



**Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran**  
**Ontological Researches**  
**Semi-Annual Scientific Journal**  
**ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490**  
**Type: Research**

Vol.14, No. 28  
Autumn 2025 & Winter 2026

Journal Homepage: [www.orj.sru.ac.ir](http://www.orj.sru.ac.ir)

## **Explaining God's Coexistence with the Created World according to Islamic Theology and Transcendent Theosophy, with Emphasis on Surah Al-Hadid, Verse 4**

Abdullah Hosseini Eskandian<sup>1</sup>  
Mansour Abdullahi<sup>2</sup>  
Ali Babaei<sup>3</sup>

### **Abstract**

By studying theological and philosophical approaches, it becomes clear that Islamic theologians and philosophers have offered diverse explanations regarding God 's coexistence with creatures. Both Islamic theologians and philosophers have, to the best of their abilities, taken steps to clarify this religious issue. Some groups have emphasized the dissimilarity between God and creatures while others have highlighted their affinity. Theologians have denied any existential coexistence between them, decreeing an intrinsic separation. They have offered various

---

<sup>1</sup> PhD of Islamic Theology, University of Tabriz, Tabriz, Iran,  
[hosseinieskandianabdullah@gmail.com](mailto:hosseinieskandianabdullah@gmail.com)

<sup>2</sup> PhD of Islamic Theology, University of Tabriz, Tabriz, Iran,  
[mansoor.abdollahi1363@gmail.com](mailto:mansoor.abdollahi1363@gmail.com)

<sup>3</sup> Faculty Member of Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Tabriz, Tabriz, Iran,  
[hekmat468@yahoo.com](mailto:hekmat468@yahoo.com)

Received: 19/05/2025  
Reviewed: 27/10/2025  
Accepted: 18/11/2025

interpretations of coexistence in the verse “and He is with you wherever you are”, understanding this coexistence as the scientific coexistence. All Islamic theologians – Ash'arites, Mu'tazilites, and Imamias – concur on this belief. In explaining God's scientific coexistence, theologians employ arguments of creation's perfection and the arguments of power and free will. They generally consider God's scientific coexistence as subordinate to His Power. However, based on the principles of Transcendent Theosophy, coexistence is subordinate to existence, and existence is synonymous with knowledge. Mulla Sadra does not merely rely on the scientific coexistence mentioned in theologians' statements; instead, he elaborates the relationship between God and the world by introducing existential and qayumi coexistence. This article, using a descriptive-analytical method and a comparative approach, seeks to analyze and reflect upon the issue of divine coexistence with creatures from the perspective of Islamic theologians and Transcendent Theosophy, in order to reveal the intellectual similarities and differences between these two intellectual currents.

**Key Words:** God, Creatures, Coexistence, Islamic Theologians, Mulla Sadra

### **The Problem Statement**

The issue of the relationship between God and creatures is considered as one of the fundamental and cardinal issues in theology and religious thought. The importance of this issue stems from the fact that its systematic explanation and precise understanding profoundly transform human worldview and ontology, directly impacting human guidance or misguidance. Therefore, various approaches have been adopted in response to this fundamental question, and Islamic theologians and philosophers have outlined a specific cosmology based on their own intellectual foundations and principles. Unlike philosophers and mystics, most Islamic theologians have not embraced the notion of the universe's coexistence with its Creator. In other words, from the theologians' perspective, God has an existence separate from creatures, ontologically and existentially, not spatially (Tūsi, 1986, Vol.1: 196; Fakhr Razi, 1999, Vol.1: 182; Shahrestani, 2004, Vol.1: 65). He occupies a distinct existential domain in the world, such that if we were to diagram the universe and place it in a cone or pyramid as a tangible analogy for the intelligible, we would have to consider the top layer as God and the lower layer or layers as creatures. Mulla Sadra's accepted understanding of coexistence encompasses not only scientific coexistence but also the existential encompassment and intrinsic coexistence of things. In his third philosophical journey, which is the personal unity of existence, he substantiates this philosophical claim by accepting a type of unity, homogeneity, and connection between two matters. From Mulla Sadra's perspective, everything other than God is an emanation and effusion of His Essence, and not something separate or distinct from Him (Mulla Sadra, 1984, Vol.1: 32). In his view, the theory of separation and distinction necessitates change and transformation in the divine Essence and creatures, and therefore, to preserve the transcendence of the

Creator, this theory must be set aside. Therefore, he does not examine the separation and distinction between God and creatures in terms of the *ūzli* separation, contrary to the theological approach; because the implication of such a separation and disunion between the two would be limitation and contingency (Mulla Sadra, 1981B, Vol.1: 181). For this reason, Mulla Sadra proposes an all-encompassing distinction in differentiating God from creatures. From an existential perspective, existence is exclusive to the divine Essence, and the world is an act of manifestation and emanation of God. The relationship between God and the world is the relationship between the Truth and its essential modes and affairs, such that the world, in relation to God, is interpreted as a non-existent entity that appears to exist. Investigation the coexistence of God with the universe from the perspective of Islamic theologians and Mulla Sadra, the founder of Transcendent Wisdom in Islamic thought, can familiarize us with the intellectual foundations of these two great legacies in Islamic wisdom and reveal the commonalities and differences in their theories on this issue. Furthermore, such issues provide a basis for the correct and principled explanation of religious and philosophical issues, distinguishing sound thought from intellectual deviations in this regard.

### **Methodology**

This research, using a descriptive-analytical method and comparative approach, examines the issue of coexistence in the thought of Islamic theologians and Mulla Sadra, focusing on verse 4 of Surah Al-Hadid.

### **Findings and Results**

The issue of God's coexistence with creatures is in fact the base of divine wisdom, which both Islamic theologians and divine philosophers have strived to explain. Islamic theologians, with their essentialist view and by relying on verses and hadiths, and through the arguments of perfect craftsmanship and divine Power and Will, have proven God's scientific coexistence. However, they analyze the relationship between God and creatures through *māquli* attribution and deny the *qāyumi* coexistence. All Islamic theologians consider the noble verse "And He is with you wherever you are" to merely indicate God Almighty's scientific and encompassing presence with His creatures, which signifies His Power, Knowledge, and comprehensive Awareness of them. The mentioned coexistence in this verse cannot be interpreted as existential coexistence.

Islamic theologians, by proposing the temporal origination of the world and defending religious ideas, have considered the universe indebted to God for its creation. In order to explain and elucidate this relationship, they have even resorted to the example of a builder and a building, and have not considered God to be the sustaining cause of the world. With this understanding, God cannot have existential coexistence with creatures. On the other hand, by citing verses such as verse 11 of Surah Ash-Shura, they have denied any homogeneity or similarity between God and

the created world, and have declared a transcendental existence between the two, emphasizing scientific coexistence in their exegetical works (Baqalani, 1986, Vol.1: 86).

In contrast to the approach of theologians, Mulla Sadra demonstrates the existential and scientific coexistence of God through illuminative and qāyumi attributions. Among the principles and foundations to which Mulla Sadra strictly adheres is the homogeneity of cause and effect, and he considers ūzli and existential separation as an impediment to the connection between God and His creatures (Abudiyāt, 2009, Vol.1: 179). Therefore, there is a complete homogeneity between cause and effect, and divergence in all respects is incompatible with the principle of causality. Mulla Sadra's reserves, stemming from his unique principles, have brought about a fundamental transformation in the concept of God's coexistence with creatures. He keenly perceived the shortcomings of the theological system and, in interpreting verse four of Surah Al-Hadid and similar verses, considers God's coexistence and presence with creatures to be not only a scientific coexistence but also the qāyumi and existential coexistence. According to qāyumi coexistence, the effect is not devoid of the cause's existence, and the cause is closer to the essence of the effect than the effect itself. God, despite His Oneness and Simplicity, is all things and the totality of existence, and nothing is empty of Him. According to this view, there is no existential separation between God and creatures. The only separation that can be posited is the transcendence and purity of God from the imperfections and deficiencies of creatures; otherwise, His existence encompasses and dominates all existences.

### References

- Abudiyāt, A. *An Introduction to the Sadraian System of Wisdom*, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute, 2009.
- Baqalani, A. *Tamhīd al-Awāel wa Talkhais al-Dalāel*, Lebanon: al-Kūtub al-Thaqāfiyya, 1986 [in Arabic]
- Fakhr Razi, M. U. *Tafsir Kabir*, Beirut: Dar al-Ahyā, 1999 [in Arabic]
- Mulla Sadra, M. I. *Hikmat al-Muta'alyah fi Āsfar al-'aqliyya al-arba'a*, Beirut: Dar al-Ahyā. 1981B [in Arabic]
- Mulla Sadra, M. I. *M`afatih al-Qāyb*, Tehran: Institute of Hikmat and Philosophy of Iran, 1984 [in Persian]
- Shahrestani, A. *Nahāyat al-Iqdam fi Ilm al-Kalam*, Beirut: Dar al-Kūtūb al-Ilmiyya, 2004 [in Arabic]
- Tūsi, N. *Tajrid al-Itīqad*, Qom: Publication Center of Islamic Propaganda Office of Qom Seminary, 1986.



Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran  
 Ontological Researches  
 semi-annual scientific journal  
 ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490  
 Type: Research

Vol.14, No. 28  
 Autumn 2025 & Winter 2026

پژوهش‌های هستی‌شناختی

دو فصلنامه علمی

نوع مقاله: پژوهشی

سال چهاردهم، شماره ۲۸

پاییز و زمستان ۱۴۰۴

صفحات ۱-۳۲

## تبیین معیت حق تعالی با مخلوقات بر مبنای نگاه کلامی و حکمت متعالیه با تکیه بر آیه ۴ سوره حدید

عبدالله حسینی اسکندیان<sup>۱</sup>

منصور عبداللهی<sup>۲</sup>

علی بابایی<sup>۳</sup>

چکیده

با مطالعه رویکردهای کلامی و فلسفی محرز می‌شود که متکلمان و حکمای اسلامی تبیین‌های متفاوتی از «معیت» حق تعالی با خلق ارائه داده‌اند؛ متکلمان اسلامی و فلاسفه به فراخور بحث در تبیین این مسأله گام‌هایی برداشته‌اند؛ در این بین، گروهی از عدم مشابهت و گروهی از سنخیت میان حق تعالی و خلق پرده برداشته‌اند. غالب متکلمان هر نوع ارتباط و معیت وجودی را منکر شده است و به بینونت ذاتی میان آن دو فتوا داده است و با ارائه تفاسیر مختلف از معیت در آیه شریفه «و هو معکم این ما کنتم» نوع معیت را، معیت علمی دانسته‌اند. غالب اندیشمندان کلامی اشاعره، معتزله و امامیه، در این

hosseinieskandianabdullah@gmail.com

mansoor.abdollahi1363@gmail.com

hekmat468@yahoo.com

<sup>۱</sup> دکتری تخصصی کلام اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

<sup>۲</sup> دکتری تخصصی کلام اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

<sup>۳</sup> دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۹

تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۸/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۷

عقیده اتفاق نظر دارند. متکلمان در تبیین معیت علمی حق تعالی، از براهین اتقان صنع و برهان قدرت و اختیار بهره می‌گیرند؛ آنها غالباً معیت علمی خدا را فرع بر قدرت او می‌دانند. در حالی که بر مبنای اصول حکمت متعالیه، معیت فرع بر وجود و وجود نیز با علم مساوق است؛ ملاصدرا به معیت علمی مطرح در اقوال متکلمان بسنده نمی‌کند، بلکه با طرح معیت وجودی و قیومی رابطه خداوند با جهان را تبیین می‌کند. از این رو معیت مورد پذیرش ملاصدرا نه تنها احاطه علمی، بلکه احاطه وجودی و معیت ذاتی اشیا را نیز در بر می‌گیرد. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد سعی بر این دارد تا مسأله معیت الهی با مخلوقات را از منظر متکلمان اسلامی و حکمت صدرایی مورد واکاوی و تأمل قرار داده تا تشابهات و تمایزات فکری این دو جریان فکری آشکار شود.

کلید واژه‌ها: خداوند، خلق، معیت، متکلمان اسلامی، ملاصدرا.

### مقدمه

مسأله رابطه حق تعالی با مخلوقات از مسائل اساسی و بنیادین در الهیات و اندیشه دینی به شمار می‌رود. اهمیت این مسأله از آن روست که تبیین روشمند و فهم دقیق آن، جهان‌بینی و هستی‌شناسی انسان را به طور کلی متحول ساخته و تأثیر مستقیمی در هدایت یا ضلالت انسان دارد. به همین جهت در پاسخ به این پرسش بنیادین رویکردهای مختلفی اتخاذ شده و متکلمان و حکمای اسلامی، جهان‌شناسی خاصی بر اساس مبانی و اصول فکری خویش ترسیم کرده‌اند. اکثر متکلمان اسلامی برخلاف حکما و عرفا به معیت جهان هستی با آفریدگار خویش روی خوش نشان نداده‌اند. به تعبیر دیگر، از نگاه متکلمان، خداوند از نظر وجودی و هستی‌شناسی، نه از نظر مکانی، وجودی جدای از مخلوقات دارد و برای خود محدوده وجودی جداگانه‌ای را در عالم اشغال می‌نماید، به طوری که اگر بخواهیم عالم هستی را در نموداری ترسیم کرده و از باب تشبیه معقول به محسوس آن را در مخروط یا هرمی جای دهیم، باید طبقه بالای آن را خداوند شمرده و طبقه یا طبقات پائین را مخلوقات به حساب آوریم. معیت مورد پذیرش ملاصدرا نه تنها احاطه علمی، بلکه احاطه وجودی و معیت ذاتی اشیا را نیز در بر می‌گیرد. وی در سیر سوم فلسفی خود که همان اصالت وجود وحدت شخصی است با پذیرش نوعی از وحدت و سنخیت و ارتباط میان دو امر این مدعای فلسفی را مدلل می‌سازد. از دیدگاه ملاصدرا هرچه غیر خداست، فیض و رشحه ذات اوست و چیزی جدا و مباین از خدا نیست. به باور وی، نظریه انفصال

و تباین مستلزم تغییر و تحول در ذات حق و خلق است، لذا برای تنزه خالق، این نظریه را بایستی کنار گذاشت. از این رو، وی جدایی و مفارقت حق تعالی و خلق را برخلاف رویکرد کلامی به نحو بینونت عزلی مورد بررسی قرار نمی‌دهد؛ بنابراین که لازمه بینونت و انفصال آن دو موجب محدودیت و تجدد است. از این رو، صدرا در تمایز حق و خلق تمایز احاطی را مطرح می‌سازد. بر مبنای نگاه وجودشناسانه، وجود به حقیقت الهی منحصر شده و جهان فعل ظهور و تجلی حق تعالی است و رابطه خدا با جهان رابطه حق و اطوار و شئون ذاتی خویش است به طوری که جهان در ارتباط با خدا، نیست هست‌نما تعبیر می‌شود. بررسی مسأله معیت حق با جهان هستی از منظر متکلمان اسلامی و ملاصدرا که پایه‌گذار حکمت متعالیه در اندیشه اسلامی است، می‌تواند ما را با شالوده‌ی فکری این دو میراث عظیم در حکمت اسلامی آشنا کند و وجوه اشتراک و افتراق نظری آنان را در این راستا آشکار کند. علاوه بر این، چنین موضوعاتی زمینه‌ساز تبیین صحیح و اصولی مسائل دینی و فلسفی شده و اندیشه صحیح را از کج‌روی‌های فکری در این باره متمایز می‌سازد.

### پیشینه تحقیق

از جمله مقالاتی که به نحوی با موضوع تحقیق ارتباط دارند، می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد؛

۱. بابایی و دیگران (۱۴۰۳) «سیر تحول و شکل‌گیری مسأله معیت وجودی حق تعالی با خلق در حکمت اسلامی»: در این مقاله هم اصلی نویسندگان بر این بوده تا سیر شکل‌گیری مسأله معیت در بین متکلمان اسلامی از معیت علمی گرفته که نهایتاً به معیت وجودی ختم می‌شود، مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد.
۲. بابایی و دیگران (۱۴۰۳) «معیت مطلق و مقید» بر مبنای سه سیر فلسفی مفهومی، وجودی، ظهوری»: در این تحقیق سعی شده تا معیت مطلق و مقید بر مبنای سه سیر صدرايي مورد تأمل قرار گیرد و اینکه نهایتاً در سیر سوم با طرح تشان به‌جای علیت، معیت ظهوری و بالحق قابلیت طرح پیدا می‌کند.
۳. بابایی و دیگران (۱۴۰۳) «بررسی تطبیقی ماهیت «معیت یا عدم معیت» حق و خلق از منظر متکلمان اسلامی و ملاصدرا با تکیه بر نهج البلاغه»: در این تحقیق سعی شده تا

فراز «مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لابمزایله» از منظر متکلمان اسلامی و ملاصدرا مورد بررسی و مذاقه قرار گیرد. مطابق یافته‌های این تحقیق، متکلمان از این آیه به معیت علمی تعبیر می‌کنند و ملاصدرا نیز از آن به معیت وجودی و ظهوری تفسیر می‌کند. تمرکز این تحقیق بر فراز یادشده بوده و جوانب مسأله معیت از منظر متکلمان و ملاصدرا مورد تحلیل و تبیین قرار گرفته است.

۴. برخورداری و محمدی جمال (۱۳۹۸) «فرایند مابعد‌البیعه سازی همراهی الهی در نظریه معیت قیومیه صدرایی»: در این تحقیق سعی شده تا معیت قیومی که در سیر سوم فلسفی ملاصدرا مطرح است، مورد واکاوی و کنکاش قرار گیرد. به باور نویسندگان، طرح معیت قیومیه می‌تواند افزون بر حل مسأله تعارض ظاهری آیات حول معیت 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.

وجه ابتکار این تحقیق در وهله‌ی اول، بررسی و تبیین معیت مطرح در آیه شریفه «و هو معکم این ما کنتم» و در وهله‌ی دوم رویکرد مقایسه‌ای نگاه متکلمان اسلامی و ملاصدرا به معیت الهی با مخلوقات است که در تحقیقات پیشین مورد غفلت واقع شده است.

## ۱. معناشناسی

### ۱-۱ معنای معیت

به لحاظ لغوی، کلمه «مع» به معنای مصاحبت و همراهی است (ابن فارس، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۲۷۴). این معنی به طور عادی با هر کسی و چیزی صورت نمی‌گیرد، زمانی دو فرد همراه هم هستند که دست‌کم در یکی از جهات اخلاقی، روانی، هدفی، شغلی و ... با یکدیگر موافقت داشته باشند.

از دیدگاه راغب اصفهانی، کلمه مَع اقْتضای جمع بودن دارد یا در مکان مانند، هَمَا مَعاً فی الدار؛ آنها با هم در خانه‌اند یا در زمان یا در معنی تضایف یا اضافه شدن مثل برادر و پدر، و یا در شرافت و رتبه و مقام مثل؛ هَمَا مَعاً فی العلو که در بزرگی با هم هستند (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۲۳۳).

از نظر فلسفی، معیت عبارت است از اشتراک دو چیز در یک معنا، بی آنکه از حیث کمال و نقص و تقدم و تأخر با یکدیگر اختلاف داشته باشند. البته این بدان معنی نیست که اگر بین دو چیز نوعی از تقدم و تأخر نباشند، باهم دارای معی اند، چنانکه جواهر مفارق تقدم و تأخر زمانی ندارند و دارای معیت زمانی هم نیستند (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۲۹).

از منظر کلامی نیز یکی از صفات حق تعالی در آیات و روایات دینی، صفت معیت است، یعنی خداوند در همه جا حاضر و شاهد مخلوقات و اعمال آنها است؛ به عبارت دیگر، عالم هستی محضر حق تعالی است و چیزی از او غایب نیست. از جمله آیات ناظر به این مدعا آیه: «وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» است. در احادیثی ناظر به این آیه شریفه معیت و حضور حق تعالی با خلق تایید شده است. از پیامبر گرامی اسلام روایت شده که فرموده است: «إِنَّ مِنْ أَفْضَلِ إِيْمَانِ الْمَرْءِ أَنْ يَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَعَهُ حَيْثُ كَانَ: بَرْتَرَيْنِ مَرَحَلَةُ إِيْمَانِ إِنْسَانٍ أَيْنَ اسْتِ كِه بَدَانْدِ هِر جَا بَاشْدِ خِدا بَا اُو اسْتِ» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۳، ص ۳۲۰).

مسأله معیت چه به لحاظ لغوی و چه از منظر فلسفی و کلامی بر همراهی وجود اکمل و اتم که همان حق تعالی است با موجودات ناقص و ممکن که همان مخلوقات است، اشاره دارد و دال بر احاطه و علم الهی بر تمامی موجودات است.

## ۲-۱ اقسام معیت

متکلمان اسلامی با وجود اختلاف در مبانی و ادله‌ای که دارند، در آثار خود سعی کرده‌اند تا مبحث معیت حق تعالی با مخلوقات را قبل از خلقت و بعد از آن مورد بحث و کنکاش قرار دهند و ادله‌ای نیز بر اثبات دیدگاه خود ایراد نموده‌اند. البته، شایان ذکر است که معیت مدنظر متکلمان، معیت علمی است و معیت وجودی مورد توجه و تأکید جملگی آنان نیست؛ زیرا از دیدگاه کلامی معیت وجودی حق تعالی و خلق با مبانی خدانشناسی برگرفته از نصوص دینی هم‌خوانی ندارد.<sup>۱</sup>

### ۱-۲-۱ معیت علمی قبل از خلقت

هرچند که متکلمان اسلامی، در خلال مباحث کلامی خویش، ادله اثبات علم واجب تعالی را با عناوینی چون «دلیل علم واجب تعالی قبل از خلقت و بعد از خلقت» نیاورده‌اند، اما

با دقت در دو دلیل احکام صنع و برهان قدرت و اختیار به دست می‌آید که متکلمان اسلامی از طریق این دو برهان، معیت علم واجب تعالی به اشیا را قبل از خلقت اثبات می‌کنند. شاهد بر این مدعا کلام ایجی در کتاب *المواقف* است به طوری که ایشان بیان می‌دارد که اصل علم الهی مورد اتفاق جملگی 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، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۶۵).

علامه حلی در کتاب *«کشف المراد»* درباره معیت علمی خداوند دو مقدمه ذکر می‌کند که مقدمه اول آن حسی و مقدمه دوم ضروری است. ایشان درباره معیت علمی حق تعالی قبل از ایجاد می‌نویسد: «أنه تعالی فعل الأفعال المحکمة و کل من کان كذلك فهو عالم (أما المقدمة الأولى) فحسیة لأن العالم إما فلكی أو عنصری و آثار الحکمة و الإیتقان فیهما ظاهرة مشاهدة (و أما الثانية) فضروریة لأن الضرورة قاضیه بأن غیر العالم یستحیل منه وقوع الفعل المحکم المتقن مرة بعد أخرى» (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ۲۸۴).

این بیان علامه حلی را می‌توان در قالب مقدمات زیر اینچنین بیان کرد:

مقدمه اول: پدیدآورنده جهان، افعال محکم و متقن انجام داده است.

مقدمه دوم: کسی که چنین کاری انجام دهد باید عالم باشد.

نتیجه: پدیدآورنده جهان باید عالم باشد.

علامه طباطبایی نیز در *نهایه الحکمه دیدگاه متکلمان اسلامی درباره معیت علمی حق تعالی* در مرحله پیش از خلقت را همسو با حکما مشاء دانسته و با تقریر عبارت «و اعلم ان اکثر المتکلمین علی هذا القول» معتقد است که اکثر متکلمان نظریه حکمای مشا را درباره معیت علمی حق تعالی را قبل از خلقت پذیرفته‌اند؛ بنابراین که متکلمان معتقدند علم تفصیلی واجب به مخلوقات پیش از ایجاد آنها یک علم حصولی است و این علم به گونه‌ای است که پیش از وجود اشیا و پس از آن تغییر نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ۲۵۱).

بنابراین، معیت علمی حق تعالی با مخلوقات قبل از خلقت از منظر متکلمان اسلامی ابتدا به فعل الهی مستند است که چنین فعلی محکم و متقن است و چنین فعل محکم و متقن نیز دال بر علم فاعل آن است و بر همین سبیل معیت علمی حق تعالی قبل از خلقت مطرح می‌شود.

### ۱-۲-۲ معیت علمی بعد از خلقت

مرتبه دوم معیت علمی حق تعالی از منظر متکلمان اسلامی، 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 الهی تعبیر می‌شود. متکلمان اشعری از طریق نامحدود بودن علم الهی، معیت علمی حق تعالی را به کل ماسوا اثبات کرده‌اند. برای مثال از دیدگاه صاحب کتاب شرح مقاصد علم خداوند شامل همه موجودات و معدومات، اعم از امور ممکن و ممتنع و همه امور کلی و جزئی می‌شود (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۴، ۱۱۸).

فخررازی هم درباره عمومیت علم حق تعالی سخن گفته و فلاسفه و قومی از اهل ملت را از آن خارج می‌داند: «ذهب أكثر المسلمین علی أنه تعالی عالم بكل المعلومات خلافاً للفلاسفة و لقوم من أهل الملة» (فخررازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ۴۱۰).

خواجه نصیرالدین طوسی در *تجريد الاعتقاد* تا جایی که بر مشی فلاسفه سخن می‌گوید از تجرد و غیرمادی بودن واجب و همچنین از علیّت واجب نسبت به ما عدا برای این منظور استفاده می‌برد؛ با این بیان که، خداوند سبحان علّت ماسوی است و به خود علم دارد و علم به علّت، موجب علم به معلول می‌شود. محقق طوسی پس از آنکه علم خدا را بر اساس علیت ذات الهی برای موجودات اثبات می‌کند، می‌نویسد: «و الاخير عام» یعنی استدلال اخیر عمومیت دارد و علم خدا را به همه امور اثبات می‌کند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ۲۳۱).

آیت‌الله سبحانی از جمله متکلمانی است که علم به علت را علم به ماسوا دانسته است. بنابراین، هر موجود ممکن در هستی خویش معلول خداوند سبحان است و معلولیت جزو تعلق وجود معلول به علت خویش و قیام معلول به علت به نحو وابستگی معنای حرفی به معنای اسمی است. ایشان در این باره می‌گویند: «إنّ کلّ ممکن، معلول فی تحقیقه لله سبحانه، و لیس للمعلولیة معنی سوی تعلق وجود المعلول بعلة و قیامه بها قیاماً کقیام المعنی الحرفی بالمعنی الإسمی» (سبحانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۱۰۰).

بنابراین، از دیدگاه متکلمان اسلامی، معیت علمی حق تعالی با مخلوقات بعد از ایجاد مساوق با علم فعلی الهی 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 متکلمان اسلامی مورد تأکید است.

## ۲. تبیین دیدگاه متکلمان اسلامی از آیه « وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ »

همانگونه که اشاره شد همراهی و معیت خداوند با مخلوقات در کتب دینی و روایی مورد تأکید قرار گرفته است. برای نمونه در آیه ۴ سوره حدید به صراحت به این معیت اشاره شده است. سؤالی که مطرح می‌شود این است که کیفیت همراهی و معیت حق تعالی با خلق چگونه است؟ حق تعالی به عنوان وجود بسیط و مجرد چگونه با مخلوقات مادی و محدود در ارتباط است؟ آیا این معیت، معیت علمی است یا وجودی و یا مرتبه‌ای بالاتر از این دو؟

متکلمان اسلامی با طرح حدوث زمانی عالم و دفاع از اندیشه‌های دینی، جهان هستی را در زمان پیدایش وامدار حق تعالی دانسته‌اند و حتی برای تشریح و تبیین این ارتباط به مثال بنا و ساختمان استناد کرده و خدا را علت مبقیه عالم ندانسته‌اند؛ با این تلقی، حق تعالی نمی‌تواند با موجودات معیت وجودی داشته باشد. از سوی دیگر، با استناد به آیاتی همچون آیه ۱۱ سوره شوری بین حق تعالی و جهان مخلوق هیچ‌گونه سنخیت و مشابهتی را نپذیرفته و به تعالی وجودی میان آن دو فتوا داده، و در کتب تفسیری خویش بر معیت علمی تأکید کرده‌اند. متکلمان به تبعیت از آیه شریفه «سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی أنفسهم حتی یتبین لهم انه الحق» (فصلت؛ ۵۳) سعی در اثبات این مدعا داشته‌اند؛ یعنی از نظر در صفات و ویژگی‌های مخلوقات سعی در اثبات صفت علم در حقیقت الهی دارند و این رویکرد در واقع سیر از مخلوق به سوی خالق است. از این حیث برای دریافت فهم متکلمان اسلامی از معیت در آیه مذکور با تبیین اقسام معیت و براهین آنان در این زمینه اشاره می‌کنیم.

## ۲-۱-۱ براهین ناظر بر معیت علمی

متکلمان اسلامی در جهت اثبات معیت علمی خداوند با جهان هستی، براهینی نیز اقامه کرده‌اند که برخی مختص متکلمان امامیه و دو مورد آن یعنی؛ برهان اتقان صنع و برهان علم و اختیار در میان سه فرقه کلامی مشترک است.

## ۲-۱-۲ برهان متکلمان امامیه

در برهان متکلمان امامیه سعی شده است از علم به علت، علم به معلول را به دست بیاورند. علامه حلی و آیت‌الله سبحانی از جمله متکلمانی هستند که در کتب‌شان از این برهان استفاده کرده‌اند، چنانکه علامه حلی در کتاب *نهایه المرام فی علم کلام* می‌نویسد: «فی أنّ العلم بالمسبّب إنّما يحصل من العلم بسببه» (حلی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۱۹۱). آیت‌الله سبحانی نیز از علم به علت، علم به معلول را نتیجه گرفته است. در کتاب *المحاضرات فی الالهیات* آمده است: «إنّ العلم بالسبب والعلّة بما هو سبب وعلّة، علم بالمسبّب» (سبحانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ۹۸). بنابراین از دیدگاه علامه حلی و آیت‌الله سبحانی علم به سبب و علت از آن حیث که سبب و علت است علم به معلول نیز است. مراد از علم به علت علم به حیثیتی است که مبدأ وجود و حدوث معلول است.

خواجه نصیرالدین طوسی نیز در *تجرید الاعتقاد* تا جایی که بر مشی جمهور فلاسفه سخن می‌گوید از تجرّد و غیرمادی بودن واجب و همچنین از علیّت واجب نسبت به ما عدا برای تبیین معیت علمی استفاده می‌برد؛ با این بیان که، خداوند سبحان علّت ماسوی است و به خود علم دارد و علم به علّت، موجب علم به معلول می‌شود، پس خداوند سبحان با غیر خود معیت علمی دارد (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۹۲).

از دیدگاه شهید مطهری نیز، خداوند از ازل از آنچه واقع می‌شود و آنچه واقع نمی‌شود، آگاه است و هیچ حادثه‌ای نیست که از علم ازلی پنهان باشد. پس به حکم این دو مقدمه: الف: خداوند از همه چیز آگاه است.

ب) علم الهی نه تغییرپذیر است و نه خلاف‌پذیر؛ منطقاً باید گفت که حوادث و کائنات جبراً و قهراً باید به نحوی واقع شوند که با علم الهی مطابقت داشته باشند خصوصاً اگر این نکته اضافه شود که علم الهی علم فعلی و ایجابی است؛ یعنی علمی است که معلوم از علم

سرچشمه می‌گیرد، نه علم انفعالی که از معلوم ریشه می‌گیرد؛ نظیر علم انسان به حوادث جهان (مطهری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۵).

## ۲-۱-۲ برهان اتقان صنع

این برهان در میان سه فرقه کلام اسلامی مشترک است. از این حیث متکلمان اسلامی 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 اسلامی برای اثبات معیت علمی حق تعالی به این دلیل تمسک جسته و این برهان شباهت زیادی با برهان نظم دارد. بر مبنای این برهان، هدفمندی عالم هستی گواه بر این است که حق تعالی پیش از آفریدن جهان به تمامی پدیده‌های آن و روابط بین آنها آگاه بوده است.

برای نمونه فخررازی در کتاب *المحصل* دلیل علم واجب را احکام فعل و اتقان صنع قرار داده است: «لنا أن أفعال الله تعالى محكمة متقنة و كل من كان أفعاله كذلك فهو عالم و المقدمة الأولى حسيّة و الثانيةً بدیهية» (فخررازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۸۵).

فخررازی در ادامه مباحث خویش و تبیین علم الهی، مراد از فعل محکم را مطابق با منفعت یا نیکو در عرف تحلیل می‌کند: «کن المراد من الفعل المحکم هو الذی یکون مطابقاً للمنفعة، أو ما یکون مستحسناً فی العرف» (فخررازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۸۵).

تفتازانی نیز در کتاب خود دو وجه برای علم خدا ذکر کرده و درباره وجه اول می‌نویسد: «أنه فاعل فعلاً محکماً متقناً، و كل من كان ذلك فهو عالم» یعنی چون خداوند انجام دهنده کار محکم است و هر کسی همینگونه باشد او عالم خواهد بود (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱۱۰).

باقلانی هم افعال محکم و متقن را ناشی از علم و قصد الهی دانسته و در این باره می‌نویسد: «وأن تقع منه الأفعال المحكمة الدالة على العلم والقصد» (باقلانی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۸۹).

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

استناد به برهان اتقان صنع نیز در اثبات معیت حق تعالی با جهان هستی در آثار معتزله به چشم می‌خورد. عبدالجبار معتزلی در کتاب *المحیط بالتکلیف* می‌نویسد: «اعلم ان اثباته عالما هو اثبات، له علی صفة لاجلها یصح منه الفعل المحکم» (عبدالجبار معتزلی، ۲۰۰۶، ص ۱۱۹). از دیدگاه قاضی عبدالجبار، حق تعالی از ازل عالم به حوادث بوده و زوال این صفت از او به واسطه جهل یا سهو جایز نیست (عبدالجبار معتزلی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۰۳).

متکلمان امامیه نیز از ابتدای طرح مباحث کلامی تا عصر حاضر در آثار خویش بحوث مفصلی در باب معیت حق تعالی صورت داده‌اند. خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی در آثار کلامی خویش به بحث درباره معیت علمی حق تعالی پرداخته و برای تبیین دیدگاه خود از برهان اتقان صنع بهره برده‌اند. در کتاب *القواعد والعقائد* آمده است: «أنه تعالی عالم، والعالم لایحتاج إلی تفسیر، والدلیل علیه أن أفعاله مُحکمة متقنة» (نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ۵۲). علامه حلی نیز در این باره می‌نویسد: «اتفق اکثر العقلاء علی انه تعالی عالم و الدلیل علیه انه تعالی فعل الافعال المحکمة المتقنة و کل من کان كذلك فهو عالم» (علامه حلی، ۱۳۶۳، ج ۱، ۶۳).

از دیدگاه معاصرانی همچون شهید مطهری، مبحث معیت از مباحث مهم در کلام و فلسفه است و با صفت علم الهی پیوند دارد. در احادیث هم بر این مطلب تکیه شده چنانکه امام علی (ع) می‌فرماید: «عَالِمٌ إِذْ لَمَعْلُومٌ» (نهج البلاغه؛ خطبه ۵۹). این حدیث ناظر بر علم ذاتی حق است که در رتبه قبل از موجودات عینی و خارجی است. در مرتبه ذات، هم خداوند وجود دارد و هم علم و قدرت ذاتی او. افزون بر آن، معلومات و مقدورات هم به نحو وحدت و بساطت در آن مرتبه وجود دارند و امتیازی از یکدیگر و از ذات حق تعالی ندارند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۸، ص ۳۶۱).

بنابراین، از منظر متکلمان امامیه مبحث معیت حق تعالی با مخلوقات ارتباط نزدیکی با دو صفت علم و قدرت الهی دارد و بر قدرت بی‌حد و حصر الهی و علم ذاتی او بر تمامی امور و مخلوقات تأکید شده است و تمامی آنچه در عالم است، لحظه‌ای مفارق از علم و قدرت الهی نیست.

## ۲-۱-۳ برهان قدرت و اختیار

علاوه بر برهان اتقان صنع، متکلمان اسلامی 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، حد وسط را «قدرت» قرار داده‌اند، چنانکه ایجی می‌گوید: «انه تعالی قادر لما مر و کل قادر فهو عالم لان القادر هو الذی یفعل بالقصد و الاختیار و لا یتصور ذلک الا مع العلم. (ایجی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۶۶). تفتازانی نیز می‌گوید: «أنه قادر أی فاعل بالقصد و الاختیار لما مرّ، و لا یتصور ذلک إلا مع العلم بالمقصود» (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱۱۱).

بنابراین بر مبنای دیدگاه متکلمان اسلامی، 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.<sup>۲</sup> در آثار متکلمانی امامیه هم چون علامه حلی و فاضل مقداد نیز به برهان قدرت و اختیار پرداخته شده است (علامه حلی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۶۸؛ مقداد، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۹۷).

## ۲-۲ تفسیر متکلمان اسلامی از آیه «و هو معکم این ما کُنْتُمْ»

به‌زعم و ادعای متکلمان، خداوند خالق زمان و مکان است، اما با موجودات معیت زمانی و مکانی ندارد و نسبت حق تعالی به مکان‌ها و زمان‌ها و احوال یک نسبت است؛ 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 متکلمان اسلامی و استناد آنها به آیه «لیس کمثله شیء» و با لحاظ اینکه هیچ سنخیتی میان خالق و مخلوق نیست مرتفع می‌گردد. از سوی دیگر همراهی و معیت حق تعالی با مخلوقات، در آیاتی همچون «هُوَ مَعَكُمْ این ما کُنْتُمْ» هیچ‌گاه اختلاط و آمیختن ذاتی خدا را با مخلوقات نمی‌رساند؛ بنابراین، از دیدگاه 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 چنین بر می آید که هر جا در آیات و روایات سخنی از همراهی و معیت و احاطه ذات خداوند متعال بوده است را به احاطه علمی و آگاهی و قدرت نامتناهی خداوند تفسیر نموده‌اند. برای نمونه به چند مورد اشاره می‌کنیم: از نظر عبدالله بن سلمان معیت در آیه چهار سوره حدید از دیدگاه اکثریت علما معیت علمی است: «و قد أجمع المفسرون و علماء الأمة قاطبةً على أن المقصود بذلك أنه معهم بعلمه لا بذاته» (احمدی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۳۰).

شهرستانی، دخول و خروج عرفی و رایج حق تعالی که مقتضی شرایط زمانی و مکانی است را نمی‌پذیرد و می‌گوید: «فإننا نقول: ليس بداخل في العالم و لا خارج لأن الدخول و الخروج من لوازم المتحيزات و المحدودات» و در ادامه می‌گوید: «و لو قيل هو الله سبحانه داخل في العالم بمعنى العلم و القدرة و خارج عن العالم بمعنى التقديس و التنزيه». همچنین آیات ۱۸ سوره انعام و ۱۵ ق را دال بر این مطلب می‌داند (شهرستانی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۶۷). فخر رازی در ادامه بحث و تفسیر این آیه شریفه بیان می‌کند که هر موجودی غیر خداوند متعال ممکن است و وجود هر ممکنی از سوی حق تعالی می‌باشد؛ بنابراین، رسیدن ماهیت به وجود خود از طریق افاده حق تعالی میسر می‌شود و حق تعالی برای هر ماهیتی از وجود آن نزدیک‌تر است و به همین دلیل است که گفته‌اند «ما رأيت شيئاً إلّا و رأيت الله قبله. و قال المتوسطون: ما رأيت شيئاً إلّا و رأيت الله معه. و قال الظاهريون: ما رأيت شيئاً إلّا و رأيت الله بعده» (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۹، ص ۴۴۹). فخر رازی در ادامه اجماع اهل حکمت را بر این می‌داند که طبق این آیه شریفه خداوند معیت مکانی و زمانی با اشیا ندارد و تأویل معیت مطرح در این آیه فقط به معیت و احاطه علمی صحیح خواهد بود: «فقد انعقد الإجماع على أنه سبحانه ليس معنا بالمكان و الجهة و الحيز، فإذن قوله: وَ هُوَ مَعَكُمْ لا بد فيه من التأويل» (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۹، ص ۴۴۹).

ثعالبی بر این باور است که معیت مطرح در این آیه شریفه جز معیت علمی و احاطی چیز دیگری نخواهد بود و در این باره می‌نویسد: «وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ معنا: بقدرته و علمه و إحاطته، و هذه آية أجمعت الأمة على هذا التأويل فيهما» (ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۳۷۸).

صاحب‌التسهیل در این باره آورده است: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ؛ یعنی آنکه حاضر مع کل أحد بعلمه و إحاطته. و أجمع العلماء على تأويل هذه الآية» (ابن‌جزی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۳۴۳).

در کتاب تفسیری/البحر المحیط ضمن تبیین احاطه علمی حق تعالی با مخلوقات معیت ذاتی انکار گشته است، چنانکه گفته شده است: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ؛ أي بالعلم و القدرة. قال الثوری: المعنى علمه معكم، و هذه آیه أجمعت الأمة على هذا التأويل فيها، و أنها لا تحمل على ظاهرها من المعية بالذات، و هي حجة على من منع التأويل فی غيرها مما یجری مجراها من استحالة الحمل على ظاهرها» (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۱۰۱).

در تفسیر المحرر الوجیز معیت مطرح در آیه شریفه مذکور به قدرت، علم و احاطه حق تعالی تفسیر شده است: «و قوله تعالی: وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ معناه بقدرته و علمه و إحاطته. و هذه آیه أجمعت الأمة على هذا التأويل فيها» (احمدی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۲۵۷) طنطاوی هم در «التفسیر الوسیط» در تفسیر این آیه شریفه می‌گوید: «أنه أجمعت الأمة على هذا التأويل فيها، و أنها لا تحمل على ظاهرها من المعية بالذات» (طنطاوی، ۱۹۹۷م، ج ۱۴، ص ۲۰۱).

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: «بالعلم و القدرة عموماً و بالفضل و الرحمة خصوصاً» (حوی، ۱۴۲۴، ج ۱۰، ص ۵۷۳۶)

در سایر تفاسیر کلامی اشاعره نیز معیت مطرح در آیه ۴ سوره حدید به معنای معیت علمی و احاطی ذکر شده است (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۱۸؛ جزایری، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۲۵۹؛ شنقیطی، ۱۴۲۷، ج ۷، ص ۵۲؛ زحیلی، ۱۴۱۱، ج ۲۷، ص ۲۸۹). 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 نشان از قدرت، علم و احاطه او نسبت به مخلوقات است و نمی‌توان معیت مطرح در این آیه را دال بر معیت وجودی دانست.

ابن‌ابی‌الحدید معتزلی، معیت حق تعالی را علم به جزئیات و کلیات تفسیر می‌کند و می‌گوید: «و أما قوله مع كل شيء لا بمقارنةً فمراده بذلك أنه يعلم الجزئیات و الكلیات» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۷۹).

بنا به روایت صدوق و علامه مجلسی، امام صادق (ع) در تفسیر آیه «ما یکون من نجوی ثلاثه الا هو رابعهم» (مجادله: ۷) می‌فرماید: «خداوند یکتا و یگانه ذات است. از آفریدگانش جداست و او خود را چنین وصف کرده است و با اشراف و احاطه و قدرت خود همه چیز را فراگرفته است؛ یعنی به آنها احاطه و علم دارد نه آنکه ذات او حاوی آنهاست» (کلینی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۹۰؛ صدوق، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۱۳۱).

از دیدگاه شیخ طوسی و ابن میثم بحرانی، حق تعالی منزّه از جا و مکان است، میان او و بندگانش حجاب و درگاهی نیست و خدا از تحیز و جاگرفتن در جایی مبرا است، همچنین او در همه اوقات و تمام زمان‌ها حضور دارد، با علم خود به همه انسیان و جنیان احاطه دارد (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۵۲۰؛ ابن میثم، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۷۸۷).

آیت‌الله سبحانی در تفسیر و تبیین آیه ۴ سوره حدید از معیت وجودی روی بر می‌تابد و مراد حق تعالی را چنین بازگویی می‌کند: «إِنَّ الْمَرَادَ هُوَ إِحَاطَةُ عِلْمِهِ سَبْحَانَهُ لَا مَعِيَّتَهُ وَجُوداً» (سبحانی، بی‌تا؛ ج ۱؛ ص ۱۵۳) ایشان باز در جای دیگر معیت را حمل بر اجابت و علم تفسیر می‌کند: «إِذْ حَمَلَ ذَلِكَ بِالِاتِّفَاقِ عَلَى الْإِجَابَةِ وَالْعِلْمِ» (سبحانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۳).

بنابراین، متکلمان اسلامی بر این باورند که آیات و روایاتی که دال بر معیت حق تعالی با مخلوقات دارند، بر معیت علمی معطوف هستند و نمی‌توان آنها را طبق معیت وجودی تعبیر و تفسیر کرد؛ بنابراین که چنین معیتی دال بر زمان و مکان دارد و نمی‌توان خداوند را مکان‌مند و زمان‌دار دانست.

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

قبل از تبیین و تحلیل دیدگاه ملاصدرا درباره‌ی آیه شریفه «و هو معکم این ما کنتم» لازم است تا علاوه بر معیت علمی مطرح در اندیشه کلامی، معیت ماهوی و وجودی را نیز از دیدگاه ملاصدرا مورد بحث و تحلیل قرار دهیم. به بیان دیگر، جهت روشن نمودن دیدگاه نهایی ملاصدرا درباره‌ی معیت مطرح در این آیه شریفه باید اقسام معیت را از منظر وی مورد تحلیل و مذاقه قرار دهیم.

### ۳-۱ اقسام معیت

#### ۳-۱-۱ معیت وجودی

یکی از مهم‌ترین اقسام معیت که ملاصدرا در آثار خویش توجّه 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 ق 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 حق تعالی را یکی می‌داند، اما هیچ کدام از اشیا را خارج از ذات و وجود او نمی‌داند و مباینت 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: «آنچه سبحانه مع غایه احدیته لم یخرج منه شیء من الاشياء... و آنما مباینه الاشياء عنه تعالی لاجل اعدامها و نقائصها» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۳۰). مطابق این دیدگاه، هیچ‌گونه مباینت وجودی بین حق با خلق مطرح نیست و تنها مباینتی که قابلیت طرح پیدا می‌کند، مباینت و تنزه حق تعالی از نواقص و فقدانات مخلوقات است و گر نه وجود او به تمامی وجودات احاطه و تسلط دارد.

از دیدگاه ملاصدرا، حق تعالی به دلیل بی‌نهایت بودن و بساطت ذات، تمام عوالم را مملو از وجود خویش کرده است و نمی‌توان جایی را خالی از وجود او دانست و او در وجود هر موجودی است بدون اینکه مستلزم حلول، اتحاد و ... باشد. به همین جهت، مطلق لابلشرط مقسمی (خداوند) از اشیا جدا نیست و با آنها معیت وجودی دارد؛ هرچند به دلیل همین اطلاقش، غیر از تک تک اشیا یا مجموع آنهاست (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۲۷۳). مطابق این تفسیر، اینگونه نیست که از مجموع جملگی مخلوقات، واجب‌الوجود شکل گیرد، بلکه وجود حق تعالی است که از شدت ظهور او تمامی مخلوقات و کائنات به منصفه ظهور می‌رسند و جملگی مخلوقات عالم قادر بر این نیستند که وجود حق تعالی را تشکیل دهند، اما حق تعالی به تنهایی علت وجودی و مبقیه تمامی آنهاست و در عین حال با تمامی آنهاست و با آنها معیت وجودی دارد.

### ۳-۱-۱ معیت علمی

روش ملاصدرا بر این است که در ابتدای هر مسأله‌ای به طریق قوم و در مسیر اصالت ماهوی سیر کرده و در ادامه بحث از مبنای آنها فاصله می‌گیرد. ملاصدرا در کتاب *الشواهد الربوبیه* علم تفصیلی قبل از ایجاد را طریقه‌ای اختصاصی و مخصوص به نظام حکمت صدراپی می‌داند و منظومه‌های فکری اسلاف را نمی‌پذیرد (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۹). از منظر ملاصدرا معیت علمی حق تعالی در حقیقت اساس حکمت الهی است: «و هو بالحقیقه تمام الحکمه الالهیه» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ج ۱، ص ۱۴۷). از دیدگاه نظام صدراپی، همانگونه که وجود مشکک است، علم نیز مشکک خواهد بود. این سخن از اصول صدراپی استنتاج می‌شود و هم به تصریح در آراء صدرا مورد بحث و گفتگو است. ملاصدرا بر اساس معیت علی، ابتدا عالم بودن خدا را تثبیت کرده است 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، نمی‌توان هیچ شیء‌ای را موجود دانست: «لم یکن حقیقه الوجود موجودا، لم یکن شیء من الأشياء موجودا» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۷).

بنابراین، ملاصدرا معیت علمی حق تعالی را از طریق معیت علی و از طریق برهان صدیقین تفسیر می‌کند: «و هو البرهان علی ذاته کما قال شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ قَالَ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ وَ قَالَ قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۰۰).

برخلاف رویکرد متکلمان اسلامی که از طریق برهان اتقان 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. ملاصدرا در ادامه، 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).

ملاصدرا با استناد به آیات قرآن و با اشاره به معیت قیومیه خالق هستی، هیچ موجودی را فارغ از علم الهی نمی‌بیند: «صرح بأن علمه تعالی هو عدم غیبه الأشياء عنه و کقوله لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَ كَيْفَ يَغِيبُ الْأَشْيَاءَ عَنْهُ وَ هُوَ مَع

الأشياء إذ هو معكم أين ما كنتم لأن قيوم الشيء لا يفارق الشيء عنه» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۶۴).

آنچه مهم می‌نماید این است که در بینش نظام حکمت صدرایی از آنجا که خدا به ذات خویش عالم است و ذات حق تعالی سبب پیدایش کل ممکنات است؛ از این رو، علم به علت، علم به معلول را در پی دارد و حق تعالی به همه اشیا علم ازلی و حضوری دارد: «بأنه يعلم ذاته و ذاته سبب للأشياء و العلم بالسبب التام للشيء يوجب العلم بذلك الشيء فذاته يعلم جميع الأشياء في الأزل» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۹۰).

بنابراین، از دیدگاه ملاصدرا معیت علمی ذاتی حق تعالی به اشیا عین ذات حق تعالی است؛ بنابراین که ذات خداوند وجودی صرف و غیرمتناهی و بسیط است و هیچ نوع تکثری در آن راه ندارد و موجودات جهان خارج همگی به نحو وحدت و بساطت در ذات حق تعالی وجود دارند.

### ۳-۱-۲ معیت‌های ماهوی

ملاصدرا در تبیین اقسام معیت، معیت‌های زمانی و مکانی را از ذات حق تعالی برکنار دانسته و می‌گوید: «ان الحق المنزه عن الزمان موجود في كل وقت من الاوقات لا على وجه الاختصاص و التعليق، و الحق المنزه عن المكان موجود في كل واحد من الامكنه لا على وجه التقييد و التطبيق» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۳۱). خداوند از منظر ملاصدرا فوق زمان و مکان است و علم او در چارچوب زمان محدود نیست و برای او گذشته، حال و آینده یکسان است: «فلا ماضی و لا حال و لا استقبال عنده، بل الكل مقهور تحت كبريائه» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۵۰۰) و ذات حق تعالی را از انواع معیت‌های ماهوی منزّه می‌داند: «حق تعالی وجوده الخاص به أجل من أن يوصف بالوقوع في القبليّة و البعديّة بالقياس إلى شيء من الحوادث اليوميّة و لا بالمعيّة معها إلا معيّة أخرى غير الزمانيّة و هي المعية القيوميّة المنزهة عن الزمان و الحركة و التغير و الحدوث» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۴۶). ملاصدرا باز در جای دیگر می‌گوید: «إنّ معيته تعالی للأشياء ليست كمعيّة جسم لجسم، أو جسم لعرض، أو عرض لعرض، و بالجملة ليست تلك المعية معية

فی الوضع و المكان و لا فی الزمان و الآن، و لا فی المحلّ و الحالّ، و لا فی الفعل و الانفعال، و لا فی الحركة و الانتقال» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۱۷۱).

ملاصدرا نهایتاً در کتاب شرح اصول کافی چنین نتیجه می‌گیرد که بین حق تعالی و مخلوقات ارتباط حقیقی برقرار است و برخلاف دیدگاه کلامی، خالی بودن ذات حق تعالی از اشیا منتفی است: «فبطل القول بخلو ذاته عن الاشياء» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۸). به باور ملاصدرا نمی‌توان هیچ‌گونه معیت ماهوی بین حق تعالی و مخلوقات برقرار ساخت؛ زیرا ملزوماتی همچون محدودیت، جسمانیت و ... را در پی دارد.

### ۲-۳ تفسیر ملاصدرا از آیه «و هو معکم این ما کنتم» براساس معیت قیومیه

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 در *الحکمة الاشراف* خدا را ابعده اقرب و ارفع ادنی (دورترین نزدیک‌ترین و بالاترین پایین‌ترین) دانسته است. (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۵۳). ملاصدرا در آثار فلسفی خویش مسأله معیت را به طور مجزا مطرح نکرده، اما در مناسبت‌های مختلف به بحث درباره آن پرداخته است، چنانکه در بحث از قاعده بسیط الحقیقه به بحث در این باره پرداخته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۴۰۷). ملاصدرا در تبیین وحدت شخصی وجود از طریق قاعده بسیط الحقیقه، آیه شریفه «و هو معکم این ما کنتم» را مُشیر به حضور خدای سبحان و معیت قیومیه او با همه موجودات، و از شواهد بین بر این معیت معرفی می‌کند: «من الشواهد البینه علی هذه الدعوی قوله تعالی هو معکم این ما کنتم» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۴۸).

فهم این قاعده مبتنی بر تعقل اصالت وجود و وحدت حقیقت وجود و نیل تام به معنای تشکیک خاصی، بلکه خاص الخاصی است. بر اساس بسیط الحقیقه بودن حق تعالی، جهات وجودیّه همه اشیا قائم به حق تعالی است و حق تعالی واجد هر کمال و جمال و قیوم مطلق همه وجودات است. ملاصدرا در تبیین معیت حق تعالی با دیگر وجودات هستی این قاعده را به عنوان نظر نهایی خویش ابراز داشته است. ایشان قبل از ورود به برهان این

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

بر اساس 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 همه آنها معیت وجودی دارد بدون آنکه شائبه حلول، امتزاج یا اتصال و امثال آن پیش آید: «لامداخله و لا حلول و لا اتحادا» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، بخش ۴، ص ۴۸). ایشان با تبیین بسیط الحقیقه، حقیقت واجب را وجودی می‌داند که نهایت شدت و سعه را دارد؛ پس، وجودی لایتناهی و نامحدود است، و اگر شیء نامتناهی شد هیچ حد و مرزی نداشته، محدود به هیچ قید و بندی نیست و شاید کلمه‌ای نباشد که بتوان حق او را ادا کرد؛ از این رو، ملاصدرا، عبارات و واژه‌ها را از گویایی و توصیف معیت حق تعالی عاجز می‌داند: «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» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۶۵).

ملاصدرا در تفسیر آیه «و هو معكم أينما كنتم» مراد از معیت را معیت قیومیّه می‌داند و نتیجه می‌گیرد که احاطه قیومیّه خدای سبحان هرگز امکان فراق از او را نمی‌دهد: «معیته تعالی بالماهيات الممكنة لیست إلا قیومیته تعالی» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۲). از این معیت در زبان عرفا به وحدت در کثرت تعبیر می‌شود: «ان معیته سبحانه بالاشياء العالمية بمعنى الاحاطة التي يعبر عنها بلسان العرفان بالوحدة في الكثرة...» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۴۱۱). ملاصدرا در تفسیر و تشریح معیت خدا با خلق آن را به نحو امتزاج و دخول و جزئیت نمی‌داند؛ بنابراین که خصوصیات مطرح شده خاص موجودات مادی و جسمانی است: «فهو تعالی فی کل شیء لا بمعنى الامتزاج الذی هو من صفات الاجسام و لا بمعنى الدخول و الجزئية» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۶۵).

ملاصدرا تذکر می‌دهد مبدا کسی از معیت حق تعالی چنین برداشت کند که نسبت موجودات و ممکنات به ذات قیومی خداوند نسبت حلول است؛ زیرا این برداشتی دور از حقیقت است؛ زیرا قول به حلول مستلزم بینونت و جدایی خالق از مخلوق است. از سوی

دیگر، ملاصدرا 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 اندرون خود دارد.

### ۳-۲-۱ اثبات معیت قیومیه حق تعالی از طریق وجودِ رابط

ملاصدرا با تکیه بر اصولی همچون اصالت وجود، وجود رابط، بسیط الحقیقه و ... مسأله معیت حق تعالی با مخلوقات را مسأله‌ای عمیق‌تر از معیت علمی دانسته و در کنار آن بر معیت وجودی و قیومی تأکید دارد. وی اثبات وجود رابط معلول را از ابتکارات خود و از افتخارات حکمت متعالیه به حساب می‌آورد. او به این نظریه آنچنان اهتمام دارد که پیش از اثبات آن مکرر از آن یاد می‌کند و با اثبات آن، مدعی تکمیل فلسفه و تتمیم حکمت می‌شود و پس از اثبات آن فراوان به آن تمسک می‌کند (عبودیت، ۱۳۸۸ ج ۱، ص ۱۹۹).

نزد ملاصدرا وجود رابط با رابطی تفاوت دارد. ملاصدرا در کتاب *سفار* / *ربعه* برای وجود رابط مانند آنچه که به هیچ عنوان نه رنگی از خود دارد و نه حقیقتی، ذاتی قائل نیست: «إنَّ الرابطة لا ذات لها أصلاً كالمرأة التي لا لون لها ولا حقيقة أصلاً» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۴۳). ایشان در جای دیگر قیام وجود رابط را غیرمستقل تلقی کرده و می‌نویسد: «ان الوجود الرابط لا يتحقق إلا مع وجود نفسي يتقوم به و لا ينحاز عنه أي أنه لا يوجد خارجاً عنه فهو داخل فيه بمعنى ما ليس بخارج و لازم ذلك أن تحقق الرابط بين شيئين يوجب اتحاداً بينهما» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۲۷).

به اقرار خود 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. ایشان در *سفار* می‌نویسد: «فیکون وجود الممكن [أي وجود المعلول] رابطياً عندهم و رابطاً عندنا» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۰). از این رو، ملاصدرا رابطه علت و معلول را با توجه به اضافه اشراقیه ذات هو الربط می‌داند در حالی که نزد فلاسفه اسلف ذات لها الربط می‌باشد. در نظر ملاصدرا کل عالم به اضافه اشراقیه به حق متصل است و اضافه اشراقی عین ربط و وابستگی به صاحب اشراق می‌باشد. اضافه اشراقی که ملاصدرا قائل به آن است، مؤید وجود ربطی هر موجودی است در نسبت با حق تعالی که اصطلاحاً به آن طرفساز می‌گویند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۰). از نکات پیشین روشن می‌شود معیت خدا با

اشیاء یک‌طرفه است، یعنی خدا با همه چیز است و هیچ چیز با خدا نیست؛ بنابراین که رابطه دو طرفه و معی در دو وجود ممکن که همسانند قابل تصور است نه بین فاعل و فعلش. ملاصدرا درباره معیت یک‌طرفه حق تعالی می‌نویسد: «و التعبير عن تلك النسبة الاستوائية هو المعية القومية..... و هذه النسبة ليست في سنخ النسب التي يتوقف تحققها على تحقق الطرفين، بل تحقق الطرف الذي هو طرف الاشياء انما هو بهذه النسبة القیومیة» (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ج ۳، ص ۴۲۱).

از دیدگاه ملاصدرا تمایز و تفاوتی که در اشیا طبیعی وجود دارد، همواره دوسویه است و در اصطلاح، بینونت آنها عزلی است، 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 و طرف مقابل، واجد هیچ کمالی که دیگری از آن بی بهره باشد، نیست و درباره نحوه امتیاز و مبانیت خداوند سبحان از مخلوقاتش این حدیث شریف را از امام علی (ع) نقل می‌کند: «توحیده تمییزه عن خلقه و التمییز بینونه صفه لابینونه عزله» (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۲، ص ۳۸۲).

از دیدگاه ملاصدرا 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 يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا» (فاطر؛ ۴۱)

با این تفاسیر در حکمت صدرایی معیت ذات حق با اشیا، با سایر معیت‌ها فرق دارد. معیتی که خدا با همه دارد، معیت «قیومیه» است: «وهو معكم أين ما كنتم» و معیتی که همگان با خدا دارند، معیت «ظلیه» است، که ظل، ذی ظل را رها نمی‌کند. در حالی که در معیات دیگر معیت طرفینی است.

## نتیجه‌گیری

مسأله معیت حق تعالی با مخلوقات در حقیقت اساس حکمت الهی است که هم متکلمان اسلامی و هم حکمای الهی در تبیین آن بسیار کوشیده‌اند. متکلمان اسلامی با توجه به نگاه ماهوی و با استناد به آیات و روایات و از طریق برهان اتقان صنع و برهان قدرت و

اختیار معیت علمی حق تعالی را اثبات کرده‌اند. با این وجود آنان رابطه حق تعالی و خلق را از طریق اضافه مقولی تحلیل کرده است و معیت قیومی را انکار می‌کنند. قاطبۀ متکلمان اسلامی آیه شریفه «و هو معکم این ما کنتم» را صرفاً دال بر معیت علمی و احاطی حق تعالی با مخلوقات می‌دانند که نشان از قدرت، علم و احاطه حق تعالی نسبت به مخلوقات است و نمی‌توان معیت مطرح در این آیه را دال بر معیت وجودی دانست.

متکلمان اسلامی با طرح حدوث زمانی عالم و دفاع از اندیشه‌های دینی، جهان هستی را در زمان پیدایش و امدار حق تعالی دانسته و حتی برای تشریح و تبیین این ارتباط به مثال بنا و ساختمان استناد کرده و خدا را علت مبقیه عالم ندانسته‌اند؛ با این تلقی، حق تعالی نمی‌تواند با موجودات معیت وجودی داشته باشد. از سوی دیگر، با استناد به آیاتی همچون آیه ۱۱ سوره شوری بین حق تعالی و جهان مخلوق هیچ‌گونه سنخیت و مشابهتی را نپذیرفته و به تعالی وجودی میان آن دو فتوا داده است، و در کتب تفسیری خویش بر معیت علمی تأکید کرده‌اند.

ملاصدرا بر خلاف رویۀ متکلمان معیت وجودی و علمی حق تعالی را با اضافه اشراقی و اضافه قیومی مبرهن می‌سازد. از جمله اصول و مبانی، که ملاصدرا سخت به آن پایبند است، سنخیت علت و معلول می‌باشد و ایشان بینونت وجودی و عزلی را مانع پیوند حق تعالی و مخلوقات قلمداد می‌کند. بنابراین بین علت و معلول سنخیت تامه موجود است و تباین از جمیع جهات منافات با اصل علیت و معلولیت است. اندوخته ملاصدرا از مبانی خاص خود، تحول بنیادین در معیت حق تعالی و خلق به وجود آورده است. ایشان به خوبی نقص نظام کلامی را دریافته و در تفسیر آیه چهار سوره حدید و آیات مشابه معیت و همراهی حق تعالی 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 و خداوند در عین وحدت و بساطت، همه اشیا و کل وجود است و هیچ شیء‌ای از او خالی نیست. مطابق این دیدگاه، هیچ‌گونه مباینیت وجودی بین حق با خلق مطرح نیست و تنها مباینیتی که قابلیت طرح پیدا می‌کند، مباینیت و تنزه حق تعالی از نواقص و فقدانات مخلوقات است و گرنه وجود او به تمامی وجودات احاطه و تسلط دارد.

خلاصه سخن آنکه حق تعالی به تمام جهات خدایی از اشیا خارج نمی‌باشد و به تمامی جهات خدایی داخل در اشیا نیست، خروج حق از اشیا به تمام جهات مستلزم بینونت عزلی و تعطیل در ایجاد و دخول حق در اشیا به تمام جهات، مستلزم امکان، فقر، تجزی، حدوث و تشبیه می‌باشد. بنابراین، ملاصدرا معیت وجودی و علمی را نظریه مختار خویش در رابطه خالق و مخلوق ابراز می‌دارد وجود یکی بیش نیست و تمامی مخلوقات سایه و اظلال وجود حق‌اند.

### مشارکت نویسندگان

این مقاله با مشارکت برابر نویسندگان نگارش یافته است.

### تشکر و قدردانی

مطلبی جهت تقدیر و تشکر از سوی نویسندگان بیان نشده است.

### تعارض منافع

هیچگونه تعارض منافی بین نویسندگان این مقاله وجود ندارد.

### منابع و مأخذ

- The Holy Quran  
Nahj al-Bālagha.  
Abu Hayyan, M. Y. *Al-Bāhr al-Mûhit fi Tafsir*, Beirut: Dar al-Fîkr, 1999 [in Arabic]  
Abudiyāt, A. *An Introduction to the Sadraian System of Wisdom*, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute, 2009.  
Alusi, M. *Rūḥ al-Ma‘ānī fi Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm wa-al-Sab‘al-Mathānī*, Dar al-Kûtûb al-Ilmiyya, 1994.  
Ashtiani, J. *Selections from the Works of Iranian Divine Philosophers*, Qom: Islamic Propaganda Office, 2000.  
Baqłani, A. *Tamhîd al-Awāel wa Talkhais al-Dalāel*, Lebanon: al-Kûtub al-Thaqāfiyya, 1986 [in Arabic]

- Baydawi, A. U. *Anwar al-Tanzil wa-Asrar al-Ta'wil*, Beirut: Dar al-Ahyā, 1997 [in Arabic]
- Fakhr Razi, M. U. *Al-Muhsāl*, Qario: Dar al-Tūras, 1990 [in Arabic]
- Fakhr Razi, M. U. *Tafsir Kabir*, Beirut: Dar al-Ahyā, 1999 [in Arabic]
- Ghazali, A. *Tahāfut al-Falāsifa*, Research by Donia. S, Tehran: Shams Tabrizi, 2003.
- Ghazali, A. *Al-Iqtisād fī al-i'tiqad*, Beirut: Dar al-Kûtûb al-Ilmiyya, 1988 [in Arabic]
- Ghazali, A. *Ihyā' al-'Ulûm al-Dīn*, Tehran: Dar al-Kitab al-Arabi, 2014 [in Arabic]
- Ḥawwa, S. *Al-Asās fī Tafsir*, Qario: Dar al-Salam, 1993 [in Arabic]
- Helli, H. *Anwar al-Mālakut fī Sharh al-Yāqut*, Research by Najmi Zanjani. M, Qom: al-Sharif al-Rāzi, 1984.
- Helli, H. *Kashf al-Murad*, Qom: Islamic Publishing Institute, 1992.
- Helli, H. *Nahāyat al-Marām fī Ilm al-Kalam*, Qom: Imam Sadiq Institute, 1998.
- Helli, H. *Manāhej al-Yaqin fī Usul al-Din*, Tehran: Dar al-Uswā, 1994.
- Ibn Abi al-Hadid, A.H, *Sharh Nahj al-Bālagha*, Qom: Ayatollah Marashi Najafi Public Library, 2000.
- Ibn Fares, A. *Al-Maqays Al-Lagha*, Qom: Islamic Propagation Office, 1984.
- Ibn Hanbal, A. M. *Al-Masaēl wa al-Rāsaeil al-Marviyya*, Riyadh: Dar al-Tayyebā, 1995 [in Arabic]
- Ibn Jazî, M. A. *Al-Tāshil le-Ulûm al-Tanzil*, Beirut: Dar al-Arghām, 1995 [in Arabic]
- Ījī, M. S. Sh. *Sharh al-Mawaqif fī 'ilm al-Kalam*, Qom: al-Sharif al-Rāzi, 1946 [in Persian]
- Jazayeri, A. J. *Aysār al-Tafasir*, Madinah: Al-Ūlûm and al-Hekam, 1995 [in Arabic]
- Koleini, M. *Usul al-Kafî*, trans by Ustad-Wali. H, Tehran: Dal al-Saqālein, 2011.
- Majlesi, M. T. *Bihar al-Anwar*, Beirut: al-Wafā, 1982 [in Arabic]
- Makarem Shirazi, N. *Tafsir Nemoneh*, Tehran: Dar al-Kutub Islami, 2008 [in Persian]
- Mīqdad, Fazel, *Irshād al-Taālebin fī Nahj al-Mūstarshedin*, Qom: Ayatollah Marashi Najafi Public Library. 1984
- Motahhari, M. *Collection of Works*. Tehran: Sadra, 1997 [in Persian]

- Mulla Sadra, M. I. *Al-Maābdā wa al-Ma`ad*, Tehran: The Society of Iranian Wisdom and Philosophy, 1957 [in Persian]
- Mulla Sadra, M. I. *Al-Shawahid al-Rūbubiyyah* (Correct: H. M. Sabzevari). Tehran: University Publication Center, 1981A [in Persian]
- Mulla Sadra, M. I. *Hikmat al-Muta'alyah fi Āsfar al-'aqliyya al-arba'a*, Beirut: Dar al-Ahyā. 1981B [in Arabic]
- Mulla Sadra, M. I. *M`afatih al-Qāyb*, Tehran: Institute of Hikmat and Philosophy of Iran, 1984 [in Persian]
- Mulla Sadra, M. I. *Sharh Kitab al-Kafi*, (Research: M. Khajawi). Tehran: Institute of Cultural Studies and Research, 2004 [in Persian]
- Mulla Sadra, M. I. *Tafsir al-Quran al-Karim*, Qom: Bidar, 1987 [in Persian]
- Nuwī, M, *Mārah Labid le-Kāshf Māni al-Quran al-Majid*, Beirut: Dar al-Kûtûb al-Ilmiyya, 1996.
- Raqīb Isfahani, H. *al-Mufradat*, Tehran: Mortazawi, 1990.
- Saduq, M, *al-Tawhid*, Qom: Islamic Publishing Institute, 1977.
- Saulbi, A. *Tafsir al- Saulbi al-mosama b al-Javaher al-Ehsan fi Tafsir al-Quran*, Beirut: Dar al-Ahyā, 1997 [in Arabic]
- Shahrestani, A. *Nahāyat al-I+qdam fi Ilm al-Kalam*, Beirut: Dar al-Kûtûb al-Ilmiyya, 2004 [in Arabic]
- Shanqītī, M. *Azwā al-Bayan fi Izāh al-Quran*, Beirut: Dar al-Kûtûb al-Ilmiyya, 2006 [in Arabic]
- Subhani, J. *al-Buhūs al-Melal wa al-Nēhal*, Qom: Islamic Publishing Institute, ND.
- Suhrawardi, Sh. D. *Collection of Works* (Edit: H. Corbin), Tehran: Ministry of Culture and Higher Education, 1993 [in Persian]
- Tabatabai, M.H. *Nihāyat al-Hikmah*, Qom: Publication Center of Islamic Propaganda Office of Qom Seminary, 1981
- Taftazani, S. D. *Sharh al Maqāsid*, Qom: al-Sharif al-Rāzi, 1988 [in Arabic]
- Tantawī, M. *al-Tafsir al-Wasit*, Qario: Nehzāt, 1997.
- Tūsi, N, *Tajrid al-Itīqad*, Qom: Publication Center of Islamic Propaganda Office of Qom Seminary, 1986.
- Wahedi, A, *al-Wājiz fi Tafsir al-Kitab al-Azīz*, Research by Dawodi, S.A, Beirut, Dar al-Qalam, 1994.
- Zoheili, W. *al-Tafsir al-Monir*, Damascus: Dar Al-Fikr, 1990.

## یادداشت‌ها

<sup>۱</sup> در قرآن، به طور صریح و مکرر از معیت و همراهی ذاتی و زمانی چیزی با خدا نهی شده و چنین اعتقادی شرک شناخته شده است: «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينَ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً» (انسان: آیه ۱) آیا انسان را آن هنگام از روزگار به یاد آید که چیزی در خور ذکر و یادکردن نبود؟ «أَوْ لَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَ لَمْ يَكُ شَيْئاً» (مریم: آیه ۶۷) آیا انسان به یاد نمی‌آورد که ما او را قبلاً آفریده‌ایم و حال آنکه چیزی نبوده است؟

<sup>۲</sup> علاوه بر براهین کلامی، آیات قرآنی و روایات اسلامی نیز گواهی می‌دهند که خدا از همه حوادث چه در گذشته و چه آینده آگاه است. از جمله آیات در این زمینه (آیه؛ ۳۰) سوره بقره است.

## معرفی نویسندگان



**عبدالله حسینی اسکندیان** دکتری تخصصی کلام اسلامی از دانشگاه تبریز است که هم‌اکنون در کسوت استاد مدعو در این دانشگاه مشغول به فعالیت است. وی مدرک کارشناسی خود را در سال ۱۳۹۹ از دانشگاه فرهنگیان، مدرک کارشناسی ارشد را از دانشگاه تبریز در سال ۱۴۰۰ و مدرک دکتری تخصصی را نیز از دانشگاه تبریز در سال ۱۴۰۳ اخذ کرده است. حوزه تخصصی وی فلسفه و کلام اسلامی و فلسفه دین است.



**منصور عبداللهی** دکتری تخصصی کلام اسلامی از دانشگاه تبریز است. وی مدرک کارشناسی را از دانشگاه قم در سال ۱۳۸۷، کارشناسی ارشد را از دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین در سال ۱۳۸۹ و دکتری تخصصی را از دانشگاه تبریز در سال ۱۴۰۴ اخذ کرده است. حوزه تخصصی وی فلسفه اسلامی و کلام جدید است.

**علی بابایی** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تبریز است. از وی بیش از ۱۴ عنوان کتاب و بالغ بر ۴۰ مقاله در مجلات معتبر داخلی و خارجی به چاپ رسیده است.



وی همچنین به عنوان دبیر اجرایی چندین همایش معتبر داخلی فعالیت داشته و هم‌اکنون نیز سردبیر مجله الهیات فلسفی دانشگاه تبریز است.

#### How to cite this paper:

Abdullah Hosseini Eskandian & Mansour Abdullahi & Ali Babaei (2025). Explaining God's Coexistence with the Created World according to Islamic Theology and Transcendent Theosophy, with Emphasis on Surah Al-Hadid, Verse 4,. *Journal of Ontological Researches*, 14 (28), 1-32. *Persian*.

**DOI: [10.22061/orj.2025.12070.895](https://doi.org/10.22061/orj.2025.12070.895)**



Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit <https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>.