



گونه‌شناسی استدلال بر حدوث عالم در منابع حدیثی امامیه

سید جمال‌الدین موسوی*

چکیده

مسئله حدوث یا قدم عالم از مسئله‌های چالشی دانش کلام و فلسفه بوده و اندیشه اهل ملل و ادیان در این مسئله همواره در تقابل با فیلسوفان و عقل‌بسندگان بوده است. فارغ از برخی آیات قرآن که به ضمیمه روایات تفسیری بر آفرینش از عدم محض دلالت دارند، در روایات امامیه با فضای به نسبت وسیعی در حوزه حدوث عالم روبه‌رو هستیم. برخلاف انتظار، روایات باب «حدوث العالم» از دو کتاب *الکافی* و *التوحید* عمدتاً ناظر به مسئله اثبات صانع بوده و تنها در یک روایت از آن‌ها به مسئله حدوث عالم با عنوان «حدوث الاجسام» پرداخته شده است. در روایات این باب با اصل فنا و زوال‌پذیری اجسام عالم و تغییر و تبدل آن‌ها با پیش‌فرض تغییرناپذیری شیء قدیم، حدوث عالم اثبات شده و در سایر روایات مرتبط، با مقدمه اول بودن باری، قدیم بودن خالق و نفی ماده و قالب پیشینی بر حدوث عالم استدلال شده است. در گونه چهارم از روایات با مفروض گرفتن وصف قدیم برای آفریدگار و انحصار این وصف در او بر استحاله وجود هرگونه موجود قدیم غیر از خالق، دلیل اقامه شده است. در این دسته از روایات، با استفاده از پیش‌فرض تقدم خالق بر مخلوق، انحصار وصف قدم در باری تعالی به روش عقلی اثبات شده است.

واژگان کلیدی: حدوث عالم، لا من شیء، قدم خالق، ابداع، اثبات صانع

* پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث، پژوهشکده کلام اهل بیت (علیهم‌السلام)؛ sjm90079@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۵



مقدمه

در سنت مکتب‌های بشری و در زمانی که ذهن آدمی درگیر محسوسات و امور مادی بود، سخن از جهان‌شناسی و اشیای پیرامونی وجود داشته و حکمای پیش از سقراط در یونان باستان در جست‌وجوی ماده اصلی عالم و توجیه عقلانی تغییر و تبدل در مواد عالم و پدیده‌های آن بودند. حاصل این تلاش‌ها براساس منابع موجود، معرفی موادی مانند آب، خاک، آتش و هوا و حتی عدد به عنوان ماده اصلی عالم بوده است. پس از این عصر و با ظهور ارسطو، فیلسوف شهیر یونانی، سخن از حرکت و ازلی بودن آن به میان آمده و وی براساس مبانی خود به حرکت ازلی و پس از آن اثبات موجود متحرک قائل شد که در حرکت خود وام‌دار دیگری نیست. تا این دوره، هنوز ذهن بشر به آفریدگار مورد نظر ادیان راه نیافته است؛ هرچند بسیاری از فیلسوفان اسلامی سعی دارند اندیشه ارسطو را الهی جلوه دهند (کاپلستون، ۱۳۹۲، ج: ۱: ۹۲).

بعدها فلوطین در مسئله آفرینش دیدگاهی را مطرح کرد که ریشه و اساس اندیشه فیلسوفان اسلامی در این مسئله به شمار می‌آید. از نظر وی، جهان هستی ضرورتاً از مبدأ آن صادر شده و از روی اراده و اختیار نبوده است؛ زیرا اثبات وجود اراده در آفرینش به تغییر و تبدل در ذات الهی خواهد انجامید. پیامد مهم این مبنا، قول به ازلیت عالم و قدیم بودن فیض باری خواهد بود (ملاصدرا، بی‌تا: ۱۷۳؛ کاپلستون، ۱۳۹۶، ج: ۱: ۵۳۸ و ۵۳۹). این مبنا بعدها به فیلسوفان مسلمان منتقل شده و نظریه «صدور عالم از مبدأ هستی بخش» براساس آن پایه‌ریزی شد.

مطالعه تاریخ اندیشه‌ها، ما را به این نتیجه رهنمون می‌سازد که اساساً پیدایش از نیستی مطلق و کرانمندی هستی در اندیشه بشری، جایگاهی نداشته و اگر ادیان آسمانی و تعالیم وحیانی آن‌ها نبود، حدوث عالم نیز راهی به عقل انسان‌ها نداشت. منظور از حدوث عالم، آفرینش تمام هستی از مبدأ هستی بخش با دو ویژگی «نه از چیزی» و «آغاز زمانی داشتن» آن است که این دو شاخصه، برآمده از تعالیم وحیانی است. حدوث عالم با دو ویژگی یادشده، در کتاب‌های آسمانی پیشین و دست‌کم کتاب عهد قدیم و جدید وجود داشته که در تقابل با اندیشه بشری است (خندق‌آبادی، ۱۳۹۹، ج: ۱۶: ۳۳). قرآن کریم نیز به عنوان کتاب آسمانی دین اسلام و روایات پیامبر و اهل بیت علیهم السلام در موارد بسیاری به مسئله پیدایش هستی و ویژگی‌های آن پرداخته‌اند. دلیل این حضور پررنگ روشن است. آفرینش مظهر فعل خداوند است و اساساً شناخت آفریدگار از رهگذر شناخت و تفکر در مخلوقات به دست می‌آید. در روایات اهل بیت علیهم السلام با اصل تغییر و تبدل اجزای عالم بر سابقه نیستی آن‌ها و در نتیجه حدوث

عالم استدلال شده و گونه‌های مختلفی از این روایات در منابع حدیثی امامیه موجود است. براینده این بیان‌ها، بروز دیدگاه «خلق لا من شیء» از آیات و روایات بود که بعدها شالوده دیدگاه متکلمان اسلامی در جهان‌شناسی و اثبات صانع به شمار می‌آمد. دلالت قرآن و روایات بر آموزه حدوث عالم به حدی روشن بود که شاخصه دین‌داری محسوب شده و متکلمان اسلامی با فیلسوفان بر سر آن نزاع‌های فراوانی داشتند. اوج این نزاع‌ها را باید در آثاری مانند *تهافت الفلاسفة غزالی*، *تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفة* از ملاحمی خوارزمی و *تهافت التهافت* ابن رشد پیگیری کرد.

گسترده‌گی روایات حدوث عالم و تنوع آن‌ها، ضرورت تنظیم و گونه‌شناسی این روایات را ایجاب می‌کند. روایاتی که بر آموزه حدوث عالم دلالت دارند، بسیارند و در این نوشتار تنها به روایاتی پرداخته شده است که در آن، گونه‌ای از استدلال عقلی بر اثبات حدوث وجود داشته باشد.

تأمل در بُعد مسئله‌شناسی حدوث عالم، ما را به تفکیک دو مسئله از هم رهنمون می‌سازد که توجه به آن در پژوهش‌های حوزه خلقت ضروری می‌نماید. این دو مسئله در واقع، دو ویژگی پیش‌گفته حدوث عالم در آیات و روایات است. مسئله نخست آن‌که آفرینش نخستین بدون هرگونه ماده یا صورت پیشینی بوده که در ادبیات روایی از آن به «لا من شیء» تعبیر می‌شود. مسئله دیگر نیز آغازمندی زمانی آفرینش است که در تضاد با تصور ازلیت عالم است. تمایز یادشده صرفاً به لحاظ تفکیک مسئله‌شناختی حدوث عالم است؛ اما با دقت عقلی هردو مسئله ملازم با یکدیگرند؛ زیرا بی سابقه بودن آفرینش ملازم با آغازمندی و عدم ازلیت و آغاز زمانی داشتن خلقت با نفی هرگونه ماده و صورت پیشینی مساوی خواهد بود.

با توجه به این نکته، مسئله نخست یعنی «لا من شیء» بودن مخلوق نخستین در مورد آیات قرآن، شاید از اساس منتفی باشد؛ زیرا قرآن درباره موجوداتی سخن می‌گوید که مخلوق نخستین نبوده و آفرینش آن‌ها معلول تغییر در ماده اولیه و پیش‌ساخته است. کم‌رنگ بودن این مسئله در آیات قرآن به حدی است که برخی شرق‌شناسان با توجه به پاره‌ای از آیات قرآن، آفرینش را از ماده پیش‌ساخته دانسته و دیدگاه قرآن را بر همین اساس می‌دانند. به عنوان نمونه، آیه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت ۱۱) یا آیه «أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ» (انبیاء/۳۰) دلالت دارند که آفرینش آسمان و زمین از ماده پیش‌ساخته بوده و از عدم محض نیست (ماکینو، ۱۳۶۳: ۳۷). هرچند این ادعا صحیح نیست و دو آیه یادشده نیز مربوط به آفرینش‌های پس از ماده اولیه عالم است؛ اما این تمام ماجرا



نیست. در قرآن آیاتی وجود دارند که می‌تواند بر آفرینش بی سابقه و بدون ماده پیش ساخته دلالت نماید. این آیات عبارتند از:

﴿قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً﴾ (مریم/۹).
 ﴿وَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئاً﴾ (مریم/۶۷).
 ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ (طور/۳۵).

آیات فوق به ضمیمه برخی روایات تفسیری، ناظر به مرحله‌ای از آفرینش هستند که عدم محض حاکم بوده و هیچ‌گونه ماده پیشینی متصور نیست (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۴۷).

درباره مسئله دوم، یعنی ابتدا و آغاز داشتن آفرینش، تقریباً تمام موارد کاربرد واژه «بدء» درباره آفرینش انسان بوده و در مقابل آن واژه «عود» و بازگشت و اثبات معاد آمده است. عبارت «يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ» و جمله‌های مشابه آن همگی مربوط به اثبات معاد و درباره آفرینش انسان هستند. آیاتی هم که در آن‌ها واژه «اول» به کار رفته است، عموماً ناظر به آفرینش اولیه انسان بوده و کارکرد آن در اثبات معاد خواهد بود. بنابراین، در خصوص این مسئله نمی‌توان به آیه صریحی از قرآن اشاره کرد؛ هرچند در برخی روایات با آیاتی از قرآن بر آغازمندی و ابتدا داشتن آفرینش استدلال شده است. به عنوان مثال، در تفسیر آیه «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ» (صافات/۱۸۰) به زمانی اشاره شده که فقط خداوند وجود داشته و هیچ موجود دیگری در صفحه هستی پدیدار نگشته است. سپس به ماده نخستین عالم و آفرینش آن پس از نیستی مطلق اشاره شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۸، ۹۴).

در ادامه، براساس دو شاخصه پیش گفته، یعنی آفرینش بدون ماده پیشینی و با سابقه عدم مطلق و همچنین آغاز زمانی داشتن عالم به گونه‌شناسی روایات دلالت‌کننده بر اثبات آموزه حدوث عالم می‌پردازیم.

حدوث عالم در روایات امامیه

در حوزه روایات با فضای گسترده‌تر و تفصیلی‌تری درباره مسئله آفرینش روبه‌رو هستیم. حوزه آفرینش انسان و پس از آن، آسمان و زمین بیشترین حجم روایات آفرینش را به خود اختصاص می‌دهند. عوالم پیشین و خلقت نوری پیامبر و اهل بیت علیهم السلام نیز حوزه مستقلی در خصوص آفرینش انسان به حساب آمده و حجم چشمگیری دارند. به این حوزه، روایات متعدد باب طینت و میثاق رانیز باید افزود. اختصاص باب مستقل درباره حدوث عالم در دو کتاب حدیثی متقدم امامیه، یعنی کتاب الکافی



و التوحید شیخ صدوق وجود دارد. عنوان باب کتاب الکافی «باب حدوث العالم و اثبات المحدث» و عنوان باب کتاب التوحید شیخ صدوق «باب اثبات حدوث العالم» است. نکته تأمل برانگیز این که از میان شش روایتی که کلینی در این باب آورده است، تنها ضمن یک روایت به اثبات حدوث اجسام پرداخته شده و بقیه روایات آن مربوط به اثبات صانع عالم است. شیخ صدوق نیز در باب حدوث عالم هفت روایت را عرضه کرده که تنها یک روایت آن به اثبات حدوث اجسام می‌پردازد که از قضا، همان روایت کلینی در این باره است (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱؛ ۷۷؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۲۹۷). در برخی روایات، راوی از امام می‌پرسد که دلیل بر حدوث عالم چیست و در پاسخ به اثبات صانع می‌پردازند:

مَا الدَّلِيلُ عَلَى حُدُوثِ الْعَالَمِ؟ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: نَسْتَدِلُّ عَلَيْهِ بِأَقْرَبِ الْأَشْيَاءِ قَالَ: وَمَا هُوَ؟ قَالَ: فَدَعَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِبَيْضَةِ فَوْضَعَهَا عَلَى رَأْسِهِ فَقَالَ: هَذَا حِصْنٌ مَلْمُومٌ دَاخِلُهُ غُرُقٌ رَفِيقٌ لَطِيفٌ فَضَّةٌ سَائِلَةٌ وَ ذَهَبَةٌ مَائِعَةٌ ثُمَّ تَنفَلِقُ عَنْ مِثْلِ الطَّائُسِ أَدْخَلَهَا شَيْءٌ؟ فَقَالَ: لَا. قَالَ: فَهَذَا الدَّلِيلُ عَلَى حُدُوثِ الْعَالَمِ (شیخ صدوق، ۱۳۷۶: ۳۵۱).

بنابراین، می‌توان ادعا کرد که در فضای روایات امامیه، اصطلاح حدوث عالم درباره اثبات صانع به کار رفته و اصطلاح حدوث اجسام همان معنایی است که ما امروزه از حدوث عالم اراده می‌کنیم؛ یعنی پیدایش عالم پس از نیستی و آغازمندی آن. شاهد بر این نکته، افزون بر روایات پیش گفته، دو روایتی است که درباره حدوث اجسام بوده و امام در آن با اصل زوال و تغییرپذیری بر حدوث عالم استدلال کرده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱؛ ۷۷؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۲۹۷).

براساس این متن و به قرینه دیگر روایات این باب (طبرسی، ۱۴۰۳، ج: ۲؛ ۳۳۷) زوال، تغییر و انتقال از ویژگی‌های اجسام حادث است و در شیء قدیم، چنین شاخصه‌هایی وجود ندارد. زوال، تغییر و انتقال با حس و مشاهده در پدیده‌های این عالم مشاهده‌شدنی بوده و انکارپذیر نیست؛ در نتیجه، حکم به حدوث آن نیز قطعی و قهری خواهد بود. دلیل معروفی که در میان متکلمان در این باره وجود دارد، به همین استدلال روایات اشاره می‌کند. در این استدلال چنین عنوان می‌شود که عالم متغیر است و هر تغییری حادث است؛ در نتیجه عالم حادث است (فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۱۰۵). در واقع، اگر بخواهیم خلاصه و عصاره روایات در خصوص دلیل بر حدوث عالم را معرفی کنیم، بهترین و گویاترین عبارت، همین برهان دو مقدمه‌ای پیش گفته خواهد بود.

فهم محدث و متکلم بزرگی مانند کلینی نیز شاهد دیگری بر این مدعا است. چنان‌که پیش‌تر گفتیم، کلینی در باب حدوث عالم و اثبات محدث به شش روایت بسنده کرد که تنها ضمن یک روایت



به مسئله حدوث اجسام اشاره شده بود؛ این در حالی است که وی در باب «جوامع التوحید» از کتاب «التوحید» الکافی خطبه مشهور امیرالمؤمنین (علیه السلام) را گزارش کرده و در بیان نسبتاً جامع و مفصلی، چگونگی دلالت آن بر ابطال اندیشه دهریه و طرف داران قدیم بودن زمانی عالم را توضیح می دهد. خروجی این خطبه، تئوری معروف «لامن شیء» و ابطال اندیشه ازلت عالم است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۳۶). بنابراین، کلینی برای اثبات حدوث عالم به معنای مصطلح و امروزی آن از روایات دیگری غیر از روایات باب حدوث عالم استفاده کرده است. برخی پژوهشگران معاصر بیان یادشده در کتاب الکافی را روایتی از امام صادق (علیه السلام) دانسته و انتساب آن به کلینی را انکار می کنند (توکلینی، ۱۳۹۸: ۲۷)؛ درحالی که با اندک تأملی در محتوا و واژگان به کار رفته در این متن مانند «صفة الاعراض»، «صفة الاجسام» و «الکون فی الاجسام» که اصطلاحات کلامی قرن سوم و چهارم هستند، به روشنی می توان آن را بیان خود کلینی دانست.

شیخ صدوق (علیه السلام) محدث و متکلم نام آشنای امامیه در قرن چهارم نیز در باب حدوث عالم به هفت روایت بسنده کرده که تنها یک روایت آن در اثبات حدوث اجسام است که آن هم روایت کلینی است. وی پس از بیان روایت یادشده، دلایلی کلامی بر اثبات حدوث اجسام ارائه می کند که بر محوریت تغییر و تبدل اجسام است. در انتهای باب حدوث عالم نیز به طور مفصل گزارشی از دیدار با یک متکلم اهل توحید ارائه کرده که در آن به تفصیل ادله اثبات حدوث اجسام بررسی شده است (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۲۹۸). این فرد عالم با توجه به مقطع حیات شیخ صدوق در ری، به احتمال زیاد یکی از متکلمان معتزلی ساکن ری و از شاگردان قاضی عبدالجبار بوده است. به هرروی، وجود تنها یک روایت در خصوص مسئله حدوث اجسام در باب حدوث عالم، شیخ صدوق را واداشته تا به تفصیل بیشتر و براساس داده های دانش کلام، حدوث اجسام را ثابت کند؛ زیرا حدوث اجسام مقدمه اثبات خالق و صانع عالم به شمار می رفت. جان کلام آن که شیخ صدوق به این نکته التفات داشته است که روایات باب حدوث عالم عمدتاً درباره اثبات صانع بوده و تنها یک روایت در باب حدوث اجسام وجود دارد و درست به همین دلیل، در اقدامی نادر در کتاب التوحید به بیان دلایل کلامی حدوث اجسام همت گماشت. هرچند این دلایل نیز از نظر وی مخالف با کتاب و سنت نبوده و با روایات هم سو است (همان: ۳۰۴). درباره چرایی این نکته و تحلیل رفتار محدثان امامیه در روایات باب حدوث عالم، می توان فرضیاتی را مطرح کرد. علامه مجلسی با تفتن به این نکته، دلیل آن را در قائلان به قدیم بودن عالم می داند. توضیح این که در عصر محدثانی مانند کلینی و شیخ صدوق، قول به قدیم بودن عالم منسوب به ملاحده، دهریه و فیلسوفان منکر شرایع بوده و

کسی از ارباب ملل و ادیان به قدم عالم قائل نبود. در نتیجه، پس از اثبات صانع عملاً راهی به قول قدیم بودن عالم وجود نداشت و کسی از خدا باوران به قدیم بودن عالم معتقد نبود و محدثان یاد شده به همین دلیل در باب حدوث عالم به اثبات صانع پرداخته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۴: ۲۳۳).

در اینجا فرضیه دیگری نیز تصویر پذیر است. با توجه به این که تغییر و دگرگونی در اجسام و دنیای پیرامونی انسان امری محسوس و به نوعی بدیهی به شمار می‌آید، ممکن است روایات حدوث عالم با اتکا به این مسئله، به مقدمه دوم استدلال یعنی نیازمندی حادث به محدث پرداخته و مقدمه نخست استدلال، یعنی اثبات حدوث اجزای عالم را مسلم و مفروغ عنه تلقی کرده‌اند. هر چند بعدها و در دانش کلام اسلامی، متکلمان تا حوالی قرن پنجم به اثبات حدوث عالم همت گماشته و مقدمه دوم استدلال، یعنی نیازمندی امر حادث به محدث را امری بدیهی و ضروری می‌پنداشتند (جوینی، ۱۴۱۶ق: ص ۱۷؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق: ص ۴۹). در قالب فرضیه سوم می‌توان چنین ادعا کرد که ساختار «حدوث العالم» در عصر محدثان پیش گفته، به معنای پیدایش عالم از سوی صانع بوده و اساساً حدوث عالم یعنی حدوث عالم به وسیله آفریدگار آن و نه حدوث اجزای عالم و حدوث اجسام در مقابل نظریه قدیم بودن که در این صورت، معنا و مفهوم متفاوتی از آن در مقایسه با فهم عصور بعدی از حدوث عالم اراده شده است. بنابراین، آنچه از میراث حدیث امامیه در باب «حدوث العالم» به دست ما رسیده است، همان بود که بدان اشاره شد و شاکله اصلی آن نیز استدلال بر حدوث عالم با استفاده از یک امر تجربی، محسوس و بدیهی به نام تغییر و تحول اجزای عالم بود؛ اما این تمام ماجرا نیست و برای یافتن روایاتی که بر حدوث عالم دلالت دارند، باید افزون بر باب حدوث عالم، سایر ابواب مرتبط را نیز بررسی کرد.

اگر بخواهیم به تمامی روایاتی که در آن به نوعی به مسئله آفرینش بی سابقه اشاره شده است، استدلال کنیم، فهرست بلند بالایی خواهد شد. بنابراین، از میان این روایات، تنها به روایاتی استدلال خواهد شد که دلالت صریح و روشنی بر مدعا داشته و به اصطلاح «نص» در مسئله باشد. هر چند ممکن است برخی صریح و برخی صریح‌تر باشند. این روایات نیز شمار چشمگیری داشته و در چهار دسته کلی تقسیم پذیر است که در ادامه بررسی خواهند شد.

۱. اول بودن باری

در دسته نخست از روایات بر اول بودن خداوند تأکید شده و در ابتدای زنجیره مخلوقات فقط خداوند تصویر شده است. در این فرض، هرگونه وجودی ماسوا لله در ازل نفی شده و در نتیجه، نمی‌توان قبل

از خدا و همراه خدا چیزی را در سلسله وجود انگاشت. شماری از این گونه روایات به شرح زیر است:

أَنْشَأَ مَا شَاءَ حِينَ شَاءَ بِمَشِيئَتِهِ لَا يُحَدُّ وَلَا يُبْعَضُ وَلَا يَفْتَنِي، كَانَ أَوَّلًا بِلَا كَيْفٍ وَ يَكُونُ آخِرًا
بِلَا أَيْنٍ وَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْمَخْلُقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (کلینی، ۱۴۰۷ق،
ج ۱: ۸۹).

اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ مُدَبِّرَ الْأُمُورِ مُبَدِيَّ الْخَفِيَّاتِ عَالِمِ السَّرَائِرِ مُخَيِّبِ الْمُؤْتَى مَلِكِ الْمُلُوكِ وَ
رَبِّ الْأَرْبَابِ وَإِلَهَ الْأَلْهَةِ وَ جَبَّارَ الْجَبَابِرَةِ وَأَوَّلَ كُلِّ شَيْءٍ وَ آخِرَهُ وَ بَدِيعَ كُلِّ شَيْءٍ وَ مُنْتَهَاهَا
(طوسی، ۱۴۱۱ق: ص ۴۵۴).

در روایت نخست، آفرینش و ایجاد به مثابه فعل الهی به سبب مشیت خداوند صورت پذیرفته و هرگونه حد و اندازه و فنا و نیستی از ساحت ربوبی نفی شده است. محل استشهاد در این روایت فقره «كَانَ أَوَّلًا بِلَا كَيْفٍ» است. اول بودن یک شیء بر نخستین بودن و نفی وجود هم‌زمان با آن دلالت دارد. به دو یا چند شیء هم‌زمان نمی‌توان وصف اول بودن را اطلاق کرد. این وصف ویژگی را می‌رساند که در سایر اشیا نیست و آن را از دیگران متمایز می‌کند. این وصف درباره خداوند همان قدم و ازلیت او است که شاه‌بیت تمایز میان خالق و مخلوق است (طوسی، ۱۴۰۶: ص ۶۲). در روایت دوم به وصف آخر بودن خداوند نیز اشاره شده است که همان مرگ تمامی هستی در پیش از قیامت خواهد بود و براساس آن، پس از حیات موجودات و سپس مرگ تمام آنان تنها خداوند است که باقی بوده و حیات خواهد داشت. عبارت «بَدِيع» نیز پس از اشاره به اول بودن خداوند، حاوی نکته مهم و حکایت از پیوند و ارتباط معنایی دو واژه «اول» و «بَدِيع» دارد. واژه «بَدِيع» چنان‌که پیش‌تر گذشت، به معنای آفرینش و ایجاد یک شیء بدون ماده و نمونه پیشینی است. تعبیر اول بودن در واقع، گونه دیگری از تعبیر به «كان إذ لا شيء» غیره است که در برخی روایات به آن اشاره شده و این دو تعبیر در یک حوزه معنایی قرار می‌گیرند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۰۷).

اول بودن خداوند دو معنا و تفسیر رایج دارد؛ نخست به معنای ازلی بودن خداوند است و چنان‌که پیش‌تر گفتیم، در این صورت بر غیر ازلی بودن یا حدوث مخلوقات دلالت خواهد داشت. این معنا با لغت نیز سازگار بوده (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۵۸) و افزون بر آن در پاره‌ای از روایات نیز اول بودن باری به ازلی بودن و بی‌ابتدا بودن آن تفسیر شده است (شیخ صدوق، ۱۴۰۳ق: ص ۱۲). معنای دوم بیشتر از سوی فیلسوفان مطرح شده و اولیت باری به معنای مبدأ بودن و سرچشمه هستی عنوان می‌شود (ملاصالح مازندرانی، ۱۳۸۲ق: ج ۳: ۱۶۱).

با تمام تفاسیل پیش‌گفته، متکلمان از اول بودن خالق معنای التزامی آن، یعنی وجود آفریدگار و

نفی سایر موجودات در برهه زمانی خاص را برداشت کرده‌اند. شیخ طوسی معنای «هو الاول والاخر» را به معنای وجود پروردگار در زمانی که هیچ موجود دیگری وجود نداشت تفسیر می‌کند (طوسی، ۱۴۰۶ق: ص ۱۲۷). فخرالدین رازی نیز اول بودن خالق را به معنای وجود ازلی پروردگار در مقطعی که غیر از او چیزی وجود نداشت، معنا می‌کند (رازی، ۱۹۸۶م، ج ۲: ۵۱). علامه مجلسی^۱ نیز اول بودن خداوند را از جمله دلایل اثبات حدوث عالم می‌انگارد: «و من الدلائل علی الحدوث ما يدل علی أولیته تعالیٰ فإن الأولیة مفسرة بأنه سبحانه قبل کل شیء» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۴: ۲۵۷).

تعبیری مانند اول بودن، آخر بودن، وجود در وقتی که هیچ موجودی نبود و قبل از هر چیزی بودن، همگی بر قدیم بودن و ازلی بودن خداوند دلالت داشته و افزون بر آن، نفی هرگونه وجود هم‌زمان با ذات الهی را می‌رسانند. اثبات هرگونه وجود در ازل و همراه با ذات در تعارض صریح با روایات فوق خواهد بود. براینکه این‌گونه روایات، بطران اندیشه‌هایی است که در آن‌ها به دلیل پاره‌ای از مبانی عقلی، ذات خداوند همواره همراه با موجوداتی فرازمانی تصویر می‌شود. در برخی روایات، اول بودن از خداوند نفی شده و با تعبیر «سُبْحَانَ الَّذِي لَيْسَ لَهُ أَوْلُ مُبْتَدَأٌ وَلَا غَايَةٌ مُنْتَهَى» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۳۵) از آن یاد شده است که با اول بودن باری به معنای نخست منافاتی ندارد. اول بودن خداوند به معنای ازلی بودن یا سرچشمه هستی بودن مانعی ندارد؛ اما اگر به معنای آغازمندی و ابتدا داشتن زمانی باشد، سبب محدودیت و نقص شده که مستلزم محال است. فقره «أَوْلُ مُبْتَدَأٌ وَلَا غَايَةٌ مُنْتَهَى» به روشنی بر این نکته دلالت می‌کند. در مجموع، اول بودن خداوند به همراه مدلول التزامی آن، یعنی نفی وجود همراه با ذات خداوند از ازل، به محور دوم از دو شاخصه پیش گفته، یعنی زمانمند بودن و آغاز زمانی داشتن آفرینش مخلوقات دلالت خواهد کرد.

۲. قدیم بودن خداوند

در این دسته از روایات بر قدیم بودن ذات الهی و حادث بودن سایر مخلوقات تأکید شده و دلالت آن بر مدعا بسیار صریح و روشن است:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الدَّالِّ عَلَىٰ وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ وَبِمُحَدِّثِ خَلْقِهِ عَلَىٰ أَرْبَعِينَ (شریف رضی، ۱۴۱۴ق: ص ۲۱۱).

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا تَدْرِكُهُ الشَّوَاهِدُ وَلَا تَحْوِيهِ الْمَشَاهِدُ وَلَا تَرَاهُ النَّوَاطِرُ وَلَا تَحْجُبُهُ السَّوَاتِرُ الدَّالِّ عَلَىٰ قَدَمِهِ بِحُدُوثِ خَلْقِهِ وَبِحُدُوثِ خَلْقِهِ عَلَىٰ وُجُودِهِ. (همان، ص ۲۶۹).

مُسْتَشْهَدٌ بِحُدُوثِ الْأَشْيَاءِ عَلَى أَزَلِّيَّتِهِ وَبِمَا وَسَمَّهَا بِهِ مِنَ الْعَجْزِ عَلَى قُدْرَتِهِ (همان).
وَهُوَ الْأَوَّلُ الَّذِي لَا شَيْءَ قَبْلَهُ وَ الْأَخِيرُ الَّذِي لَا شَيْءَ بَعْدَهُ وَهُوَ الْقَدِيمُ وَ مَا سِوَاهُ مَخْلُوقٌ
مُحَدَّثٌ تَعَالَى (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ص ۷۶)

در این روایات با دو مفهوم ازلیت و قدیم از یک سو و حدوث یا محدث از سوی دیگر روبه رو هستیم. در واقع، مفهوم حدوث با مفهوم قدم و ازلی بودن تنافی داشته و هرکدام به ویژگی خاصی از چگونگی وجود یک شیء موجود دلالت می‌کند. دو واژه حادث و قدیم در دانش کلام اصطلاح رایجی به شمار آمده و معنای آن نیز روشن است. شیء قدیم همواره وجود داشته و سابقه عدم ندارد و در مقابل، شیء حادث به موجودی اطلاق می‌شود که عدم بر آن پیشی دارد (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ص ۲۴۴)؛ اما آیا در روایات نیز این دو واژه همان معنای اصطلاحی در دانش کلام را دارند یا این که معنای دیگری خواهند داشت؟ استقرای موارد استعمال دو واژه یادشده ما را به عدم تفاوت میان معنای آن‌ها در اصطلاح دانش کلام و حوزه معنایی روایات رهنمون می‌سازد. در روایات نیز قدیم به معنای موجودی ازلی فرض می‌شود که سابقه عدم نداشته و در مقابل آن، شیء حادث قرار دارد که مسبوق به عدم است. تقابل دو واژه حادث و قدیم در روایات نیز وجود دارد و در نتیجه، نمی‌توان آن‌ها را واژگانی با بار معنایی متفاوت از معنای رایج آن‌ها دانست. در روایات فوق مخلوقات حادث عنوان شده و در مقابل آن خداوند یک موجود ازلی یا قدیم تصویر شده است. راه اثبات خالق نیز از رهگذر حدوث مخلوقات عبور می‌کند. در روایت اخیر، مفهوم اول بودن هم معنا و ملازم با قدیم بودن مطرح می‌شود که خود از پیوند ناگسستنی میان این دو مفهوم حکایت دارد.

در مجموع، تصریح به قدیم بودن ذات الهی و حادث بودن مخلوقات، مجالی برای سخن گفتن باقی نمی‌گذارد. نکته راهبردی و بسیار مهم در این دسته از روایات به اثبات حدوث مخلوقات و انحصار قدیم بودن در خداوند بازمی‌گردد. اگر در این روایات، صرفاً به حدوث عالم و مخلوقات اشاره شده بود با نظریه فیلسوفان درباره حدوث ذاتی عالم سازگاری داشته و حدوث در اینجا لزوماً به معنای حدوث زمانی نبود. اما با توجه به وجود واژه قدیم در این روایات و همچنین افزودن وصف اول بودن در کنار آن، نمی‌توان حدوث را در این روایات بر حدوث ذاتی حمل کرد که با قدم زمانی نیز سازگار باشد. افزون بر این نکته، انحصار وصف قدیم با تعبیر «و هو القدیم» و تعبیرهای مشابه با آن، وجود هرگونه موجود فرازمانی یا قدیم زمانی را همراه با ذات باری نفی می‌کند.

در پایان، تذکر دو نکته خالی از لطف نیست؛ نخست این که دلالت بر قدیم بودن خداوند و حادث

بودن مخلوقات از طریق ظاهر عبارت به دست آمده و مفهوم‌گیری نیست. اگر در این روایات فقط به ذکر قدیم بودن ذات خداوند بسنده می‌شد، دلالت آن بر حدوث سایر مخلوقات از طریق مفهوم بوده که خالی از اشکال نیست؛ اما در این روایات پس از اشاره به قدیم بودن خداوند، از طریق منطوق کلام به حادث بودن دیگر مخلوقات تصریح شده است که جمله را نص در مدعا می‌کند. دوم آن که هیچ موجودی غیر از ذات خدا از حدوث استثنا نشده است. در روایت اخیر تعبیر «و ما سواه مخلوق» بر حدوث تمام مخلوقات بدون هیچ‌گونه استثنایی تصریح می‌کند. در روایت سوم، واژه «الأشیاء» جمع و دارای الف و لام است که در اصطلاح علم اصول بر عموم دلالت می‌کند. پیامد کلامی این نکته، حدوث همهٔ ماسواالله خواهد بود و حتی در فرض پذیرش وجود جواهر عقلیه یا همان عالم عقول، با استناد به این دسته از روایات، هرگونه وصف قدیم از آن‌ها نفی می‌شود. روایاتی که در آن‌ها بر انحصار وصف قدیم در باری تأکید شده و دیگر مخلوقات همگی حادث عنوان شده است، بر شاخصهٔ دوم یعنی آغاز زمانی داشتن عالم دلالت خواهد داشت.

۳. نفی مادهٔ پیشینی

روایاتی که در آن‌ها آفرینش از مادهٔ پیش ساخته به‌طور صریح نفی شده و نظریهٔ خلق لامن شیء بیان شده است. براین اساس، می‌توان پیش از آفرینش، عدم محض را تصور کرد. خدا بود و غیر از او هیچ نبود؛ به معنای واقعی کلمه هیچ نبود؛ نه ماده‌ای وجود داشت تا آفرینش از آن برگرفته شود و نه قالب و صورتی وجود داشت تا الگویی برای خلقت الهی باشد. این دسته از روایات به بیان شاخصهٔ دوم پیش گفته، یعنی نفی مادهٔ پیشینی در امر آفرینش می‌پردازد. نمونه‌هایی از این روایات به این شرح است:

لَمْ يَخْلُقِ الْأَشْيَاءَ مِنْ أَصُولٍ أَرْزَلِيَّةٍ وَلَا مِنْ أَوَائِلٍ كَانَتْ قَبْلَهُ بَدِيَّةٍ بَلْ خَلَقَ مَا خَلَقَ وَ أَتَقَنَّ خَلْقَهُ
وَ صَوَّرَ مَا صَوَّرَ (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۷۹).

چنان‌که پیش‌تر گذشت، آفرینش از مادهٔ پیش ساخته سابقهٔ تاریخی داشته و مدعای بسیاری از فیلسوفان نیز بود. نقطهٔ افتراق ادیان الهی با اندیشه‌های صرفاً بشری در همین نکته نهفته است. در این روایت به صراحت آفرینش براساس مادهٔ پیش ساخته با فقرهٔ «لَمْ يَخْلُقِ الْأَشْيَاءَ مِنْ أَصُولٍ أَرْزَلِيَّةٍ» نفی شده است. اگر واژهٔ «اصول ازلیه» در این روایت را به معنای ماده یا به تعبیر فیلسوفان هیولای اولی بگیریم، فقرهٔ دوم یعنی عبارت «و لا من اوائل کانت بدیهه» را می‌توان بر صورت‌ها، مثال‌ها و نمونه‌ها تطبیق کرد. در نتیجه، در این روایت نیز وجود مادهٔ پیشینی و هم وجود صورت و مثال ابدی در امر آفرینش نفی شده و خلقت ابداع به تمام معنا خواهد بود.

فَكَانَ ابْتِدَاعَ مَا خَلَقَ بِلَا مِثَالٍ سَبَقَ وَلَا تَعَبٍ وَلَا نَصَبٍ وَكُلُّ صَانِعٍ شَيْءٍ فَمِنْ شَيْءٍ صَنَعَ وَ
اللَّهُ لَا مِنْ شَيْءٍ صَنَعَ مَا خَلَقَ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۱، ۱۳۵).

این روایت فرازی از خطبه مشهور امیرالمؤمنین علیه السلام است که کلینی در اقدام کم سابقه‌ای آن را شرح داده است. این فراز از خطبه در اثبات حدوث عالم به صورت کاملاً ابداعی و بدون هیچ‌گونه ماده یا قالب و صورت پیشینی است. عبارت «لا من شیء» در واقع، نافی دو نظریه رایج در مسئله حدوث عالم است. در نظریه نخست، اشیا همگی حادث و پی در پی هم تصور می‌شوند که یکی از دیگری پدید آمده است. این اندیشه بسیار شبیه دیدگاهی است که از آن به «حوادث لا اول لها» یا تسلسل تعاقبی یاد می‌شود و بسیاری از فیلسوفان آن را جایز می‌دانند. در مقابل، متکلمان در برابر آن موضع گرفته و آن را مستلزم محال عنوان می‌کنند (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۷ق: ص ۲۳ و ۲۴). نظریه دوم اندیشه دوگانه پرستان است که در آن خداوند اشیا را لزوماً از یک ماده یا دست‌کم قالب پیشینی می‌آفریند. ترکیب «لا من شیء» در این خطبه با کوتاه‌ترین عبارت به نفی هر دو اندیشه پرداخته است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۱، ۱۳۶).

نکته توجه برانگیز این که شیخ صدوق علیه السلام روایت نخست را در باب «التوحید و نفی التشبیه» و کلینی روایت دوم را در باب «جوامع التوحید» جانمایی کرده است. این نکته با توجه به درهم‌تنیدگی مفهوم حدوث عالم و اثبات صانع در قرن چهارم و در منابع روایی امامیه، امر رایجی به شمار می‌آید.

إِنَّ اللَّهَ خَالِقُ الْأَشْيَاءِ لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَاللَّهُ يُسَمَّى بِأَسْمَائِهِ وَهُوَ غَيْرُ أَسْمَائِهِ وَالْأَسْمَاءُ غَيْرُهُ
(همان، ص ۱۱۴).

إِنَّ اللَّهَ ابْتَدَعَ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا عَلَى غَيْرِ مِثَالٍ كَانَ قَبْلَهُ وَابْتَدَعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَكُنْ
قَبْلَهُنَّ سَمَاوَاتٌ وَلَا أَرْضُونَ (صفار، ۱۴۰۴ق، ج: ۱، ۱۱۳).

سیاق روایات فوق و مضامین آن بسیار شبیه به هم و یکسان است. در روایت نخست با اصطلاح جدید «لا من شیء» روبه‌رو هستیم که عمومیت آن هرگونه شیء قبل از آفرینش، اعم از مواد، قالب و شکل را نفی می‌کند. فعل «ابتدع» در ابتدای روایت دوم نیز تأکید بر همین نکته است و خداوند اشیا را نه از چیزی پیش از اشیا آفرید؛ بدین معنا که پیش از وجود اشیا هیچ چیزی وجود نداشت.

نکته توجه برانگیز در اصطلاح «لا من شیء»، وجود آن در قرن اول و در خطبه فدکیه حضرت زهرا علیها السلام (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج: ۱، ۹۸) و خطبه‌های امیرالمؤمنین علیه السلام است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۱، ۱۳۶). در قرن دوم و در روایات صادقین علیهم السلام نیز این اصطلاح کاربرد نسبتاً گسترده‌ای دارد (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ص ۶۱)؛ این در حالی است که برخی مستشرقان نخستین زمان کاربرد این اصطلاح را قرن چهارم در عبارت دانشمندانی

مانند فارابی و مسعودی می‌دانند و از وجود آن در سایر دوره‌های پیش از آن اظهار بی‌اطلاعی می‌کنند (ولفسن، ۱۳۶۸ش: ص ۳۹۴).

نکته پایانی این‌که برخی شارحان نهج البلاغه، ذیل روایت نخست که از خطبه‌های نهج البلاغه است، مخاطب آن را فلاسفه یا اصحاب طینت می‌دانند. ابن ابی‌الحدید فقره «لم یخلق الاشیاء من اصول ازلیة» را در بر قائلان به هیولی و ماده اولیه قدیمه می‌داند (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۹: ۲۵۶). علامه مجلسی نیز این فقره از روایت وارد بر اندیشه هیولای قدیمه و اثبات جواهر مجردة یا همان عقول از جانب فیلسوفان می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴: ۲۹۶).

۴. استدلال عقلی بر حدوث عالم

دسته چهارم را روایاتی تشکیل می‌دهند که در آن‌ها استدلالی عقلی بر مدعا وجود دارد. در هریک از این روایات به یک لازمه باطل از لوازم قول به قدم ماده یا صورت مخلوقات اشاره شده و براساس یک گزاره منطقی با ابطال لازم، ملزوم هم ابطال شده است. در واقع، روایات این قسمت بیان استدلال عقلی بر شاخصه نخست پیش‌گفته، یعنی نفی ماده و صورت پیشینی در امر آفرینش و اثبات نظریه خلق «لا من شیء» است و محور استدلال‌ها بر پایه دو مفهوم اساسی قدیم و حادث استوار است. به دلیل اهمیت بسیار زیاد نکات این قسمت، روایات آن عیناً گزارش می‌شود:

أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَانَ وَلَا شَيْءَ غَيْرُهُ وَكَانَ عَزِيزًا وَلَا أَحَدًا كَانَ قَبْلَ عَزِيَّتِهِ وَذَلِكَ قَوْلُهُ
سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَكَانَ الْخَالِقُ قَبْلَ الْمَخْلُوقِ وَلَوْ كَانَ أَوَّلَ مَا خَلَقَ مِنْ
خَلْقِهِ الشَّيْءَ مِنْ الشَّيْءِ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ انْقِطَاعٌ أَبَدًا وَلَمْ يَزَلِ اللَّهُ إِذَا وَمَعَهُ شَيْءٌ لَيْسَ هُوَ
يَتَقَدَّمُهُ وَلَكِنَّهُ كَانَ إِذْ لَا شَيْءَ غَيْرُهُ وَخَلَقَ الشَّيْءَ الَّذِي جَمِيعُ الْأَشْيَاءِ مِنْهُ وَهُوَ الْمَاءُ الَّذِي
خَلَقَ الْأَشْيَاءَ مِنْهُ (كلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸: ۹۴).

در ابتدای این روایت، با عبارت «ولاشیء غیره» بر حدوث تمام مخلوقات بدون هیچ استثنایی تصریح شده است. آفریدگار پیش از مخلوقات و در مرتبه سابق بر آن‌ها است. حال اگر نخستین مخلوق ابداعی نبوده و بر ساخته از شیء دیگر باشد، برای این زنجیره ابتدایی متصور نیست و در نتیجه، همواره خدا به همراه چیزی خواهد بود که هیچ‌گاه بر آن تقدم نداشته است و این خلف فرض نخستین است که در آن، وجود خالق بدون همراهی هیچ موجودی فرض شده بود. در ادامه روایت با تعبیر دیگری بر همین نکته تأکید شده و به وجود خالق در ظرف نبود هیچ مخلوقی اشاره شده است. برخی شارحان این



روایت، آن را صریح در حدوث عالم دانسته‌اند؛ به‌گونه‌ای که هیچ توجیهی درباره آن امکان‌پذیر نیست (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۴: ۶۸). برخی دیگر نیز آن را صریح در حدوث زمانی و ذاتی عالم دانسته و دیدگاه فلاسفه مبنی بر حدوث ذاتی عالم را در تعارض با این روایت صریح می‌دانند (ابن قاریاغدی، ۱۴۲۹ق، ج ۲: ۱۳۳). فقره «كان الخالق قبل المخلوق» بر دو نکته دلالت دارد؛ نخست این‌که تقدم خالق بر مخلوق، تقدم به تقدیر زمان خواهد بود و در غیر این صورت، مستلزم زمانمند بودن باری و راهیابی نقص در ذات او است. نکته دوم به‌گونه آفرینش عالم اشاره دارد. براساس این فقره از روایت، به دلیل حدوث عالم و قدیم بودن باری تعالی، آفرینش آن لزوماً به صورتی اختیاری و برآمده از قدرت و اختیار خواهد بود و در نتیجه، هرگونه فاعلیت ایجابی از خداوند نفی خواهد شد؛ زیرا در فرض فاعلیت ایجابی و حدوث عالم و قدم خالق، لازمه آن انفکاک معلول از علت تامه خواهد بود.

بعد از مقدمه فوق، استدلال عقلی بر حدوث عالم با پیش فرض گرفتن وصف قدیم بودن برای خداوند و انحصار آن در ذات خالق سامان می‌یابد. اگر مخلوق نخستین نیز از شیء دیگری پدید آمده باشد، همین سخن درباره آن شیء نیز جاری خواهد بود و این سلسله هیچ آغازی نخواهد داشت. لازمه چنین فرضی، همراهی ازلی خداوند با یک شیء خواهد بود؛ چه آن شیء مخلوق خالق باشد یا مخلوق نباشد. این فرض خلاف فرض نخستین بود که در آن خداوند قدیم بوده و به همراه آن، هیچ موجودی از ازل وجود نداشته است (ملاصالح مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۱۲: ۱۱).

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَزَلْ عَالِمًا قَدِيمًا خَلَقَ الْأَشْيَاءَ لَا مِنْ شَيْءٍ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الْأَشْيَاءَ مِنْ شَيْءٍ فَقَدْ كَفَرَ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ ذَلِكَ الشَّيْءُ الَّذِي خَلَقَ مِنْهُ الْأَشْيَاءَ قَدِيمًا مَعَهُ فِي أَرْزَلِيَّتِهِ وَ هَوِيَّتِهِ كَانَ ذَلِكَ الشَّيْءُ أَرْزَلِيًّا بَلْ خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا لَا مِنْ شَيْءٍ (شیخ صدوق، ۱۳۸۵ق، ج ۲: ۶۰۷).

خداوند همواره علم ازلی داشته و موجودات رانه از چیزی آفرید. اعتقاد به آفرینش از شیء به کفر می‌انجامد؛ زیرا به وجود یک شیء ازلی همراه با خداوند منجر می‌شود؛ درحالی‌که وصف قدیم مختص ذات باری است. تأکید ویژه بر آفرینش پس از عدم با تعبیر «لا من شیء» و سپس تکرار آن توجه برانگیز است. اگر آفرینش از شیء پیش ساخته باشد، آن شیء با خداوند در وصف ازلیت شریک بوده و لازمه آن، تعدد قدم خواهد بود که براساس صریح روایات نفی شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۲۰).

در گونه دیگری از این روایات، با مفروض گرفتن وصف قدیم برای خداوند، اثبات هرگونه وجود دیگری پیش از خدا یا همراه با او خلف فرض قدیم بودن ذات الهی دانسته و ابطال شده است. این مضمون تا



بدین جادر دو روایت پیش گفته نیز وجود داشت؛ اما این روایت نکته تازه‌ای را بیان می‌کند و آن، استدلال عقلی بر مدعای دو روایت پیشین است. در دو روایت پیش گفته، عالم حادث عنوان می‌شد؛ زیرا تصور وجود یک شیء قدیم همراه با ذات باری تعالی به تعدد قدما می‌انجامید که خلف فرض بود؛ اما دلیلی بر ابطال تعدد قدما بیان نشده بود. در این روایت بر نفی وجود مخلوق قدیم استدلال شده است:

اعْلَمَ عَلِمَكَ اللَّهُ الْخَيْرُ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدِيمٌ وَالْقَدَمُ صِفَةٌ دَلَّتِ الْعَاقِلَ عَلَى أَنَّهُ لَا شَيْءَ قَبْلَهُ وَلَا شَيْءَ مَعَهُ فِي دَيْمُومِيَّتِهِ فَقَدْ بَانَ لَنَا بِإِفْرَارِ الْعَامَةِ مَعَ مُعْجَزَةِ الصِّفَةِ أَنَّهُ لَا شَيْءَ قَبْلَ اللَّهِ وَلَا شَيْءَ مَعَ اللَّهِ فِي بَقَائِهِ وَبَطَلَ قَوْلُ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ كَانَ قَبْلَهُ أَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ وَذَلِكَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ فِي بَقَائِهِ لَمْ يَجْزَأْ أَنْ يَكُونَ خَالِقًا لَهُ لِأَنَّهُ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ فَكَيْفَ يَكُونُ خَالِقًا لِمَنْ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ وَ لَوْ كَانَ قَبْلَهُ شَيْءٌ كَانَ الْأَوَّلُ ذَلِكَ الشَّيْءَ لَا هَذَا وَكَانَ الْأَوَّلُ أَوْلَى بِأَنْ يَكُونَ خَالِقًا لِلْأَوَّلِ الثَّانِي (شيخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ص ۱۸۶).

این روایت، مربوط به حوزه‌ها و صفات الهی بوده و فراز نخست آن مربوط به صفت مهم قدیم بودن خداوند است. عبارت «مع معجزة الصفة» در این روایت کمی نامأنوس بوده و شارحان پیرامون آن فراوان سخن گفته‌اند؛ اما امین استرآبادی عبارت صحیح را «بهذه الصفة» می‌داند که با سیاق حدیث سازگاری بیشتری داشته و معنای آن بسیار روان و روشن خواهد بود (استرآبادی، ۱۴۳۰ق: ص ۱۲۱). لوازمی که در این حدیث بر قدیم بودن ذات باری تعالی مترتب شده است، با مسئله حدوث و قدم ارتباط مستقیمی داشته و وجود هرگونه موجودی پیش از خداوند یا همراه خداوند نفی شده است. عصاره استدلال فوق به این شرح است که خداوند قدیم است و به حکم عقل، چیزی قبل از او یا همراه او در بقا نخواهد بود. اندیشه کسانی که گمان می‌برند قبل از خداوند یا به همراه او چیزی وجود داشته است، باطل خواهد بود؛ زیرا اگر قبل از خداوند چیزی وجود داشته باشد، آن شیء نخستین موجود است. در نتیجه، به دلیل همین اول بودن، خالق خداوند (اول ثانی) نیز خواهد بود و اگر آن شیء موجود پیوسته و از ازل همراه با خداوند باشد، نمی‌توان آن را مخلوق خداوند دانست؛ زیرا مخلوق بودن فرع بر وجود متأخر از وجود نخستین است. توضیح این که در این حدیث با پیش فرض گرفتن خالق بودن خداوند و لزوم تقدم خالق بر مخلوق بر نفی وجود شیء ازلی قبل از خالق یا همراه با او از ازل استدلال شده است؛ زیرا در خالق بودن، نوعی تقدم بر مخلوق مفروض است و اگر آن شیء مخلوق پیش از خالق فرض شود، به خالق بودن سزاوارتر است تا مخلوق بودن و اگر همراه با خالق از ازل تصور شود، باز هم نمی‌توان خداوند را خالق آن شیء ازلی دانست؛ زیرا هیچ تقدمی برای خداوند در این فرض متصور نیست و این خلف فرض پیش گفته، یعنی تقدم خالق بر مخلوق خواهد بود.



این استدلال در واقع، می‌تواند ناظر به تفکیک فلاسفه میان حدوث ذاتی و زمانی باشد. براساس دیدگاه آنان، هستی حدوث ذاتی و قدم زمانی دارد و همین که خداوند در مرتبه علت و هستی در مرتبه معلول باشند، کفایت می‌کند؛ هرچند ممکن است به لحاظ زمانی میان آن‌ها مقارنت وجود داشته باشد. براساس مفاد این حدیث، تقدم رتبی علت بر معلول نمی‌تواند تمایزی میان خالق و مخلوق ایجاد کند و در چنین فرضی نمی‌توان آن شیء را مخلوق خالق دانست، بلکه چیزی هم عرض آن خواهد بود. در این روایت قدم ذات الهی و حدوث عالم قطعی فرض شده و با این فرض هرگونه همراهی با ذات خداوند از ازل، اعم از قدم یا حدوث ذاتی عالم، به تنهایی و قدم زمانی نفی شده و با حدوث عالم منافات دارد. در نتیجه، تفکیک میان حدوث ذاتی و زمانی صحیح نبوده و اثبات هرگونه امر ازلی زمانی در تعارض با فرض حدوث خواهد بود.

نکته بسیار مهم در هر سه روایت، مبتنی بودن استدلال‌ها بر قدیم بودن خداوند و انحصار این وصف در خداوند است. در واقع، این روایات این اصل را مسلم انگاشته و اثبات وصف قدم برای هر موجودی غیر از خداوند را مستلزم محال می‌دانند. می‌توان گفت قدیم بودن خداوند و انحصار این وصف در خالق، پیش فرض هر سه استدلال در روایات پیش‌گفته است. لازمه منطقی انحصار قدم در باری تعالی به دلیل تقابل دو وصف حدوث و قدم، اثبات حدوث همه عالم خواهد بود. تنها در روایت اخیر، با گونه‌ای از استدلال و با پیش فرض گرفتن تقدم خالق بر مخلوق، بر استحاله وجود ممکن قدیم استدلال شده است. در دانش کلام نیز متکلمان اسلامی وصف قدیم بودن را وصف انحصاری خالق دانسته و بر نفی موجود قدیم دیگری غیر از خداوند برهان اقامه می‌کنند (حلی، ۱۴۱۳ق: ص ۸۲). برخلاف فیلسوفان که با وجود ممکن قدیم مشکلی نداشته و عملاً وجود آن‌ها را اثبات می‌کنند (ملاصدرا، ۱۳۹۲: ص ۱۶۲). یکی از نقاط افتراق دانش کلام با فلسفه در مسئله حدوث عالم همین نکته است. متکلمان از حدوث عالم و قدیم بودن خالق آن، به فاعل مختار بودن خداوند رسیده‌اند و در مقابل، فیلسوفان با استناد به قاعده علیت، صدور عالم از خداوند را به نحو ایجابی دانسته و بر قدیم بودن دست‌کم بخشی از عالم تأکید دارند (لاهیجی، بی تا، ج ۲: ۵۰۲).

نتیجه‌گیری

برایند آیات و روایات در مسئله آفرینش، نظریه خلق «لا من شیء» است که در تقابل با دیدگاه‌های رایج بشری و خلق «من شیء» قرار دارد. باب حدوث عالم در منابع حدیثی امامیه مرتبط‌ترین باب با مسئله

حدوث یا قدم عالم است که از قضا، عمده روایات آن مربوط به اثبات صانع بوده و تنها یک روایت از آن‌ها مربوط به حدوث اجسام است. با توجه به این نکته، در قرن چهارم و در عصر مؤلفان کتاب‌های *الکافی* و *التوحید*، اصطلاح حدوث عالم بیشتر ناظر به اثبات صانع است. در چرایی این نکته نیز سه فرضیه متصور است که پیش‌تر گذشت. در روایات باب حدوث عالم در منابع حدیثی امامیه با تغییرپذیری و زوال و فنای اشیای عالم و با پیش فرض گرفتن زوال‌ناپذیری شیء قدیم بر حدوث عالم استدلال شده است. در دیگر روایات مرتبط با حدوث عالم، با چهار مدل و با التفات به اول بودن خالق، قدیم بودن باری و نفی ماده و صورت پیشینی در آفرینش هستی و با پیش فرض تقابل میان دو مفهوم حادث و قدیم، حدوث عالم اثبات شده است. در الگوی چهارم، با مفروض گرفتن قدیم بودن خالق و انحصار این وصف در خداوند، وجود هرگونه شیء قدیم غیر از خالق محال دانسته شده است. در پاره‌ای از این روایات، بر چرایی پیش فرض گفته شده نیز استدلال شده است و با یک پیش فرض دیگر، یعنی خالق بودن خداوند و لزوم تقدم خالق بر مخلوق، بر نفی وجود شیء ممکن قدیم اقامه دلیل شده است. با توجه به روایات باب حدوث عالم، نفی قدیم بودن عالم در دلیل پیش گفته منحصر نبوده و چنان‌که گذشت، با زوال و تغییرپذیری عالم که امری مشاهده‌شدنی و محسوس است نیز می‌توان بر نفی قدیم بودن اجسام استدلال کرد. با این حال، می‌توان اصل لزوم تقدم خالق بر مخلوق را به عنوان اصلی بالادستی در مسئله حدوث عالم از جانب روایات دانست که براساس آن، نفی وجود شیء قدیم همراه با باری تعالی ثابت می‌شود و پس از این مرحله نیز با تقابل میان دو مفهوم حادث و قدیم و اثبات انحصار وصف قدیم در خالق، حدوث دیگر مخلوقات ثابت می‌شود. این اصل بالادستی افزون بر کارکرد پیش گفته، نافی اندیشه فیلسوفان در تقدم ذاتی علت بر معلول و معیت زمانی آن‌ها است.



کتاب نامه

* قرآن کریم.

* نهج البلاغه.

۱. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغه، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
۲. ابن بابويه قمی (شیخ صدوق)، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، التوحيد، قم: انتشارات جامعه مدرسین قم.
۳. _____ (۱۴۰۳ق)، معانی الأخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. _____ (۱۳۷۶)، الأملی، تهران: انتشارات کتابچی.
۵. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، قم: مكتب الاعلام الاسلامی.
۶. ابن قاریاغدی، محمد حسین (۱۴۲۹ق)، البضاعة المزجاة، قم: انتشارات دارالحدیث.
۷. استرآبادی، محمد امین (۱۴۳۰ق)، الحاشیة علی اصول الكافی، قم: انتشارات دارالحدیث.
۸. توکلی بینا، میثم (۱۳۹۸)، «حدوث در مصادر امامیه؛ معناشناسی مبتنی بر کاربرد و ادله»، فصلنامه تحقیقات کلامی، دوره سوم، ش ۲۶.
۹. جوینی، عبدالملک (۱۴۱۶ق)، الإرشاد الی قواطع الأدلة فی أول الإعتقاد، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۰. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق) فکشف المراد (مع التعليقات)، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۱. خندق آبادی، حسین (۱۳۹۹)، «خلقت»، دانشنامه جهان اسلام، سرویراستار: غلامعلی حداد عادل، تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
۱۲. رازی، محمد بن عمر (۱۹۸۶م). الأربعین فی أصول الدین، قاهره: مكتبة الكليات الازهریة.
۱۳. _____ (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۴. شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد بن ابراهیم (بی تا)، المبدأ والمعاد، بی جا: بی نا.
۱۵. _____ (۱۳۹۲)، حکمة الإشراف (تعليقة ملاصدرا)، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۶. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد عليهم السلام، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۷. طبرسی، احمد بن ابی طالب (۱۴۰۳ق)، الإحتجاج علی اهل اللجاج، مشهد: نشر مرتضی.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۱۹. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۰. _____ (۱۴۱۱ق)، مصباح المتهدجد و سلاح المتعبد، بیروت: مؤسسه فقه الشیعة.



۲۱. _____ (۱۴۰۶ق)، الإقتصاد فیما يتعلق بالإعتقاد، بیروت: دار الاضواء.
۲۲. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۰۵ق)، إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۳. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۶)، تاریخ فلسفه، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۵. لاهیجی، عبدالرزاق (بی تا)، شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، اصفهان: انتشارات مهدوی.
۲۶. مازندرانی، ملاصالح (۱۳۸۲ق)، شرح الکافی (الاصول و الروضة)، تهران: المكتبة الاسلامیه.
۲۷. ماکینو، شینیا (۱۳۶۳)، آفرینش و رستاخیز؛ ترجمه جلیل دوستخواه، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۹. ملاحمی خوارزمی، محمود (۱۳۸۷)، تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفة، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.