



Print: 2251-6123

Online: 2717-2686

Journal of Religious Thought

Original Research



shiraz university

A Comparative Study of the Asharite and Mulla Sadra's Interpretations of the Verse "He is with you wherever you are" [Q, 57:4]

Abdullah HossieniEskandian¹ , Ali Babaei² , Mansoor Abdullahi³

¹ Ph.D. student of Islamic Theology, Department of Management of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Science, University of Tabriz, Tabriz, Iran. hosseineskandianabdullah@gmail.com

² Associate Professor, Department of Management of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Science, University of Tabriz, Tabriz, Iran (**Corresponding Author**). ali.babaei@tabrizu.ac.ir

³ Ph.D. student of Islamic Theology, Department of Management of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Science, University of Tabriz, Tabriz, Iran. abdollahi1363@gmail.com

Abstract

After a thorough investigation of theological and philosophical approaches among Muslim theologians and philosophers, it becomes clear that these two groups of Muslim thinkers have offered different explanations about the "togetherness" between God and creatures. Based on their theological principles, the Asharites refused to accept the literal meaning of togetherness when it comes to the relationship between the divine and creatures. Instead, the offered variegated interpretations for the verse "He is with you wherever you are" (Q, 57:4) to represent togetherness as epistemological togetherness. Mulla Sadra, however, believes both epistemological and existential togetherness are derived from this verse. To explain epistemological togetherness, theologians appeal to theological proofs such as the argument from design and the argument from power and volition. Most of them believe that the divine epistemological togetherness relies upon His power. In Mulla Sadra's Transcendental Philosophy, however, togetherness relies upon existence, and existence, in turn, is concomitant with knowledge. The divine epistemological togetherness can be interpreted based on the doctrine of the primacy of being in both versions of personal unity and hierarchical unity. In his explanation of the Self-Subsisting togetherness between the divine and other beings, Mulla Sadra benefits from the philosophical rules known as the Uncompounded Reality and that of the connected being of the effect. In addition, to promulgate his arguments, he refers to the Quran and hadith literature. In his opinion, the relationship between psyche and body exemplifies the divine togetherness with the creature.

Through a descriptive-analytical method, this article aims to analyze the aforementioned Quranic verse from the Asharite and Sadra's perspective to indicate their commonalities and differences. In his analysis, Mulla Sadra does not acquiesce to the theological explanation and does not find it sufficient. Instead, by offering existential togetherness and Self-Sustaining togetherness, he explains the relationship between the divine and the creature. Based on Self-Sustaining sovereignty, an effect is not devoid of the cause's existence, and the cause is closer to the effect's quiddity than itself.

Keywords: God, Creatures, Togetherness, Asharism, Mulla Sadra.

Received: 2024/07/28; Revision: 2024/10/09; Accepted: 2024/10/21; Published online: 2024/11/11

□ Hossienieskandian, A., Babaei, A. & Abdullahi, M. (2024). A Comparative Study of the Asharite and Mulla Sadra's Interpretations of the Verse "He is with you wherever you are" [Q, 57:4]. *Journal of Religious Thought*, 24(4), 31-42.

<https://doi.org/10.22099/jrt.2024.50786.3083>

□ Copyright © The Author



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

خوانش اشاعره و ملاصدرا از آیه شریفه «و هو معکم این ما کُنْتُمْ»: بررسی تطبیقی

عبدالله حسینی اسکندیان^۱ ID، علی بابایی^۲ ID، منصور عبدالمهی^۳ ID

^۱ دانشجوی دکتری کلام اسلامی، گروه مدیریت فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.
hosseinienskandianabdullah@gmail.com

^۲ دانشیار گروه مدیریت فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران (نویسنده مسؤول).
ali.babaei@tabrizu.ac.ir

^۳ دانشجوی دکتری کلام اسلامی، گروه مدیریت فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.
abdollahi1363@gmail.com

چکیده

با مطالعه رویکردهای کلامی و فلسفی محرز می‌شود که متکلمان و حکمای اسلامی تبیینات متفاوتی از «معیت» حق تعالی با خلق ارائه داده‌اند. اشاعره با توجه به مبانی خود، معیت وجودی حق تعالی و مخلوقات را بر نتابیده و با ارائه تفاسیر مختلف از معیت در آیه شریفه «و هو معکم این ما کُنْتُمْ»، نوع معیت را معیت علمی دانسته‌اند. حال آنکه ازمنظر ملاصدرا در این آیه شریفه هم معیت علمی قابلیت طرح دارد و هم معیت وجودی. متکلمان در تبیین معیت علمی حق تعالی، از براهین اتقان صنع و برهان قدرت و اختیار بهره می‌گیرند. آن‌ها اغلب معیت علمی خداوند را فرع بر قدرت او می‌دانند. درحالی که بر مبنای اصول حکمت متعالیه، معیت فرع بر وجود و وجود نیز با علم مساوق است. معیت علمی حق تعالی هم بر مبنای اصالت وجود وحدت تشکیکی و هم بر مبنای اصالت وجود وحدت شخصی، قابل تفسیر است. ملاصدرا در تبیین معیت قیومی حق تعالی با دیگر وجودات هستی، از قاعده بسیط الحقیقه و وجود رابط معلول و روایات دینی بهره می‌گیرد و رابطه نفس و بدن را بهترین مثال برای تقریر معیت حق تعالی ذکر می‌کند. در این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی سعی بر این است که به بررسی و تحلیل آیه شریفه «و هو معکم این ما کُنْتُمْ» از دیدگاه اشاعره و ملاصدرا پرداخته شود و نقاط اشتراک و افتراق آن‌ها در این زمینه تبیین گردد. ملاصدرا در تبیین معیت مطرح در این آیه شریفه، به معیت علمی مطرح در اقوال متکلمان بسنده نمی‌کند، بلکه با طرح معیت وجودی و قیومی، رابطه حق با خلق را تبیین می‌کند. بر مبنای احاطه قیومی، معلول خالی از وجود علت نیست و علت نزدیک‌تر از معلول به ذات معلول است.

واژگان کلیدی: حق تعالی، خلق، معیت، اشاعره، ملاصدرا.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۰۷؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۷/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۳۰؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۸/۲۱

□ حسینی اسکندیان، عبدالله؛ بابایی، علی؛ عبدالمهی، منصور (۱۴۰۳). خوانش اشاعره و ملاصدرا از آیه شریفه «و هو معکم این ما کُنْتُمْ»: بررسی تطبیقی. *اندیشه دینی*، ۴۲(۴)، ۳۱-۴۲.

doi <https://doi.org/10.22099/jrt.2024.50786.3083>



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

۱. مقدمه

مسأله رابطه حق تعالی با مخلوقات از مسائل اساسی و بنیادین در الهیات به‌شمار می‌رود. اهمیت این مسأله از آن روست که تبیین روشمند و فهم دقیق آن، جهان‌بینی و هستی‌شناسی انسان را به‌طور کلی متحول می‌سازد. به‌همین جهت در پاسخ به این پرسش بنیادین رویکردهای مختلفی اتخاذ شده است و متکلمان و حکمای اسلامی، جهان‌شناسی خاصی بر اساس مبانی و اصول فکری خویش ترسیم نموده‌اند. براساس مبانی کلامی از جمله حدوث زمانی عالم، و اختیار خالق و خلق از عدم و عدم سنجیت چنین استنباط می‌شود که متکلمان اشعری برخلاف حکما و عرفا بینونت میان خالق و مخلوق را بینونت عزلی می‌دانند.^۱ ازدیدگاه آنان، خداوند از نظر وجودی و هستی‌شناختی، وجودی جدای از مخلوقات دارد و برای خود محدوده وجودی جداگانه‌ای را در عالم اشغال می‌کند. موجودات تنها در مقام آفرینش، به خدا نیاز دارند و خداوند علت مبقیه عالم نیست^۲ و بر همین اساس، معیت وجودی، برای طرح در دیدگاه آنان جایی ندارد. از این‌رو اگر امکان طرح معیتی باشد بر معیت علمی حق تعالی با مخلوقات تأکید می‌کنند. اما ملاصدرا به‌عنوان پیشگام حکمت متعالیه، محور بحث‌های ارتباط خالق و مخلوق را که پیش‌تر بر اصالت ماهیت استوار بود، بر مدار اصالت وجود بنا می‌سازد. از این‌رو، ملاصدرا در تمایز حق و خلق، تمایز احاطی را مطرح می‌سازد. معیت مورد پذیرش او نه‌تنها احاطه علمی، بلکه احاطه وجودی و معیت ذاتی اشیاء را نیز در بر می‌گیرد و معیت وجودی و قیومی را مطرح می‌سازد. ازدیدگاه وی هرچه غیر خداست، فیض و رشحه ذات اوست و چیزی جدا و مابین از خدا نیست. به‌همین جهت ایشان جدایی و مفارقت حق تعالی و خلق را برخلاف رویکرد کلامی متکلمان به نحو بینونت عزلی مورد بررسی قرار نمی‌دهد؛ چراکه لازمه بینونت و انفصال آن دو موجب محدودیت و تجدد است.

تاکنون تحقیقی که به بررسی آیه شریفه:

«و هو معکم ائن ما کُنْتُمْ» (حدید: ۴)؛

از منظر متکلمان اسلامی و ملاصدرا بپردازد، صورت نگرفته است. در خصوص مقالات مرتبط به موضوع حاضر، می‌توان به مقاله «سه مرتبه تقدم و تاخر بر مبنای سه سیر فلسفی»، نوشته‌شده توسط علی بابایی (۱۴۰۳)؛ «سه مرتبه اضافه در علم بر مبنای سه سیر فلسفی نگاه ماهوی، اصالت وجود وحدت تشکیکی و وحدت شخصی»، نوشته‌شده توسط مهدی سعادت‌مند و علی بابایی (۱۴۰۳) و «موضوعات علم بر مبنای سه سیر فلسفی ملاصدرا» نوشته‌شده توسط علی بابایی (۱۴۰۲) اشاره کرد که به نوعی سه سیر فلسفی ملاصدرا را در موضوعات مرتبط با معیت، مورد بحث و کنکاش قرار داده‌اند. وجه ابتکار این تحقیق در درجه اول، بررسی و تبیین معیت مطرح در آیه شریفه مذکور؛ و درجه دوم رویکرد تطبیقی و مقایسه‌ای آن در نگاه متکلمان اشعری و صدرالمتألهین است.

۲. تبیین آیه شریفه «و هو معکم ائن ما کُنْتُمْ»

یکی از صفات حق تعالی معیت است؛ یعنی خداوند در همه‌جا حاضر و شاهد مخلوقات و اعمال آن‌ها است؛ به عبارت دیگر، عالم هستی محضر ذات حق است و چیزی از او غایب نیست. این آیه شریفه، از جمله آیات ناظر به این مدعاست که با تبیین و تحلیل آن، مشخص می‌شود حق تعالی از نظر تجرد و بساطت وجودی، منزله از نواقص امکانی است؛ بلکه وجود او بحت، بسیط و قهار است که بر همه افراد بشر و سایر موجودات عالم احاطه و قیومیت دارد.

احادیث ناظر به این آیه شریفه نیز معیت حق متعال با خلق را تأیید می‌کنند. پیامبر اسلام (ص) فرمود: «برترین مرحله ایمان انسان این است که بداند هر جا باشد خدا با اوست»^۳ (متقی، ۱۴۳۱ق، ۱، ص ۶۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۲۳، ص ۳۲۰). در حدیث دیگری آمده است که حضرت موسی (ع) به پیشگاه خدا عرض کرد: «کجا تو را بیابم ای پروردگار؟ فرمود: ای موسی! هر زمان اراده من کنی، به من رسیده‌ای»^۴. بنابراین خدا با هر چیزی هست، اما نه آن معیتی که اجسام با هم دارند، چون خدا جسم نیست. جسم دارای زمان، مکان و جهت است؛ اما خدا نه زمان دارد، نه دارای مکان و جهت است. اصولاً این «معیت» به قدری ظریف و دقیق است که هر انسان متفکر و مؤمنی به مقدار اندیشه و ایمانش، آن را درک می‌کند و از عمق آن با خبر می‌گردد (متقی، ۱۴۳۱ق، ج ۵، ص ۱۸۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۲۳، ص ۳۲۰).

این آیه شریفه، تنها بیانگر معیت مکانی حق تعالی با مخلوقات نیست؛ زیرا خداوند منزله از مکان است و مکان، مخلوق اوست. همچنین صرف معیت زمانی نیز مدنظر نیست؛ چراکه ذات حق، سرمدی است و زمان در زمره مخلوقات اوست؛ بلکه این آیه بیانگر احاطه تام حق تعالی نسبت به مخلوقات است و اینکه هر جا و در هر زمان و در هر حالی باشند، خداوند نسبت به آن‌ها آگاه است و به تعبیر دقیق‌تر «از رگ گردن

به آن‌ها نزدیک‌تر است»^۵. معیت را می‌توان یکی از اوصاف جمال خداوند دانست؛ زیرا این آیه در پی اثبات حسن و کمال در ذات الهی است و احاطه قیومی حق را نسبت به خلق به اثبات می‌رساند.

۳. تبیین دیدگاه اشاعره از آیه «و هو معکم این ما کنتم»

مکتب کلامی اشاعره، معیت خدا با اشیاء را توأم با قدرت و احاطه علمی به تصویر می‌کشد؛ از این‌رو در جهت تبیین معنی درست و واقعی معیت بین خدا و خلق در منظومه فکری این مکتب و دریافت فهم آن‌ها از این آیه، لازم است رویکرد آنان در اقسام معیت و براهین اقامه شده در این زمینه، بررسی شود.

۳-۱. اقسام معیت

متکلمان اشعری، معیت علمی حق تعالی با مخلوقات را به معیت قبل از ایجاد و معیت بعد از ایجاد تقسیم‌بندی نموده و برای هریک براهینی نیز ایراد نموده‌اند. در این بخش به بررسی و تحلیل این دو قسم از معیت به‌همراه ادله اثبات آن‌ها می‌پردازیم.

۳-۱-۱. معیت علمی قبل از ایجاد

هرچند متکلمان اشعری، در خلال مباحث کلامی خویش، ادله اثبات علم واجب تعالی را با عناوینی چون «دلیل علم واجب تعالی قبل از ایجاد و بعد از ایجاد» نیاورده‌اند، اما با دقت در دو دلیل احکام صنع و برهان قدرت و اختیار به دست می‌آید که متکلمین اشعری از طریق این دو برهان، معیت علم واجب تعالی به اشیاء را قبل از ایجاد اثبات می‌کنند. شاهد این مدعا کلام ایجی در کتاب «مواقف» است که بیان می‌دارد اصل علم الهی مورد اتفاق همه متکلمان و حکماست، اما راه اثبات آن متفاوت است و به دنبال آن به دو روش اثبات علم حق تعالی از دیدگاه مکتب اشاعره می‌پردازد (ایجی، ۱۳۲۵ش، ج ۸، ص ۶۵).

بنابراین، معیت علمی خداوند با مخلوقات قبل از ایجاد از منظر اشاعره، ابتدا به فعل الهی مستند است که چنین فعلی محکم و متقن است و چنین فعلی نیز دال بر علم فاعل آن است؛ و بر این اساس، معیت علمی حق تعالی قبل از ایجاد مطرح می‌گردد.

۳-۱-۲. معیت علمی بعد از ایجاد

مرتبه دوم معیت علمی حق تعالی از منظر اشاعره، تبیین علم تفصیلی او به موجودات پس از آفرینش آن‌هاست. به دیگر سخن، حق تعالی همچنان که در مرتبه ذات خویش به ماسوا علم دارد، پس از آفرینش مخلوقات در مرتبه فعل خود نیز با آن‌ها معیت علمی دارد که از آن به علم فعلی تعبیر می‌شود. متکلمان اشعری از طریق نامحدود بودن علم الهی، معیت علمی او را به کل ماسوا اثبات کرده‌اند. برای مثال از دیدگاه تفتازانی، علم خداوند شامل همه موجودات و معدومات، اعم از امور ممکن و ممکن و همه امور کلی و جزئی می‌شود (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۱۸). فخر رازی نیز درباره عمومیت علم حق تعالی سخن گفته است و فلاسفه و قومی از اهل ملت را از آن خارج می‌داند^۶ (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۱۰). غزالی از جمله متکلمان اشعری است که معیت علمی حق تعالی را عمومی تلقی می‌کند و با استناد به آیات قرآن هیچ ذره‌ای را در زمین و آسمان نهان از علم حق بر نمی‌شمارد (غزالی، ۱۳۹۳ش، ج ۱، ص ۱۵۶).

بنابراین، از دیدگاه اشاعره، معیت علمی حق تعالی با مخلوقات بعد از ایجاد، مساوق با علم فعلی است که خداوند بر همه چیز آگاه بوده و همه چیز به علم و حکمت اوست و هیچ چیزی نهان و پنهان از او نیست. این دیدگاه مبتنی بر اصل نامحدود بودن علم الهی است که در گفتمان اشاعره بیان شده است.

۳-۲. براهین اثبات معیت

۳-۲-۱. برهان اتقان صنع

متکلمان اشعری توجه بسیاری به تلازم میان علم و اتقان فعل دارند و مهم‌ترین دلیل آن‌ها برای اثبات علم خدا نیز همین دلیل است. از این حیث، متکلمان اشعری برای اثبات معیت علمی حق تعالی به این دلیل تمسک جسته که شباهت زیادی با برهان نظم دارد. بر مبنای این برهان، هدفمندی عالم هستی، نشان می‌دهد حق تعالی پیش از آفریدن جهان به تمامی پدیده‌های آن و روابط بین آن‌ها آگاه بوده است. فخر رازی دلیل علم واجب را احکام فعل و اتقان صنع قرار داده است. ایشان در تبیین علم الهی، مراد از فعل محکم را مطابق با منفعت یا نیکو در عرف تحلیل می‌کند^۷ (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۸۵). تفتازانی، دو وجه برای علم خدا ذکر می‌کند. و درباره وجه اول معتقد است که چون خداوند انجام‌دهنده کار محکم است و هر کس این‌گونه باشد او عالم خواهد بود^۸ (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۱۰). باقلانی نیز افعال محکم و متقن را ناشی از علم و قصد الهی می‌داند^۹ (باقلانی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۹).

بنابراین، ازدیدگاه اشاعره هدفمندی جهان آفرینش و نظم و چینی که میان اجزای آن برقرار است، دال بر معیت حق تعالی با آن دارد؛ زیرا در غیر این صورت، هیچ تلازم و ارتباطی میان اجزای عالم یافت نمی‌شد.

۳-۲-۱. برهان قدرت و اختیار

علاوه بر برهان اتقان صنع، اشاعره علم واجب را از طریق قدرت و اختیار نیز اثبات کرده‌اند، و این برهان در آثار آن‌ها به چشم می‌خورد. برای مثال، ایجی و تفتازانی در اثبات معیت علمی حق تعالی، حدوسط را «قدرت» قرار داده‌اند^{۱۰} (ایجی، ۱۳۲۵ ش، ج ۸، ص ۶۶؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ ق، ج ۴، ص ۱۱۱).

بنابراین بر مبنای دیدگاه اشاعره، گرچه حقیقت قدرت غیر از حقیقت علم است، ولی چون فاعلیت خدا را بالقصد می‌دانند از طریق قدرت بر علم استدلال کرده‌اند. بنابراین خداوند مختار است و هر مختاری، عالم است. پس باری تعالی عالم است.

۳-۳. تفسیر اشاعره از آیه «و هو معکم این ما کنتم»

معیت بر معانی متعددی اطلاق می‌شود و به همین اعتبار، دارای اقسام مختلفی است. در آثار کلامی، معیت بر پنج قسم زمانی، مکانی، بالشرف، بالطبع و بالعینه آمده است. به ادعای متکلمان، خداوند خالق زمان و مکان است، اما با موجودات معیت زمانی و مکانی ندارد و نسبت حق تعالی به مکان‌ها، زمان‌ها و احوال یکسان است؛ زیرا در غیر این صورت حق تعالی نیز موجود زمانی و مکانی خواهد بود و به ویژگی آن‌ها متصف خواهد شد.

سایر معیت‌ها نیز با توجه به مبانی و اصول متکلمین اشعری و استناد آن‌ها به آیه:

«لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» (شوری: ۱۱)؛

و با لحاظ اینکه هیچ سختی میان خالق و مخلوق نیست، مرتفع می‌گردد. از سوی دیگر، همراهی و معیت حق تعالی با مخلوقات، در آیاتی همچون «هُوَ مَعَكُمْ اِیْنَ مَا کُنْتُمْ»، به معنای اختلاط و آمیختن ذاتی خدا با مخلوقات نیست. بنابراین، ازدیدگاه متکلمان اشعری، هرگز نمی‌توان قوانین کائنات و مخلوقات را بر حق تعالی جاری و ساری نمود.

از این رو با مراجعه به نصوص متکلمان اشعری، هر جا در آیات و روایات سخنی از همراهی و معیت و احاطه ذات خداوند متعال به میان آمده است، به احاطه علمی و قدرت نامتناهی خداوند تفسیر نموده‌اند. از نظر ابن حنبل، معنای معیت در آیه چهارم سوره حدید ازدیدگاه اکثریت مفسران، معیت علمی است^{۱۱} (ابن حنبل، ۱۴۱۶ ق، ج ۱، ص ۳۳۰).

شهرستانی، دخول و خروج عرفی حق تعالی را نسبت به عالم که مقتضی شرایط زمانی و مکانی است، نمی‌پذیرد و آیات ۱۸ سوره انعام و ۱۵ سوره قاف را شاهد این مطلب می‌داند و در نهایت معتقد است دخول ذات حق در عالم به معنای علم و قدرت و خروج او به معنای تقدس و تنزه است^{۱۲} (شهرستانی، ۱۴۲۵ ق، ج ۱، ص ۶۷). غزالی نیز معیت مطرح در این آیه شریفه را معیت احاطی و علمی تفسیر می‌کند (غزالی، ۱۴۰۹ ق، ص ۳۷). فخر رازی چاره را در تأویل آیه شریفه می‌بیند؛ چراکه خدا همراهی مکانی با انسان ندارد، بلکه همراهی او یا از طریق علم و آگاهی به احوال و اعمال انسان است یا از راه حفظ و حراست او. وی این قول را از متکلمین نقل می‌کند^{۱۳}. به عقیده ایشان هر موجودی غیر خداوند متعال ممکن است و وجود هر ممکنی از سوی حق تعالی است. بنابراین، رسیدن ماهیت به وجود، از طریق افاده حق تعالی میسر می‌شود و حق تعالی برای هر ماهیتی از وجود آن نزدیک‌تر است. به همین دلیل است که دانشمندان گفته‌اند: «چیزی ندیدیم جز اینکه خدا را قبل از آن مشاهده کردیم». اهل میانه گفته‌اند: «چیزی را ندیدیم جز اینکه خدا را با آن مشاهده کردیم». افراد ساده‌اندیش و ظاهرگرا گفته‌اند: «چیزی را ندیدیم جز اینکه خدا را بعد از آن مشاهده کردیم»^{۱۴}. وی مانند برخی دیگر از مفسران، اجماع اهل حکمت را بر این می‌داند که طبق این آیه شریفه، خداوند معیت مکانی و زمانی با اشیاء ندارد و تأویل معیت مطرح در این آیه، تنها به معیت و احاطه علمی صحیح خواهد بود (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۹، ص ۴۴۹؛ تعالی، ۱۴۱۸ ق، ج ۵، ص ۳۷۸؛ ابن جزی، ۱۴۱۶ ق، ج ۲، ص ۳۴۳؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۰، ص ۱۰۱؛ طنطاوی، ۱۹۹۷ م، ج ۱۴، ص ۲۰۱). در سایر تفاسیر کلامی اشاعره نیز معیت مطرح در آیه ۴ سوره حدید به معنای معیت علمی و احاطی ذکر شده است (بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۵، ص ۱۸؛ جزایری، ۱۴۱۶ ق، ج ۵، ص ۲۵۹؛ شتیعی، ۱۴۲۷ ق، ج ۷، ص ۵۲؛ زحیلی، ۱۴۱۱ ق، ج ۲۷، ص ۲۸۹). صاحب «اساس التفسیر»، معیت مدنظر در آیه شریفه را در معنای عمومی به علم و قدرت و در معنای خصوصی به فضل و رحمت تبیین کرده است^{۱۵} (حوی، ۱۴۲۴ ق، ج ۱۰، ص ۵۷۳۶).

بنابراین بر مبنای اعتقادی و کلامی اشاعره، معیت مطرح در این آیه شریفه، صرفاً بر معیت علمی و احاطی حق تعالی با مخلوقات دلالت دارد و حاکی از قدرت، علم و احاطه او نسبت به مخلوقات است و نمی‌توان معیت مطرح در این آیه را دال بر معیت وجودی دانست.

۴. تبیین دیدگاه ملاصدرا از آیه «و هو معکم اَینَ ما کُنتُم»

قبل از تبیین و تحلیل دیدگاه ملاصدرا درباره آیه مورد بحث، لازم است اقسام معیت از منظر وی، بررسی و تحلیل شود.

۴-۱. معیت علمی

روش ملاصدرا این است که در ابتدای بیش‌تر مباحث با قوم در مسیر اصالت ماهوی مماشات می‌کند و در ادامه، از مبنای آن‌ها فاصله می‌گیرد و به دیدگاه خود می‌پردازد؛ حتی اگر در همه مباحث هم همچنین رویکردی را به صراحت اعلام و اعمال نکرده باشد، امکان تحلیل مباحث بر مبنای سه سیر او وجود دارد. ایشان علم تفصیلی قبل از ایجاد را طریقه‌ای اختصاصی و مخصوص به نظام حکمت صدرایی می‌داند و منظومه‌های فکری اسلاف را نمی‌پذیرد (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۳۹). از منظر او معیت علمی حق تعالی در حقیقت اساس حکمت الهی است (ملاصدرا، ۱۳۵۴ش، ج ۱، ص ۱۴۷). ملاصدرا بر اساس معیت علی، ابتدا عالم بودن خدا را تثبیت کرده و سپس عالم بودن سایر موجودات مبرهن می‌شود و قطع نظر از علم خدا، نمی‌توان هیچ موجودی را عالم دانست، همان‌گونه که قطع نظر از وجود باری تعالی، نمی‌توان چیز دیگری را موجود دانست (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۲۷).

بنابراین، ایشان معیت علمی حق تعالی را از طریق معیت علی و از طریق برهان صدیقین تفسیر می‌کند و معتقد است این امر دلیلی بر معیت ذاتی حق تعالی با مخلوقات است، چنان‌که فرموده است: "شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ" (آل عمران: ۱۸)؛ همچنین فرموده است: "أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ" (فصلت: ۵۳) (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۰۰).

برخلاف رویکرد متکلمان اشعری که از طریق برهان اِثقان صنع و اختیار و از طریق هدف‌مندی عالم هستی، معیت علمی حق تعالی را تبیین می‌کردند، ملاصدرا از علم به ذات علت، علم به معلول را نتیجه می‌گیرد. او معیت علمی حق تعالی به ماسوا را علم اجمالی در عین کشف تفصیلی توصیف کرده و کیفیت آن را به صورت علم ذات به ذات تبیین می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۷۰). ایشان با استناد به آیات قرآن و با اشاره به معیت قیومی همه موجودات، هیچ موجودی را فارغ از علم الهی نمی‌بیند:

«صرح بأن علمه تعالی هو عدم غیبة الأشياء عنه و كقوله "لا یَعْرِضُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ" و كيف یغیب الأشياء عنه و هو مع الأشياء إذ "هُوَ مَعَكُمْ أَیْنَ مَا كُنتُمْ" لأن قیوم الشيء لا یفارق الشيء عنه» (ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۲۶۴).

در نظام حکمت صدرایی از آنجاکه خدا به ذات خویش عالم است و ذات حق تعالی سبب پیدایش کل ممکنات است، علم به علت، علم به معلول را در پی دارد و خداوند به همه اشیاء علم ازلی و حضوری دارد: «ذات واجب تعالی به ذاتش آگاه است و خودش علت اشیاء است و علم به علت تامه یک چیز، مستلزم علم به معلول آن است؛ زیرا خودش همه چیز را از ازل می‌داند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۹۰). بنابراین، معیت علمی ذاتی حق به اشیاء، عین ذات اوست؛ چراکه ذات خداوند وجودی صرف، غیرمتناهی و بسیط است و هیچ نوع تکثری در آن راه ندارد و همه موجودات به نحو وحدت و بساطت در ذات حق تعالی حضور دارند.

۴-۲. معیت‌های ماهوی

ملاصدرا در تبیین اقسام معیت، معیت‌های زمانی و مکانی را از ذات حق تعالی جدا می‌داند و می‌گوید: «همانا خداوند از زمان‌مندی منزّه است و نمی‌توان او را موجودی زمانی دانست» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۳۱). ازدیدگاه او خداوند فوق زمان و مکان است و علم او در چارچوب زمان محدود نیست و برای او گذشته، حال و آینده یکسان است^{۱۶} (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۴۵۰). ذات حق تعالی از انواع معیت‌های ماهوی منزّه است^{۱۷} (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۴۶). در جای دیگر می‌گوید: «همانا معیت ذات واجب تعالی با مخلوقات همانند معیت جسم برای جسم یا جسم برای عرض یا عرض برای عرض نیست. معیت او از سنخ زمان و مکان نیز نیست و حرکت و انفعال از او منتفی است» (ملاصدرا، ۱۳۶۶ش، ج ۶، ص ۱۷۱).

ملاصدرا به این نتیجه می‌رسد که بین حق تعالی و مخلوقات ارتباط حقیقی برقرار است و برخلاف دیدگاه کلامی، خالی بودن ذات حق از اشیاء منتفی است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ش، ج ۴، ص ۲۸). به باور او نمی‌توان هیچ‌گونه معیت ماهوی بین خداوند و مخلوقات برقرار ساخت؛ زیرا ملزوماتی همچون محدودیت و جسمانیت را در پی دارد.

۴-۳. معیت وجودی

یکی از مهم‌ترین اقسام معیت که ملاصدرا در آثار خویش توجه وافری به تبیین و اثبات آن در خلال مباحث مربوط به این مسأله داشته، معیت وجودی است. مطابق این تفسیر که آیات قرآن کریم همانند آیه ۴ سوره حدید و همچنین آیه ۱۶ سوره قاف بدان اشاره دارند، حق تعالی با مخلوقات خویش علی‌الخصوص انسان، معیت وجودی دارد که احاطه قیومی نیز منتج از چنین معیتی است. ملاصدرا با اینکه معتقد به وحدانیت

واجب‌الوجود است، اما هیچ‌کدام از اشیاء را خارج از ذات و وجود او نمی‌داند و مابینت و جدایی سایر موجودات را از حق تعالی به دلیل محدودیت و نقص‌های آن‌ها تحلیل می‌کند و در اثنای آثار خویش به آن اشاره می‌کند.^{۱۸} (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ش، ج ۴، ص ۳۰). مطابق این دیدگاه، هیچ‌گونه مابینت وجودی بین حق با خلق مطرح نیست و تنها مابینتی که قابلیت طرح پیدا می‌کند، مابینت و تنزه خداوند از نواقص مخلوقات است و گرنه وجود او به تمام موجودات احاطه و تسلط دارد.

از دیدگاه ملاصدرا، حق تعالی به دلیل بی‌نهایت بودن و بساطت ذات، تمام عوالم را مملو از وجود خویش نموده است و نمی‌توان جایی را خالی از وجود او دانست. او در وجود هر موجودی حضور دارد، بدون اینکه مستلزم حلول، اتحاد و مانند آن باشد. به همین جهت، مطلق لایشرط مقسمی (خداوند) از اشیاء جدا نیست و با آن‌ها معیت وجودی دارد؛ هرچند به دلیل اطلاّش، غیر از تک‌تک اشیاء یا مجموع آن‌هاست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، صص ۲۷۳-۲۷۴). این‌گونه نیست که از مجموع مخلوقات، واجب‌الوجود شکل گیرد؛ بلکه وجود واجب‌الوجود است که از شدت ظهورش تمام مخلوقات و کائنات به منصه ظهور می‌رسند. مجموع مخلوقات عالم قادر بر این نیستند که وجود حق تعالی را تشکیل دهند، اما خداوند به تنهایی علت وجودی و مبیّنه آن‌هاست و در عین حال با تمام آن‌ها معیت وجودی دارد.

۵. تفسیر ملاصدرا از آیه «و هو معکم این ما کنتم»

معیت وجودی خدا، مسأله‌ای است که تا قبل از ملاصدرا به موضوعی برهانی در نظام فکری فیلسوفان تبدیل نشده بود، هرچند در این باب، اشارات و تأویلاتی در آثار فیلسوفان مسلمان دیده می‌شود. چنان‌که سهروردی خدا را ابعَدِ اقرب و ارفعِ ادنی (دورترین نزدیک‌ترین و بالاترین پایین‌ترین) دانسته است (سهروردی، ۱۳۷۲ ش، ج ۲، ص ۱۵۳).

ملاصدرا در آثار فلسفی خویش مسأله معیت را به‌طور مجزا طرح نکرده است، اما در مناسبت‌های مختلف به بحث درباره آن پرداخته است. همان‌طور که در بحث از قاعده بسیط‌الحقیقه به بحث در این باره پرداخته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۴۰۷). ایشان براساس وحدت شخصی وجود، آیه شریفه «و هو معکم این ما کنتم» را دال بر حضور خدای سبحان و معیت قیومیّه او با همه موجودات، و از براهین روشن بر این معیت معرفی می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ ش، ص ۴۸).

فهم این قاعده، مبتنی بر تعقل اصالت و وحدت حقیقت وجود و نیل تام به معنای تشکیک خاصی، بلکه خاص‌الخاصی است. براساس بسیط‌الحقیقه بودن حق تعالی، جهات وجودیه همه اشیاء، قائم به خداوند است و او واجد هر کمال و جمال و قیوم مطلق همه موجودات است. ملاصدرا در تبیین معیت ذات حق با دیگر موجودات هستی، این قاعده را به‌عنوان نظر نهایی خویش ابراز داشته است. ایشان قبل از ورود به برهان این قاعده، می‌نویسد:

«هذا من الغوامض الإلهية التي يستصعب إدراكه إلا على من آتاه الله من لدنه علما» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۰).

براساس این قاعده، وجود مطلق خدای سبحان، مشتمل بر همه موجودات است و هیچ موجودی از او سلب نمی‌شود. این وجود بی‌نهایت که از نقایص و کاستی‌های موجودات ممکن منزّه است، همه موجودات و کمالات وجودی آن‌ها را فرا می‌گیرد و با آن‌ها معیت وجودی دارد؛ بدون آنکه شائبه حلول، امتزاج یا اتصال و امثال آن پیش آید (ملاصدرا، ۱۳۶۰ ش، ص ۴۸). ایشان با تبیین بسیط‌الحقیقه، حقیقت واجب را وجودی می‌داند که نهایت شدت و سعه وجودی را دارد؛ پس وجودی لایتنه‌ای و نامحدود است و اگر نامتناهی شد، هیچ حد و مرزی ندارد. از این‌رو، ملاصدرا، عبارات و واژه‌ها را از گویایی و توصیف معیت حق تعالی عاجز می‌داند.^{۱۹} (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ش، ج ۳، ص ۶۵).

او معیت در آیه مورد بحث را معیت قیومیّه می‌داند و نتیجه می‌گیرد که احاطه قیومیّه خدای سبحان هرگز امکان جدایی از او را ندارد:

«معیته تعالی بالماهیيات الممكنة لیست إلا قیومیته تعالی لها» (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ص ۳۲).

از این معیت در زبان عرفا، به وحدت در کثرت تعبیر می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ش، ج ۴، ص ۴۱۱). وی در تشریح معیت حق با خلق آن را به نحو امتزاج و دخول و جزئیت نمی‌داند؛ چراکه خصوصیات مطرح شده خاص موجودات مادی و جسمانی است.^{۲۰} (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ش، ج ۴، ص ۶۵).

بنابراین از نظر ملاصدرا نسبت موجودات و ممکنات به ذات قیومی خداوند نسبت حلول نیست؛ زیرا حلول مستلزم بینونت و جدایی خالق از مخلوق است. او بر این باور است که معیت مطرح در این آیه شریفه، معیت وجودی و قیومی است که مرتبه‌ای بالاتر از معیت علمی است و معیت علمی را در درون خود دارد.

۵-۱. اثبات معیت قیومیه حق تعالی از طریق وجود رابط

مسأله وجود رابط از ابتکارات ملاصدرا است که در حکمت متعالیه بر پایه آن به بحث و تبیین بسیاری از مسائل پرداخته است. ملاصدرا به این نظریه اهتمام خاصی دارد و با اثبات آن، مدعی تکمیل فلسفه و تتمیم حکمت می‌شود و از آن در تبیین و اثبات مسائل مختلف حکمی بهره می‌برد (عبودیت، ۱۳۸۸ ش، ج ۱، ص ۱۹۹).

نزد ملاصدرا وجود رابط با رابطی تفاوت دارد. او رابط را فاقد ذات می‌داند؛ مانند آنچه که نه رنگی از خود دارد و نه حقیقتی^{۲۱} (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۴۳). ایشان تحقق وجود رابط را به واسطه وجود نفسی می‌داند، به گونه‌ای که خارج و جدای از آن یافت نمی‌شود. لازمه این سخن آن است که وجود رابط میان دو شیء، موجب اتحاد آنها می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۲۷).

به اقرار ملاصدرا فرق مدعای سایر فلاسفه با مدعای او، در مورد وجود معلول، فرق وجود رابط با رابطی است. آن‌ها به وجود رابطی معلول معتقدند و او به وجود رابط معلول^{۲۲} (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۰). از این رو، ملاصدرا رابطه علت و معلول را با توجه به اضافه اشراقیه ذات «هوالرابط» می‌داند، درحالی که نزد فلاسفه پیشین ذات «لهاالرابط» است. از نظر ملاصدرا کل عالم به اضافه اشراقیه به حق متصل است و اضافه اشراقیه عین ربط و وابستگی به صاحب اشراق می‌باشد. اضافه اشراقیه، موید وجود ربطی هر موجودی است در نسبت با حق تعالی که اصطلاحاً به آن طرف‌ساز می‌گویند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۰). معیت خدا با اشیاء یک‌طرفه است؛ یعنی خدا با همه چیز است و هیچ چیز با خدا نیست، زیرا رابطه دوطرفه و معی در دو وجود ممکن که همسانند، قابل تصور است نه بین فاعل و فعلش (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ش، ج ۳، ص ۴۲۱).

از دیدگاه او تمایز و تفاوتی که در اشیاء طبیعی وجود دارد، همواره دوسویه است و در اصطلاح، بینونت عزلی دارند. اما بر مبنای سیر سوم صدرایی، میان حق تعالی و خلق تمایز احاطی و وصفی برقرار است. در تمایز احاطی، تنها یکی از دو طرف، دارای کمالاتی است که دیگری فاقد آن است. وی درباره نحوه تمایز خداوند سبحان با مخلوقاتش، از کلام امام علی (ع) که فرمود: «توحید خداوند به ممتاز دانستن او از خلق است، و تمایز او از خلق تمایز وصفی است نه تمایز عزلی»^{۲۳}، الهام می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۸۲). نسبتی که عالم با خداوند دارد نسبت شأن و ذی‌شأن است؛ محال است ذی‌شأن تابع شأن باشد. در این نوع رابطه، عالم وابسته به وجود خداوند است و نه خداوند وابسته به عالم و محاط در عالم. از نتایج مهم این رابطه، هر لحظه حافظ بودن خدا بر عالم است: «إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا» (فاطر: ۴۱).

بر این اساس، در حکمت صدرایی معیت ذات حق با اشیاء، با سایر معیت‌ها فرق دارد. معیتی که خدا با همه دارد، معیت «قیومیه» است؛ اما معیتی که همگان با خدا دارند، معیت «ظلیه» است که ظل را رها نمی‌کند. درحالی که در معیت دیگر معیت طرفینی است.

۵-۲. اثبات معیت قیومیه خداوند از طریق احادیث و روایات

ملاصدرا از روایاتی که دلالت بر معیت حق تعالی با مخلوقات دارد به منظور اثبات معیت قیومیه بهره برده و بر این باور است که معنا و مفهوم این روایات دال بر تجلی حق تعالی در موجودات، و مخلوقات تجلی‌یافته از وجود تام و اکمل او هستند. خداوند در کنه هر موجودی است و بر تمام مخلوقات احاطه تام و قیومی دارد، بدون اینکه حلول یا اتحادی صورت پذیرد. وی ضمن استناد به کلام امیرالمومنین (ع) که می‌فرماید: «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله فیه»، بیان می‌دارد که وجود بسیط و تام حق تعالی همه مواطن هستی را پر می‌نماید و خداوند در وجود هر موجودی حاضر است و با وجود تام خود تمام اشیاء را در بر می‌گیرد. نمی‌توان چیزی را خالی از وجود او دانست؛ چراکه او با همه چیز است، با همه هست و همه نیست. این روایت دال بر بطلان ذاتی تمام اشیاء و مخلوقات است؛ زیرا آنان نزد خود وجودی ندارند، بلکه متعلق علم و قدرت الهی هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۷؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳ ش، ج ۴، ص ۲۰۴).

وی با ذکر حدیث نبوی: «لَوْ أَذْلَيْتُمْ بِخَلْقٍ إِلَى الْأَرْضِ السُّفْلَى، لَهَبَطْتُمْ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۵۸، ص ۱۰۷)، بیان می‌دارد که وجود حقیقی و وجود صرف فقط خداوند متعال است و بقیه موجودات را نمی‌توان موجود حقیقی دانست؛ چون سابقه و لاحق عدم دارند. تنها واجب بالذات است که سابقه عدم نداشته و معدوم نیز نخواهد شد. زمین و آسمان و تمام کائنات حتی یک لحظه از وجود او خالی نمی‌گردند و خداوند با آن‌ها معیت بالحق و قیومیه دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۴؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۶، صص ۱۷۱-۱۷۲).

بنابراین از منظر ملاصدرا در روایات نیز به معیت قیومیه حق تعالی با مخلوقات اشاره شده و این روایات بر این مهم تأکید دارند که خداوند متعال با همه چیز است و هیچ چیز با او نیست و وجود هر چیزی مملو از وجود خداست، بدون اینکه هیچ‌گونه حلول، محصوریت و محدودیتی پیش آید.

۶. نتیجه

مسأله معیت حق تعالی با مخلوقات در حقیقت اساس حکمت الهی است که هم متکلمان اسلامی و هم حکمای الهی در تبیین آن کوشیده‌اند. متکلمان اشعری با استناد به آیات و روایات و از طریق برهان اِتقان صنع و برهان قدرت و اختیار، معیت علمی ذات حق را اثبات کرده‌اند. با این وجود آنان رابطه حق تعالی و خلق را از طریق اضافه مقولی تحلیل و معیت قیومیه را انکار می‌کنند. اشاعره آیه شریفه «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» را صرفاً دال بر معیت علمی و احاطی خداوند با مخلوقات می‌دانند که نشان از قدرت، علم و احاطه او نسبت به مخلوقات دارد و نمی‌توان معیت مورد نظر را دال بر معیت وجودی دانست. ملاصدرا بر خلاف رویه متکلمان، معیت وجودی و علمی باری تعالی را با اضافه اشراقیه و اضافه قیومیه مبرهن می‌سازد. اندوخته ملاصدرا از مبانی خاص خود، یعنی اصالت وجود، امکان فقری و نیز کشف و اثبات ربط تام معلول، تحول بنیادین در معیت حق و خلق به وجود آورده است. ایشان به خوبی نقص نظام وجودی سینوی و کلامی را دریافته است و در تفسیر آیه چهارم سوره حدید و آیات مشابه آن، معیت و همراهی خداوند با خلق را علاوه بر معیت علمی، معیت قیومی و وجودی تلقی می‌کند. بر مبنای معیت قیومی، معلول خالی از وجود علت نیست و علت نزدیک‌تر از معلول به ذات معلول است. حق تعالی با وجود بساطت ذات و وحدت وجود تامی که دارد، با مخلوقات معیت دارد و نمی‌توان وجود چیزی را خالی از وجود او دانست. او با همه هست و همه نیست و با تمام مخلوقات وحدت قیومیه دارد.

یادداشت‌ها

نویسندگان هیچگونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.

- از منظر قاطبه متکلمان اشعری، رابطه جهان به عنوان مخلوق، با خدا رابطه تقایر و تباین است و بین آن دو سنجیتی نیست و خدا وجودی مباین از موجودات دیگر است. مستند آنان آیه: «لیس کمثله شیء» (شوری: ۱۱)، است که مثلیت از حق تعالی به نحو مطلق نفی شده است.
- برای نمونه، ایجی از متکلمان اشعری در شرح مواقف آورده است: «فاذا خرجت الى الوجود زالت الحاجة و لهذا يبقى بعد زوال المؤثر كبقاء البناء بعد فناء البناء» (ایجی، ۱۳۲۵ش، ج ۸، ص ۱۵۹). شیخ الرئیس هم با اشاره به این مطلب می‌نویسد: «حتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول: لو جاز على الباری العدم، لما ضرّ عدمه وجود العالم» (ابن سینا، ۱۳۸۱ش، ج ۱، ص ۱۰۳).
- از دیدگاه شهید مطهری: «اگر مناط احتیاج شیء به علت حدوث باشد، لازمه قطعی‌اش این است که شیء در بقاء احتیاجی به علت نداشته باشد؛ چون همین که حادث شد، نیازش رفع شده و احتیاجی به علت ندارد» (مطهری، ۱۳۷۶ش، ج ۱۲، ص ۲۱۵).
- إِنَّ مِنْ أَفْضَلِ إِيْمَانِ الْمَرْءِ أَنْ يَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَعَهُ حَيْثُ كَانَ.
- أَيَّنْ أَجْدُكَ يَا رَبِّ؟ قَالَ: «يَا مُوسَى إِذَا قَصَصْتُ إِلَيْكَ فَقَدْ وَصَلْتُ إِلَيْكَ».
- اشاره به آیه «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶).
- ذهب اکثر المسلمین علی أنه تعالی عالم بكل المعلومات خلافاً للفلاسفة و لقوم من أهل الملة.
- لنا أن أفعال الله تعالی محكمة متقنة و كل من كان أفعاله كذلك فهو عالم و المقدمة الأولى حسية و الثانية بديهية... كان المراد من الفعل المحكم هو الذي يكون مطابقاً للمنفعة، أو ما يكون مستحسناً في العرف.
- أنه فاعل فعلاً محكماً متقناً، و كل من كان ذلك فهو عالم.
- وَأَنَّ تَقَعُ مِنْهُ الْأَفْعَالُ الْحَكْمَةُ الدَّالَّةُ عَلَى الْعِلْمِ وَالْقَصْدِ.
- «انه تعالی قادر لما مر و كل قادر فهو عالم لان القادر هو الذي يفعل بالقصد و الاختيار و لا يتصور ذلك الا مع العلم» (ایجی، ۱۳۲۵ش، ج ۸، ص ۶۶).
- «أنه قادر أي فاعل بالقصد و الاختيار لما مرّ، و لا يتصور ذلك إلا مع العلم بالمقصود» (تفتارانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۱۱).
- و قد أجمع المفسرون و علماء الأمة قاطبة علی أن المقصود بذلك أنه معهم بعلمه لا بذاته.

١٢. فإننا نقول: ليس بداخل في العالم و لا خارج؛ لأن الدخول و الخروج من لوازم المتحيزات و المحدودات و لو قيل هو الله سبحانه داخل في العالم بمعنى العلم و القدرة و خارج عن العالم بمعنى التقديس و التنزيه.
١٣. قَالَ الْمُتَكَلِّمُونَ: هَذِهِ الْمَعِيَّةُ إِمَّا بِالْعِلْمِ وَإِمَّا بِالْحِفْظِ وَالْجِرَاسَةِ.
١٤. قال المحققون: ما رأيت شيئا إلّا و رأيت الله قبله. و قال المتوسطون: ما رأيت شيئا إلّا و رأيت الله معه. و قال الظاهريون: ما رأيت شيئا إلّا و رأيت الله بعده.
١٥. بالعلم و القدرة عموما و بالفضل و الرحمة خصوصا.
١٦. فلا ماضى و لا حال و لا استقبال عنده، بل الكل مقهور تحت كبريائه.
١٧. حق تعالى وجوده الخاص به أجل من أن يوصف بالوقوع في القبلية و البعدية بالقياس إلى شيء من الحوادث اليومية و لا بالمعية معها إلا معية أخرى غير الزمانية و هي المعية القيومية المنزهة عن الزمان و الحركة و التغير و الحدوث.
١٨. إنّه سبحانه مع غاية احديته لم يخرج منه شيء من الاشياء.... و أنّما مباينة الاشياء عنه تعالى لاجل اعدامها و نقائصها.
١٩. و اعلم ان هذه المعارف مما تقصر العبارة عن حق بيانها و لا يمكن تفهيمها لاحد ممن لم يذق هذا المشرب بالوجدان عقيب البرهان و لا يحصل ذلك الا بتعريف الله و تعليم من لدنه لمن كان على بينة من ربه.
٢٠. فهو تعالى في كل شيء لا بمعنى الامتزاج الذي هو من صفات الاجسام و لا بمعنى الدخول و الجزئية.
٢١. إنّ الرابطة لا ذات لها أصلا كالمرآة التي لا لون لها و لا حقيقة أصلا.
٢٢. فيكون وجود الممكن [أى وجود المعلول] رابطيا عندهم و رابطا عندنا.
٢٣. توحيده تميزه عن خلقه و التمييز بينونة صفة لابنونة عزله.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

- ابن جزى، محمد بن احمد (۱۴۱۶ق). *التسهيل لعلوم التنزيل*. بيروت: شركة دار الأرقم بن أبى الأرقم.
- ابن سينا، حسين بن عبدالله (۱۳۸۱ش). *الاشارات و التنبيهات*. قم: بوستان كتاب.
- ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۱۶ق). *المسائل و الرسائل المروية عن الإمام أحمد بن حنبل فى العقيدة*. رياض: دار طيبة.
- ابوحيان، محمد بن يوسف (۱۴۲۰ق). *البحر المحيط فى التفسير*. بيروت: دارالفكر.
- ايحيى، ميرسيدشريف (۱۳۲۵ش). *شرح المواقف*. قم: الشريف الرضى.
- باقلانى، ابوبكر (۱۴۰۷ق). *تمهيد الاوائل و تلخيص الدلائل*. لبنان: مؤسسة الكتب الثقافية.
- بيضاوى، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). *أنوار التنزيل و أسرار التأويل*. بيروت: دار احياء التراث العربى.
- تفتازانى، سعدالدين (۱۴۰۹ق). *شرح المقاصد*. قم: الشريف الرضى.
- ثعالبي، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸ق). *تفسير الثعالبي المسمى بالجواهر الحسان فى تفسير القرآن*. بيروت: دار احياء التراث العربى.
- جزايرى، ابوبكر جابر (۱۴۱۶ق). *ايسر التفاسير لكلام العلى الكبير*. مدينة منوره: مكتبة العلوم و الحكم.
- حوى، سعيد (۱۴۲۴ق). *الاساس فى التفسير*. قاهره: دارالسلام.
- زحلى، وهبه (۱۴۱۱ق). *التفسير المنير فى العقيدة و الشريعة و المنهج*. دمشق: دارالفكر.
- سهروردى، يحيى بن حبش (۱۳۷۲ش). *مجموعه مصنفات شيخ اشراق*. (تصحیح: هانرى كرن). تهران: وزارت فرهنگ و آموزش على.
- شقيطى، محمدامين (۱۴۲۷ق). *أضواء البيان فى إيضاح القرآن بالقرآن*. بيروت: دار الكتب العلميه.
- شهرستانى، عبدالكريم (۱۴۲۵ق). *نهاية الاقدام فى العلم الكلام*. بيروت: دارالكتب العلميه.
- صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم (ملاصدرا) (۱۳۵۴ش). *المبدأ و المعاد*. تهران: انجمن حكمت و فلسفه ايران.
- صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم (ملاصدرا) (۱۳۶۰ش). *الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية*. (محقى: هادى بن مهدى سبزوارى). تهران: مركز نشر دانشگاهى.
- صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم (ملاصدرا) (۱۳۶۳ش). *مفاتيح الغيب*. تهران: مؤسسة مطالعات و تحقيقات فرهنگى.
- صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم (ملاصدرا) (۱۳۸۳ش). *شرح اصول الكافى*. (محقق: محمد خواجوى). تهران: مؤسسة مطالعات و تحقيقات فرهنگى.
- صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم (ملاصدرا) (۱۹۸۱). *الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة*. بيروت: دار احياء التراث العربى.
- صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم (ملاصدرا) (۱۳۶۶ش). *تفسير قرآن كريم*. قم: انتشارات بيدار.
- طنطاوى، محمدسيد (۱۹۹۷). *التفسير الوسيط للقرآن الكريم*. مصر: نهضة.
- عبوديت، عبدالرسول (۱۳۸۸). *در آمدى به نظام حكمت صدرائى*. قم: مؤسسة آموزشى و پژوهشى امام خمينى (ره).
- غزالى، ابوحامد (۱۴۰۹ق). *الاقتصاد فى الاعتقاد*. بيروت: دارالكتب العلميه.
- غزالى، محمد بن محمد (۱۳۹۳ش). *احياء العلوم الدين*. (محقق: عبدالرحيم بن حسين حافظ عراقى). تهران: دار الكتاب العربى.
- فخر رازى محمد بن عمر (۱۴۱۱ق). *المحصل*. قاهره: مكتبة دار التراث.
- فخر رازى، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)*. چاپ سوم. بيروت: دار احياء التراث العربى.
- متقى، على بن حسامالدين (۱۴۳۱ق). *كنز العمال فى سنن الأَقوال و الأَفعال*. بيروت: دار احياء التراث العربى.
- مجلسى، محمدتقى (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. بى جا: مؤسسة الوفاء.
- مطهرى، مرتضى (۱۳۷۶ش). *مجموعه آثار*. تهران: انتشارات صدرا.
- مكارم شيرازى، ناصر (۱۳۷۱ش). *تفسير نمونه*. تهران: دار الكتب الاسلامى.

References

The Holy Quran.

Nahj al-Bālagha.

Abu Hayyan, M. Y. (1999). *Al-Bāhr al-Mūhit fi Tafsir*. Beirut: Dar al-Fikr. [in Arabic]

Baqlani, A. (1986). *Tamhīd al-Awāel wa Talkhais al-Dalāel*. Lebanon: al-Kūtub al-Thaqāfiyya. [in Arabic]

Baydawi, A. U. (1997). *Anwar al-Tanzil wa-Asrar al-Ta'wil*. Beirut: Dar al-Ahyā. [in Arabic]

Fakhr Razi, M. U. (1990). *Al-Muhsāl*. Qario: Dar al-Tūras. [in Arabic]

Fakhr Razi, M. U. (1999). *Tafsir Kabir*, 3rd ed. Beirut: Dar al-Ahyā. [in Arabic]

Ghazali, A. (1988). *Al-Iqtisād fi al-i 'tiqad*. Beirut: Dar al-Kūtūb al-Ilmiyya. [in Arabic]

Ghazali, M. M. (2014). *Ihyā' al-'Ulūm al-Dīn*. (Research: A. R. H. H. Iraqī). Tehran: Dar al-Kitāb al-Arabi. [in Persian]

Ḥawwa, S. (1993). *Al-Asās fi Tafsir*. Qario: Dar al-Salam. [in Arabic]

Ibn Hanbal, A. M. (1416). *Al-Masa'el wa al-Rāsa'el al-Marviyya*. Riyadh: Dar al-Tayyebā. [in Arabic]

Ibn Jazī, M. A. (1416). *Al-Tāshil le-Ulūm al-Tanzil*. Beirut: Dar al-Arghām. [in Arabic]

Ibn Sina, H. A. (2002). *Al-Isharat wa al-Tanbihat*. Qom: Būstan-e Kitāb. [in Persian]

Ījī, M. S. Sh. (1946). *Sharh al-Mawaqif fi 'ilm al-Kalam*. Qom: al-Sharif al-Rāzi. [in Persian]

Jazayeri, A. J. (1995). *Aysār al-Tafasir*. Madinah: Al-Ūlūm and al-Hekam. [in Arabic]

Majlesi, M. T. (1982). *Bihar al-Anwar*. Beirut: al-Wafā. [in Arabic]

Makarem Shirazi, N. (2008). *Tafsir Nemoneh*. Tehran: Dar al-Kutub Islami. [in Persian]

Motahhari, M. (1997). *Collection of Works*. Tehran: Sadra. [in Persian]

Mutaqi, A. H. D. (2009). *Kanz al-Amal fi Senan al-Aghval wa al-Afal*. Beirut: Dar al-Ahyā. [in Arabic]

Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1957). *Al-Ma'ābdā wa al-Ma'ad*. Tehran: Iranian Wisdom and Philosophy Society. [in Persian]

Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1981). *Al-Shawahid al-Rūbubiyyah*. (Correct: H. M. Sabzevari). Tehran: University Publication Center. [in Persian]

Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1981). *Hikmat al-Muta'alyah fi Āsfar al-'aqliyya al-arba'a*. Beirut: Dar al-Ahyā.

Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1984). *M'aḥatīh al-Qāyib*. Tehran: Institute of Hikmat and Philosophy of Iran. [in Persian]

Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1987). *Tafsir al-Quran al-Karim*. Qom: Bidar. [in Persian]

Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (2004). *Sharh Kitāb al-Kaḥfi*. (Research: M. Khajawi). Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [in Persian]

Saulbi, A. (1997). *Tafsir al-Saulbi al-mosama b al-Jawaher al-Ehsan fi Tafsir al-Quran*. Beirut: Dar al-Ahyā. [in Arabic]

Shahrestani, A. (2004). *Nahāyat al-Iqdam fi Ilm al-Kalam*. Beirut: Dar al-Kūtūb al-Ilmiyya. [in Arabic]

Shanqīṭī, M. (2006). *Azwā al-Bayan fi Izāh al-Quran*. Beirut: Dar al-Kūtūb al-Ilmiyya. [in Arabic]

Suhrawardi, Sh. D. (1993). *Majmoe Masnafat shikh Eshragh*. (Edit: H. Corbin). Tehran: Ministry of Culture and Higher Education. [in Persian]

Taftazani, S. D. (1988). *Sharh al-Maqāsid*. Qom: al-Sharif al-Rāzi. [in Arabic]

Tantawi, M. (1997). *Tafsir al-Wasit al-Quran al-Karim*. Qario: al-Nehzat.

Ubudiyat, A. (2009). *An Introduction to Transcendent Theosophy*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [in Persian]

Zuhayli, W. (1990). *Tafsir al-Muneer*. Damascus: Dar al-Fikr. [in Arabic]