

فرآیند مابعدالطبیعی‌سازی همراهی الهی در نظریه «معیت قیومی‌هی صدرایی»

زینب برخوردار^۱

محدثه محمدی جمال^۲

چکیده

"معیت" در عرف، به معنای "همراهی جسمانی" است؛ اما همراهی الهی در آیه "وهو معکم اینما کنتم" نمی‌تواند همچون همراهی ما با دیگر اشیا باشد. پیش از ملاصدرا، مفسران لفظ "مع" را مشترک لفظی دانستند. آنها با توجه به پوسته معیت و معنای ظاهری آن، معیت حق تعالی با انسان‌ها را به معانی گوناگونی تأویل می‌برند؛ اما ملاصدرا معتقد است نباید از ظاهر الفاظ مشتبه عبور کرد و آنها را تأویل برد. او با طرح "معیت قیومی‌هی" مخاطب را از نگرشی ظاهری به نگرشی باطنی از معنای معیت می‌رساند. جهان‌بینی فلسفی - عرفانی ملاصدرا در کنار روش تفسیری وی (تفکیک مفهوم از مصداق) بر اشتراک معنوی معیت دلالت دارد؛ بر این اساس هسته اصلی معنایی معیت، "مطلق همراهی" است که اقسام متعددی می‌یابد. البته انتقاداتی بر تفسیر معیت به "معیت قیومی‌هی"؛ همچون "عدم سازگاری با سیاق آیه" و "تحمیل پیش‌فرض‌های عرفانی" وارد شده است اما پژوهش حاضر نشان می‌دهد طرح معیت قیومی‌هی می‌تواند افزون بر حل مسئله تعارض ظاهری آیه با مبانی توحیدی، مخاطب را با استفاده از میراث تفسیری، به منظومه‌ای از معانی رساند که هریک وجهی از معیت خدا با بندگان را تبیین می‌کنند. بر این اساس برای مخاطب وحی، معیت خدا با بندگان، تصویر جامع‌تری پیدا می‌کند.

کلیدواژه‌ها: معیت، اشتراک لفظی، اشتراک معنوی، ملاصدرا، معیت قیومی‌هی.

Barkhordariz@ut.ac.ir

m.m.jamal@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۴/۱۶

^۱ - عضو هیئت علمی دانشگاه تهران، دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی

^۲ - فارغ التحصیل کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، نویسنده مسئول

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۹/۲۰

طرح مسأله

درک برخی از آیات قرآن، نیازمند تعمق در معنا است و تنها با تفسیر و تأویل ممکن است. زیرا اکتفا به ظاهر، به تعارض با مبانی اعتقادی می‌رسد. عبارت "و هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ" (حدید: ۴) نیز یکی از آیات متشابه قرآن کریم است که از ابتدا مفسران را به خود مشغول داشته است. ظاهر "هو معکم"، معیت و همراهی است. "همراهی" نوعی حضور است که می‌تواند بیانگر احوال گوناگونی باشد؛ مثل قرب مکانی، حلول، اتحاد، روی هم بودن، قرب زمانی و... با در نظر گرفتن هریک از این احوال، معنایی شکل می‌گیرد که با مبانی اعتقادی توحیدی شیعیان هم‌خوانی ندارد. این احوال برگرفته از خواص عالم ماده است؛ اما دو طرف ارتباط در این آیه از یک سنخ نیستند خدا منزّه از جسم و ماده و انسان به واسطه بعد جسمانی خود (بدن)، ساکن عالم ماده است. یک طرف خالق و دارای کمال مطلق و طرف دیگر مخلوق و ناقص است. چگونه می‌توان چنین معیتی را توجیه و تبیین کرد که نه مستلزم جسمانیت خدا و نه منجر به تناقض شود؟

مسأله فهم معنای معیت در این آیه از دیرباز مفسران و اندیشمندان را به خود مشغول داشته است. برای مثال عبدالله محمود شحاته (درگذشت ۱۴۲۳ ه.ق.)، مصحح تفسیر مُقَاتِل، خصلت بیانی آیه را به متشابه بودن تأویل می‌کند (مقاتل بن سلیمان، ۲۰۰۱، ج ۵، ص ۱۸۹). جلال الدین محمد بن اسعد دوانی (درگذشت ۹۰۸ ه.ق) نیز، آیه را مستلزم معیت بندگان با خداوند و امری طرفینی می‌داند. وی در جمع این آیه با حدیث نبوی: "کان الله و لم یکن معه شیء" با چالش روبرو می‌شود. زیرا حدیث نبوی را بیانگر نفی مطلق معیت دانسته است (کاوندی، ۲۰۰۸، ص ۳۵۵). کاشفی (درگذشت ۹۱۰ ه.ق) معتقد است این معیت با عقل فهم نمی‌شود (کاشفی، بی‌تا، ص ۱۲۱۷ و همو، ۲۰۰۰، ص ۳۴۶). زیرا از حیث کیفیت بیرون است (کاشفی، ۲۰۰۰، ص ۳۴۶). قشیری (درگذشت ۴۶۵ ه.ق) نیز فهم آن را برای غیر اهل تحقیق ملتبس دانسته است (قشیری، ۲۰۰۰، ج ۱، ص ۳۳۱). اما فخرالدین رازی (درگذشت ۵۶۶ ه.ق) دعوت به اندیشه می‌کند. او معتقد است اسراری عجیب و تنبیهاتی بر امور عالی در ترتیب آیات این سوره و الفاظشان نهفته است (فخررازی، ۱۹۹۸، ج ۲۹، ص ۴۴۹).

برخی از جریان‌های فکری، با ورود علمی چون عرفان و فلسفه به فهم معانی آیات قرآن، به مخالفت برخاسته و قائل به تفکیک و جداسازی ساحت این مباحث از قرآن کریم هستند. حال آنکه انسان مخاطب وحی، به اندازه شناخت و توانایی نفس خود می‌تواند درکی صائب، هرچند مشکک، از معانی آیات قرآن داشته باشد. فهم انسان‌وار از معیت الهی، حوزه تفسیر را به تأویل می‌کشاند اما ملاصدرا با طرح "معیت قیومیه" و روش خود در تفسیر آیات متشابه، راهی جدید به روی ما گشوده که تا پیش از این مورد توجه پژوهشگران نبوده‌است. پژوهش حاضر از این روش به جداسازی هسته از پوسته تعبیر می‌کند. می‌توان روش ملاصدرا را برگرفته از بحث تفکیک مفهوم از مصداق دانست. در این روش تفسیری، بدون تأویل و رویگردانی از ظاهر، فهمی متافیزیکی از همراهی الهی ارائه می‌شود؛ افزون بر این، به کارگیری اصول تفسیری ملاصدرا ما را به فهم عمیق‌تری از میراث تفسیری می‌رساند که می‌تواند نمونه‌ای از تأثیر عرفان و حکمت متعالیه در گسترش فهم از معنای آیه و حل مسائل پیش گفته باشد.

هرچند پیش از پژوهش حاضر، پژوهش‌هایی در خصوص معناشناسی معیت (قاضی زاده، ۲۰۰۹، صص ۸۲-۶۸)، رابطه خدا و انسان از منظر حکمت متعالیه (خلیلی، ۲۰۱۱، صص ۱۳۴-۹۹)، صفت قیومیت خدا نزد ملاصدرا (زمانی، ۲۰۱۳، صص ۸۲-۶۵) و روش تفسیری ملاصدرا (اخوان، ۲۰۰۶، صص ۹۱-۷۴) و حتی "تأثیر حکمت متعالیه در فهم آیات ناظر بر رابطه انسان و خدا" (خلیلی، ۲۰۱۵، صص ۳۸-۷) انجام شده است؛ اما این مقالات، هم از حیث روشی و هم از حیث محتوایی و نگاه به مسأله، تفاوت‌های اساسی با پژوهش حاضر دارند. پژوهش حاضر معنای معیت را ذیل یک آیه، مورد توجه قرار می‌دهد و آرای مفسران را ذیل دو مبنای اصلی در تفسیر آیه، یعنی قول به "اشتراک لفظ" و "اشتراک معنا"، طبقه‌بندی می‌کند. در بخش نخست، با کمک رهیافت تاریخی و بررسی سیر تطور تفاسیر، معنای حاصل از تفسیر معیت (تا زمان ملاصدرا)، ذیل هشت عنوان کلی طبقه‌بندی می‌شود. برای دستیابی به تفاسیر، از نرم افزار "جامع التفاسیر نور" و سایت "المکتبه الوقفیه" استفاده شده است و تفاسیر اعم از شیعی و سنی، لغوی-ادبی، کلامی و عرفانی هستند. در بخش دوم، دیدگاه ملاصدرا، یعنی قول به اشتراک معنوی بررسی می‌شود. پس از بیان روش ملاصدرا در تفسیر آیات متشابه، با توجه به آثار ملاصدرا، معیت قیومیه بسط

و توضیح داده می‌شود و در آخر، با ذکر امتیازات و انتقادات وارد بر معیت قیومیه، نقش این معیت در حل چالش معرفتی فهم آیه، در کنار دیگر ثمرات و نتایج حاصل از آن روشن می‌گردد.

۱- اشتراک لفظی و معانی تأویلی از معیت:

مفسران از همان سده نخست، در تفسیر "و هو معکم" خود را ناچار می‌بینند از ظاهر آیه و اقتضای لغت فراتر رفته و معنایی دیگر را جانشین معنای حقیقی (همراهی جسمی) کنند. برای مثال، ابوحیان (درگذشت ۷۴۵ ه.ق.)، چون ظاهر معیت، معیت بالذات است، حمل بر ظاهر آیه را ممکن نمی‌داند (ابوحیان، ۱۹۹۸، ج ۱۰، ص ۱۰۱). مفسران دیگر نیز، حمل معیت بر قرب بالذات را محال دانسته‌اند (زرکشی، ۱۹۸۸، ج ۲، ص ۳۴۰؛ سیوطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۲۵ و همو، ۱۹۹۹، ج ۲، ص ۱۷). دلیل این امر، در این مسأله نهفته است که ذات خدا، ماورای ماده؛ و بشر، محصور و محدود در عالم ماده است. پس معیت و همراهی ذات الهی با انسان مادی، به نحوی که بیانگر اجتماع در مکان و زمان باشد، ممکن نیست. همچنین اگر ظاهر معیت، در نظر گرفته شود با استوای خداوند بر عرش (اعراف: ۵۹، یونس: ۳، رعد: ۲، طه: ۵، فرقان: ۵۹، سجده: ۴ و حدید: ۴) متناقض است. مفسران به همین دلیل لازم دانستند این آیه تأویل برده شود (فخرالدین رازی، ۱۹۹۸، ج ۱۵، ص ۴۴۵ و ج ۲۹، ص ۴۴۹ و ابن عادل، ۱۹۹۷، ج ۸، ص ۲۵ و ج ۱۸، ص ۴۵۶). ابن عادل (درگذشت ۵۸۰ ه.ق) می‌گوید یا باید آیه را تأویل برد یا به تناقض اعتراف کرد (ابن عادل، ۱۹۹۷، ج ۱۸، ص ۴۵۶).

بررسی تفاسیر به ما نشان می‌دهد که مفسران از سویی معنای اقتران ذاتی در معیت را با اصل تنزیه ذات ربوبی از جسم و جسمانیت متعارض و از سوی دیگر، ظاهر معیت را با ظاهر آیات استوای خداوند بر عرش، متناقض می‌یابند. آنها برای گریز از هر دو مسأله، ناچار روی به تأویل آورده‌اند و معیت را به معانی گوناگونی تفسیر کرده‌اند. اکثر مفسران بر تأویل آیه اتفاق نظر دارند (ابن عطیه، ۲۰۰۰، ج ۵، ص ۲۵۷؛ ابوحیان، ۱۹۹۸، ج ۱۰، ص ۱۰۱؛ ثعالبی، ۱۹۹۶، ج ۵، ص ۳۷۸؛ سیوطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۲۵ و همو، ۱۹۹۹، ج ۲، ص ۱۷). ابن عطیه (درگذشت ۵۴۲ ه.ق)، تأویل این آیه را خروج از معنای پیشین لفظ دانسته

است (ابن عطیه، ۲۰۰۰، ج ۵، ص ۲۵۷). رسعنی (درگذشت ۵۶۶۰ق)، معیت را در این آیه، استعاره از قرب خداوند به وسیله علمش می‌داند (رسعنی، ۲۰۰۷، ج ۲، ص ۴۰۱) و سیوطی (درگذشت ۹۱۱ق)، آن را مجازاً ظرف و بدل از معنای علم دانسته است (سیوطی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۷۵). شیخ زاده (درگذشت ۹۵۰ق)، از قول صاحب کشف تفسیر معیت به علم، در کنار تفسیر به همه جایی خداوند را، جمع بین حقیقت و مجاز در یک کلمه دانسته است که جایز نمی‌باشد (شیخ زاده، ۱۹۹۷، ج ۶، ص ۴۱۲). ابوالسعود (درگذشت ۹۸۲ق) نیز معیت را تمثیلی از احاطه علمی خداوند نسبت به بندگان دانسته است (ابوالسعود، ۱۹۸۳، ج ۸، ص ۲۰۴). مفسران دیگر نیز معیت را از معنای مطلق خود خارج کردند و به معانی مقید، چون: «معیت علمی، معیت احاطی، شهودی، علمی و قدرتی و...» تفسیر کردند.^۱ به کاربردن لفظ مطلق در معنای مقید، مجاز است. پس لفظ معیت "مشترک لفظی" می‌شود و در اینجا در معنای حقیقی به کار نرفته‌است. در جدول زیر، تفاسیر از معنای معیت، ذیل هشت عنوان کلی طبقه بندی شده‌است:

ردیف	تفسیر	مفسران	تعداد
۱	عالم	ابن عباس (۱۹۹۲، ص ۵۷۶) - ضحاک (۱۹۹۷، ص ۸۴۳) - سفیان ثوری (سیوطی، ۱۹۸۲، ج ۶، ص ۱۷۱) - مقاتل بن سلیمان (۲۰۰۱، ج ۴، ص ۲۲۹) - دینوری (۲۰۰۲، ج ۲، ص ۳۷۷) - طبری (۱۹۹۰، ج ۲۷، ص ۱۲۴) - ماتریدی (۲۰۰۴، ج ۹، ص ۵۱۳) - طبرانی (۲۰۰۸، ج ۶، ص ۲۰۳) - سمرقندی (۱۹۹۴، ج ۳، ص ۴۰۰) - شیخ طوسی (۱۹۹۸، ج ۹، ص ۵۲۰) - بغوی (۱۹۹۸، ج ۵، ص ۲۷) - میبیدی (۱۹۹۲، ج ۹، ص ۴۷۸ و ج ۶، ص ۱۱۱) - طبرسی (۱۹۹۳، ج ۹، ص ۳۴۷ و ۱۹۹۰، ج ۴، ص ۲۴۳) - ابوالفتوح رازی (۱۹۸۶، ج ۱۹، ص ۱۴) - ابن شهر آشوب (۱۹۹۰، جلد ۱، ص ۶۵) - فخرالدین رازی (۱۹۹۸، ج ۴، ص ۱۸ و ج ۲۵، ص ۱۳۹) - ابن عربی (۱۹۸۸، ج ۴، ص ۲۷۷) - رسعنی (۲۰۰۷، ج ۲، ص ۴۰۱) - حسنی واعظ (۲۰۰۲، ص ۱۰۰) - طوفی (۲۰۰۴، ص ۶۲۳) - ابن جزی (۱۹۹۴، ج ۲، ص ۳۴۳) - ابن کثیر (۱۹۹۷، ج ۸، ص ۴۳) - زرکشی (۱۹۸۸، ج ۴، ص ۳۶۸) - ابن عرفه (۲۰۰۸، ج ۲، ص ۱۴۲) - مهائمی (۱۹۸۱،	۳۵ نفر

	<p>ج 2، ص 320- سیواسی (2005، ج 4، ص 185)- محلی (1994)، ص 541- ابن عادل (1997، ج 18، ص 456)- بقاعی (2005، ج 7، ص 437)- ایچی (2002، ج 4، ص 259)- جرجانی (1999، ج 9، ص 368)- سیوطی (1982، ج 6، ص 171، 1999، ج 1، ص 610 و بی‌تا، ج 1، ص 154)- شیخ‌زاده (1997، ج 6، ص 412)- ابوالسعود (1983، ج 8، ص 204)- صدرالدین شیرازی (1982، ج 6، ص 170).</p>		
5 نفر	<p>طبری (1990، ج 27، ص 124)- نحاس (1999، ج 4، ص 233)- مکی بن حموش (2001، ص 666)- ابن انباری (1983، ج 2، ص 420)- ابن کثیر (1997، ج 8، ص 43).</p>	شاهد	۲
32 نفر	<p>ماتریدی (2004، ج 9، ص 514)- طبرانی (2008، ج 6، ص 203)- ثعلبی (2000، ج 9، ص 227)- ماوردی (بی‌تا، ج 5، ص 470)- قشیری (2000، ج 3، ص 533)- واحدی (1993، الف: ج 4، ص 245 و 1993، ب: ج 2، ص 1066)- اَبی مظفر سمعانی (1996، ج 5، ص 365)- میبیدی (1992، ج 9، ص 478)- عمر بن محمد نسفی (نسفی، 1997، ج 2، ص 1023)- ابن عطیه (2000، ج 5، ص 257)- طبرسی (1993، ج 2، ص 677)- ابن جوزی (2000، ج 4، ص 232)- فخرالدین رازی (1998، ج 29، ص 449)- رسعنی (2007، ج 7، ص 631)- ابن عبدالسلام (2007، ج 2، ص 261)- قرطبی (1985، ج 17، ص 237)- بیضاوی (1996، ج 5، ص 185)- عبد الله بن احمد نسفی (نسفی، 1994، ج 4، ص 329)- نظام الاعرج (1994، ج 6، ص 253)- خازن (1993، ج 4، ص 246)- ابوحیان (1998، ج 10، ص 101)- زرکشی (1988، ج 2، ص 340)- ثعالبی (1996، ج 5، ص 378)- ابن عادل (1997، ج 18، ص 455)- بقاعی (2005، ج 7، ص 437)- کاشفی (بی‌تا، ص 1217)- سیوطی (بی‌تا، ج 1، ص 225 و 1999، ج 2، ص 17 و 1982، ج 6، ص 171)- مقدسی حنبلی (2008، ج 6، ص 529)- شیخ زاده (1419، ج 8، ص 104)- خطیب شربینی (2003، ج 4، ص 212)- کاشانی (بی‌تا، ج 9، ص 168)- فیضی (1995، ج 5، ص 359).</p>	عالم و قادر	۳

۴	محوط	ماتریدی (2004، ج 9، ص 513) - ابن عطیه (2000، ج 5، ص 257) - فخرالدین رازی (1998، ج 4، ص 20) - ابن جزی (1994، ج 2، ص 343) - ابن عرفه (2008، ج 2، ص 142) - ثعالبی (1996، ج 5، ص 378) - مقدسی حنبلی (2008، ج 6، ص 529).	7 نفر
5	حافظ	ماتریدی (2004، ج 9، ص 513) - فخرالدین رازی (1998، ج 5، ص 262 و ج 29، ص 449) - خازن (1993، ج 4، ص 245) - زرکشی (1988، ج 2، ص 340) - ابن عادل (1997، ج 18، ص 456) - سیوطی (1999، ج 1، ص 533 و همان، ج 2، ص 17 و بی تا، ج 1، ص 225).	6 نفر
6	ناصر	ماتریدی (2004، ج 9، ص 513) - راغب اصفهانی (1990، ص 771) - میبدی (1992، ج 9، ص 478) - ابن شهر آشوب (1990، ج 1، ص 72) - فخرالدین رازی (1998، ج 25، ص 139) - سیوطی (1999، ج 1، ص 533).	6 نفر
7	فاضل	میبدی (1992، ج 9، ص 488) - فخرالدین رازی (1998، ج 15، ص 445) - عبدالله بن احمد نسفی (نسفی، 1994، ج 4، ص 329) - کاشفی (بی تا، ص 1217) - کاشانی (بی تا، ج 9، ص 168) - فیضی (1995، ج 5، ص 359).	6 نفر
8	مدبّر	فخرالدین رازی (1998، ج 5، ص 262).	1 نفر

• ارتباط معانی تأویلی با یکدیگر

طبق آنچه در جدول، مشاهده می شود؛ اکثر مفسران معیت را به "عالم" یا "عالم بودن و قادر بودن" خداوند نسبت به بندگان، معنا می کنند و دلیل چنین تفسیری - که تاکنون هم ادامه یافته است - می تواند سیاق آیه و محوریت این دو صفت در میان اوصاف الهی باشد. این که کسی از علم و قدرت خدا بیرون نیست می تواند دو مؤلفه احاطه ربوبی را نشان دهد، یعنی احاطه خدا بر انسان ها تنها احاطه علمی نیست و خدا هم علمی و هم قدرتی بر انسان ها احاطه دارد. ضمن آنکه همه مفسرانی که معیت را به احاطه معنا می کنند معیت را به علم یا علم و قدرت نیز معنا کرده اند. در این میان ابوالسعود (درگذشت

۹۸۲ ه.ق) مفهوم علم و احاطه را به هم آمیخت و معیت را به احاطه علمی تفسیر کرد (ابوالسعود، ۱۹۸۳، ج ۸، ص ۲۰۴).

راغب اصفهانی (درگذشت ۵۰۲ ه.ق) معتقد است احاطه در دو وجه استعمال می‌شود: وجه نخست: در اجسام، که به معنای حفظ و منع است. وجه دوم در علم، که مخصوص خداوند است. احاطه علمی به معنای دانستن وجود چیزی، جنس آن، قدر و اندازه اش، کیفیتش و غایت و علتش است. احاطه به قدرت نیز چنین است (راغب اصفهانی، ۱۹۹۰ ه.ق، ص ۲۶۵).

تفسیر به قدرت برخلاف تفسیر به علم، به تنهایی دیده نمی‌شود و همیشه با صفت علم همراه است. سرّ این همراهی شاید در تقدم علم بر قدرت و خلقت باشد. تفسیر به علم در کنار تفسیر به شاهد بودن خدا بر مخلوقات و محیط بودن او نسبت به آنها، این علم را از دایره علم حصولی خارج می‌کند.

معانی دیگر از معیت، به نحوی ظهورات احاطه علمی و قدرتی خداوند هستند. تفاوت دو مفهوم "محیط و حافظ" در این است که "احاطه" نوعی خوف و ترس ایجاد می‌کند اما "حافظ" امیدبخش است و چنین تفسیری بیانگر نوعی حالت خوف و رجا در معنای معیت است که در تفسیر به "عالم" و "شاهد" مشاهده نمی‌شود. اینها از جمله ارتباطاتی است که میان معانی حاصل از تفاسیر می‌توان برقرار دانست. در مجموع، معیت تا پیش از ملاصدرا، نزد مفسران، به اوصاف ذاتی و فعلی خداوند تأویل برده شده است. دلیل تفسیر معیت به صفات خداوند، مادی نبودن خدا و درک وابسته به ماده انسان دانست. خدا ماورای ماده و ذات او و کیفیت ذاتش برای ما ناشناخته است؛ اما از آنجا که صفات خداوند معرف اوست؛ مفسران از صفات او برای بیان چگونگی معیتش استفاده کرده‌اند.

۲- اشتراک معنوی و معیت قیومیه

وجود و اوصاف باری تعالی نمی‌تواند با معنای آنها در خصوص انسان‌ها، اشتراک لفظی داشته باشد. زیرا قول به اشتراک لفظی موجب تعطیل در فهم صفات خدا می‌شود. پس

این مفاهیم را مشترک معنوی می‌دانیم و وقتی اشتراک لفظ به معنای اعم جایز نباشد؛ اشتراک لفظ به معنای اخص یعنی مجاز و استعاره و... خود به خود منتفی می‌شود. ممکن است کسی بگوید معیت یک نوع کیفیت و حالت و رابطه است، نه اسم و صفت خداوند است و نه وجود او. در پاسخ باید خاطر نشان کرد که هر رابطه‌ای دو طرف وجودی دارد که قائم به آنهاست. وقتی یکی از طرفین، وجود خدا باشد، اشتراک لفظی معیت مسأله ساز خواهد شد.

• روش ملاصدرا در تفسیر آیات متشابه:

روش ملاصدرا در تفسیر آیات متشابه قرآن، تفسیر با حفظ ظاهر و معنای لغوی و اولی است. او در فهم و درک متشابهات قرآن مردم را سه گروه می‌داند:

- ۱- گروهی که الفاظ را از معانی اولیه تحریف می‌کنند و به امور عقلی تأویل می‌برند.
- ۲- گروهی که الفاظ را به همان معانی اولیه تفسیر می‌کنند؛ بدون اینکه جانب تنزیه ذات خداوند را رعایت کرده باشند.
- ۳- گروهی که برخی از آیات را به معانی اولیه و لغوی تفسیر و برخی دیگر را به امور عقلی تأویل می‌برند. و مصداق آیه شریفه «نُؤْمِنُ بَعْضٌ وَ نَكْفُرُ بَعْضٌ»^۲ (صدرالدین شیرازی، ۲۰۰۴، ص ۹۸).

ملاصدرا هیچ یک از این سه طریق را صحیح نمی‌داند و نتیجه این روش‌ها را عدم دستیابی به حقیقت علم به ذات خدا و آیات اودانسته است (همان). به اعتقاد او اقتضای توحید خاصی حمل سخنان متشابه قرآن و حدیث بر معنای اصلی خود است و الفاظی که دلالت بر تشبیه می‌کنند باید بر همان مفهوم اولی لغوی حمل شوند؛ بدون آنکه تجسم و تکثیری در ذات واجب الوجود لازم آید (همو، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۵۸).

ملاصدرا معتقد است: «الفاظ برای معانی عامه‌ای وضع شده‌اند و در هر جا مصداق خاصی دارند که با حفظ همان معنی عام لغوی در آن مصداق خاص استعمال می‌شوند.» (همو، ۲۰۰۴، ص ۹۷). او در رساله *متشابهات القرآن* نیز جایز نمی‌داند که مفسر این آیات را مجاز و استعاره بداند و ضروری دانسته است که چنین آیاتی بر حقیقتشان حمل شوند (همو، ۱۹۹۹، ص ۲۷۶).

بنابراین براساس روش ملاصدرا در تفسیر آیات متشابه، معیت نیز در آیه "و هو معکم اینما کنتم" در معنای حقیقی خود به کار رفته است. براین اساس معیت مشترک معنوی است و به جای آنکه لفظ، میان معانی متعدد مشترک گرفته شود، با نگرشی جدید که تفکیک مفهوم از مصداق است، معنا در خود لفظ گسترش می‌یابد. بر این اساس معنا، مفهوم و جوهره "معیت"، "مطلق همراهی" است که مصداق و اقسام متعددی دارد و این مصداق پیش از آنکه خارجی باشند ذهنی‌اند. معیت اجسام با یکدیگر یک قسم از معیت و معیت علمی، احاطی، علمی و قدرتی، حفاظتی، قیومی و ... اقسام دیگری از آن هستند. البته ملاصدرا خود به این مسأله اذعان نکرده است اما از مبانی و نظام فکری او و روش او در تفسیر آیات متشابه، چنین برمی‌آید. بنابراین و باتوجه به میراث تفسیری، تأویلات گوناگون از معیت، هریک وجهی از معنای آن را آشکار کرده‌اند. یک وجه از این معیت، عالم بودن خداوند نسبت به انسان‌ها است؛ وجه دیگر، قدرت او بر خلقت و آفرینش و تدبیر امور است، وجه دیگر، احاطه او بر مخلوقات است وجه دیگر، قیومیت او و قائم بودن هرچیز به اوست و به همین نحو، تمام معانی حاصله از تفاسیر، در یک منظومه معنایی در کنار یکدیگر مبین چگونگی معیت حق تعالی با انسان‌ها هستند. زیرا دلالت‌های گوناگون از معنای معیت تعارضی با هم ندارند و همه آنها ذیل اسما و صفات خداوند جای می‌گیرند.

۲-۱) معیت قیومیه

"معیت قیومیه" از جهت لغوی حاصل ترکیب دو مؤلفه معنایی "معیت" و "قیومیت" است. صدرالدین شیرازی (درگذشت ۱۰۵۰ ه.ق) از قول راغب اصفهانی (درگذشت ۵۰۲ ه.ق)، "قیوم" را به "القائم الحافظ لكل شيء و المعطی له ما به قوامه." معنا می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۹۸۲، ج ۴، ص ۸۲). او در آثار خود نیز "قیوم" را به قائم به ذات و مقوم غیر تعریف می‌کند (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۱۴۳؛ همو، ۱۹۸۲، ج ۴، ص ۳۷ و ۸۸ و ۹۷). همچنین در تفسیر القرآن بحث مفصلی از اختلاف نظر در معنای "قیوم" و چگونگی شکل‌گیری آن می‌آورد (همو، ۱۹۸۲، ج ۴، صص ۸۴-۸۲). "قیوم" بر وزن فاعول و در سیغۀ مبالغه است. ملاصدرا معتقد است قیومیت بر کمال وجود دلالت دارد و مبالغه در معنای قیام، به حکم عقل، مقتضی قوام بخشیدن به غیر است (همان، ص ۸۳).

در مورد "قیومیت" باید خاطر نشان کرد که براساس نظام فلسفی و هستی‌شناسی ملاصدرا، موجودات عین ربط و تعلق به خداوند هستند و نوع خاصی از نسبت و ارتباط میان آنها و خدا برقرار است که از آن به "اضافه قیومیه" نام برده می‌شود. هرچند عرفا، به ویژه ابن عربی، از "احاطه قیومیه" خداوند و "قیومیت" او در آثار خود سخن گفتند (روزبهان بقلی، ۲۰۰۸، ج ۳، ص ۳۹۳ و ۳۹۴، ابن عربی، ۱۹۸۸، ج ۴، ص ۲۷۶، آملی، ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۳۶۷)؛ اما اصطلاح "معیت قیومیه" از ملاصدرا است.

مؤلفه نخست این اصطلاح؛ یعنی "معیت"، از جهت منطقی و در مباحث فلسفی، مقابل "تقدم و تأخر" است و فلاسفه ذیل بحث از اقسام تقدم و تأخر به توضیح اقسام معیت نیز می‌پردازند. اما ملاصدرا ذیل بحث از اقسام تقدم و تأخر، معیت قیومیه را مطرح نمی‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۹، ج ۳، صص ۲۷۱-۲۵۵). او در مبدأ و معاد، در فصل اول از مقاله دوم، در بیان عینیت صفات خدا با ذات، نسبت خداوند متعال به همه امور متجدد را "معیت قیومیه" می‌داند (همو، ۱۳۵۴، ص ۷۶). ملاصدرا ذیل تفسیر آیه ۴ سوره حدید نیز از عبارت "معیت قیومیه" برای تفسیر معنای آیه استفاده نمی‌کند (همو، ۱۹۸۲، ج ۶، ص ۱۷۰). اما در تفسیر او، مبانی فلسفی-عرفانی‌اش مشهود است و عمده تفسیر وی از این آیه را شکل می‌دهد. برای مثال، ملاصدرا ذیل تفسیر معیت، در بیان "مکاشفه"، علت معیت خدا با ما را ظهور و تجلی او در اعیان ثابته ما دانسته است (همان، ص ۱۷۱) و معتقد است که خداوند با وجود خود، بر هر نفسی قائم و با وحدتش مقوم ذات همه است (همان، ص ۳۱۶). این امر به حدی است که مولی علی نوری (درگذشت ۱۳۴۶ ه.ق)، در تعلیقه بر تفسیر ملاصدرا، این "معیت" را "معیت قیومیه" می‌داند (همان، ص ۳۷۸). با استفاده از آثار ملاصدرا؛ از جمله تفسیر وی، به ویژگی‌هایی از معیت قیومیه دست می‌یابیم. ملاصدرا با استفاده از قاعده «تُعرف الاشیاء بأضدادها» چگونگی این معیت را تبیین می‌کند. او در مجموع هفت مؤلفه سلبی برای معیت قیومیه برمی‌شمرد که در تفسیر خود نیز به آنها اشاره کرده است.

معیت‌های زمانی و مکانی به دلیل وابستگی که به عالم ماده دارند نمی‌توانند در خصوص خداوند صحیح باشند. ملاصدرا در شرح اصول کافی وجود خداوند را فوق زمان می‌داند و آن را با ذکر دو دلیل تبیین می‌کند؛ دلیل نخست به تقدم ذاتی خالق بر مخلوق بر می‌گردد

و دلیل دوم به ماهیت زمان مربوط است. او می‌گوید: «خداوند خالق همه چیز است خالق زمان و دهر نیز هست. پس وجودش قبل از زمان قبلیتی بالذات است نه بالزمان و گرنه تقدم زمان بر نفسش لازم می‌آید و آن محال است» (صدرالدین شیرازی و کلینی، ۱۹۸۷، ج ۳، ص ۲۶۸). از سوی دیگر، زمان، عین تغییر و تجدد و مجموعه‌ای از آنات است؛ اگر خدا زمانی باشد چه زمان متناهی فرض شود و چه غیر متناهی - تغییر و تجدد در ذات خدا لازم می‌آید (همان، ص ۲۶۷). در نهایت، نسبت خدا به آزال و آباد نسبتی واحد و معیت قیومیه غیر زمانیه است (همان، ص ۲۶۸). او در تفسیر معنای معیت در آیه "و هو معکم اینما کنتم" نیز، معیت در زمان و آن را در خصوص خداوند منتفی می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۲، ج ۶، ص ۱۷۱).

ملاصدرا معیت در وضع و مکان را نیز از خداوند نفی می‌کند (همان). او نظر جمهور حکما در خصوص مکانی نبودن خداوند را نمی‌پذیرد به این دلیل که نسبت واحد به همه مکان‌ها و امور مکانی داشتن، شامل هر مفهوم کلی و جوهر عقلی می‌شود (صدرالدین شیرازی و کلینی، ۱۹۸۷، ج ۳، ص ۱۳۶). او می‌گوید: «نگاه توحیدی کامل این است که جزئی از امکانه و ازمنه و ذره‌ای از ذرات اکوان نیست مگر آنکه حق تعالی با هویت قدسیه‌اش با آن است؛ معیتی غیر مکانی و زمانی. و به آن محیط است، احاطه قیومیه غیر وضعیه.» (همان) خصوصیات دیگر این است که این قسم از معیت، نه معیت به ممازجت و مداخله (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۴۸)، نه معیت حال و محل (همو، ۱۹۸۲، ج ۶، ص ۱۷۱) و نه از سنخ معیت اتحادی است (همو، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۴۸). ملاصدرا اقسام معیت های ماهوی را نیز از خداوند نفی می‌کند. او معتقد است چنین معیتی نه معیت جسم با جسم است نه معیت جسم با عرض و نه معیت عرض با عرض (همو، ۱۹۸۲، ج ۶، ص ۱۷۱). چنین معیتی، معیت در فعل و انفعال و حرکت و انتقال (همان) و معیت در مرتبه و درجه وجود هم نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۴۸). ملاصدرا نفی معیت در مرتبه وجودی را چنین مدلل می‌کند: «زیرا او قبل از هر موجودی وجود یافته است و قبلیتش قبلیتی است که به معیتی که مقابل آن قبلیت است تبدیل نمی‌شود» (همو، ۱۹۸۲، ج ۶، ص ۱۷۱).

۲-۲) امتیازات تفسیر به معیت قیومیه

همانطور که در تفاسیر بر پایه اشتراک لفظ گذشت، مفسران برای حل مسأله تعارض ظاهری آیه با مبانی توحیدی، "معیت" را به معانی گوناگونی غیر از "همراهی جسمانی" تأویل بردند. اما ملاصدرا بر پایه اشتراک معنوی و با توجه به هسته معنایی لفظ "مع" یعنی "مطلق همراهی"، مسأله آیه را به نحوی دیگر حل می‌کند که در نسبت با تفاسیر پیش از خود از امتیازاتی برخوردار است از جمله این امتیازات، تفسیر با "حفظ ظاهر" است. ملاصدرا در تفسیر معیت به معیت قیومیه، بدون عدول از ظاهر، آیه را تفسیر و معیت خدا با موجودات را تبیین می‌کند. او در حقیقت به جای تأویل بردن معنای معیت، مصادیق معیت را گسترش می‌دهد و آن را از حضور جسمانی صرف خارج و به حضور قیومی معنا می‌کند. اقسام دیگر این معیت را می‌توان حضور علمی، حضور قدرتی، حضور حفاظتی، حضور شهودی و حضور فضلی دانست.

هرچند تمام تفاسیر تأویلی بر پایه اشتراک لفظ، با نگاه توحیدی هم‌خوانی دارند و راهی برای گریز از جسمانیت خداوند و تناقض ظاهری آیه ارائه می‌دهند؛ اما در تبیین استعمال لفظ "مع" ناتوان هستند. اگر لفظ "مع" را مشترک معنوی در نظر بگیریم و معیت را در این آیه به معیت قیومیه معنا کنیم می‌توان کاربرد لفظ "مع" را تبیین کرد. این مسأله (تبیین لفظ مع) در آنجا نمود بیشتری پیدا می‌کند که مفسران برای توجیه تأویلات خود، روی به تفصیل معانی مجازی و تأویلی می‌آورند. مسأله‌ای که ملاصدرا، در اصل، براساس روش خاص خود در تفسیر آیات متشابه و با طرح معیت قیومیه، با آن مواجه نمی‌شود. امتیاز دیگر، "جامعیت" نسبت به تفاسیر پیشین است. اسم "قیوم" جایگاه ویژه‌ای میان اندیشمندان مسلمان و ملاصدرا داشته است. همانطور که در توضیح معنای لفظ قیوم بیان کردیم؛ "قیوم" به معنای ایجاد اشیا، حفظ و دوام بخشیدن و تدبیر و هدایت موجودات است. پس با توجه به معنای خود لفظ، صفت "قیوم" در مقایسه با دیگر اسما و صفات الهی که برای تفسیر معنای معیت به کار گرفته شده است، جامعیت بیشتری دارد و در معنای خود، معانی تأویلی چون حافظ و مدبر را جای می‌دهد. از سوی دیگر "قیوم" با اینکه اسمی از اسمای الهی است اما بیانگر کیفیت ارتباطی ذاتی بین خداوند با موجودات

است و از این جهت نیز به تفاسیری که معیت را به اوصاف خداوند تأویل بردند برتری پیدا می‌کند.

۲-۳) انتقادات تفسیر به معیت قیومیه

در کنار امتیازات ذکر شده، تفسیر به معیت قیومیه، با انتقاداتی مواجه می‌شود. برخی از نقدها روشی و برخی محتوایی است. توجه به این انتقادات و پاسخ‌های قابل ارائه، نقش معیت قیومیه در تفسیر معیت و توانمندی آن در حل مسأله پژوهش را روشن‌تر می‌سازد. انتقاد نخست، ناتوانی این تفسیر در تبیین ضمیر مخاطب "کم" در "و هو معکم اینما کنتم" است. ضمیر مخاطب "کم" اگر تنها مخاطبین وحی، یعنی انسان‌ها و اجنه را شامل شود و مخلوقات دیگر را دربرنگیرد؛ تفسیر به "معیت قیومیه" در عین جامعیت، مانع اغیار نیست. زیرا خطاب آیه خاص موجودات مخاطب وحی است و معیت قیومیه عام است و تمام موجودات را اعم از مختار و غیر مختار، شامل می‌شود. البته می‌توان با توجه به سیاق آیه، پاسخی ارائه کرد مبنی بر اینکه در صدر آیه سخن از معیت خالق با مخلوقات است^۳ و از این جهت "معیت قیومیه" با صدر آیه تناسب دارد (قائمی نیا، ۲۰۱۷، ص ۴۰۶). قائمی نیا، از زبان پژوهان قرآنی، معتقد است هرچند "معیت قیومیه" با توجه به صدر آیه، برداشتی صحیح است اما با توجه به ذیل آن، نمی‌تواند مراد اصلی باشد. ذیل آیه "و الله بما تعملون بصیر" بیانگر هدف نهایی آیه، یعنی آگاهی الهی از رفتارهای بندگان است. مسئله خلقت آسمان‌ها و زمین در صدر آیه هم زمینه‌سازی برای بیان این هدف است. از این رو معیت مذکور در آیه، به معنای ناظر بودن همیشگی خداوند بر آدمیان است (همان). هرچند تفسیر معیت به علم، با سیاق آیه هم‌خوانی بیشتری دارد؛ اما اگر معنای جامع "قیومیت" در نظر گرفته شود؛ می‌توان چنین اشکالی را وارد ندانست. زیرا به نحوی علم الهی را هم شامل شود.

اشکال آخر، اشکال روشی است؛ ممکن است از سوی برخی این اشکال شود که با تفسیر به معیت قیومیه، پیش‌فرض‌های عرفانی در خصوص ارتباط خداوند با موجودات، در فهم آیه دخالت داده شده است؛ حال آنکه جهان‌بینی و خداشناسی ما تنها باید برگرفته از قرآن باشد. در پاسخ باید ابتدا به این نکته توجه کرد که خواننده یا مفسر با مجموعه‌ای از پیش

دانسته‌ها، پیش داوری‌ها، انتظارات و سلیقه‌های خاص خود با متن روبرو می‌شود و وجود برخی از آنها نه تنها خللی در فهم متن ایجاد نمی‌کنند که برای حصول فهم ضروری هستند. اما اگر پیش دانسته‌ها، بر معنای متن تحمیل شوند، در امر فهم دشواری ایجاد می‌شود (حسین زاده، ۲۰۱۲، صص ۱۳۵ و ۱۳۶). به نظر نگارنده اگر پیش فرض‌های فلسفی و عرفانی، عقلانی و همسو با معارف دینی و توحیدی باشند نه تنها مشکلی در فهم قرآن ایجاد نمی‌کنند، بلکه به فهمی عمیق‌تر مدد می‌رسانند و می‌توانند بطنی از بواطن قرآنی را آشکار کنند. البته در فهم قرآن باید آگاهانه از پیش دانسته‌های علوم دیگر بهره برد تا موجب تفسیر به رأی نشود.

نتیجه‌گیری

کمال تفسیر از معیت، در "معیت قیومیه" جلوه می‌کند. معیت قیومیه صدراپی، حاصل درآمیختگی دیدگاه‌های فلسفی، کلامی، عرفانی و قرآنی ملاصدرا است. هرچند انتقاداتی بر این تفسیر وارد می‌شود اما در حل مسأله فهم آیه، بر دیگر تفاسیر برتری دارد. افزون بر این، "معیت قیومیه"، اقسام معیت را در میراث فلسفه اسلامی (در بحث از تقدم و تأخر) گسترش می‌دهد؛ البته این مسأله نیازمند مطالعاتی عمیق‌تر است و باید تأثیر معیت قیومیه بر فلاسفه پس از ملاصدرا نیز بررسی شود.

با به کارگیری روش ملاصدرا در تفسیر آیات متشابه، معنای لفظ "مع" توسعه یافت. ملاصدرا با قول به اشتراک معنوی و توجه به هسته معنایی معیت، دایره معنایی این لفظ را از همراهی جسمانی به همراهی فرامادی می‌کشاند. پس معیت با قرار گرفتن در فضایی جدید (ارتباط موجود مادی و فرامادی یا ارتباط خالق و مخلوق) تحول معنایی یافته است و این معنای جدید استعاره و مجاز نیست، بلکه وجه دیگری از جوهره اصلی معیت (مطلق همراهی) است. بر این اساس تمام تفاسیر را می‌توان در طول یکدیگر صحیح و صائب دانست. زیرا همگی در دایره اوصاف الهی جای می‌گیرند و هریک بعدی از این معیت را نمایان می‌کنند.

یادداشت‌ها

۱. تفاسیر از ابن عباس (درگذشت ۶۸ ه.ق) تا ملاصدرا (درگذشت ۱۰۵۰ ه.ق) برحسب موضوع و براساس تطور تاریخی، در پایان نامه کارشناسی ارشد نگارنده بررسی شده‌اند.

۲. سوره‌ی نساء: ۱۵۰

۳. و هو الذی خلق السماوات و الأرض فی ستةَ آیام ثم استوی علی العرش یعلم ما یلج فی الارض و ما یرج منها و ما ینزل من السماء و ما یرج فیها و هو معکم أنما کنتم"

منابع و مآخذ

A) The Books

Holy Quran [in Arabic]

Abi Muzaffar Samani, (1996), *The Explanation of the Quran* (5), Corrected by Abu Talal Ghneim ibni Abbas ibni Ghunaim & Abi Tamim Yasir ibni Ibrahim, Dar Al Watan, Saudi Arabia. [In Arabic]

Abul Fotouh Razi, (1986), *The Paradise and the Spirit of the Jinan in the Interpretation of the Quran* (19), Edited by Mohammad Mehdi Naseh & Mohammad Jafar Yaghighi, Astan Qods Razavi, Mashhad. [In Arabic]

Abu Saud, (1983), *Abi Saud's Interpretation (Guide the Healthy Mind to the Merits of the Holy Quran)* (8), Arab Heritage Revival House, Beirut. [In Arabic]

Abu Hayan, (1998), *The Sea Surrounding in the Interpretation* (10), Corrected by Jamil Sadaqi Mohammad, Dar_ Alfekr Press, Beirut. [In Arabic]

Aigi, (2002), *The Comprehensive Expression in the Interpretation of the Quran* (Aigi) (4), Scientific Publishing House, Muhammad Ali Bayson Publications, Beirut. [In Arabic]

Amoli, (2000), *The Explanation of the Great Ocean and the Center of Sea in the Interpretation of the Dear and Arbitrator Book of God* (2), Corrected by Mohsen Mousavi Tabrizi, Noor Ala Nour, Qom. [In Arabic]

Baidawi, (1996), *The Lights Revelation and the Secrets of the Interpretation* (Baidawi's Interpretation) (5). Preparation: Mohammad Abdul Rahman Marshli, Arab Heritage Revival House, Beirut. [In Arabic]

Baghaei, (2005), *The System of Pearls in the Proportion of the Verses and the Surahs* (7), Corrected by Abdul Razzaq Mahdhi, Scientific Publishing House, Muhammad Ali Bayson Publications, Beirut. [In Arabic]

Bhagawi, (1998), *Bhagawi's Interpretation; Named: Milestones of the Revelation* (5), Corrected by Abdul Razzaq Mahdhi, Arab Heritage Revival House, Beirut. [In Arabic]

- Dinevari, (2002), Ibn wahb's Interpretation; Named : the Express in the Interpretation of the Holy Quran (2), Scientific Publishing House, Muhammad Ali Bayson Publications, Beirut. [In Arabic]
- Fakhreddin Razi, (1998), The Great Interpretation (The Unseen Keys) (4&5&19&25&29), Arab Heritage Revival House, Beirut. [In Arabic]
- Faydi, (1995), The Shining of Inspiration in Interpreting words of the king Ala'am (5), Dar Almanar Press, Qom. [In Arabic]
- Ghaeminia Alireza, (2017), Conceptual Metaphors and the Spaces of the Quran, Research Center for Islamic Culture and Thought, Tehran. [In Persian]
- Ghosheiri, (2000), Subtleties of Signals: Sophie's Interpretation is Complete of the holy Quran (1&3), corrected by Ibrahim Bassiouni, Public Egyptian group for book, Cairo. [In Arabic]
- Gortabi, (1985), The Extensive rules of the Quran (17), Naser Khosrow Press, Tehran. [In Arabic]
- Hassani Vaez, (2002). The Hints of the Interpretation and Truths of the Revelation, corrected by Joya Jahanbakhsh, Written Heritage Research Center, Tehran. [In Persian]
- Hosein Zadeh, Mohammad, (2012), Income on Epistemology and the Basics of Religious Sciences, Imam Khomeini Institute of Education and Research, Qom. [In Persian]
- Ibn Abbas, (1992), Tanweer Almeghbas in the Ibn Abbas's Interpretation, World Library, Beirut. [In Arabic]
- Ibn Abdul Salam, (2007), Al Ezz ibn Abdulsalam's Explanation (2), commentary by Abdul Rahman Ahmad Fathi, Beirut: Scientific Publishing House, Muhammad Ali Bayson Publications. [In Arabic]
- Ibn Adel (1997), The kernels in the Sciences of the Book(Quran) (8&18), corrected by Abdalmogood, Adel Ahmad, Moawad, Ali Mohamed, Hassan, Mohamed Saad Ramadan, Harb, Mohamed Metwally Desouki, Scientific Publishing House, Muhammad Ali Bayson Publications, Beirut. [In Arabic]
- Ibn Anbari, (1983), The Expression in the Problem of Analysis of the Quran (2), Dar Al - Hijra Foundation, Qom. [In Arabic]
- Ibn Arabi, (1988), The Mercy of the Beneficent in the Interpretation and Signs of the Quran (4), corrected by Mahmoud Gharab, Ndr Press, Damascus. [In Arabic]

- Ibn Arafa, (2008), Ibn Arafa's Interpretation (2), Scientific Publishing House, Muhammad Ali Bayson Publications, Beirut. [In Arabic]
- Ibn Attieh, (2000), Al Moharrar al Vajeez in the Explanation of the Excellent Book (5), corrected by Mohammad Abdul Salam Abdulshafi, Collector: Jamal Talba, Scientific Publishing House, Muhammad Ali Bayson Publications, Beirut. [In Arabic]
- Ibn Shahr ashub, (1990), Similar and Different in the Quran (1), Awake, Qom. [In Arabic]
- Ibn Jazzy, (1994), Facilitation of the Revelation Sciences (2), corrected by Abdullah Khaleedi, Beirut. [In Arabic]
- Ibn Jozie, (2000), The Increased Path of the Science of the Interpretation (4), corrected by Abdul Razzaq Mahdi, Arabic Book House, Beirut. [In Arabic]
- Ibn kaseer, (1997), The Explanation of the Great Quran (8). Corrected by Mohamed Hassin Shams El Din, Scientific Publishing House, Muhammad Ali Bayson Publications, Beirut. [In Arabic]
- Jourjani, (1999), The Obviousness of Minds and the Evacuation of Sorrows (the Gazer Interpretation) (9), Edited by Jalaluddin Mohaddes, University of Tehran, Tehran. [In Arabic]
- Kashani, (No date), Method of Honest Persons in Coercion of Dissenters (9), Islamie Bookstore, Tehran. [In Arabic]
- Kashefi, (No date), Hosseini's Interpretation, corrected by Ahmad ibni Abdul Rahim Shah Wali Allah, Noor bookstore, Saravan. [In Arabic]
- , (2000), Jewels of Interpretation, corrected by Jawad Abbasi, Research Center for Written Heritage, Tehran. [In Arabic]
- Khateeb Sharbini, (2003), Khateeb Sharbini's Interpretation; Named: Al-Siraj Al-Munir (Illuminating lights) (4), corrected by Ibrahim Shams Aldin, Scientific Publishing House, Muhammad Ali Bayson Publications, Beirut. [In Arabic]
- Khazen, (1993), Khazen's Interpretation; Named: the kernels of Explanation in the Meanings of the Revelation (4). corrected by Abdul Salam Mohammad Ali Shahin, Scientific Publishing House, Muhammad Ali Bayson Publications, Beirut. [In Arabic]
- Mahaemi, (1981), The Interpretation of the Quran; Named: Tabsir Al manan and Taysir Al Manan (2), The Book World Press, Beirut. [In Arabic]

- Mahalli, (1994), Jalalain's Interpretation, corrected by Abdulrahman ibni Abi Bakr Sioti, Al Noor Publications Est, Beirut. [in Arabic]
- Maghdesi Hanbali, (2008), The Opening of Beneficent (Al-Rahman) in the Interpretation of the Quran (6), corrected by Nour al-Din Taleb, Ministry of Awqaf and Islamic Affairs, Qatar. [In Arabic]
- Makki ibni Hamoush, (2001), The Problem of Analysis the Quran, Edited by Yasin Mohammad Sawas, Dar Al Yamama Press, Beirut. [In Arabic]
- Matoridi, (2004), The Interpretations of the Sunnis (Matterdy's Interpretation) (9), corrected by Majdi Basloum, Scientific Publishing House, Muhammad Ali Bayson Publications, Beirut. [In Arabic]
- Mauverdi, (No date), The Points and the Sources of Mauveredi's Interpretation (5), corrected and commentary by Sayed ibni Abdulkamsoud Abdul Rahim, Scientific Publishing House, Muhammad Ali Bayson Publications, Beirut. [In Arabic]
- Meybodi, (1992), Reveal Secrets and Apparatus Righteous (6&9), corrected by Ali Asghar Hekmat, Amir Kabir Publishing, Tehran. [In Persian]
- Moghatel ibni Suleiman, (2001), Moghatel ibni Suleiman's Interpretation (4&5), Arab Heritage Revival House, Beirut. [In Arabic]
- Nasafi, Abdullah ibni Ahmad, (1994), Nasafi's Interpretation: Evidences of The Revelation and Facts of Explanation (4), Dar Annafaes Press, Beirut. [In Arabic]
- Nasafi, Omar ibni Mohammad, (1997), Nasafi's Interpretation (2), Edited by Aziz Allah Juveni, Soroush Press, Tehran. [In Arabic]
- Nezam al-a`araj, (1994), Interpretation of the Problems of the Quran (6), corrected by Zakaria Omirat, Scientific Publishing House, Muhammad Ali Bayson Publications, Beirut. [In Arabic]
- Nohas, (1999), The Analysis of the Quran (Nohas) (4), commentary by: Abdel Moneim Khalil Ibrahim, Scientific Publishing House, Muhammad Ali Bayson Publications, Beirut. [In Arabic]
- Ragheb Esfahani, (1990), The Words of the Phrases of the Quran, corrected by Safwan Adnan Davoodi, Dar Al Shamiyat, Beirut. [In Arabic]
- Ras`ani, (2007), The Codes of Treasures in the Interpretation of the Holy Book (Quran) (2&7), corrected by Abdulmalik ibni Deheish, Library of Asi, Mecca. [In Arabic]

- Ruzbehan Baqli, (2008), *The Brides of the Statement in the Truths of the Quran* (3), corrected by Ahmad Farid Mezaidi, Scientific Publishing House, Muhammad Ali Bayson Publications, Beirut. [In Arabic]
- Sadr al-Din ash-Shirazi (1982), *The Interpretation of the Holy Quran* (sadra) (4&6), Edited by Mohammad Khajavi, Bidar Publications, Qom. [In Arabic]
- , (1989), *Principle and Restitution*, Edited by Jalal al-Din Ashtiani, Society of Wisdom and Philosophy of Iran, Tehran. [In Arabic]
- , (1989), *The Transcendent Judgment in the Four of Rational Travels* (3), commentary by: Hadi ibni Mehdi Sabzevari, Mohammad Hossein Tabatabaei, Ali ibi Jamshid Noori, Ali ibni Abdullah Zenouzi, Ismail ibni Muhammad Samiy Al Ain Isfahani and Mohammad ibni Masum Ali Modarres Zanjani, preface: Mohammad Reza Mozaffar, Al-Mustafawi library, Qom. [In Arabic]
- , (1996), *Divine Witnesses in Behavioral Curricula* (1), Edited by Jalal al-Din Ashtiani, commentary by: Hadi ibni Mehdi Sabzevari, Arab History Institution, Beirut. [In Arabic]
- , (1999), *Three Philosophical Treatises (Similarities of the Quran; Holy Issues and Answers of Questions)*, Edited by Jalal al-Din Ashtiani, Islamic Propaganda Department of Qom Seminary, Qom. [In Persian]
- , (2004), *Translation and Interpretation of Divine Witnesses*, translated by: Javad Mosleh, Soroush Press, Tehran. [In Persian]
- & Klini, (1987), *The Explanation of Usul ol-Kafi* (3), Edited by Mohammad Khajavi, commentary by Ali ibni jamshid nouri, Ministry of Culture and Higher Education, Institute for Cultural Studies and Research, Tehran. [In Arabic]
- Samarkandi, (1994), *Samarkandi's Interpretation; Named: The Sea of the Sciences* (3), corrected by Omar Amro, Dar_ Alfekr Press, Beirut. [In Arabic]
- Shaikh Zadeh, (1997), *Commentary of Muhayy al Din Shaikh Zadeh on Ghazi Baidawi's Interpretation* (6&8), Scientific Publishing House, Muhammad Ali Bayson Publications, Beirut. [In Arabic]
- Shaikh Tusi, (1998), *The statement of the Interpretation of the Quran* (9), corrected by Ahmad Habib ameli, Arab Heritage Revival House, Beirut. [In Arabic]
- Siouti, (1982), *Al-Durr Al-Manthoor in the Cited of Explanation* (6), Library of Ayatollah Marashi Najafi, Qom. [In Arabic]
- , (1999), *The Perfection in the Sciences of the Quran* (1&2), corrected by Fawaz Ahmad Zamerli, Arabic Book House, Beirut. [In Arabic]

- , (No date), Mo`etarak Al-Aghran in the Inimitability of the Quran (1&2), Arabic Dar_ Alfekr Press, Beirut. [In Arabic]
- Siwasi, (2005), The Springs of the Explanations (4), corrected by Bahaa Aldin Dartma, Dar Sader, Beirut. [In Arabic]
- Tabarani, (2008), The Great Interpretation: Interpretation of the Great Quran (Tabarani) (6), Cultural Library Press, Jordan. [In Arabic]
- Tabari, (1990), The Extensive statement in the Interpretation of the Quran (Tabari's Interpretation) (27), Dar_alfekr Press, Beirut. [In Arabic]
- Tabarsi, (1990), The Comprehensive Interpretation (4), corrected by Abolghasem Georgian, Qom Seminary, Qom. [In Arabic]
- , (1993), The Complex of Statement in the Interpretation of the Quran (2&9), corrected by Fazlullah Yazdi Tabatabai and Hashem Rasooli, Naser Khosrow Press, Tehran. [In Arabic]
- Tha'aalabi, (1996), Tha`aalabi's Interpretation; Named: the Good Jewels in the Interpretation of the Quran (5), corrected by Adel Ahmad Abdulmajoud, Abdelfattah Abusenah and Ali Mohamed Moawad, Arab Heritage Revival House, Beirut. [In Arabic]
- Tha'alabi, (2000), The Discovery and the Expression Known as Tha'alabi's Interpretation (9). corrected by Aby Mohammad ibni Ashour and Nazir Sa'edi, Arab Heritage Revival House, Beirut. [In Arabic]
- Toufi, (2004), The Divine points to Fundamental Topics, Scientific Publishing House, Muhammad Ali Bayson Publications, Beirut. [In Arabic]
- Vahedi, (1993) (a), Medium in the Interpretation of the Holy Quran (4), corrected and commentary by Adel Ahmad Abdelmagoud, Sarra Ahmad Mohamed Moawad Ali Mohamed and Awis Abdel Rahman Abdelghani Gamal Ahmad, preface: Abdulhadi Al-Faradmadi, Scientific Publishing House, Muhammad Ali Bayson Publications, Beirut. [In Arabic]
- , (1993) (b), The Synopsis in Interpretation of the Holy Quran (vahedi) (2), preface: Safwan Adnan Dawoodi, Dar Al-Khalam Press, Beirut. [In Arabic]
- Zahak, (1997), Zahak's Interpretation, Compilation by Mohammad Shakeri Ahmad Al-Zawaiti, Dar Assalaam (salaam Press), Egypt. [In Arabic]
- Zarkeshi, (1988), The Guide in the Sciences of the Quran (2&4), corrected by Jamal Hamadi Zahabi, Ibrahim Abdullah Kurdi, Yousef Abdulrahman Marshali, Dar_alfekr Press, Beirut. [In Arabic]

B) The Articles

- Akhavan Saraf, Zahra, (2006), "Interpretation of Exegetists: Mulla Sadra's Interpretation and Comparative of traditional, Rational and Discovery Aspects", Bayenat, N:51, P:74-91. [In Persian]
- Ghazizadeh, Kazem and Moradi, Leila, (2009), "Semantics of Concomitance: the word "With" (Ma`a) in the Quran", Hosna, N:2. P:68-83. [In Persian]
- Kavandi, Sahar, Jahed, Mohsen, (2008), "A Treatise on the God's Concomitance with servants on view Jalal ed Dine Davani and Gheias ed Dine Dashtaki", Ayene miras, N:41. P:351-362. [In Persian]
- Khalili, moghadase, (2011), "The Relationship between Man and God in Transcendent philosophy", Aeine Hekmat, N:8-9. P:99-134. [In Persian]
- , (2015), "The Effect of Transcendent philosophy in Understanding of the verses are Concerning the Relationship between Man and God", Misagh, N: b2, P:7-38. [In Persian]
- Zamani, Mahdi, (2013), "The Attribute Self-Subsisting of God and its Consequences in the Mirror of the Transcendent philosophy of Sadr Olmuteallehīn", The teachings of Islamic philosophy; Razavi University for Islamic sciences. N:12. P:65-82. [In Persian]

How to cite this paper:

Zeynab Barkhordari and Mohaddethe Muhammadi Jamal (2020). The Metaphysical Process of Divine Companions in the Theory of Sadra's Theory of Qiyomiyah, *Journal of Ontological Researches*, 8(16), 187-208.

DOI: 10.22061/orj.2020.1210

URL: http://orj.sru.ac.ir/article_1210.html

