن ها، مستعار از غیر است و از خودشان ثباتی ندارند و اگر ثباتی دارند، در حقیقت ثبات آن ها به غیر (خداوند) است. پس نسبت مستعار به مستعیر، مجاز محض است. بنابراین غزالی، در مرتبه اول خلق و امر یا همان آفرینش و تدبیر و در مرتبه دوم، ادامه این فیض را از طریق «نور الانوار»، یعنی خداوند متعال می داند (همان: ۵۳-۵۴). ابوحامد غزالی معتقد است که هر آنچه خودش و غیر خودش را رؤیت می کند، سزاوار نام نور است و شایسته است که به سبب فیضان نورش بر غیر خود، آن را چراغ نورانی بنامیم (همان: ۵۱). نور حقیقی، همان است که آفریدن و تدبیر جهان در دست اوست. نورانیت آغازین آفرینش با فرمان اوست و استمرار این نورانیت در مراحل بعدی نیز از او نشئت می گیرد. این نور در مقابل ظلمت قرار دارد؛ زیرا نور وجود محض است و ظلمت، عدم محض. معدوم (نیستی) نه برای خود وجود دارد و نه برای غیر خود. باین حال، غزالی واژه های «نور» و «ظلمت» را همانند مذهب ثنویت ایرانیان باستان به عنوان دو اصل متضاد و در ستیز به کار نمی برد؛ بلکه نور نشان دهنده وجود ایجابی و ظلمت بیانگر سلب آن وجود است. به باور او،

جهان هستی، یا آنچه به نام «غیر خدا» (ماسوی الله) شناخته می‌شود، در ذات خود عدم محض است و تنها وجود حقیقی، خداوند است که همان نور حقیقی است (همان: مقدمه ۱۴).

غزالی برای درک بهت معیت خداوند با مخلوقات، از تمثیل نور ماه استفاده کرده است. به گفته او، نور ماه را از روزنه خانه‌ای، برابر آینه‌ای بر دیوار، در ذهن می‌توان تصور کرد که از آن آینه، نور بر دیوار مقابل دیگر، منعکس شده و پس از آن بر زمین می‌افتد، به گونه‌ای که زمین روشن می‌شود. آنچه از نور بر زمین افتاده، تابع نوری است که بر دیوار است و نوری که بر دیوار افتاده، تابع نوری است که بر آینه است و نوری که در آینه است، تابع نور ماه و سرانجام نور ماه تابع نور خورشید است، زیرا ماه نور خود را از خورشید می‌گیرد. این انوار به ترتیب بعضی از بعضی دیگر برتر و کامل‌ترند و هریک را مقام معلوم و درجه خاص به خود است که نمی‌توان از آن عدول کرد (همان: ۵۲-۵۳). این تمثیل حاکی از آن است که خداوند با تمامی مخلوقات معیت دارد، اما این معیت و همراهی با آنان یکسان نیست، بلکه به تناسب درجات کمال و تعالی هریک، متفاوت است، مثلاً رتبه اسرافیل برتر از رتبه جبرئیل است، از نظر درجه، مقرب‌ترین این‌ها، به مقام ربوبیت که منبع همه انوار است، نزدیک‌ترین آن‌هاست (همان: ۵۳). هر چیزی که در عالم هستی وجود دارد، نسبت و ارتباطش با خداوند مانند نسبت نور با خورشید است. همه اشیا با نور به ظهور می‌رسند و این نور هم خود را رؤیت می‌کند و هم به وسیله آن، غیر آن نیز رؤیت می‌شود و وقتی عارف معنای این عبارت را درک کند، چیزی را نمی‌بیند مگر اینکه خدا را با آن مشاهده کند، همان‌طور که بعضی از این عارفان پا از این فراتر نهاده و گفته‌اند: «چیزی را ندیدم مگر اینکه خدا را قبل از آن دیدم». بعضی دیگر اشیا را با خدا می‌بینند و بعضی دیگر اشیا را می‌بینند و از اشیا به خدا می‌رسند. همان‌گونه که اشیا با نور ظاهر برای دیده عیان گردد، همان‌گونه نیز هر چیزی برای دیده باطن به وسیله خدا عیان شود. مطلبی که در اینجا همراهی خداوند را بیان می‌کند این است که خداوند به گونه جدایی‌ناپذیر با هر چیز همراه است و هر چیز را او به ظهور می‌رساند، همان‌طور که نور با هر چیزی هست و هر چیزی با آن آشکار می‌شود. اما در اینجا بین این دو تفاوت وجود دارد؛ تفاوت این‌گونه است که نور ظاهر با غروب خورشید نهان و پنهان می‌شود تا آمدن و افتادن سایه، اما نور الهی که هر چیزی با آن به منصه ظهور می‌رسد، تصور نهان شدن و تغیر آن محال است. خداوند به صورت همیشگی و مداوم با اشیا همراه است و راه استدلال بر

انفصال آن از اشیا مسدود است، زیرا اگر در نور الهی، غیبت و پنهان شدن تصور شود، آسمان‌ها و زمین منهدم می‌شود. اگر اضطراراً انفصالی بین نور و اشیا (خدا و انسان) تصور شود، پس نباید نیازی به شناخت مظهر که سبب وجودی و ظهور اشیا شده است باشد، اما در صورتی که همه اشیا در شهادت بر وحدانیت خالق خود بر شیوه و سنت واحد هستند، این شبهه یعنی جدایی خداوند از انسان، از میان می‌رود (همان: ۶۲-۶۳). خداوند قبل از هر چیز و برتر از هر چیز و آشکارکننده هر چیز است. از دیدگاه یک صاحب بصیرت، مظهر (آشکارکننده) از مظهر (آشکارشونده) دمی جدا نیست؛ پس منظور از این سخن که او با همه چیز است همین می‌باشد (همان: ۶۴).

۳-۳. معیّت و تنزیه خداوند

یکی از مباحث مهمی که در اندیشه ابوحامد غزالی در رابطه با «معیت الهی» می‌توان بررسی کرد، موضوع «تنزیه» خداوند است. بنابر نظر غزالی، خداوند در ذات خود جوهر و عرض نیست و هیچ کالبد و جسمی ندارد. او مانند هیچ چیزی نیست و هیچ چیز مانند او نیست؛ صورت و چندی و چگونگی در او راه ندارد و هر آنچه در ذهن می‌آید - از قبیل کمیت و کیفیت - مربوط به صفات مخلوقات است و نه خداوند. او به هیچ صفت مخلوق تعلق ندارد، بلکه خالق هر آنچه تصور و خیال می‌شود است، کوچک و بزرگ، مقدار و کمیت، همه متعلق به اجسام عالم‌اند و خداوند جسم نیست و با هیچ جسمی پیوند ندارد. او محدود به مکان نیست و هیچ جایگاهی او را در بر نمی‌گیرد؛ تمامی موجودات زیر عرش و عرش تحت قدرت اوست (همان، ۱۳۸۰، ج: ۱: ۱۲۵). غزالی همچنین معتقد است که اگرچه خداوند از تمامی صفات مخلوقات، منزّه است، ولی در همین جهان قابل درک است و در جهان دیگر قابل دیدن خواهد بود. همان‌گونه که در این جهان بی‌چون و بی‌چگونه او را می‌شناسند، در آن جهان نیز چنین خواهند دید؛ اگرچه این دیدار از نوع دیدار این جهانی نیست. خداوند مانند هیچ چیز دیگری نیست و بر همه چیز قادر است؛ توانایی او بر کمال مطلق است و هیچ ضعف، نقصان یا عجزی به او راه ندارد. هر چه خواسته و خواهد کرد، محقق می‌گردد (همان: ۱۲۶). غزالی با استناد به آیه ۱۱ سوره شوری: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» به معنی که: «هیچ چیزی مانند او نیست»؛ خداوند را منزّه از زمان، مکان، جسم و

ویژگی‌های مخلوق می‌داند: «خداوند در ذات خود جسم نیست و در مکان نیست، به خلاف غیر او، ید او، گوشت و استخوان و خون نیست به خلاف دست‌ها و قلم او از نی و لوح او از چوب نیست و سخن او، حرف و آواز و خط او رقم و رسم نیست» (همو، ۱۳۸۶، ج ۴: ۴۳۲). «واجب الوجود» در اندیشه غزالی به این معناست که مبدأ هستی از هرگونه علت و فاعلی بی‌نیاز است. بنابر نظر وی، جای هیچ‌گونه تردیدی نیست که تقرب یافتن و نزدیک شدن به خداوند بدون نوعی مناسبت میان انسان و خدا امکان‌پذیر نیست، بنابراین کسانی که در تنزیه حق افراط پیموده و هرگونه مناسبت و سنخیت میان انسان و خدا را انکار می‌کنند در مسئله تقرب دچار اشکال خواهند شد. غزالی خود از جمله کسانی است که به این اشکال آگاه بوده و تا حد توان، کوشیده به آن پاسخ دهد. او در این مورد تردیدی ندارد که هرگونه مشابَهت یا همانندی میان خداوند و سایر موجودات از نظر عقل و شرع نفی شده است. باین‌حال، آنچه از نظر عقل و شرع نفی شده، همانندی و مشابَهت ذاتی است؛ یعنی همانندی‌ای که میان دو فرد از یک نوع تحقق می‌یابد. برای مثال، میان زید و عمر یک همانندی ذاتی وجود دارد، زیرا هر دوی آن‌ها از یک نوع تشکیل شده‌اند. این نوع مشابَهت و همانندی همان چیزی است که بین خداوند و غیر او به هیچ‌وجه تحقق ندارد؛ ولی نباید چنین پنداشت که مشابَهت در هر چیزی، موجب مماثلت و همانندی ذاتی است؛ زیرا در میان دو موجود متضاد، نهایت بعد و اختلاف تحقق دارد؛ باین‌حال، از یک جنبه، میان آن‌ها شباهتی نیز وجود دارد. برای نمونه، سیاهی و سفیدی دو موجود متضادند و از نظر تحقق و وجود کاملاً متفاوت‌اند، اما نوعی شباهت در تضاد میان آن‌ها، آنان را به یکدیگر نزدیک می‌کند. به همین ترتیب، غزالی برای رابطه میان خدا و انسان بالاترین درجه را قائل است و به این نتیجه می‌رسد که تنها خداوند است که خود را می‌شناسد و هیچ موجود دیگری جز او قادر به شناخت حقیقت خداوند نیست (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵: ۲۷۳).

۴-۳. معیت الهی و حدیث قرب نوافل و فرائض

حدیث «قرب نوافل» از جمله احادیث قدسی است که مورد توجه عارفان مسلمان قرار گرفته است. انجام نوافل یا همان مستحبات، سبب نزدیکی بنده به خداوند است. یکی از مستحبات، عیادت از بیمار است. ابو حامد غزالی با روایت داستانی که ناظر به مواظبت بر نوافل است، نقل

کرده که خداوند به حضرت موسی (ع) فرمود: «رنجور شدم مرا نپرسیدی»، حضرت موسی (ع) گفت: «الهی، آن چگونه باشد؟» خداوند گفت: «فلان بنده بیمار شد اگر او را پرسیدی مرا پرسیده بودی» (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۵۳۰). غزالی در ادامه این بحث با استناد به حدیث قرب نوافل: «وَمَا يَتَقَرَّبُ إِلَى عَبْدٍ مِنْ عِبَادِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالتَّافِلَةِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ إِذَا سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَلِسَانَهُ الَّذِي يُنْطِقُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يُطِشُّ بِهَا، إِنْ دَعَانِي أَجَبْتُهُ وَإِنْ سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ»، به این معنا که «هیچ بنده‌ای از بندگانم با وسیله‌ای محبوب‌تر از فرایض نمی‌تواند به من تقرب بجوید. عبادم با نوافل، به من نزدیک می‌شود تا من او را دوست بدارم و آنگاه که او را دوست بدارم، شنوایی او می‌شوم، که با آن می‌شنود و بینایی او می‌شوم، که با آن می‌بیند و زبان او می‌شوم، که با آن سخن می‌گوید و دست او می‌شوم، که با آن کار انجام می‌دهد»؛ در عین اینکه به نقد اهل تشبیه پرداخته است، به قرب و «معیت الهی» با انسان نیز توجه دارد (همان: ۵۳۰). واژه «قرب» به معنای نزدیکی، و در اصطلاح عرفا به استغراق وجود سالک در عین جمع، با غیبت از تمامی صفات خود، تا حدی که حتی صفات قرب، استغراق و غیبت نیز از او غایب شود، اطلاق می‌شود. میزان قرب خداوند به دل بنده، به میزان قرب دل بنده به خدا بستگی دارد؛ هرچه دل بنده به خدا نزدیک‌تر باشد، خدا نیز به او نزدیک‌تر است. درخصوص نوافل، برخی معتقدند که قرب، که عبارت از انقطاع از ماسوی الله است، دو گونه دارد: یکی قرب ناشی از نوافل که با زوال صفات بشری و ظهور صفات الهی در انسان همراه است و دیگری قرب ناشی از «فرایض» که به فنای کامل عبد منجر می‌شود؛ در این حالت، سالک از تمامی شعور نسبت به موجودات، حتی نفس خود، منقطع می‌گردد و تنها وجود حق در او باقی می‌ماند؛ چنان‌که در حدیث «قرب فرایض» آمده است: «هیچ چیز بنده‌ام را به اندازه واجبات به من نزدیک نمی‌کند و با انجام آن، بنده‌ام آن قدر به من نزدیک می‌شود که من او را دوست بدارم و آنگاه که محبوب من شد، او شنوایی من می‌شود که با آن می‌شنوم، بینایی من می‌شود که با آن می‌بینم و دستم من می‌شود که با آن کار انجام می‌دهم» (سجادی، ۱۳۷۰: ۶۳۸-۶۳۷).

با توجه به حدیث «قرب نوافل و فرایض»، میان خداوند و اولیای الهی، معیت ویژه‌ای وجود دارد. بنابر نظر غزالی، انسانی که نوافل و فرایض را انجام می‌دهد، خداوند به او قدرتی می‌بخشد

که به واسطه آن، دیدنی‌های پسندیده و خوشایند خداوند را می‌بیند و شنیدنی‌های مقرب به خداوند را می‌شنود (غزالی، ۱۴۲۰ق: ۳۹). ابوحامد غزالی در تبیین معیت الهی، بر سلوک عرفانی و تهذیب نفس تأکید دارد و معتقد است که انسان با رهایی از تعلقات نفسانی و تمرکز کامل بر خداوند می‌تواند به مرتبه‌ای از معرفت و قرب الهی دست یابد که معیت خاص الهی را تجربه کند. به باور غزالی، انسانی که خود و تمامی امور را فراموش کند و توجهش تنها به ذات حق معطوف شود، به این درک می‌رسد که هستی و نیستی‌اش از خود نیست، بلکه از خداوند سرچشمه می‌گیرد. چنین شخصی در هر آنچه می‌بیند و می‌شنود، تنها خداوند را مشاهده می‌کند و جز او چیزی نمی‌بیند (همو، ۱۳۸۰، ج ۲: ۵۸۱). غزالی، موضوع معیت خداوند با انسان را، به مباحثی مانند انس، شوق و محبت میان انسان با خداوند پیوند داده است. ابوحامد از معیت و همراهی ویژه خداوند، با انسان‌هایی سخن می‌گوید که در خلوت خویش، خداوند را یاد می‌کنند (همان: ۶۰۵). بنابر نظر غزالی، در دوستی و عشق، مناسبت و معیت وجود دارد. این معیت خاص خداوند با انسان را می‌توان در آیه ۸۵ سوره اسراء: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»، که خداوند روح را از امر خود دانسته است و همچنین روایاتی مانند: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» به این معنا که «همانا خداوند انسان را به صورت خویش آفرید» و حدیث «قرب نوافل و فرائض» مشاهده نمود (همان: ۵۸۱).

۴. معیت الهی در آراء عرفانی ابن عربی

مفهوم «معیت الهی» با مخلوقات، یکی از اندیشه‌های بنیادین محیی‌الدین ابن عربی است که پیوندی عمیق با مبانی عرفان نظری وی دارد. بنابر نظر ابن عربی معیت و همراهی خداوند به صورت عام و فراگیر و به صورت خاص و ویژه برای سالکان الی الله وجود دارد. برای درک بهتر مفهوم «معیت الهی» در اندیشه ابن عربی، مباحثی مانند «معیت الهی» و انواع آن، «معیت الهی» و «وحدت وجود»، «معیت الهی» و «تنزیه و تشبیه»، و «معیت الهی» و حدیث «قرب نوافل و فرائض»، مورد واکاوی قرار می‌گیرد.

۴-۱. معیت الهی و انواع آن

ابن عربی از نظر لغوی به مفهوم معیت نپرداخته، اما از نظر معنایی و اصطلاحی، معیت را به معنای

مناسبت میان انسان و خدا دانسته است (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۱۱۸). شیخ اکبر در خصوص معیت الهی با مخلوقات، به اسم قیوم خداوند، توجه داشته است. واژه قیوم، صفت مشبّه، به معنی همیشگی و پاینده است. قیّم به معنی سرپرست اشیاء، با رعایت حال و درجه کمال است و قائم به معنی رقیب و نگهبان است. بنابر نظر ابن عربی، خداوند قیومیت را در همه اشیاء و در انسان جاری ساخت؛ از این روست که خداوند در آیه ۲۳۸ سوره بقره فرموده است که به طاعت خدا قیام کنید: «قُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ» (همو، ۱۳۹۵: ۱۴۳-۱۴۴). ابن عربی تخلّق به اسم «قیوم» خداوند را مانند اسماء دیگر الهی، جایز می داند و صاحب آن را «عبدالقیوم»، دانسته است. وی با استدلال به آیه ۲۵۵ سوره بقره: «هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ»، معتقد است که اگر قیومیت در ما سریان نمی داشت، خداوند ما را چنین امر نمی کرد؛ پس خداوند «الْحَيُّ الْقَيُّومُ»، زنده پاینده ای است که به خود و واقعیتش احاطه دارد و بر هر چیزی احاطه دارد (همو، بی تا، ج ۴: ۲۹۱).

ابن عربی با استناد به آیه ۴ سوره حدید، که خداوند فرموده است: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» به این معنا که «او هر کجا باشید، او با شماست»، معتقد است که خداوند، اینیت (کجایی) را به ما نسبت داده است؛ همان طور که در آیه ۴۶ سوره طه، خداوند به حضرت موسی و هارون (ع) فرمود: «قَالَ لَا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى» یعنی: «هیچ نترسید که من با شما هستم، می شنوم و می بینم»؛ و از طریق این آیه، آن ها را آگاه ساخت که گوش و چشم آنان است؛ این یادآوری و یا اعلامی بود که نزد حضرت موسی و هارون (ع)، علمی پیشین به آن امر نبوده است (همان، ج ۲: ۱۱۸).

در اندیشه ابن عربی، اینکه خداوند فرموده است: «اینما کنتم»؛ یعنی فرقی ندارد که انسان در چه حالتی باشد؛ به بیان بهتر، یعنی انسان، بر هر حالتی از وصف باشد، خداوند با اوست (همان جا). ابن عربی در خصوص معیت و همراهی خداوند، با استناد به حدیثی از پیامبر (ص) که فرموده است: «كان الله و لم يكن معه شيء» به این معنا که «خدا بود و هیچ چیز با او نبود»، معتقد است که حق تعالی، شیء نیست و به آن متّصف نمی شود. او چنین است و هم اکنون هم، هیچ چیز با او نیست. سلب شیئیت، همانند نفی معیت اشیاء، یکی از اوصاف ذاتی خداوند است. او با اشیاست، اما اشیاء با او نیستند و چون معیت، نتیجه علم است، او به ما علم دارد، پس با ماست. ما به او علم نداریم، پس با او نیستیم (همان: ۵۶؛ چیتیک، ۱۳۸۸: ۱۹۲).

۲-۴. معیت الهی و وحدت وجود

نظریه «وحدت وجود»، یکی از مهم‌ترین آرای عرفانی ابن عربی است که با موضوع «معیت الهی» ارتباط دارد. یکی از سخنان مشهور ابن عربی در رابطه با «وحدت وجود»، عبارت «سُبْحَانَ الَّذِي أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَهُوَ عَيْنُهُ» است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۵۹). بر اساس این سخن که «منزه است خداوندی که موجودات را پدید آورد و خود عین آن‌هاست»، ابن عربی فقط به یک وجود حقیقی قائل است که وجود حق تعالی است و هر چیزی غیر از خداوند، وجود مستقل ندارد. کثرت نتیجه ظهور اسمای الهی است؛ بنابراین خداوندی که سبب هستی‌بخشی به موجودات گشته، خود عین آن‌هاست.

وجود خداوند نسبت به وجود عالم، نه به سبب تقدّم زمانی محدود می‌شود، نه به واسطه معیت، و نه به دلیل بعدیت زمانی. هرگونه تقدّم زمانی یا مکانی درباره خداوند، حقایق را محدود و مشروط می‌سازد، مگر اینکه این امور از باب الفاظ تشبیهی قرآن و حدیث در نظر گرفته شوند. بنابراین تنها می‌توان گفت که خداوند به ذات خود و برای ذات خود موجود است، وجود او مطلق است و به غیر خود مقید نیست؛ معلول چیزی نیست و علت برای چیزی نمی‌باشد، بلکه خالق علت‌ها و معلول‌هاست و همواره پادشاه، فرمانروای قدوس و حاکم عالم است. جهان و انسان، وجود خود را از خداوند گرفته‌اند، نه به ذات خود؛ بنابراین وجود عالم جز با وجود مطلق خداوند ممکن نیست. از آنجاکه زمان نیز از وجود خداوند و مبدأ عالم مستقل نیست، عالم در غیر زمان هم به وجود می‌آید؛ در نتیجه، جز دو نوع وجود باقی نمی‌ماند: وجود صرف خالص که همان وجود مطلق خداوند است، و وجود از عدم که نفسش همان موجود است و همان وجود عالم را تشکیل می‌دهد. میان این دو وجود، نه پیوستگی هست و نه امتداد، و هرگونه جداسازی یا توهم بین آن‌ها ناشی از پندار و تصور علمی است. بنابراین، وجود مطلق به منزله فاعل و وجود مقید به منزله منفعّل است (همان، ج ۱: ۲۷۰-۲۷۲). در واقع، ابن عربی حق را دارای دو جنبه می‌داند: ۱. ذات خداوند که جنبه مخفی و باطنی و رازی ابدی و درنیافتنی است؛ ۲. اسما و صفات الهی که جنبه ظاهر و متجلی است که معرفت انسان به آن تعلق می‌گیرد (رحیمیان، ۱۳۹۵: ۱۲۰). ذات خداوند از حیث اینکه ذات است از هر وصف و نعتی مبرا است و از همه عالم بی‌نیاز است (جندی، بی‌تا: ۱۹۰). بنابراین عالم، تعینات اسمای حق در مراتب مختلف است و هر شیء،

صورتی از ظهور حق در آینه امکان است. به عبارت دیگر، تجلی واحد در صور مختلف است. «معیت» و حضور و ارتباط خداوند با «ممکن الوجود»، به این صورت است که اگر سریان وجود خداوند در موجودات و ظهور آن‌ها به صورت همه اسمانش نبود، عالم هم وجود نمی‌داشت، زیرا اصل ممکن، عدم است و وجود، صورت خداوند و وجه باقی او، بعد از فناء کل است، پس اگر به صورتش که عبارت از آن وجود است، ظاهر نمی‌گشت، همگان بر عدم صرف باقی می‌ماندند؛ یعنی اگر سریان ذات حق و هویش در موجودات ممکن و ظهورش در آن‌ها به صورت، یعنی به صفات خداوند نبود، عالم را نه وجودی بود و نه ظهوری، به این دلیل که عالم به حسب نفس، معدوم است و کسی که به آن وجود بخشیده است «واجب الوجود» (خداوند) است و وقتی به این موجودات ممکن، هستی و وجود بخشیده است، همراه بودنش با انسان قابل رؤیت است (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۱۶). عارفان با استناد به آیه ۵۴ سورة فصلت: «أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُخِيطٌ»؛ خداوند را به تمام اشیا محیط می‌دانند و به «وحدت وجود» و سریان خداوند در همه موجودات قائل هستند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۹). البته باید به موضوع مهم توجه داشت که خداوند در عین حضور در اشیا، با آن‌ها بینوینیت نیز دارد و در عین خارج بودن نسبت به اشیا، از آن‌ها برکنار نیست (رحیمیان، ۱۳۹۵: ۱۲۰)؛ و این همان سخن حضرت علی (ع) فرموده است: «لَيْسَ فِي الْأَشْيَاءِ بِوَالِجٍ، وَلَا عَنْهَا بِخَارِجٍ» به این معنا که «خداوند نه در درون اشیا قرار دارد و نه بیرون آن» (نهج البلاغه: ۱۸۶)، یا: «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَغَيْرِ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمَزَالَةٍ»؛ به این معنا که «خداوند با همه چیز است، نه اینکه همنشین آنان باشد؛ و با همه چیز فرق دارد نه اینکه از آنان جدا و بیگانه باشد» (همان: خطبه اول).

۳-۴. معیت و تنزیه و تشبیه خداوند

«تنزیه و تشبیه»، دو روی یک سکه در فهم ذات الهی اند. «تشبیه» به معنای همانند کردن حق به خلق و نسبت دادن صفات ممکن به واجب است؛ به گونه‌ای که گویی خداوند همانند مخلوقات و جسم‌هاست. این دیدگاه، صفات الهی را شبیه صفات مخلوقات می‌پندارد و به آن‌ها «مشبهه» یا «مجسمه» می‌گویند (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۷۷). اما «تنزیه»، نقطه مقابل آن است و بر اعتقاد

به تعالی خداوند از خلق و نفی هرگونه شباهت و صفات ممکن تأکید دارد. منزّهان محض، حق را از هرگونه جسمیت، کم و بیش، یا صفات مخلوقات پاک می‌دانند و معتقدند که غیر از خداوند، هیچ چیز قدیم و واجد ذات مطلق نیست (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۳).

ابن عربی کلمات «تنزیه و تشبیه» را به معنای اطلاق و تقیّد به کار می‌برد. پس خداوند منزّه است؛ به این معنا که اگر به لحاظ ذاتش به او نظر شود، از هر وصف و هر حدّ و تقییدی متعالی است. او به این معنا از همه عالم بی‌نیاز است. بر همه چیز احاطه دارد و هیچ چیز علمی بر او احاطه ندارد. در همه موجودات سریان دارد و در هیچ موجود خاصی متعین نیست. پس هیچ وصفی جز اطلاق بر او صدق نمی‌کند و «تنزیه» او در همین اطلاق است. ازسوی دیگر خدا مشبّه است اگر از حیث تعینات ذاتش در صورت‌های وجود به او نظر شود. مثلاً او می‌شنود و می‌بیند نه به این معنا که شنیدن و دیدنش همانند شنیدن و دیدن مخلوقات است، بلکه به این معنا که و در صورت هرکس و هرچیز که می‌شنود و هرکس و هرچیز که می‌بیند، تجلی می‌کند؛ یا به این معنا که او جوهر هرچیزی است که می‌شنود و می‌بیند (عفیفی، ۱۳۸۰: ۸۲). بنابر نظر ابن عربی، حقیقت «تنزیه»، خاص خداوند است، چون او به ذات خودش منزّه است و بنده هیچ‌وقت، تنزیه‌کننده نخواهد بود و چنین چیزی جایز نیست، زیرا وقتی از چیزی «تنزیه» کرد، از چیز دیگر «تنزیه» نکرده است. پس، حقیقت خداوند آن است که مطلقاً «تنزیه» را نمی‌پذیرد و چون بنده به این صفت باشد، «تنزیه» او جایز نمی‌باشد، زیرا آن خلاف علم است و امور عارضی را اثری در حقایق نیست (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱، ۳۴۶). کسی که فقط به «تنزیه» توجه کند، حقیقت را نصفه می‌بیند و خداوند را مقید کرده است و کسی که فقط تشبیه کند، در خطر شرک است. عارف واقعی کسی است که میان این دو جمع کند، به این معنا که خداوند را در همه چیز می‌بیند و حتی او را عین همه چیز درک می‌کند (همو، ۱۳۸۶: ۵۵).

با توجه به دیدگاه ابن عربی نسبت به مسئله «تنزیه و تشبیه»، می‌توان به این نتیجه رسید که در نگاه ابن عربی، معیت خداوند با انسان، نه فقط یک حضور بیرونی (تشبیهی) و نه فقط یک مفهوم انتزاعی (تنزیهی) است، بلکه هم‌زمان، «تنزیه و تشبیه» را در خود دارد. «تشبیه» از این روست که خداوند با ماست، در ماست و شنونده و بینای ماست؛ چنان‌که خداوند در آیه ۱۱ سوره شوری فرموده است: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ». «تنزیه» از این جهت که نه مثل ما،

نه به شیوه ما، نه محدود در ماست؛ پس خداوند در عین حال که با انسان همراه است، ولی شبیه او نیست. همان طور که واحد عددی عین اعداد ظاهر در آن هاست، حق منزّه نیز عین خلق مشبه است و جدایی بین خداوند و انسان، فقط به اعتبار ظاهر و مظهر است و در حقیقت موجود نیست. بنابراین، خلق همان خالق است و خالق همان خلق، زیرا عین، یک عین متفق است. با این حال، اگر به صورت و ظاهر خلق توجه کنیم، خلق، حق نیست و حق، خلق نیست؛ یعنی در سطح مظهر و صورت، تفکیک وجود دارد، اما در حقیقت و جوهر، این دو یکی اند. از این رو، حق به اضداد توصیف می شود: او عین آنچه ظاهر است و عین آنچه باطن است. در وجود کسی چیزی نیست که از او پنهان باشد و از نفس خود پنهان نیز نیست؛ او برای نفس خود ظاهر است و در عین حال به تمام اسما، محدثات نامیده می شود (همو، بی تا، ج ۱: ۲؛ همو، ۱۳۸۶، مقدمه ۲۸).

۴-۴. معیت الهی و قرب نوافل و فرایض

در اندیشه ابن عربی، خداوند نه تنها با همه مخلوقات معیت دارد، بلکه معیت ویژه ای با انسان نیز دارد. وی با استناد به حدیث «قرب نوافل و فرایض»، از معیت خاص خداوند با انسان سخن گفته است. شیخ اکبر به سه وجه از قرب قائل است: ۱. قرب به وسیله نظر در معرفت خداوند؛ در این وجه، بنده در حد وسع خویش کوشش می کند و در این حالت اگر بنده مصاب باشد یا مخطی، خداوند به او پاداش می دهد، حتی اگر این بنده در براهین صحیح، تشخیص درستی هم نداشته باشد؛ ۲. قرب به علم؛ بالاترین مرتبه قرب به علم، توحید خدا در الوهیتش قلمداد می شود. خداوند مصداق «لا اله الا هو» است، بنابراین یگانه و احد است. این قرب به خداوند از روی شهود است و از روی فکر و نظر نیست؛ ۳. قرب به عمل؛ منظور از آن، علم ظاهر است که تعلق به اعضا دارد و علم باطن که متعلق به نفس است. این وجه از قرب، در قرب فرایض و نوافل قابل تفسیر است. در «قرب فرایض»، بنده، شنوایی و بینایی خداوند می شود و در «قرب نوافل»، خداوند، شنوایی و بینایی بنده می شود (همو، بی تا، ج ۲: ۵۵۹).

ابن عربی با تکیه بر حدیث «قرب نوافل»، میان دو نوع تقرب، یعنی تقرب از طریق «فرایض» و تقرب از طریق «نوافل»، تفکیکی عمیق و دقیق قائل شده است. از نظر او، «قرب فرایض»،

تقرب عبودی است؛ تقریبی که در آن، سالک، در مقام بندگی خالصانه، فرمان الهی را اجرا می‌کند و به طهارت وجودی می‌رسد. اما «قرب نوافل»، مرتبه‌ای بالاتر است که در آن، بنده، از مرحله عبودیت صرف عبور کرده و به مقام محبوبیت و فنای در صفات الهی نائل می‌شود. «فرایض» زمانی تحقق می‌یابد که حق، ظاهر باشد و خلق، باطن و مستور در او؛ در این حال، انسان، تجلی تمام اسما و صفات حق خواهد بود، به گونه‌ای که گوش و چشم و اراده و سایر قوای او، جلوه‌های ذات الهی شوند، همان گونه که در حدیث آمده است: «إِنَّ اللَّهَ قَالَ عَلَى لِسَانِ عَبْدِهِ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمَدَهُ». در این حالت، حق، سمع و بصر و سایر اعضا و جوارح و قوای خلق می‌شود، همان طور که در حدیث قدسی آمده است: «وَمَا يَتَقَرَّبُ إِلَى عَبْدٍ مِنْ عِبَادِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَإِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالتَّائِلَةِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أُحِبَبْتُهُ كُنْتُ إِذَا سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ، وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَنْطِشُ بِهَا، إِنْ دَعَانِي أُجِبْتُهُ، وَإِنْ سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ». عارف غیر واصل، یعنی کسی که فقط به واسطه قوه استعداد، عالم غیب را شهود می‌کند و به صفات پسندیده و اخلاق نیکو متصف می‌گردد، مادامی که به مقام فنا از افعال، صفات و ذات نرسیده باشد، ولی واصل به حق نیست. واصل واقعی، کسی است که حق در او به نحوی تجلی کند که عین و اثری از خود او باقی نماند؛ هم رسم و هم اسم او زایل شود و به مقام «قرب نوافل» و «قرب فرایض» نائل گردد، به گونه‌ای که هیچ تعینی از او باقی نماند. پس از رسیدن به این مقام، اگر به بقا بعد از فنا نیز دست یابد، به کمال ولایت می‌رسد (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۸۷۸). وقتی بنده از مرحله «فرایض»، فراتر رود و با عشق، آن طاعت‌هایی که خداوند بر او فرمان داده است، انجام دهد وارد مرحله «قرب نوافل» می‌شود و در اثر این دوستی و محبت، خداوند در قوای او، تجلی می‌کند: چشمش، چشم خداوند می‌شود، گوشش، گوش خداوند می‌شود، دستش، دست خداوند می‌شود. اینجا، دیگر بنده فقط اطاعت نمی‌کند، بلکه وسیله ظهور خداوند در عالم می‌شود. این همان مقام «فناء فی الله» و سپس «بقاء بالله» است (قصری، ۱۳۸۷: ۱۶۶).

ابن عربی در رابطه با «معیت» و همراهی خداوند با انسان، از واژه رقیب، به معنای نگهبان و نگهدارنده استفاده کرده است. بنابر نظر وی، رقیب از رقبی گرفته شده و رقبی به معنی گردن است؛ یعنی انسان هر جا باشد، گردن او زیر نظر خداوند است و خداوند بر جمیع سککات و حرکات انسان، آگاهی دارد (ابن عربی، ۱۳۹۵: ۱۰۵-۱۰۶). در اندیشه ابن عربی، خداوند

علاوه بر «معیت» و همراهی که با همه انسان‌ها دارد، با برگزیدگان خود نیز «معیتی» ویژه دارد. وی به صورت کلی، از سه نوع «معیت الهی» با انسان نام برده است: ۱. «معیت» با خلق به علم و لطف است؛ ۲. «معیت» با اصفیا و برگزیدگان به تولی (عهده‌دار شدن کارش)؛ ۳. «معیت» با انبیا و خاصان (در تأیید دعوت و بسط و گشاده‌روی ایشان). ابن عربی، تفاوت بین این «معیت‌ها» را در میزان استعدادهای عموم مردم، اصفیا و انبیا، برای پذیرش «نفس رحمانی» دانسته است (همو، بی تا، ج ۲: ۱۱۸).

۵. مقایسه مفهوم معیت الهی در آراء ابو حامد غزالی و ابن عربی

در مقایسه مفهوم «معیت الهی» در اندیشه ابو حامد غزالی و محیی الدین ابن عربی، می‌توان به نتایج ذیل رسید:

۱. غزالی و ابن عربی تقسیم‌بندی‌هایی برای «معیت الهی» قائل شده‌اند. غزالی از چهار نوع «معیت جسم با جسم»، «معیت عرض با عرض»، «معیت عرض با جنس» و «معیت قیومی» نام برده و «معیت» خداوند با مخلوقات را از نوع «معیت قیومی» دانسته است. وی خداوند را ذاتاً قیوم می‌داند که وجود همه اشیا قائم به اوست. چنان‌که عالم هستی، هر لحظه به افاضه وجود ازسوی خداوند نیاز دارد و بدون این افاضه، هستی معدوم می‌شود. بنابراین می‌توان گفت که «معیت قیومی» خداوند، حضور فعال خداوند در ایجاد و حفظ عالم است. ابن عربی نیز به طور کلی از دو نوع معیت نام برده است: الف) «معیت عام» یا همان «معیت وجودی» که احاطه وجودی حق بر همه اشیا است. حق، عین وجود اشیا در مرتبه ظاهر شدن آنهاست؛ چنان‌که هر موجودی ظهور اسم یا نسبتی از اسمای الهی است؛ ب) «معیت» خاص؛ معیتی است که خداوند با انسان دارد که ابن عربی آن را در سه دسته جای داده است: ۱. «معیت» با عموم انسان‌ها؛ ۲. «معیت» با اصفیا و برگزیدگان، به اعطای صفا و تجلی؛ ۳. «معیت» با انبیا، در تأیید دعوت ایشان.

۲. غزالی در رابطه با «معیت الهی» با مخلوقات از اصطلاح «هست نیست‌نما» و «نیست هست‌نما» استفاده کرده است. این اصطلاح، تبیین «معیت قیومی» خداوند است. منظور از «هست نیست‌نما»، حاکی از چیزی است که در ظاهر دیده نمی‌شود، ولی وجود دارد که همان

عالم حقایق و معانی است. اصطلاح «نیست هست‌نما» نیز همان عالم شهادت و ماسوی الله است. عالم شهادت قائم به ذات خویش نیست و از عالم حقایق به آن‌ها وجود بخشیده شده است. به تعبیری دیگر، خداوند به آن‌ها هستی و وجود بخشیده است، بنابراین خداوند همیشه با عالم شهادت معیت قیومی دارد. ابن عربی برای تبیین «معیت قیومی»، از اصطلاح «وحدت وجود» استفاده نموده است. ابن عربی فقط به یک وجود حقیقی قائل است، که آن‌هم وجود خداوند است. هر چیزی جز وجود خداوند، وجود مستقل ندارد، بلکه تجلیات و ظهورات همان وجود یگانه است. وی جهان هستی و ممکنات را مظاهر یا تجلیات اسما و صفات الهی می‌داند و تأکید می‌کند که خداوند در همه چیز ظاهر است، اما هیچ چیز عین ذات حق نیست. بنابراین غزالی و ابن عربی هر دو از یک وجود حقیقی سخن گفته‌اند که با ممکنات معیت دارد، و تفاوت آن‌ها در تعابیر و اصطلاحاتی است که به کار برده‌اند.

۳. غزالی و ابن عربی هر دو در معدوم بودن حقیقی موجودات و اعطای وجود از جانب خداوند دیدگاه مشترکی دارند. غزالی معتقد است که هر موجود دو وجه دارد: یکی رویی به خود و دیگری رویی به خداوند. بر این اساس، موجود به اعتبار جهت نفسانی خود، یعنی آنچه متعلق به خواست‌ها و تعلقات دنیوی اوست، به نوعی معدوم است و فقط به اعتبار وجه الهی و ارتباطش با حق، دارای هستی واقعی است. بنابراین، جز خداوند و وجه الهی او، هیچ موجودی حقیقتاً وجود ندارد و همه موجودات، جز در نسبت با ذات ازل و ابدی او، فناپذیرند. ابن عربی نیز در خصوص ارتباط خدا و انسان بر این باور است که اگر سریان وجود خداوند در موجودات و ظهور آن‌ها به صورت همه اسمائش نبود، عالم هم وجود نمی‌داشت، زیرا اصل ممکن (موجودات)، عدم است و وجود، صورت خداوند و وجه باقی او، بعد از فنای کل است، پس اگر به صورتش که عبارت از آن وجود است، ظاهر نمی‌گشت، همگان بر عدم صرف باقی می‌ماندند؛ یعنی اگر سریان ذات حق و هویتش در موجودات ممکن و ظهورش در آن‌ها به صورت، یعنی به صفات خداوند نبود، عالم را نه وجودی بود و نه ظهوری، به این دلیل که عالم به حسب نفس، معدوم است و کسی که به آن وجود بخشیده است «واجب الوجود» (خداوند) است و وقتی به این موجودات ممکن، هستی و وجود بخشیده است، همراه بودنش با انسان قابل رؤیت است.

۴. یکی از مباحث مهمی که در رابطه با مفهوم «معیت الهی» مطرح می‌شود، موضوع «تنزیه و تشبیه» خداوند است. غزالی در عین اینکه به معیت و همراهی خداوند با عالم معتقد است، اما این معیت را جسمانی، مکانی و زمانی نمی‌داند و بر تنزیه خداوند از این امور تأکید می‌کند. وی برای توضیح «معیت الهی»، از تمثیل نور استفاده کرده و خداوند را به نور تشبیه کرده است. او معتقد است که خداوند با هر چیزی معیت دارد، همانند نوری که بر اشیا می‌تابد، و این یعنی وجود او قبل و بالاتر از هر چیز است و مظهر سبب وجود هر چیزی به شمار می‌رود. گفته غزالی که خدا پیش از هر چیز است، تأکیدی بر قدم الهی است و سخن او درباره برتری خدا نسبت به همه چیز، بیانگر تنزیه اوست. غزالی تفسیر مهمی از آیه ۳۵ سورة نور «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ» دارد و معتقد است انسان تنها موجودی است که نور الهی در او، در تمامی مراتب تجلی می‌کند، در حالی که این نور در سایر مخلوقات به طور کامل ظهور ندارد. به همین دلیل خداوند انسان را بر صورت خود آفریده و او را شایسته جانشینی خود در زمین قرار داده است. ابن عربی قائل به جمع تنزیه و تشبیه است. وی تمرکز صرف بر تنزیه را سبب محدود کردن خداوند و تأکید بر تشبیه را سبب شرک می‌داند. در نگاه ابن عربی، «معیت الهی» نه تنها یک حضور بیرونی (تشبیهی) است که خداوند را نزدیک به انسان نشان می‌دهد: «وَهُوَ السَّمِیْعُ الْبَصِیْرُ»، بلکه یک حقیقت تنزیهی است که خداوند را فراتر از هرگونه مشابهت با مخلوقات قرار می‌دهد: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ». این دیدگاه، «معیت» را به عنوان یک تجربه دوگانه معرفی می‌کند که در آن خداوند هم در انسان و عالم حضور دارد و هم از هرگونه محدودیت مادی منزّه است. با توجه به آنچه گفته شد، جنبه تنزیه خداوند در اندیشه غزالی غلبه دارد، در حالی که ابن عربی به جمع تنزیه و تشبیه برای خداوند قائل است.

۵. غزالی و ابن عربی نه تنها به تبیین «معیت» خداوند با موجودات پرداخته، بلکه با استناد به حدیث «قرب نوافل و فرائض»، از «معیت» خاص با انسان نیز سخن گفته‌اند. در اندیشه هر دو عارف، انسان در اثر انجام فرائض و نوافل، به مقام قرب می‌رسد و خداوند از دریچه چشم او به جهان می‌نگرد و به واسطه او کار انجام می‌دهد. چنین انسانی واسطه فیض بین حق و خلق است و ابن عربی از وی تعبیر به انسان کامل نموده است.

۶. غزالی رابطه انسان و خداوند را در چارچوب عبودیت و بندگی تعریف می‌کند. بنابر نظر وی، انسان از طریق اطاعت، عبادت، «تزکیه نفس» و «مراقبه» به «معیت الهی» دست می‌یابد. این دیدگاه، «معیت» را به یک فرایند عملی و سلوکی تبدیل می‌کند که در آن انسان با عمل صالح به خداوند نزدیک می‌شود و همواره خود را در محضر خداوند می‌بیند. در حالی که ابن عربی رابطه مخلوقات و خداوند را در چارچوب «نظریه تجلی» و «وحدت وجود» تبیین می‌کند و «معیت» به مثابه ظهور وجودی است و این مفهوم از یک دستور عملی و اخلاقی، به یک حقیقت هستی‌شناختی تبدیل می‌شود. بنابر نظر ابن عربی، تمام ماسوی الله، مظاهر و تجلیات اسما و صفات الهی هستند و خداوند به همه مخلوقات هستی بخشیده و «معیت» خداوند، یک حقیقت تکوینی است.

۶. نتیجه‌گیری

مفهوم «معیت الهی» در آراء غزالی و ابن عربی بسامد بالایی دارد. غزالی در آثار خویش به تبیین «معیت قیومی» خداوند پرداخته و از طریق تمثیل‌هایی مانند نور و گردباد، و اصطلاحاتی مانند «هست نیست‌نما» و «نیست هست‌نما»، از احاطه قیومی خداوند سخن گفته است. غزالی در رابطه با معیت خداوند با مخلوقات، به شدت بر تنزیه تأکید دارد و تشبیه را تنها در حد مجاز قرآنی و با استفاده از تمثیل نور می‌پذیرد. غزالی رویکردی سلوکی، اخلاقی و تربیتی نسبت به «معیت الهی» با انسان دارد؛ چنان‌که معتقد است سلوک انسان را به مرتبه‌ای از قرب می‌رساند که معیت خاص الهی نصیب او می‌گردد. در این حالت، رابطه‌ای دوسویه میان انسان و خداوند شکل می‌گیرد؛ به گونه‌ای که وقتی انسان در تمامی ادراکات خویش، خداوند را می‌بیند و قلبش جز به او متوجه نیست، خداوند نیز به او معیتی خاص عطا می‌کند.

ابن عربی تحلیلی هستی‌شناختی از معیت خداوند با موجودات ارائه کرده است. وی با ارائه نظریه وحدت وجود، به تبیین معیت و حضور دائمی و فراگیر خداوند در هستی پرداخته است. در اندیشه ابن عربی، معیت خداوند با موجودات به معنای فقر وجودی موجودات است. تجلی و ظهور اسماء الهی، سبب پیدایش مراتب هستی شده است و این حاکی از معیت وجودی خداوند با موجودات است. در منظومه فکری ابن عربی، معیت خداوند، نقطه تلاقی تنزیه و تشبیه خداوند است. وی بیشترین معرفت نسبت به خداوند را حاصل جمع تنزیه و تشبیه می‌داند؛ به طوری که معیت خداوند،

نه فقط یک حضور بیرونی (تشبیهی) و نه فقط یک مفهوم انتزاعی (تنزیهی) است، بلکه هم‌زمان، تشبیه و تنزیه را در خود دارد. ابن عربی با توجه به مقام فناء فی الله و بقاء بالله و با استناد به حدیث «قرب نوافل و فرایض»، از معیت ویژه خداوند با اصفیا و اولیا و انبیا سخن گفته است.

منابع

قرآن کریم. (۱۳۹۸). ترجمه محمد مهدی فولادوند. تهران: انتشارات پیام عدالت.
 نهج البلاغه. (۱۳۸۵). ترجمه محمد دشتی، قم: موسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین.
 آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم. تهران: انتشارات امیرکبیر.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۵). منطق و معرفت در نظر غزالی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
 ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۸۶). فصوص الحکم. ترجمه محمد خواجه‌ای. تهران: انتشارات مولی.

ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۹۵). کشف المعنی عن سر اسماء لله الحسنی. ترجمه علی زمانی قمشه‌ای. قم: آیت اشراق.

ابن عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا). الفتوحات المکیة. بیروت: دار الصادر.
 ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۲ق). لسان العرب. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
 ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۶۱). خدا و انسان در قرآن. تهران: چاپخانه بهمن.
 بقلی شیرازی، ابومحمد روزبهان بن ابی‌نصر. (۱۳۹۳). کشف الاسرار و مکاشفات الانوار. ترجمه مریم حسینی. تهران: انتشارات سخن.

برخورداری، زینب و محمدی جمال، محدثه. (۱۳۹۸). فرایند مابعدالطبیعی سازی همراهی الهی در نظریه «معیت قیومیه صدرایی». پژوهش‌های هستی‌شناختی، شماره ۱۶، ۱۸۷-۲۰۸.

جندی، مؤیدالدین. (بی‌تا). شرح فصوص الحکم. بی‌جا: بی‌نا.
 جهانگیری، محسن. (۱۳۷۵). محیی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۷۸). ممد الهمم در شرح فصوص الحکم. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

حیدری، احسان. (۱۴۰۱). مفهوم‌شناسی و بررسی مصادیق معیت الهی در قرآن کریم و نهج البلاغه. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. اهواز: دانشگاه شهید چمران.

چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۸). طریق عرفانی معرفت محیی الدین ابن عربی. ترجمه مهدی نجفی افرا. تهران: جامی.

دهباشی، مهدی. (۱۳۸۸). تفسیر حکمی معیت حق تعالی با جهان هستی در کتاب و سنت. پژوهش‌نامه قرآن و حدیث، شماره ۶، ۷-۲۸.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۸۳). المفردات فی غریب القرآن، تهران: انتشارات مرتضوی.

رحیمی، الهه. (۱۳۸۹). معیت ذات الهی با موجودات در فلسفه مشاء و حکمت صدرایان. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. قم: دانشگاه باقرالعلوم.

رحیمیان، سعید. (۱۳۹۵). مبانی عرفان نظری. تهران: سمت.

رضایی، فریبا. (۱۴۰۴). بازتاب تجربه معیت الهی در قرآن کریم از منظر معناشناسی شناختی با تأکید بر استعاره‌های مفهومی و فضاهاى ذهنی آمیخته. رساله دکتری. مازندران: دانشگاه مازندران.

زمانی، مهدی. (۱۳۹۲). صفت قیومیت خداوند و نتایج آن در آینه حکمت متعالیه صدرالمتألهین. آموزه‌های فلسفه اسلامی، شماره ۱۲، ۶۵-۸۲.

سجادی، جعفر. (۱۳۳۸). فرهنگ لغات و اصطلاحات فلسفی. به اهتمام حسام‌الدین قهاری. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

سجادی، جعفر. (۱۳۷۰). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تهران: انتشارات طهوری.

عفیفی، ابوالعلا. (۱۳۸۰). شرحی بر فصوص الحکم: شرح و نقد اندیشه ابن عربی. ترجمه نصرالله حکمت. تهران: انتشارات الهام.

سید حسینی، سیده زینب. (۱۳۹۳). بررسی تطبیقی مسئله معیت خداوند با اشیا با تأکید بر آراء تفسیر صدرایان در فلسفه صدرایی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. قم: دانشگاه قم.

عبداللهی، منصور. (۱۴۰۴). بررسی تطبیقی صفت معیت حق تعالی با خلق از دیدگاه متکلمان و فلاسفه اسلامی. رساله دکتری. تبریز: دانشگاه تبریز.

عین‌القضات همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمد. (۱۹۶۲م). زبدة الحقایق. پاریس: دار بیلیون.

غزالی، ابوحامد. (۱۳۹۸). ترجمه و تحلیل جواهر القرآن. به ضمیمه نگرش عین‌القضات همدانی و مولانا جلال‌الدین به قرآن کریم. تهران: نگاه معاصر.

غزالی، ابوحامد. (۱۳۳۳). فضائل الانام من رسائل حجة الاسلام امام زین‌الدین ابوحامد غزالی. ترجمه عباس اقبال. تهران: انتشارات ابن‌سینا.

غزالی، ابوحامد. (۱۳۶۴). مشکاة الانوار. ترجمه صادق آیینه‌وند. تهران: انتشارات امیرکبیر.

غزالی، ابوحامد. (۱۳۸۰). کیمیای سعادت. به کوشش حسین خدیوچم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

غزالی، ابوحامد. (۱۴۲۰ق). الرد الجمیل لإلهیة عیسی بصریح الانجیل. بیروت: المكتبة العصرية.

غزالی، ابوحامد. (۱۳۸۶). احیاء علوم الدین. ترجمه مؤیدالدین خوارزمی. تصحیح حسین خدیوچم. تهران: نشر علمی و فرهنگی.

قونوی، صدرالدین. (۱۴۱۶ق). مصباح الانس. ترجمه محمد خواجه‌وی. تهران: انتشارات مولى. قیصری، داوود بن محمد. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم ابن عربی. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

قیصری، داوود بن محمد. (۱۳۸۷)، شرح فصوص الحکم ابن عربی. ترجمه محمد خواجه‌وی. تهران: انتشارات مولى.

کرمی، مرضیه، توحیدی، امیر و احتشامی‌نیا، محسن. (۱۴۰۳). تحلیل انواع معیت الهی و راه‌های دستیابی به آن. فصلنامه عرفان اسلامی، شماره ۷۹، ۱۶۳-۱۷۷.

محمدی جمال، محدثه. (۱۳۹۶). نقش معیت قیومی صدرایی در تفسیر «او هو معکم اینما کنتم». پایان‌نامه کارشناسی ارشد. تهران: دانشگاه تهران.

مهدیان، حمیرا. (۱۳۹۴). معیت خدا با انسان و آثار تربیتی آن. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. قم: دانشکده اصول دین.

Divine Accompaniment in the Thought of Abū Ḥāmid al-Ghazālī and Ibn ‘Arabī

Masoumeh Hosseinzadeh

MA Graduate, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. Email: hosenzadea1379@gmail.com

Somayeh Khademi

Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran (Corresponding Author); Email: s.khademi@azaruniv.ac.ir

Mazaher Ahmadtobi

Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. Email: mahmadtobi@azaruniv.ac.ir

Received: ?/?/?

Accepted: ?/?/?

Introduction

Divine accompaniment is a key concept in Islamic philosophy, theology, and mysticism. From the perspective of historical semantics, religious concepts retain their fundamental meanings while acquiring new networks of signification within changing intellectual systems, including theology, mysticism, and Sufism. During the fifth and seventh Islamic centuries, the concept developed under the influence of theological and mystical transformations. In the fifth century AH, Ash‘arī thought dominated much of Islamic theology, and divine accompaniment was generally interpreted within the framework of divine incomparability. Emphasizing the transcendence of the Divine Essence, Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī (۴۵۰–۵۰۵ AH) rejected every corporeal interpretation of accompaniment. He understood it as God’s all-encompassing knowledge and continuous sustaining power over creation. Ibn ‘Arabī (۵۶۰–۶۳۸ AH), however, interpreted it within his doctrines of divine self-disclosure and the unity of being, thereby offering an ontological explanation. Since these thinkers present different understandings of God’s presence with creation and employ distinct terminology, this study seeks to answer the following questions: How did al-Ghazālī and Ibn ‘Arabī mystically interpret divine accompaniment, and where do their views converge and diverge?

Findings

Both Al-Ghazālī and Ibn ‘Arabī classify divine accompaniment. Al-Ghazālī identifies four types: the accompaniment of body with body, accident with accident, accident with genus, and sustaining accompaniment. He considers God’s relation to creation to be sustaining accompaniment. God is essentially the Self-Subsisting Sustainer, upon whom the existence of all things depends. Meanwhile, Ibn ‘Arabī distinguishes two general accompaniment forms. The first is universal or existential

accompaniment, meaning God's existential encompassment of all things. The second is particular accompaniment between God and human beings, which has three levels: God's accompaniment with humanity in general; His accompaniment with the purified elect through the granting of purity and self-disclosure; and His accompaniment with the prophets through confirmation of their missions. To explain the relationship between God and creation, al-Ghazālī employs the expressions "the existent that appears nonexistent" and "the nonexistent that appears existent." Ibn 'Arabī uses the doctrine of the unity of being to explain sustaining accompaniment. He regards the universe and all contingent beings as manifestations of the divine names and attributes. God is manifest in everything, yet nothing is identical with the Divine Essence. Al-Ghazālī denies that divine accompaniment is corporeal, spatial, or temporal and strongly stresses God's transcendence from such limitations. He also uses the metaphor of light to explain it. Ibn 'Arabī combines divine incomparability with similarity, arguing that an exclusive emphasis on incomparability limits God, whereas an exclusive emphasis on similarity leads to polytheism. Drawing on the hadith of nearness through obligatory and supererogatory acts, both thinkers also discuss God's particular accompaniment with human beings. The saints serve as intermediaries of divine grace between God and creation; Ibn 'Arabī describes such saints through the concept of the Perfect Human. Al-Ghazālī defines the human-divine relationship within servitude and worship, whereas Ibn 'Arabī explains it ontologically through divine self-disclosure and the unity of being.

Conclusion

Divine accompaniment occupies a prominent place in the works of al-Ghazālī and Ibn 'Arabī. Al-Ghazālī employs the concept of sustaining accompaniment and strongly emphasizes divine incomparability. He accepts similarity only within the limits permitted by the Qur'ān, particularly through the metaphor of light. His approach is spiritual, ethical, and educational, connecting divine accompaniment with obedience, servitude, and practical mysticism. Ibn 'Arabī offers an ontological analysis grounded in the unity of being and the manifestation of the divine names. In his thought, divine accompaniment is the point at which incomparability and similarity converge. It is neither merely an external presence nor an entirely abstract concept, but a synthesis of both. Accordingly, while al-Ghazālī and Ibn 'Arabī both affirm God's accompaniment with creation, they explain it through different perspectives and conceptual frameworks.

Keywords: Ibn 'Arabī; Abū Hāmid al-Ghazālī; divine accompaniment; sustaining accompaniment; unity of being.