

آغاز آفرینش در نهج البلاغه: خاستگاه‌ها؛ تاریخ گذاری

سعید شفیعی*

تاریخ پذیرش: ۹۸/۲/۳۰

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۲/۱۳

چکیده

این مطالعه در پی این مسئله است که آفرینش جهان در نهج البلاغه بر کدام عنصر یا عناصر تکیه دارد و خاستگاه تاریخی آن چیست. روش تاریخ‌گذاری روایات در این مقاله، جستجو از سؤالاتی است که روایات در پاسخ به آنها پدید می‌آیند و تحول پیدا می‌کنند. در قرآن، مباحث مختلفی درباره آفرینش «آسمانها و زمین»، آغازگری خدا در خلق، بارش باران و سرزنده شدن طبیعت و مانند آن دیده می‌شود؛ اما مسلمانان نخستین از چنین آیاتی تفسیر کیهان‌شناختی ارائه نمی‌دادند. در عین حال، از همان قرن نخست هجری دو آیه هود: ۷ و فصلت: ۱۱ که در آنها از «عرش خدا»، «آب»، «آسمان» و «دود» سخن رفته بود، بیشتر مورد توجه قرار گرفت. روایات اهل سنت از پیامبر ﷺ، به دو نکته اشاره دارد: خداوند بر فراز عرش و آسمانهاست و از آنجا بر هستی احاطه علمی دارد، و «قلم» نخستین مخلوق است. در تفاسیر منتسب به صحابه و تابعین، با یادکرد عناصری مانند «باد»، «بخار» و «ابر» تلاش شده است نوعی تفسیر کیهان‌شناختی برای خلقت ارائه شود، که این روایات در دوره‌های بعدی «اسرائیلیات» لقب گرفته است. با این حال، این روایات ارتباطی با مسئله آفرینش عنصری جهان ندارد و تنها باورهای مردم آن زمان را درباره برخی تعابیر قرآنی مانند «موضع البیت»، «دحو الأرض»، «حوت» و «صخره» به‌نمایش می‌گذارند. در قرن سوم، این مبحث بیشتر با اختلافات کلامی میان اهل حدیث و معتزله در مسئله ظاهرگرایی یا تأویل ارتباط دارد. در منابع حدیثی شیعه، هم پدیده‌های مادی و هم مفاهیم معنوی همچون اولین مخلوق ذکر شده‌اند که دیدگاه غالب بر اهمیت عناصر مادی در خلقت، به‌ویژه «آب» تأکید می‌کند. در نهج البلاغه

تفسیری نسبتاً مفصل دربارهٔ آفرینش ارائه می‌شود؛ سید رضی هم از منابع روایی شیعه و هم منابع تاریخی، به‌ویژه مروج الذهب مسعودی در نقل روایات منتسب به امیرالمؤمنین (علیه السلام) بهره برده است. اندیشمندان متأخر مسلمان، تحت تأثیر دیدگاه تالس مَلطی، که خاستگاه پدیده‌ها را آب دانسته بود، بر نقش آب در آفرینش بسیار تأکید کردند؛ گرچه دیگر باورهای فلاسفه یونان، خصوصاً فلسفه نوافلاطونی، هم طرفدارانی پیدا کرد و مثلاً برخی آب را به عقل تأویل بردند.

واژگان کلیدی

نهج البلاغه، "آغاز آفرینش"، "جهان هستی"، "خاستگاه‌ها"، "تاریخ‌گذاری".

درآمد

در نهج البلاغه، دربارهٔ آسمان و زمین، انسان، حیواناتی همچون مورچه و طاووس، و نیز اوصاف فرشتگان، مباحثی مطرح شده است. از میان مباحث گوناگون در این زمینه، این مطالعه در پی این مسئله است که آغاز آفرینش جهان هستی (آسمان و زمین) در نهج البلاغه چگونه مطرح شده است، آیا خلقت جهان در این کتاب از ماده اولیه‌ای بوده است یا نهج البلاغه خلق از عدم را تأیید می‌کند. اگر مؤید خلق از عدم نیست، کدام عنصر یا عناصر در آفرینش نقش مهم‌تری دارند؟ مهم‌تر از این، نهج البلاغه در این بحث چه خاستگاه یا خاستگاه‌هایی دارد و سیر تاریخی بحث به چه شکل پیش رفته است؟ برای این مطالعه، مباحث مرتبط در قرآن، روایات و تفاسیر اهل سنت، روایات شیعه و خطبه‌های نهج البلاغه بررسی شده است. گرچه تاریخ‌گذاری روایات در یک مقاله کوتاه کامل نیست، تلاش بر این است که این کار انجام شود. برای این کار از آرای اهل کتاب، از منابع عهدینی، فلسفه یونان و باورهای ایرانیان باستان و ایران پس از اسلام سخن رفته است و همچنین در پایان به برداشت‌های شارحان نهج البلاغه از روایات اشاره شده است. روش تاریخ‌گذاری روایات، همان روشی است که یوزف شاخت در تاریخ‌گذاری روایات فقهی بدان پرداخته بود. در این روش که نخست گلدتسیهر مطرح کرد و شاخت آن را تکامل بخشید و برخی از محققان معاصر بعدی آن را دنبال کردند، تاریخ‌گذاری براساس جریان محتوای روایت (مسئله و پاسخ آن) در سیر تطور دیدگاه‌ها انجام می‌شود (رک: Schacht, p. 4-5, 188-189). در واقع، پیش فرض این است که باید سؤالی مطرح باشد تا دیدگاه‌هایی در پاسخ به آن مطرح شود. این سؤال و پاسخها با تحولات اجتماعی و سیاسی و فکری در گذر تاریخ پدید می‌آیند و تحول پیدا می‌کنند.

۱- قرآن

با توجه به اشارات مکرر قرآن به منابع عهدینی و به‌ویژه تورات و انجیل، شاید بتوان گفت که مسلمانان از همان صدر اسلام با این کتابها آشنا بوده‌اند. در روایات نیز آمده است که برخی از یهودیان صدر اسلام همچون عبدالله بن سلام و کعب الاحبار به تورات مراجعه می‌کردند (احمد بن حنبل، المسند، ج ۲، ص ۴۸۶، ج ۵، ص ۴۵۳؛ بخاری، الجامع الصحیح، ج ۸، ص ۲۲، ۳۰). اما روشن نیست که آنها با کدام منابع و به چه صورتی آشنایی داشته‌اند. آیا بخشهایی از تورات یا تفاسیری از آن و یا متون آپوکریفی در حجاز وجود داشته است؟ ابن کثیر دمشقی (البدایه والنهایه، ج ۲ ص ۳۹۸) درباره تورات نزد گذشتگان می‌نویسد: «باید دانست که بسیاری از گذشتگان لفظ تورات را بر کتب اهل کتاب اطلاق می‌کردند، و تورات نزد آنها اعم از آن چیزی است که خدا بر موسی نازل کرد و شاهد این امر در احادیث وجود دارد.» ابن کثیر (همان، ج ۶، ص ۶۹) در تعلیل این نظر می‌افزاید: چنانکه لفظ قرآن بر کتاب خاص ما اطلاق می‌شود، اما برای کتب دیگر هم به کار می‌رود. وی به حدیثی نبوی به نقل از ابوهریره استناد می‌کند که براساس آن قرائت بر داود نبی آسان شده بود و در آن لفظ «قرآن» به کار رفته است (برای این حدیث، نک: بخاری، الجامع الصحیح، ج ۵، ص ۲۲۷؛ همو، خلق أفعال العباد، ص ۱۱۵-۱۱۴). برخی از محققان غربی بر این باورند که هیچ نسخه‌ای از تورات و انجیل در زمان پیامبر ﷺ در حجاز نبوده است تا بر قرآن تأثیر بگذارد. با این حال، احتمال وجود برخی از متون غیر رسمی همانند روایات ربّانی و آپوکریفی در حجاز صدر اسلام وجود دارد، گرچه این امر با اصالت و حیاتی قرآن تعارضی نخواهد داشت. چنانکه وات معتقد بود، بهتر است درباره «منابع» قرآن سخن نگوئیم؛ کتاب مقدس یا منابع یهودی - مسیحی مستقیماً بر قرآن تأثیری نداشته‌اند، آنها تنها کمک کرده‌اند تا فضای شکل‌گیری قرآن پدیدار شود (Gökkir, p.478).

۱-۱- آفرینش «آسمانها و زمین»

جملات آغازین سفر پیدایش تورات، در بافتی مرتبط با آفرینش آسمان و زمین مطرح شده است. در تورات گفته می‌شود که زمین در هنگام خلقت خالی و بی‌شکل بود، تاریکی بر سرتاسر آن حکم فرما و روح خدا بر روی آبها شناور بود. خداوند فرمود که «روشنایی باشد» و فرمان گزارده شد. پس خداوند به روشنایی گفت که او خوب است و روشنی را از تاریکی جدا کرد و روز و شب را پدید آورد. سپس خدا دستور داد که یک فلک (گنبد) در وسط آبها باشد. سپس آبهای زیر فلک از آبهای بالای آن جدا می‌شوند و خداوند گنبد را آسمان می‌نامد. سپس خداوند فرمان می‌دهد تا آبهای زیر گنبد یک‌جا گرد آیند و

خشکی پدید آید و خشکی را زمین می‌خواند (Genesis، ۱: ۱۰-۱۱). از این جملات نمی‌توان دریافت که نخست زمین آفریده شد یا آسمانها. آیات قرآن نیز در این زمینه روشن نیست: قرآن در آیات ۹-۱۲ سوره فصلت، نخست از «خلق زمین» در دو روز یاد می‌کند و سپس درباره‌ی خدای متعال می‌گوید: «ثم استوی الی السماء» و پیدایش هفت آسمان را توضیح می‌دهد. از سوی دیگر، در سوره نازعات (۳۳-۲۷)، بنای آسمان را بر «دحو الارض» مقدم می‌کند و در بسیاری از آیات قرآنی مرتبط با آفرینش «آسمانها و زمین»، این دو واژه با همین ترتیب، به هم عطف شده و «مخلوق» خدا دانسته شده‌اند (رک: بقره: ۱۶۴؛ آل عمران: ۱۹۰، ۱۹۱؛ انعام: ۱ و...).

در مبحث آفرینش سفر پیدایش تورات، که در بالا آمد، این عطف دیده نمی‌شود. برخی محققان معتقدند که چنین ترکیبی نخست در کتاب اِشعیا از عهد قدیم آمده است. ترکیب بَرَأ (בָּרָא: آفرید) + سماوات (הַשָּׁמַיִם: آسمانها) + اَرْض (הָאָרֶץ: زمین) فقط در اشعیا دوم: ۴/۴۲ دیده می‌شود: «خدا، پروردگار، کسی است که آسمانها را آفرید و آنها را بسط داد، کسی که زمین و هرچه از آن است را گستراند، کسی که به مردمان روی آن جان می‌دهد و به کسانی که بر آن گام برمی‌دارند روح می‌بخشد.» (Bremmer, p. 92) از سوی دیگر، باورهای ایرانیان باستان درباره‌ی جهان هستی و خلقت آسمانها و زمین بر کتاب مقدس اثر گذارده است. یکی از محققان برای اثبات این دیدگاه، باب ۴۴ یسنا را که تاریخی دست‌کم سه هزار ساله دارد و به خود زرتشت انتساب می‌برد و در بردارنده‌ی برخی درخواست‌ها از اهورامزدا است، با ابواب مذکور در اشعیا مقایسه کرده است. در این باب، اوصافی همانند: راهبر خورشید و ستاره، سبب «پُر» یا «تُهی» بودن ماه، «نگهدار زمین و سپهر»، آفریننده‌ی آب و گیاه، آموزگار تندروی به باد و ابر، آفریننده‌ی روشنایی سودبخش و تاریکی، و خواب خوشی‌بخش و بیداری، و بامداد و نیم‌روز و شب برای اهورا مزدا به کار رفته است (گات‌ها، یسنا ۴۴، بندهای ۳-۵). همچنین، گفته شده است که بسیاری از موضوعات در ابواب ۴۰-۴۸ کتاب اشعیا با بیانیهِ کوروش در فتح بابل (۵۳۹ ق.م) و نیز شواهد و کتیبه‌هایی از دوران دو پادشاه بعدی هخامنشی، داریوش و خشایارشا، در پرسپولیس، پاسارگاد و نقش رستم یافت ارتباط دارد که در آنها جملاتی از این قبیل آمده است: «بغ بزرگ است اهورامزدا، کسی که این (بوم) زمین (داد) آفرید، کسی که آن آسمان آفرید، کسی که مردم آفرید، کسی که از برای مردم شادمانی آفرید.» (رک: پورداود، دیباچه یسنا، ص ۱۵؛ همو، دیباچه گات‌ها، ص ۶۳-۶۶، ۸۱-۸۳؛ Bremmer, p. 93-96). با این حال، به نظر می‌رسد که چنین منابعی مستقیماً بر باورهای مسلمانان تأثیری نداشته و اثرات باورهای ایرانی، با واسطه از یهودیان بوده است.

۲-۱- خلق از عدم

برخلاف سخن ولفسون، مسلمانان نخستین آیه «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْحَالِقُونَ» (طور: ۳۵) را به مباحث کیهانی مرتبط نمی‌دانستند. ولفسون با توجه به برخی ترجمه‌های انگلیسی قرآن، یکی از معانی آیه را به بحث فلسفی «خلق از عدم» مرتبط دانسته است (Wolfson, p. 35). با این حال، آنچه مفسران در تفسیر «مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ» گفته‌اند، در سه معنی می‌گنجد: آفرینش بدون آفریدگار یا بدون پدر و مادر، خلق عبث و بیهوده (لِغَيْرِ شَيْءٍ) و خلق از نطفه یا خاک (برای نمونه، رک: طبری؛ ابن‌زمین؛ طوسی؛ قرطبی، ذیل آیه). تفسیر اخیر هم که «شیء» را به نوعی «چیز» و «غیر شیء» را به «هیچ» تفسیر کرده، با آیات متعددی ارتباط دارد که خلقت انسان را از نطفه، خاک و مانند آن تصویر می‌کند و ارتباطی با آفرینش جهان هستی ندارد. از دیدگاه فان اس، «نظریه خلق از عدم» در مجادلات دینی قرن دوم هنوز محل نزاع نبوده است (see: Van Ess, v.1, p.498). برطبق یک نظر، درباره وجود این نظریه در قرآن به‌طور قطعی نمی‌توان داورى کرد، هرچند دلایل و شواهد بیشتری می‌توان به سود نظریه مقابل آن، یعنی «خلق مدام» یا «فَيَضَان» پیدا کرد. این نکته هم گفتنی است که این دو متضاد یکدیگرند نه نقیض یکدیگر؛ بنابراین، با نفی یکی دیگری اثبات نمی‌شود و ممکن است هیچ‌کدام درست نباشد و صورت سومى تحقق پیدا کند (رک: عدالت‌نژاد، ص ۱۷۷).

در عین حال، واژه‌ها و تعابیری در قرآن هست که بتوان آنها را بر نوعی خلق آغازین حمل کرد؛ واژه‌هایی از ریشه بَدَأَ، بَدَعَ و فَطَرَ. وقتی در همنشینی با آسمانها و زمین و برای آفرینش آنها به کار رفته‌اند. اما به نظر می‌رسد که این واژه‌ها نیز دلالتی بر خلق از عدم ندارند و تنها آغازگری خدا در آفرینش را بیان می‌کنند، که به صورت‌های بَدَأَ (انبیاء: ۱۰۴)، يَبْدُوْا (یونس: ۴، ۳۴ و...)، يُبْدِئُ (عنکبوت: ۱۹ و...)؛ بَدِيع (بقره: ۱۱۷؛ انعام: ۱۰۱)؛ فَاطِر (انعام: ۱۴؛ یوسف: ۱۰۱ و...)، فَطَرَ (انبیاء: ۵۶) به کار رفته‌اند. مسلمانان نخستین از چنین آیاتی تفسیر کیهان‌شناختی ارائه نمی‌دادند، شاید به این علت که بافت آیات چنین تفسیری بر نمی‌تابد. برای نمونه، «بَدَأَ» اغلب در مقابل «عَادَ» به کار رفته و اشاره‌ای است به پیدایش عالم خلقت در برابر اعاده آن در قیامت و به عبارت دیگر، احتجاجی است برای اثبات رستاخیز (همچنین، رک: عنکبوت: ۲۰). این واژه تنها یک‌بار در بافتی غیر از اثبات عالم قیامت به کار رفته است، که آن هم به خلقت انسان از خاک اشاره دارد (سجده: ۷) نه آفرینش جهان. در روایات نبوی نیز واژه‌های «فاطر» و «بدیع» اغلب مانند قرآن کریم در زمینه‌های دعایی کاربرد یافته‌اند (برای نمونه، رک: احمد بن حنبل، ج ۱، ص ۱۴-۹، ۴۱۲، ج ۳، ص ۱۲۰، ۱۵۸، ۲۴۵؛ مسلم بن حجاج، ج ۲، ص ۱۸۵؛ ابن‌ماجه، ج ۱،

ص ۴۳۱؛ کلینی، ج ۲، ص ۴۳۸، ۵۵۷، ج ۷، ص ۲؛ ابن قولویه، ص ۳۹۴).

۱-۳- آفرینش «از» (مین) چیزی

آنچه صحابه و مسلمانان در نیمه اول قرن نخست هجری برای کیهان‌شناسی در اختیار داشتند، آیاتی از قرآن بود که در آنها از خلقت آسمانها و زمین سخن رفته است. قرآن، برخلاف انسان و جنّ که خلقت آنها را صراحتاً «از» (مین) چیزی می‌داند، در مورد آسمانها و زمین هیچ‌گاه این حرف اضافه را به کار نبرده است. درباره «آب» چنین تعبیری آمده است: «هر چیز زنده‌ای را از آب قرار دادیم» (انبیاء: ۳۰). با این حال، به این آیه نیز در مباحث کیهان‌شناختی روایات کهن استناد نشده است. شاید علت اصلی در این مورد، سیاق آیه باشد که مربوط به بارش باران و سرزنده شدن طبیعت است و حمل آیه بر مباحث مرتبط با خاستگاه خلقت، دور از ذهن می‌نمود (رک: طبری، ذیل آیه). در آیات دیگری در همین سیاق نیز واژه «مین» به کار رفته است: قرآن بارها می‌گوید که «خداوند از آسمان (مِنَ السَّمَاءِ) آبی فرود آورد» و آن را مایه حیات قرار داد (رک: بقره: ۱۶۴؛ انعام: ۹۹؛ نحل: ۱۰-۱۱ و...). اما مسلمانان نخستین از این آیات برداشت کیهان‌شناختی نمی‌کردند و در تفسیر چنین آیاتی گفته‌اند که این «آب» همان «باران» است و این احتجاجی علیه مشرکان بوده است (رک: مقاتل بن سلیمان؛ طبری، ذیل آیات). علت دیگر این‌گونه تفسیر، افزون بر سیاق آیات، آن بود که آنها قرآن را کتاب توحید می‌دانستند و از مظاهر توحید این است که منشأ پدیده‌ها را به خدای یکتا نسبت دهد، نه اینکه علت مادی آنها را بیان نماید. این امری است که هر انسانی با چشم می‌بیند و با حس ساده‌ای درمی‌یابد که باران از آسمان می‌بارد و باعث رویش گیاهان و سرسبزی و زندگی می‌شود. در واقع، قرآن می‌خواهد بگوید که نزول باران از آسمان به اراده خداست، نه اینکه باران چگونه پدید می‌آید.

۱-۴- آفرینش از آب

آنچه ممکن بود برای مسلمانان قرن اول با منشأ عنصری جهان ارتباط داشته باشد، در آیه «و اوست کسی که آسمانها و زمین را در شش هنگام آفرید و عرش او بر آب بود» (هود: ۷) نمود دارد. این آیه بیان می‌کند که هنگام آفرینش آسمانها و زمین، عرش الهی بر آب قرار داشته است و زمینه خوبی برای مباحث کیهان‌شناختی فراهم می‌کرد. با توجه به اینکه جمله «وکان عرشه علی الماء» جمله حالیه است، آیه نشان می‌دهد که عرش و آب پیش از آسمانها و زمین خلق شده بودند. اما این آیه بیان نمی‌کند که آیا آب ماده‌ای است که جهان و زمین و آسمانها از آن ساخته شده‌اند یا نه. افزون بر این، از این آیه بر نمی‌آید که آفرینش آب بر عرش مقدم است یا بالعکس؛ آیه فقط بیان می‌کند که عرش بر آب قرار دارد و در واقع



نسبت مکانی آنها را نشان می‌دهد، نه ترتیب زمانی. شاید این آیه با جمله‌ای از سفر پیدایش تورات مرتبط باشد که در بالا نقل شد. اگر در جمله **רוּחַ אֱלֹהִים، מְרַחֵף עַל-פְּנֵי הַמַּיִם** (و روح الوهیم بر آنها شناور بود؛ Genesis، ۱: ۲)، **רוּחַ** (روح) معادل «عرش» در قرآن باشد، چنین قیاسی ممکن است؛ اما دو واژه به لحاظ صرفی و معنایی متفاوت‌اند. در زبانهای سامی به معنای نفس کشیدن، باد و روان است (Gesenius, p.924) و با «عرش» (تخت) تفاوت دارد.

۱-۵- آفرینش آسمانها از دود

در آیه دیگری که به تدریج مورد توجه مسلمانان قرار گرفت، چنین آمده است: «سپس به آسمان رو آورد که دودی بود و به آن و به زمین فرمود: خواه یا ناخواه بیایید! گفتند: فرمانبردارانه آمدیم.» (فصلت: ۱۱) در این آیه، نکته مهم این است که گفته است «آسمان دودی بود». به تدریج این آیه در کنار آیه ۷ سوره هود، مبنای مباحث کیهان‌شناسی اسلامی در قرون اولیه قرار می‌گیرد. در ادامه، در بخش تفاسیر اهل سنت، به این بحث خواهیم پرداخت.

۲- احادیث اهل سنت

در روایات اهل سنت از پیامبر ﷺ خاستگاه آفرینش گاهی عناصر مادی و گاهی مفاهیم معنوی است.

۲-۱- آفرینش عرش بر آب

به نظر می‌رسد که برخی روایات کهن که در آنها از طبیعت و کیهان سخن رفته است، در واقع با مباحث کیهان‌شناختی مرتبط با آفرینش جهان مرتبط نیستند، بلکه زمینه‌سؤالات و بحث‌ها با الهیات و صفات خداوند ارتباط دارد. در حدیثی آمده است که خداوند پیش از خلقت جهان در «عماء» بود، جایی که نه هوایی زیر آن جریان داشت و نه روی آن، سپس خداوند عرش خود را بر آب پدید آورد (احمد بن حنبل، ج ۴ ص ۱۱؛ ابن ماجه، ج ۱، ص ۶۵). بنا بر اینکه از سویی این تعبیر (عماء: «ابر»؛ ابن اثیر، ج ۳، ص ۳۹۴) مستلزم تشبیه خداوند به مخلوقات است (رک: ابن قتیبه، تأویل مختلف الحدیث، ص ۲۰۷) و از سوی دیگر سند چندان موثق نیز ندارد، برخی از محدثان و مفسران بعدی آن را به «لیس معه شیء» و «هنگامی که هنوز زمان و مکانی نبود» تأویل کرده‌اند (رک: ترمذی، ج ۴، ص ۳۵۱؛ ابن حبان، ج ۱۴، ص ۱۰). یا حدیث را به دلیل ضعف سند نپذیرفته‌اند (ابن جوزی، ص ۱۸۹؛ فخر رازی، ج ۱۷ ص ۱۸۷ - ۱۸۸). حدیث نبوی دیگری که دارای سندی معتبر نزد محدثان است، حدیثی از بخاری

(الجامع الصحيح، ج ۴، ص ۷۳، ج ۸، ص ۱۷۵) است: «كان الله ولم يكن شئ غيرَه وكان عرشه على الماء ثم خلق السماوات والارض» (نیز: ابن حبان، ج ۱۴، ص ۱۱؛ طبرانی، ج ۱۸، ص ۲۰۴). این حدیث تأییدی است بر آیات قرآن که آسمانها و زمین در مقام آفرینش از عرش و آب متأخرند. با این حال، گویی در این حدیث نوعی ناسازگاری دیده می‌شود؛ بخش اول روایت می‌گوید چیزی جز خدا نبود و بخش دوم - که ظاهراً جمله حالیه است - وجود عرش بر آب را مطرح می‌کند. اما اعتبار سندی روایت جایی برای بحث و تدقیق در محتوای آن باقی نمی‌گذاشت، و تنها برخی از شارحان متأخر از آن یاد کرده و از آن عبور نموده‌اند (رک: ابن حجر عسقلانی، ج ۶، ص ۲۰۶).

آنچه در مجادلات قدیم اهل حدیث آمده است، با مباحث کلامی قرن دوم و سوم در مخالفت با جهمیه ارتباط دارد؛ اهل حدیث تفسیری دال بر تشبیه و تجسیم از آیات و روایات به دست می‌دادند. در مقابل، براساس منابع اهل حدیث، جهمیه اعتقاد داشتند که میان خدا و آفریدگانش حجابی نیست و خدا می‌تواند در هر جایی باشد و به «این» وصف نمی‌شود، اما محدثان روایات فراوانی در اختیار داشتند که خداوند عرش را آفرید و خود بر آن تکیه زد، سپس زمین و آسمانها را خلق کرد، پس خداوند بر فراز عرش و آسمانها ست و از آنجا بر هستی احاطه علمی دارد و به چشم خود شاهد وقایع جهان است. در واقع، عرش خدا واسطه میان او و آفریدگان است و نمی‌توان به خدا دسترسی داشت و او از آفریدگان خود دور (بائن) است (رک: دارمی، ص ۴۷-۵۳؛ ابن ابی شیبیه، ص ۴۸-۵۱)؛ حتی در بهشت هم انسان نمی‌تواند همنشین خدا باشد. در حدیثی آمده است: «در هنگام دعا، از خدا فردوس را بخواهید، زیرا در وسط بهشت است؛ اما بالای آن عرش خداست که روده‌های بهشت از آن جاری می‌شود.» (بخاری، الجامع الصحيح، ج ۳، ص ۲۰۲) در باور اهل حدیث، حتی ابلیس تخت خود را بر آب قرار داده است و از آنجا سربازان خود را برای گمراهی انسان‌ها می‌فرستد (رک: احمد بن حنبل، المسند، ج ۳، ص ۳۱۴؛ مسلم بن حجاج، ج ۸، ص ۱۳۸). به هر حال، آب در این روایات همچون یکی از چهار عنصر آفرینش در دنیای قدیم مطرح نیست، بلکه یادکرد آن از این جهت است که عرش خدا (و در مقابل آن: عرش ابلیس) بر آب قرار دارد. گویی در این روایات، خداوند «در» جهان است و جایی دارد. این بحث در تفاسیر تفصیل داده می‌شود.

۲-۲- قلم

در برخی از منابع اهل سنت روایت شده است که نخستین مخلوق خدا «قلم» است. برطبق این قول، خداوند نخست «قلم» را آفرید تا تقدیرات را بنویسد (احمد بن حنبل، المسند، ج ۵، ص ۳۱۷؛ ابوداود

سجستانی، ج ۲، ص ۴۱۳؛ ترمذی، ج ۳، ص ۳۱۱؛ ابن‌ابی‌عاصم، ص ۱۵-۱۶). این بحث کلامی دیگری از اختلافات اهل حدیث با قدریه و معتزله بوده است. آنها بر اختیار انسان تأکید می‌کردند؛ در مقابل، اهل حدیث روایاتی نقل می‌کردند که از آنها معانی جبرگرایانه برمی‌آمد. سیاق این روایات نشان می‌دهد که «قلم» در این روایات با آفرینش عنصری جهان مرتبط نیست، بلکه معنای مجازی دارد و این روایات بر «تقدیر» (سرنوشت حتمی) تأکید می‌کنند. برخی روایات منقول از صحابه و تابعین حاکی از آن است که خداوند نخست آب را آفرید، سپس عرش را بر آب قرار داد و سپس قلم را خلق کرد. سپس به قلم دستور داد که تقدیر مردم را بنویسد و پس از آن آسمانها و زمین و دیگر موجودات خلق شدند (رک: طبرانی، المعجم الکبیر، ج ۱۰، ص ۲۴۷؛ ابن حجر عسقلانی، ج ۶، ص ۲۰۶). این احادیث، در تفاسیر قرآن به ابن عباس منتسب شده‌اند (طبری؛ ابن‌ابی‌حاتم رازی، ذیل قلم: ۱). بحث از تقدیر الهی بسیار کهن است و به پیش از اسلام باز می‌گردد. متکلمان مسلمان نیز این بحث را خیلی زود مطرح کردند. از اوزاعی نقل شده است که نخستین مسلمان معتقد به عقیده قدر (یعنی اختیار انسان)، معبد جهنی است که آن را از مردی نصرانی در عراق آموخته بود و غیلان دمشقی از طریق معبد به ابن باور رسید. معبد جهنی در میان سالهای ۸۰ تا ۹۰ به دست حجاج بن یوسف کشته شد (ابن‌عساکر، ج ۴۸، ص ۱۹۲؛ مزی، ج ۲۸، ص ۲۴۵-۲۴۸).

۲-۳- عقل

واژه «عقل» در قرآن به صورت اسمی و مصدری به کار نرفته و همه کاربردهای آن فعلی است (رک: عبدالباقی، ذیل ریشه). این واژه در برخی از احادیث نبوی به معنای نیروی تشخیص درست از نادرست کاربرد یافته است (رک: احمد بن حنبل، المسند، ج ۵، ص ۳۴۷؛ ابن‌ماجه، ج ۲، ص ۱۱۶۸؛ ابوداود سجستانی، ج ۲، ص ۳۳۹). در منابع حدیثی متقدم، چیزی دربارهٔ اینکه عقل مخلوق نخستین باشد، نیامده است. با این حال، براساس حدیثی منتسب به پیامبر ﷺ در برخی از منابع اهل سنت که با تعبیر «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ» آغاز می‌شود، برای عقل تکریم و برتری زیادی ذکر شده و مسؤول پاداش و جزا تلقی گردیده است (ابن‌ابی‌الدنیا، ص ۱۱۶؛ طبرانی، المعجم الأوسط، ج ۲، ص ۲۳۵-۲۳۶، ج ۷، ص ۱۹۰-۱۹۱). رجالیان اهل سنت در اسانید حدیث طعن زده و آن را نپذیرفته‌اند (رک: عقلی، ج ۳، ص ۱۷۵؛ ابن‌عدی، ج ۲، ص ۳۹۰). ابن تیمیه در ضمن ساختگی دانستن روایت، آن را بر ساخته داود بن مُحَبَّر (د. ۲۰۶) بر حسن بصری دانسته است. اما طرق نقل حدیث در منابع بالا از داود بن مُحَبَّر عبور نمی‌کند و از این رو برخی دیگر از دانشمندان اهل حدیث آن را پذیرفته‌اند. ظاهراً در برخی از منابع غیر



حدیثی متأخر، برداشت دیگری از روایت شده و به «أول ما خلق الله العقل» تغییر یافته است، که برداشت اخیر نزد دانشمندان اهل سنت اعتباری ندارد (رک: ابن حجر عسقلانی، ج ۶، ص ۲۰۶؛ عجلونی، ج ۱، ص ۲۳۶-۲۳۸).

۳- تفاسیر اهل سنت

نخستین تفاسیر درباره‌ی خاستگاه عنصری آفرینش، روایاتی منتسب به برخی صحابه همچون ابن مسعود، عبدالله بن عمرو بن عاص، ابن عباس و تابعینی همانند سدی کبیر و ابن جریر است. چنانکه گفته شد، دو آیه هود: ۷ و فصلت: ۱۱ در مباحث کیهان‌شناختی اسلامی بیشتر مورد توجه قرار گرفتند.

۳-۱- آب: نخستین مخلوق عنصری

در نقلی منتسب به ابن عباس، آیه هفتم سوره هود مورد توجه قرار گرفته است. در این نقل، سعید بن جبیر از ابن عباس می‌پرسد که (اگر) عرش بر آب بود، آب بر چه چیزی قرار داشت و ابن عباس پاسخ می‌دهد «بر پشت باد» (طبری؛ ابن ابی حاتم رازی، ذیل هود: ۷). در نقل دیگری از ابن عباس از همین طریق، ابن جریر چند جمله بر روایت افزوده و آیه یازدهم سوره فصلت را در تفسیر آفرینش جهان سهیم کرده است. بر طبق نقل ابن جریر، آب بر پشت باد سوار است، سپس بخار (یا دود) آب به آسمان بالا می‌رود و ابر پدید می‌آید (صنعانی، ج ۵، ص ۹۰). در نقل دیگری از ابن عباس، آب بر پشت باد و باد بر هوا قرار دارد و بخار آب منشأ بسط یافتن آسمانها تلقی می‌شود. سپس «نون» (ماهی بزرگ) خلق می‌شود و زمین بر پشت آن پهن می‌گردد و با حرکت آن زمین جای باز می‌کند و کوه‌ها در آن ثابت می‌شوند (ابن ابی شیبه، ص ۵۳-۵۲؛ حاکم نیشابوری، ج ۲، ص ۴۹۸). با این حال، در این روایات تفسیر روشنی از ماده اولیه‌ای که آسمانها و زمین از آن پدید آمدند، ارائه نشده است و تنها چیزی که از این روایات می‌توان دریافت این است که آب نخستین مخلوق عنصری در جهان خلقت است.

دقت بیشتر در منابعی که این روایات را گزارش کرده‌اند، نشان می‌دهد که در هنگام تألیف روایات هنوز این سؤال مطرح نبوده است که خاستگاه عنصری جهان مخلوقات چیست. برای نمونه، ابن ابی شیبه توضیحی درباره‌ی صعود خدا به عرش می‌دهد، که در آن با تمایز قائل شدن میان جایگاه خدا پیش از خلقت آسمانها و زمین و پس از آن، می‌نویسد: عرش خدا پیش از آفرینش آسمانها و زمین بر آب بود، پس وقتی آنها خلق شدند، خدای متعال از زمین به آسمان و از آنجا به فراز عرش رفت. گویی او خلقت عرش را بر زمین و زمین را بر آسمانها مقدم می‌دارد و معتقد است که خدا پس از خلق زمین و آسمانها، از زمین به آسمان بالا رفت. او در اثبات این مراحل به آیات قرآن استناد می‌کند: «و تخت او بر

آب بود» (هود: ۷)؛ «آنکه زمین را در دو روز آفرید ... سپس به آسمان بالا رفت، در حالی که دودی بود» (فصلت: ۱۱)؛ «سپس بر فراز تخت رفت...» (حدید: ۴) و «خدای رحمان بر تخت تکیه زد» (طه: ۵)؛ این ابی‌شبیبه، ص ۴۹-۵۰). این توضیح همچنان دفاع از باورهای اهل حدیث در تفسیر ظاهری آیات قرآن و مخالفت با تأویل است و نشان نمی‌دهد که جهان از چه چیزی خلق شده است. ظاهراً این مسئله دغدغه آنها نبوده است؛ آنها در پی تفسیر آیات قرآن بودند، به شیوه‌ای که با مبانی فکری‌شان در تعارض نیفتد.

اما محتوای برخی از روایاتی که اهل حدیث نقل می‌کنند، همانند روایت صنعانی در بالا، خلاف این را نشان می‌دهد؛ گویی این روایات پیش از پیدایش اختلافات کلامی نقل شده‌اند. همچنین، دارمی به استناد از عبدالله بن عمرو بن عاص روایت می‌کند که خدای تعالی وقتی اراده کرد چیزی خلق کند، هنگامی که عرش بر آب بود و هنوز نه زمینی بود و نه آسمانی؛ باد را بر آب مسلط ساخت تا آنها به موج درآمد و متلاطم شد؛ پس از آب دود و گل و کفی برآورد، پس به دود دستور داد تا بالا رود و گسترده شود؛ پس آسمانها را از آن آفرید، و از گل زمین‌ها و از کف کوهها را خلق نمود (دارمی، ص ۴۴-۴۵). با این حال، او بلافاصله پس از این روایت، توضیح می‌دهد که این احادیث بیان می‌کنند عرش پیش از دیگر مخلوقات آفریده شده و ادعای «این معطله» باطل و نادرست است (دارمی، ص ۴۵) و هیچ اشاره‌ای به پیامد کیهان‌شناختی روایت نمی‌کند. برخلاف روایات منتسب به ابن عباس، حدیث عبدالله بن عمرو در محافل علمی بازتابی ندارد. این امر شاید به سبب شخصیت منفی این صحابی نزد کوفیان و همچنین اسناد مصری آن و در نتیجه دور بودن از مراکز علمی عراق باشد (سلسله سند آن: عبدالله بن صالح از عبدالله بن لَهِیَعَه و رشدین بن سعد از ابوعبدالرحمان حُبَلّی از عبدالله بن عمرو).

در روایت دیگری که به ابن مسعود، ابن عباس، مرّة هَمْدانی و گروهی دیگر از صحابه منتسب شده است، تفسیری کیهان‌شناختی و مبتنی بر ریشه لغات بیان می‌شود: «ماء» نخستین مخلوق عنصری است (هرچند پیش از آن چیزی آفریده شده که در روایت صراحتاً از آن سخن نمی‌رود، اما با توجه به سیاق روایت می‌توان آن را عرش دانست؛ نیز رک: سمرقندی، ذیل هود: ۷) و خداوند هنگام خلقت از آب دودی (بخاری) خارج می‌سازد و آن را از آب بالا می‌برد و آن را به سبب همین ارتفاع «سما» می‌نامد. سپس آب را خشک کرده و آن را به زمینی پیوسته تبدیل می‌کند، آنگاه زمین را از هم باز کرده و در دو روز یکشنبه و دوشنبه هفت زمین پدید می‌آورد. پس زمین را بر «حوت» قرار می‌دهد و حوت در آب است و آب بر سنگی سخت و سنگ بر پشت فرشته‌ای و فرشته بر صخره‌ای و صخره در باد است ... و در سه

شنبه و چهارشنبه به خلقت کوه‌ها و تعیین اقوات و مانند آن رو می‌کند ... و در پنجشنبه و جمعه به آسمان باز می‌گردد و آن را از هم می‌گشاید و هفت آسمان را پدید می‌آورد (طبری، تفسیر، ذیل بقره: ۲۹؛ مسعودی، ج ۱، ص ۴۷-۴۹). به نظر می‌رسد که این روایت افزون بر آیات پیش گفته، از آیات دیگری از قرآن بهره گرفته است و نگاهی نیز به روایات اسرائیلی دارد. ظاهراً ابن‌ابی‌حاتم رازی (ذیل بقره: ۲۹) و ابن‌کثیر (تفسیر، ذیل بقره: ۲۹)، این روایت را مستقیماً از تفسیر سدی نقل کرده‌اند. همچنین، ابن‌کثیر (البدایه والنهایه، ج ۱، ص ۱۹) سدی را به‌خاطر نقل این حدیث سرزنش کرده و آن را برساخته کعب‌الاحبار دانسته است.

در تاریخ‌گذاری این روایات، دو فرض می‌توان مطرح کرد: (۱) این روایات ساختگی است و در همان قرن سوم پدید آمده است.^۱ (۲) پیش از این دوره و در دوره صحابه و تابعین در قرن اول یا زمانی بعد از آن در قرن دوم، سؤالاتی مطرح بوده است و این روایات در پاسخ به آنها شکل گرفته‌اند. اگر بتوان زمانی پیش از قرن سوم برای طرح چنین سؤالاتی پیدا کرد، نیازی به فرض اول نیست.

۳-۱-۱- نیمه دوم قرن اول

نبودن منابع موثق روایی، فقهی، کلامی و تفسیر قرآن از سده اول هجری، بررسی آرای مسلمانان در این سده را دشوار می‌کند. براساس منابع موجود، نمی‌توان دریافت که مسلمانان قرن اول چه چیزی در مورد مباحث کیهان‌شناختی می‌دانستند. چنانکه گفته شد، روایات مرتبط با این بحث به ابن‌مسعود، ابن‌عباس و عبدالله بن عمرو منسوب شده است. به لحاظ تاریخی، امکان اینکه ابن‌عباس (د. ۶۸) و عبدالله بن عمرو (د. ۶۵)، نظراتی از اهل کتاب فعال در بین مسلمانان از جمله عبدالله بن سلام (د. ۴۳) یا کعب‌الاحبار (د. ۳۴) شنیده باشند، بسیار بیشتر از ابن‌مسعود (د. ۳۲) است. منابع رجالی نیز چیزی در مورد ارتباط روایی ابن‌مسعود با عبدالله بن سلام و کعب‌الاحبار نگفته‌اند (رک: مزی، ج ۱، ص ۱۶۳-۱۲۶). در مورد روایات عبدالله بن عباس، از سویی روایاتی در دست است که بر پایه آنها او با اهل کتاب ارتباط داشت و از عبدالله بن سلام و کعب‌الاحبار سؤال می‌پرسید (دارمی، سنن، ج ۱، ص ۶؛ طبری، ذیل نمل: ۲۱، ق: ۱۴) و از سوی دیگر، گفته‌اند که او سؤال کردن از اهل کتاب را نمی‌پسندید (بخاری، الجامع الصحیح، ج ۸، ص ۱۶۰). درباره عبدالله بن عمرو بن عاص، گزارش‌هایی نقل شده است که نشان می‌دهد او به خواندن کتب مختلف بسیار علاقه داشته، علاوه بر قرآن، کتب پیشینیان از جمله تورات را

۱. حتی اگر فرض درست باشد، از اینکه ابو عبیده معمر بن مثنی (د. ۲۱۰) کتابی درباره عرش تألیف کرده است، می‌توان تاریخ جعل را به سالها قبل‌تر، در اواخر قرن دوم بازگرداند؛ اما این کتاب در دست نیست که براساس آن داوری شود.



می‌خوانده و با زبان سریانی آشنا بوده است (ابن سعد، ج ۴، ص ۲۶۶؛ ابن قتیبه، المعارف، ص ۲۸۷؛ ابن عساکر، ج ۳۱ ص ۲۵۶-۲۵۱) و با برخی از علمای اهل کتاب از جمله کعب الاحبار دربارهٔ مباحث علمی و دینی گفتگو داشته است (ابن عساکر، ج ۳۱ ص ۲۶۴). روایت شده است که عبدالله بن عمرو تورات و انجیل را می‌خواند و به تفسیر تورات (میشناه) آگاهی داشت (دارمی، سنن، ج ۱ ص ۱۲۳؛ طبرانی، مسند الشامیین، ج ۱ ص ۲۷۶-۲۷۷). گزارشی از جنگ یرموک در سال پانزدهم هجری، بیان می‌کند که مسلمانان در این هنگام به منابعی مکتوب از اهل کتاب دست یافتند و عبدالله از این کتب اطلاع داشت و از طریق آن حدیث می‌گفت (ابن کثیر، البدایه والنهایه، ج ۶، ص ۶۹).

بنابراین، به لحاظ تاریخی، امکان اینکه این دو صحابی آرای مرتبط با آفرینش از امثال عبدالله بن سلام و کعب الاحبار شنیده باشند، وجود دارد. با این حال، روایاتی که از این دو دانشمند اهل کتاب نقل شده است، با خاستگاه آفرینش ارتباطی ندارد. در منابع روایی و تفسیری، دیدگاه‌هایی همچون آفرینش در روزهای هفته و فضیلت روز جمعه (طیالسی، ص ۳۱۱؛ احمد بن حنبل، ج ۵، ص ۴۵۳؛ ابوداود سجستانی، ج ۱، ص ۲۳۶؛ طبری، ذیل بقره: ۲۹)؛ غروب خورشید در «عین حمته» (طبری، ذیل کهف: ۸۶)؛ وجود آسمان در «قطب»ی که بر شانهٔ یک فرشته قرار دارد (طبری، ذیل سبأ: ۴۱) و قرار گرفتن «سدره المنتهی» بر پایهٔ عرش (طبری، ذیل نجم: ۱۶) از این دو نقل شده است. این مسئله می‌تواند به این معنی باشد که این دو چیزی دربارهٔ خاستگاه آفرینش نگفته‌اند. اما گفته شد که ابن کثیر دمشقی کعب الاحبار را مسؤول روایت منقول در تفسیر سدی (به گفتهٔ او: اسرائیلیات) می‌دانست. در اواخر قرن اول، نام راوی مهم دیگری از اهل کتاب دیده می‌شود: وهب بن مثنبه (۱۰۳-۴۳). روایتی از وهب در تفسیر طبری (ذیل هود: ۷) نشان می‌دهد که او خلقت عرش را پیش از آب می‌دانسته است. او از ابن عباس و عبدالله بن عمرو روایت کرده و نزد اهل حدیث محبوبیت داشته است (رک: ذهبی، سیر، ج ۴، ص ۵۴۴-۵۴۶). در واقع، او هم می‌توانست بسط‌دهندهٔ نظرات گذشتگان باشد، و هم آرای خود را در این زمینه بیان نماید.

۳-۱-۲- نیمهٔ اول قرن دوم

در روایات تفسیری بالا، نام دو راوی از نیمهٔ اول قرن دوم، بیش از دیگران، دیده می‌شود: اسماعیل بن عبدالرحمن معروف به سدی کبیر (د. ۱۲۷) و عبدالملک بن عبدالعزیز ابن جریج (۸۰-۱۵۰). سدی از تابعین مشهور کوفه بوده است و به جز بخاری، دیگر مؤلفان صحاح حدیثی اهل سنت، روایات او را در جوامع خود آورده‌اند (مزی، ج ۳، ص ۱۳۸). وی تفسیری داشته است که سیوطی آن را

نمونه‌ترین تفاسیر می‌خواند. گفته‌اند طبری بیشترین روایات خود را از ابن تفسیر از ابن عباس، مرّه همدانی و ابن مسعود نقل کرده است. براساس پژوهش‌های اخیر، تفسیر سدی بیشترین روایات اهل کتاب و اسرائیلیات را در خود جای داده است (رک: شفیع، «سدی، ابومحمد»). چنانکه گفته شد، ابن کثیر نیز بر سدی برای نقل اسرائیلیات اعتراض کرده بود. راوی دیگر، ابن جریر مکی است که او نیز نزد اهل حدیث محبوب بود. درباره ابن جریر گفته‌اند او نخستین کسی است که علم (= حدیث) را در مکه تدوین کرد و از دریاهاى دانش بود. بسیاری از بزرگان از او حدیث نقل کرده‌اند و روایات او در کتاب‌های شش‌گانه و دیگر آثار حدیثی - به‌ویژه المصنّف عبدالرزاق صنعانی که شاگرد او بود - فراوان نقل شده است. سال ولادت و درگذشت ابن جریر با ابوحنیفه (۸۰-۱۵۰) یکی دانسته شده است (رک: ذهبی، سیر، ج ۶، ص ۳۲۵-۳۲۸، ۳۳۲-۳۳۴). از ابن جریر، به‌جز روایات مورد بحث، نظرات دیگری نیز در مورد تفسیر پدیده‌های طبیعی گزارش شده است، مثلاً او صاعقه را به فرشته‌ای که بر ابر می‌کوبد تفسیر کرده است (طبری، ذیل بقره: ۲۰). بنابراین، امکان اینکه سدی یا ابن جریر در نیمه اول قرن دوم، بحث از خاستگاه آفرینش را در کوفه و مکه ترویج کرده یا پدید آورده باشند، هر دو، وجود دارد.

تا اینجا معلوم شد که چه کسانی در نقل و رواج روایات نقش داشته‌اند. اما بر مبنای این اطلاعات، هنوز نمی‌توان تعیین کرد که روایات در چه زمانی پدید آمده‌اند. اگر زمینه بحث روشن شود، تاریخ‌گذاری نیز آسان‌تر خواهد بود. بنابراین، باز سؤال اصلی مطرح می‌شود: چه مسئله‌ای پیش آمد که بحث از آفرینش آسمانها و زمین و آب و باد و... در جهان اسلام پدید آمد؟ آنچه در روایات تفسیری بالا آمده است، از این جهت سؤال برانگیز است که گویی در مواردی، این روایات تفسیر آیات قرآن نیست. تا آنجا که بحث به تفسیر ظاهری یا تأویل آیات مربوط باشد - همانند آنچه در آرای اهل حدیث درباره صفات الهی و معنای عرش و قلم آمده است - دشواری چندانی در فهم و حتی تاریخ‌گذاری احادیث وجود ندارد. اما در هنگام روپارویی با آرای منتسب به صحابه و تابعین، و به میان آمدن بحث از بخار آب و پدید آمدن ابر و تلاطم امواج و بالا رفتن دود و خلق آسمانها و زمین و... گویی سخن از نوعی علم تجربی - هرچند ساده و مبتنی بر مشاهدات حسی - به میان آمده است. گاهی موضوع بسط و تفصیل بیشتری یافته و یا به منشأ پدیده‌ها و روابط علی و معلولی میان آنها بیشتر توجه شده است. مثلاً اینکه آب مستقیماً خاستگاه آسمانها نیست و گفته شده است که بخار آب چنین نقشی دارد یا اینکه آب باید خشک شود تا به زمین تبدیل شود. بنابراین، این سؤال مطرح می‌شود که چنین آگاهی‌هایی از کجا وارد این روایات کهن - در قرون اول و دوم هجری - شده است. اگر آنها از اهل کتاب هم چیزی شنیده باشند، اهل کتاب این



اطلاعات را از کجا آورده بودند؟ گفته شد که از آنها نظراتی همچون تکیه آسمان بر شانه یک فرشته با تفسیر صاعقه به فرشته‌ای دیگر نقل شده است.

اکنون اگر در مفاد این روایات و ابوابی که محدثان برای طرح آنها انتخاب کرده‌اند بیشتر دقت شود، در خواهیم یافت که این روایات ارتباط مستقیمی با مسئله خلقت جهان ندارد. در واقع، مسئله با آیات مربوط به آفرینش آسمانها و زمین و برخی تعابیر قرآنی مانند «موضع البیت»، «دحو الأرض»، «حوت»، «صخره» و مانند آن ارتباط داشته است. در قرآن آمده بود که «نخستین خانه‌ای که برای مردم بنا شده همان است که در بگه است» (آل عمران: ۹۶). مسلمانان کعبه را «خانه خدا» می‌دانستند و معتقد بودند که خانه خدا پیش از خلقت جهان بر آب قرار داشته و زمین از زیر آن گسترش یافته است (طبری، ذیل بقره: ۱۲۷، به نقل از ابن عباس، مجاهد، ابن جریج از عطاءبن ابی‌ریاح و عمروبن دینار). کهن‌ترین، منبع نقل این روایات، یعنی عبدالرزاق صنعانی، روایت خود از ابن عباس را - که در بالا گذشت - در بابی با عنوان «بنیان الکعبه» آورده است. او در ادامه روایت خود، آیات هود: ۷ و فصلت: ۱۱ را به بحث از «موضع البیت» پیوند می‌زند و به نقل از ابن جریج از عطاء و عمرو نقل می‌کند که خداوند بادهایی برانگیخت که آب را به حرکت درآورد و در جای خانه (کعبه) سنگی همچون «قَبّه» ظاهر شد^۱ که این خانه از آن است و از این رو «أمّ القری» نام گرفت. سپس زمین را با کوه‌ها استوار ساخت و اولین کوه «ابوقیس» بود (صنعانی، ج ۵، ص ۹۰-۹۱). همچنین، طبری ذیل آیات مرتبط با وضع و گستردن کعبه، روایاتی مشابه با روایات بالا نقل کرده است (رک: طبری، ذیل بقره: ۱۲۷، آل عمران: ۹۶، نازعات: ۳۰). این روایات تأییدی است بر آرای ابن کثیر درباره ارتباط مسئله با اسرائیلیات. در واقع، این یک مسئله تفسیری در ارتباط با آیات قرآن بوده است که از منابع اسرائیلی نامشخصی در تفسیر آن بهره برده‌اند. در مورد جملات آغازین تورات، به احتمال بسیار، اهل کتاب این عبارات را حفظ بوده‌اند؛ چنانکه بسیاری از مسلمانان آیات نخستین قرآن را از بر دارند. می‌توان گفت سخنان اهل کتاب در تفسیر آیات قرآن که از همان قرن اول به میان مسلمانان آمد، وقتی با عناصر طبیعت و جهان محسوس ارتباط داشت، موضوعی جذّاب و شگفت‌انگیز می‌نمود.

شاهد دیگری بر اینکه چنین روایاتی با تفسیر آیات قرآن ارتباط دارند، روایتی است که مفسران به نقل از ابن عباس نقل کرده‌اند و در منابع شیعه بازتاب بیشتری دارد. در روایت ابن عباس در تفسیر طبری (ذیل

۱. ظهور «قَبّه» می‌تواند همان خشک شدن آب و تبدیل به زمین باشد؛ در این صورت، معنای روشنی خواهد داشت. اما اگر آن را با علم تجربی مرتبط بدانیم، به‌سختی می‌توان معنایی برای آن یافت، زیرا «خشک شدن آب» گویا نیست.

بقره: ۲۹، لقمان: ۱۶). توضیح داده می‌شود که «حوت» همان «نون» است که در آیه «ن والقلم» (قلم: ۱) آمده است و «صخره» همانی است که لقمان ذکر کرده بود و این صخره نه در آسمان است نه در زمین. توضیحات مذکور را می‌توان به مرجعی کهن‌تر از طبری - شاید خود سُدی - منسوب کرد، زیرا ابن‌ابی‌حاتم رازی (ذیل بقره: ۲۹) نیز که روایت را از طریق اندکی متفاوت با طبری نقل می‌کند، همین توضیحات را آورده است. در تفاسیر متأخر، عنصر دیگری نیز بر روایت افزوده شده است: «شاخ گاو نر» که صخره بر آن قرار دارد و شاخ بر «تَری» (خاک) قرار می‌گیرد. مفسران این روایت را ذیل آیه «آنچه در آسمانها و آنچه در زمین و آنچه میان آن دو و آنچه زیر خاک است از آن اوست» نقل کرده‌اند (رک: ثعلبی؛ سمعانی؛ سیوطی، ذیل طه: ۶).

۳-۱-۳- تحولات بحث در قرن سوم

ظاهراً در اواخر قرن سوم، «عرش» برای اهل حدیث اهمیت بیشتری یافت، به طوری که عثمان بن سعید دارمی (د. ۲۸۰) در کتاب خود در ردّ بر جهیمیه، بابی با عنوان «الایمان بالعرش» می‌گشاید و در آغاز به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی در زمانه‌اش آنچه او انکار ایمان به عرش می‌خواند، شدت گرفته است (دارمی، ص ۳۹). این بحث با صفات الهی ارتباط دارد و مراد او این است که عده‌ای آیات قرآن از جمله تکیه زدن خدا بر عرش را تأویل می‌کنند (رک: دارمی، ص ۶۸-۶۹). ظاهراً زمینه این بحث به سال‌ها قبل در قرن دوم باز می‌گردد، که در زمان او با تمرکز بر عرش الهی تشدید شده است. پیش از دارمی، ابو عبیده معمر بن مثنی (د. ۲۱۰) کتابی با نا فضائل العرش نوشته بود (حاجی خلیفه، ج ۲، ص ۱۲۷۶) و در اواخر قرن سوم نیز محمد بن عثمان ابن‌ابی‌شیبه (د. ۲۹۷) کتابی با عنوان کتاب العرش نوشت و در آن از آرای اهل حدیث دفاع کرد.

۳-۲- نور و ظلمت

طبری از محمد بن اسحاق (د. ۱۵۱) نقل می‌کند که او معتقد بود اولین چیزی که خدا آفرید نور و ظلمت بود که از آنها روز و شب را برآورد و سپس آسمانها را پدیدار کرد (طبری، ذیل بقره: ۲۹). درباره خلق جهان از نور، ظاهراً این باور ریشه‌ای کهن دارد. در عبارات آغازین تورات، در مورد تاریک بودن جهان و خلق نور سخن رفته بود. شاید به ذهن برسد که این باور با ثنویانی همچون دیصانیه ارتباط دارد که آثاری از آنها درباره جایگاه دو اصل نور و ظلمت در آفرینش در منابع اسلامی برجای مانده است. در این منابع، بدون اشاره به اختلاط عناصر چهارگانه، دیصانیه همچون مانویان معتقد به دو اصل نور و ظلمت معرفی شده‌اند، دو اصلی که همه خوبی‌ها و بدی‌های جهان به آنها باز می‌گردند (رک: ابن ندیم،



ص ۳۹۲، ۴۰۲؛ ابن ملاحمی، ص ۷؛ انوری، «دیصانیه»). اما هیچ شاهدهی بر ارتباط محمد بن اسحاق با دیصانیه در دست نیست، جز اینکه گفته‌اند فریابی او را «زندیق» خوانده است (ابن عدی، ج ۶، ص ۱۰۳). این اتهام ممکن بود برای هر آزاداندیشی مطرح شود و ارتباط ابن اسحاق را با ثنویان یا دیصانیه نمی‌رساند. احتمال قوی‌تر آن است که دیدگاه ابن اسحاق با عبارات آغازین تورات مرتبط باشد؛ گفته‌اند که او با اهل کتاب ارتباط داشت و مطالبی از آنها می‌نوشت (رک: عقیلی، ج ۴، ص ۲۷؛ ذهبی، سیر، ج ۷، ص ۵۳). همچنین، گفته شد که در آیه ۱۱ سوره فصلت آمده است که «آسمان در آغاز دودی بود»، و «دخان» به رنگ «کدر رو به سیاه» معنا شده است (جوهری، ج ۵، ص ۲۱۱؛ ابن فارس، ج ۲، ص ۳۳۶). شاید این را بتوان دلیلی بر دیدگاه ابن اسحاق، در ارتباط این آیه با عبارت مذکور در تورات دانست.

۴- روایات شیعه

از روایات منقول در منابع شیعه به روشنی بر نمی‌آید که نخستین مخلوق چیست؛ مادی است یا معنوی. در این روایات، هم پدیده‌های مادی و عنصری و هم مفاهیم معنوی همچون اولین مخلوق ذکر شده‌اند.

۴-۱- عناصر مادی

از میان چهار عنصر مادی نزد دانشمندان قدیم، «آب» و «هوا»، نخستین عناصر خلقت در منابع روایی شیعه است (رک: مجلسی، ج ۵۴، ص ۳۰۶-۳۰۹).

۴-۱-۱- آب

در بیشتر روایات شیعه نیز که پیش از قرن دوم صورت‌بندی نشده‌اند، آب نخستین مخلوق عنصری است و عرش خدا بر آن قرار دارد. در این روایات که مشابه تفاسیر منتسب به ابن عباس و ابن مسعود و تابعینی همچون سدی و ابن جریر به نظر می‌آید، تفسیر روشن‌تری از چگونگی خلقت آسمانها و زمین و ماده آفرینش ارائه شده است: هر چیزی آب بود و عرش خدا بر آب؛ از این آب بود که هر چیزی آفریده شد. خدا باد را از آب پدید آورد و آن را بر آب مسلط کرد تا کفی از آن برآمد و از آن کف زمینی سفید و پاک ساخته شد. سپس، آتش را از آب خلق کرد و آتش پشت آب را شکافت تا دودی از آن برخاست و از آن دود آسمانی صاف و پاکیزه برپا نمود. در این روایت، نخستین بودن برخی مفاهیم معنوی یعنی: قدر، قلم و روح در آفرینش نفی شده و راوی از مردم شام معرفی شده است (کلینی، ج ۸، ص ۹۴؛ نیز، رک: عیاشی، ج ۲، ص ۱۴۰؛ علی بن ابراهیم قمی، ج ۲ ص ۶۹-۷۰). در روایتی دیگر از کلینی که مانند روایت

بالا از امام باقر علیه السلام نقل شده (ج ۸، ص ۹۵)، خداوند به آب دستور می‌دهد تا شعله‌ور شود، سپس به آتش فرمان می‌دهد تا خاموش گردد و از آن دودی بالا می‌رود که خدا از آن دود آسمانها و از خاکستر آن زمین را برپا می‌کند. به نظر می‌رسد که به میان آمدن بحث از «آتش» در این دو روایت، جهت سازگاری تفسیر با معنای لغوی «دخان» است که در کاربردهای اصلی «دودی است که از آتش بلند می‌شود» (جوهری، ج ۵، ص ۲۱۱؛ ابن فارس، ج ۲، ص ۳۳۶).

روایاتی که کلینی نقل می‌کند، کاملاً گویا و روشن است که زمین از کفی از آب پدید می‌آید و آسمانها از دود یا بخار آب خلق می‌شوند. افزون بر این، این روایات نیز به بحث «بنای کعبه» و گستردن زمین از زیر آن پیوند خورده است. این شاهد دیگری است بر اینکه این روایات با روایات منقول از صحابه و تابعین در منابع اهل سنت ارتباط دارند. کلینی، ذیل ابواب مرتبط با جایگاه خانه خدا، بحث را به روایات «بیت المعمور» نیز مرتبط می‌سازد. بیت المعمور خانه‌ای در راستای کعبه در آسمانها ست که خداوند آن را از زمین به آسمان بالا برد و سپس به ابراهیم و اسماعیل دستور داد که خانه کعبه را بر ستون‌های باقیمانده آن بنا کنند. هر روز هفتاد هزار فرشته به بیت المعمور وارد می‌شوند و (پس از بیرون رفتن) هرگز به آن باز نمی‌گردند (کلینی، ج ۴، ص ۱۸۸-۱۸۹). روایات مرتبط با این خانه آسمانی نیز در منابع اهل سنت نقل شده است (احمدبن حنبل، ج ۳، ص ۱۴۹؛ مسلم بن حجاج، ج ۱، ص ۱۰۱؛ همچنین، رک: صنعانی، ج ۵، ص ۲۹ روایتی مشابه به نقل از ابن الکواء از امام علی علیه السلام، و حارث بن اسی اسامه، ص ۱۲۸-۱۲۹ به نقل از خالد بن عرعره از آن حضرت).

در روایات شیعه، همچون تفاسیر اهل سنت، این بحث به تفسیر آیات قرآن ارتباط دارد. در حدیثی از امام صادق علیه السلام عناصر «حوت» بر آب، «آب» بر صخره، «صخره» بر شاخ گاو و «شاخ گاو» بر «خاک» (ثری) دیده می‌شوند (علی بن ابراهیم قمی، ج ۲، ص ۵۹؛ کلینی، ج ۸، ص ۸۹). این معنا را ابن بابویه (علل، ج ۱، ص ۱-۲) با سندی مرفوع به امام علی علیه السلام در گفتگو با یک یهودی نسبت می‌دهد. طرق نقل این احادیث عمدتاً از فقیهان و مفسران کوفی به امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام می‌رسد: حسن بن محبوب از علاء بن رزین از محمد بن مسلم، و حسین بن سعید از محمد بن داود از محمد بن عطیه، از امام باقر علیه السلام؛ حسن بن محبوب از جمیل بن صالح از ابان بن تغلب، و علی بن حکم از سیف بن عمیره از ابوبکر حضرمی، از امام صادق علیه السلام (قمی، ج ۲، ص ۵۹، ۶۹؛ کلینی، ج ۸، ص ۸۹، ۹۴، ۹۵). در روایتی که به نظر می‌رسد موضع‌گیری علیه اهل حدیث باشد، راوی از امام صادق علیه السلام درباره آیه ۷ سوره هود می‌پرسد و امام دیدگاه عموم را جویا می‌شود. راوی می‌گوید آنها معتقدند عرش بر آب است و پروردگار بالای آن. امام این سخن



را نادرست می‌داند و آن را وصف خدا به صفات مخلوقات می‌شمارد و در ادامه می‌فرماید که خداوند پیش از آنکه زمین و آسمان و مخلوق دیگری باشد، دین و علم خود را بر آب حمل نمود و هنگام خلق از آنها به ربوبیت خود اقرار گرفت و ما نخستین کسانی بودیم که اقرار کردیم و در نتیجه خداوند از آدمیان به ولایت ما نیز اقرار گرفت (کلینی، ج ۱، ص ۱۳۲-۱۳۳؛ ابن بابویه، توحید، ص ۳۱۹-۳۲۰). در سند این روایت، سه راوی متهم به وضع و غلو دیده می‌شود: راوی از امام، داود بن کثیر رقی، ضعیف و محل رجوع غلات خوانده شده است (نجاشی، ص ۱۵۶؛ ابن غضائری، ص ۵۸)؛ عبدالرحمن بن کثیر هاشمی، ضعیف، جاعل حدیث و صاحب کتاب الأظلة که یک کتاب فاسد و مختلط است (نجاشی، ص ۲۳۴-۲۳۵)؛ و سهل بن زیاد آدمی همان راوی ضعیف الحدیثی است که احمد بن محمد بن عیسی او را غالی و دروغگو دانست و از قم به ری تبعیدش کرد (نجاشی، ص ۱۸۵؛ طوسی، فهرست، ص ۱۴۲؛ ابن غضائری، ص ۶۶-۶۷، ۱۲۵). به هر حال، این حدیث تا حدی نگاه جریان غالیان را به مسئله که نوعی تأویل باطن‌گرایانه به نظر می‌آید و به خلق ارواح پیش از اجسام در «اظله» اشاره دارد، نشان می‌دهد. در ادامه، دو نمونه دیگر از این نوع نگاه خواهد آمد.

درباره نقش آب و آتش در روایات اسلامی، به این نکته هم باید اشاره کرد که براساس برخی از متون ایرانی پدیدآمده در دوره اسلامی، ممکن است تصور شود روایات از این متون اثر پذیرفته‌اند. برای نمونه، بُندِهِش، از مهم‌ترین متون ایرانی مرتبط با بحث از آفرینش جهان در ایران پس از اسلام است که در قرن سوم هجری تکمیل شده است (ماهیار نوابی، «بُندِهِش»). در این متن، آفرینش پس از بیکرانگی است: «هرمزد فراز پایه، با همه-آگاهی و بهی، زمانی بیکرانه در روشنی می‌بود... اهریمن در تاریکی... تاریکی بیکران» (فرنبرگ دادگی، ص ۳۳). نخستین پدیده آفرینش در این کتاب، «زمان» است، که در آغاز ازلی و بیکرانه است و پس از آفرینش کرانمند و این جهانی می‌شود (همان، ص ۳۵-۳۶). این نخستین تفاوت در این متن نسبت به متون اسلامی است، که «زمان» را آفریده نخست و ازلی نمی‌دانند.^۱ آفرینش در بندهش دو مرحله دارد: آفرینش مینوی (= روحانی) و آفرینش مادی؛ آفرینش مادی، شامل شش فرشته (= امشاسپندان) «و آن هفتمین خود، (هرمزد)» می‌شود که دو جنبه مینوی و مادی دارد. اما آفریدگان مادی نخست آسمان، سپس آب و پس از آن زمین و دیگر مخلوقات اند (همان، ص ۳۷). دومین تفاوت در همین جا است: هرمزد (= خدا) خود مخلوق فرض شده است؛ این با تعالیم اسلامی تعارض بنیادین

۱. شاید بتوان از مفاد برخی روایات، که در ادامه بحث می‌شود، به چنین برداشتی دست یافت؛ اما این صرفاً یک تفسیر است و روایات اسلامی هیچ تصریحی بر این دیدگاه ندارند.



دارد. با این حال، شاید از برخی عبارات در این متن برآید که مضامینی از آن با قرآن و سنت اسلامی شباهت‌هایی دارد؛ به‌خصوص آنجا که همه چیز را از آب می‌داند: «چنین گوید به دین که نخستین آفریده همه آب سرشکی بود.» اما در ادامه همین عبارت، افزوده‌ای آمده است که آن را با قرآن و روایات بسیار متفاوت بلکه متضاد نشان می‌دهد، زیرا بیان می‌کند که این کتاب آفرینش جهان مادی را از قطره‌آبی دانسته است، «مگر انسان و حیوان را که از اصلی آتشین‌اند.» (بهار، پیشگفتار بُندَهِش، ص ۱۱) به این مسئله تاریخی نیز باید توجه داشت که باورهای کیهان‌شناختی مسلمانان نخستین اغلب در عراق و به‌ویژه شهر کوفه سر بر آوردند، که در آن به زرتشتیان چندان نمی‌پرداختند. آنان پس از ظهور اسلام، چندان در عراق دوام نیاوردند (Van Ess, v.1, p.498-499).

۴-۱-۲- هوا

براساس روایتی از ابوالجارود از امام باقر (علیه السلام)، نخستین مخلوق «هوا» ست و هوا مبدأ خلق شش پدیده دیگر یعنی قلم، تاریکی، نور، آب، عرش و باد است و دیگر مخلوقات از این شش پدیده به وجود می‌آیند. در این روایت نیز زمین از کف امواج آب، و آسمانها از دود ساخته می‌شوند (علی بن ابراهیم قمی، ج ۱ ص ۳۲۱-۳۲۲). شاید به علت زیدی بودن راوی آن، این حدیث در محافل امامیه چندان مورد توجه قرار نگرفت. مجلسی، این روایت را برگرفته از خبری دیگر دانسته و افزوده است که این روایت با اخبار فراوانی که مخلوق نخستین را آب می‌دانند تعارض دارد. مجلسی معتقد است که بر فرض صحت روایت مذکور، هوا را باید تأویل کنیم و به معنی حقایق نامحسوس بدانیم، در برابر آب که از مواد محسوس است (مجلسی، ج ۵۴، ص ۳۰۸). خواهیم دید که براساس نهج البلاغه نیز احتمال اینکه هوا مخلوق عنصری نخستین باشد، یک فرض قوی است.

۴-۲- مفاهیم معنوی

از میان مفاهیم معنوی، چنین مواردی در روایات شیعه ذکر شده‌اند: عقل، حروف، ارواح پیامبر (صلی الله علیه و آله) و ائمه (علیهم السلام)، قلم، کان و مکان، و نور یا نور الانوار.

۴-۲-۱- عقل

در منابع حدیثی شیعه، گاهی عقل به‌طور مطلق (ابن بابویه، فقیه، ج ۴، ص ۳۶۹) و گاهی با قید: از میان پدیده‌های روحانی (برقی، ج ۱، ص ۱۹۶؛ کلینی، ج ۱، ص ۲۱؛ ابن بابویه، خصال، ص ۵۸۹) نخستین مخلوق شمرده شده است. حدیث «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ» که در بحث از روایات سنی نقل شد، در



منابع شیعه نیز بازتاب یافته است (کلینی، ج ۱، ص ۱۰، ۲۶). محتوای اصلی همه این روایات در تمجید عقل است، اما عبارات آغازین آنها فرق می‌کند. مجلسی (ج ۵۴، ص ۳۰۹) طرق حدیث «أول ما خلق الله العقل» را عامی می‌داند. این عبارت در ضمن حدیثی مفصل در ساختار وصیتی از پیامبر ﷺ به امام علی (علیه السلام) و تنها از سوی ابن بابویه (فقیه، ج ۴، ص ۳۵۲-۳۷۵) از طریق مجهول نقل شده است (رک: خوبی موسوی، ج ۴، ص ۱۵۱، ج ۷، ص ۲۳۵-۲۳۶). بر پایه یک تحقیق، این عبارت تحریف‌شده حدیث «لما خلق...» بوده است. حدیث اخیر از آموزه‌های ریشه‌دار شیعی در تعالیم امام صادق (علیه السلام) است؛ انتساب آن به حسن بصری، حاصل یک سندسازی متأخر در قرن سوم هجری است (زاهدی‌فر، ص ۹۵-۹۶). در این صورت، احادیث مذکور از نیمه قرن دوم تاریخ‌گذاری میشوند و با مباحث مربوط به کیهان‌شناسی نوافلاطونی که از اواخر قرن سوم و قرن چهارم در آثار فلاسفه مسلمان پیدا شد، ارتباطی ندارند. در تلقی فلسفی، این «عقل فعال» یا همان عقل دهم و نهایی است که در جریان فرایند صدور پدید می‌آید و اغلب با فلک قمر و جبرئیل ارتباط دارد (Groff, p.5).

۴-۲-۲- قلم

در منابع شیعه، ظاهراً تنها در یک روایت، «قلم» نخستین مخلوق است و گفته شده است که به قلم امر شد تا تقدیرات را تا روز قیامت بنویسد. این روایت را علی بن ابراهیم قمی (ج ۲، ص ۱۹۸) از طریق پدرش، ابراهیم بن هاشم از ابن ابی عمیر از هشام (بن حکم) از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده است. مضمون این حدیث با دیدگاه‌های اهل حدیث موافقت دارد، که در مقابل جهمیه قرار داشتند؛ حال آنکه هشام بن حکم متکلمی عقل‌گرا بوده است و گفته‌اند که در آغاز بر مذهب جهمیه بود و به دست امام صادق (علیه السلام) به شیعه گرایید (طوسی، اختیار، ج ۲، ص ۵۲۷-۵۲۹). بنابراین، انتساب این حدیث به هشام تردیدبرانگیز است و شاید به همین علت، روایت مذکور در منابع شیعه بازتابی نیافته است. از سویی می‌دانیم که امام صادق (علیه السلام) در قضیه‌ای مشابه با این، یعنی مسئله «خلق قرآن»، موضعی محتاطانه در پیش گرفته بود. اهل حدیث و شیعیان روایت کرده‌اند که وقتی شیعیان کوفی (در منابع سنی: معاویه بن عمّار دُهنی، و در منابع شیعه: زرارة بن أعین) از آن حضرت درباره خلق قرآن پرسیدند، ایشان فرمود: «قرآن نه خالق است نه مخلوق، بلکه کلام خداست.» (دُرست بن اَبی منصور، ص ۲۹۰؛ بخاری، خلق أفعال العباد، ص ۲۱؛ عبدالله بن احمد، ص ۱۵۱-۱۵۳؛ طبری، صریح السنه، ص ۱۹؛ عیاشی، ج ۱، ص ۶-۷؛ طوسی، اختیار، ج ۲، ص ۷۸۴). چنین می‌نماید که تعبیر «نه خالق نه مخلوق» درباره قرآن اندکی مبهم است (برای توضیحی از مادلونگ درباره آن، نک: Van ESS, v.1, p.441, fn.2)؛ بنابراین،

متکلمان شیعه توضیحاتی برای آن آورده‌اند، از جمله اینکه امام خواسته است با این تعبیر از واژه «مخلوق» که بیشتر معتزله و ابوحنیفه و برخی از پیروانش به کار می‌بردند و زینبده قرآن نیست، بهره نبرد. شیخ طوسی می‌افزاید که این سخن امام صادق (علیه السلام) همسو با اهل حجاز، مالک بن انس و علمای مدینه، اوزاعی و اهل شام، لیث بن سعد و علمای مصر، مذهب شافعی و حتی برخی از دانشمندان بصری و کوفی است. آنها واژه «قدیم» را به کار نمی‌بردند، که این تعبیر را بعدها اشعری پدید آورد (رک: سید مرتضی، ج ۱، ص ۱۵۳؛ طوسی، خلاف، ج ۶، ص ۱۱۹-۱۲۱).

از سوی دیگر، در برخی از منابع کلامی اشاعره، باور اخیر به خود هشام بن حکم منتسب شده است، با این توضیح که قرآن صفت خداست و جایز نیست که بگوئیم مخلوق است یا خالق و یا حتی غیر مخلوق، زیرا صفت است و صفت وصف نمی‌شود (اشعری، ص ۵۸۲؛ بغدادی، ص ۶۷). به هر حال، شاید بتوان گفت موضع امام صادق (علیه السلام) و هشام بن حکم در این قضیه همراه با احتیاط و یا به تعبیر امام صادق (علیه السلام) خطاب به حمران بن أعین، «کید» بوده است (درست بن ابی منصور، ص ۲۹۰؛ قس: ابن بابویه، توحید، ص ۱۳۵؛ مجلسی، ج ۴، ص ۸۳-۸۴). به همین ترتیب، در صورت پذیرفتن روایت «قلم»، این مسئله را نیز که از موضوعات مهم برای اهل حدیث بوده است، می‌توان بر احتیاط حمل کرد.

۴-۲-۳- حروف

در روایتی که ابن بابویه (امالی، ص ۴۰۴؛ همو، توحید، ص ۲۳۲-۲۳۳) آن را از محمد بن بکران نقاش در کوفه از احمد بن محمد همدانی (ابن عقده کوفی) از علی بن حسن بن علی بن فضال از پدرش، حسن، از امام رضا (علیه السلام) گزارش می‌کند، آمده است که نخستین چیزی که خدا آفرید تا مردم به کمک آن کتابت را بشناسند «حروف معجم» بود. سند این روایت در آغاز، زیدی (ابن عقده) و در ادامه فطحی است (ابن فضال و پدرش). همچنین، به نظر می‌رسد که این روایت به موردی خاص، یعنی ابزار زبانی آموختن، محدود است و بر اهمیت کتابت تأکید می‌کند. اما در روایت دیگری از کتاب دُرست بن ابی منصور (ص ۲۸۴) به نقل از حسین بن موسی از زرارة (بن أعین) از امام صادق (علیه السلام) معنایی مطلق پیدا کرده و گفته شده است که نخستین مخلوق «حروف» است. روایت اخیر در محافل امامیه مورد توجه قرار نگرفته است. درباره دُرست گفته‌اند که او واقفی بوده است (طوسی، اختیار، ج ۲، ص ۸۳۰).

۴-۲-۴- ارواح پیامبر (صلی الله علیه و آله) و ائمه (علیهم السلام)

ابن بابویه با سند متصل از عبدالسلام بن صالح هروی (ابوالصلت) از امام رضا (علیه السلام) روایت می‌کند که پیامبر (صلی الله علیه و آله) به علی (علیه السلام) فرمود: نخستین چیزی که خدا آفرید، ارواح ما بود و سپس فرشتگان را خلق

نمود. اگر ما نبودیم، خدای متعال نه آدم و حواء خلق می‌کرد، نه بهشت و جهنم، نه آسمان و زمین (ابن بابویه، علل، ج ۱، ص ۵). به نظر نمی‌رسد که سؤال از روح حیوانی، به معنای روحی که در بدن انسان است، به عصر صحابه و خصوصاً دوران نبوی بازگردد. مهم‌ترین آیه‌ای که می‌توانست دستاویزی برای بحث از روح حیوانی قرار گیرد، آیه ۸۵ سوره اسراء است، که معنای روح در آن مبهم گذاشته شده است. محدثان اهل سنت در هنگام بحث از این آیه، تنها سبب نزول این آیه را بیان کرده‌اند: یهودیان گفتند «سلوه عن الروح» و آیه در پاسخ به همین سؤال نازل شد: «يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي» (احمد بن حنبل، المسند، ج ۱، ص ۲۵۵؛ بخاری، الجامع الصحیح، ج ۱، ص ۴؛ ترمذی، ج ۴، ص ۳۶۶). در نقل محدثان، نه سؤال معنای مشخصی دارد و نه پاسخ آن؛ اما برخی از مفسران این موارد را مشخص کرده‌اند. طبری (ذیل آیه) به نقل از ابن عباس روایت می‌کند که یهودیان از پیامبر ﷺ پرسیدند: چگونه روحی که در بدن است عذاب می‌شود، حال آنکه روح از خداست (نیز، رک: ابن کثیر، تفسیر، ذیل آیه). پاسخ پیامبر اکرم ﷺ به یهودیان در این نقل نیامده است؛ در نقل‌های دیگر نیز بدون اینکه به پاسخ از عذاب روح بپردازند، برخی معانی افسانه‌ای برای روح برشمرده‌اند، مانند فرشته‌ای بزرگ با صورتی همچون صورت انسان یا فرشته‌ای با هفتاد هزار چهره که در هر چهره‌ای هفتاد هزار زبان دارد (مقاتل بن سلیمان؛ طبری؛ ثعلبی، ذیل اسراء: ۸۵). محدثان شیعه نیز اغلب روح را در این آیه مخلوق یا فرشته‌ای بزرگ‌تر از جبرئیل و میکائیل معرفی کرده‌اند که از ملکوت و همراه با پیامبر ﷺ و ائمه اطهار است و آنها را یاری می‌رساند (صفار قمی، ص ۴۸۰-۴۸۲؛ کلینی، ج ۱، ص ۲۷۳؛ ابن بابویه، الاعتقادات، ص ۵۰). روح در روایات معانی دیگری هم دارد (رک: شفیعی، «روح»)، که همچون «روح حیوانی»، متأخرتر از معنای «فرشته» به نظر می‌آیند.

به نظر می‌رسد که این روایت نیز با مسئله خلق ارواح پیش از اجسام ارتباط داشته باشد: نسبت دادن این دیدگاه به ابوالصلت هروی بعید به نظر می‌رسد؛ درباره او گفته‌اند که مأمون او را به دربار آورد و او با قدریه، مرجئه و جهمیه مناظره می‌کرد و با محدثانی همچون احمد بن حنبل و اسحاق بن راهویه ارتباط داشت. فان اس معتقد است روایات منتسب به او در منابع امامیه مشکوک است (Van ESS, v.3, p.168-170). روایان حدیث تا ابوالصلت (حسن بن محمد بن سعید هاشمی از فرات بن ابراهیم کوفی از محمد بن احمد بن علی همدانی از ابوالفضل عباس بن عبدالله بخاری از محمد بن قاسم بن ابراهیم) نیز در منابع رجالی ناشناخته‌اند (درباره آنها، رک: نمازی شاهرودی، ج ۴ ص ۳۴۷، ج ۶ ص ۴۳۲، ج ۷ ص ۲۹۰؛ خوبی موسوی، ج ۶ ص ۱۲۵-۱۲۶، ج ۱۴ ص ۲۷۱-۲۷۲). تنها احتمالی که می‌توان مطرح کرد، ارتباط این دیدگاه با فرات بن ابراهیم کوفی است که با نام او تفسیری باقی مانده و از جمله در آن روایاتی درباره خلقت نوری ائمه اطهار، در راستای آرای غالیان و برخلاف دیدگاه‌های زیدیه، نقل شده است (رک: کریمی زنجانی اصل، «تفسیر فرات کوفی»).



۴-۲-۵- کان و مکان

در یک روایت که آن را (کلینی ج ۱، ص ۴۴۲) از امام صادق علیه السلام نقل کرده است، خداوند نخست «کان و مکان» و سپس نور الانوار را خلق می‌کند که نور پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام از آن پدید آمد و این دو نور همواره دو نور نخستین‌اند، زیرا هیچ چیزی پیش از آنها نبوده است. شاید اشاره به «کان و مکان» نوعی نقد بر دیدگاه اهل حدیث باشد که در حدیثی از بخاری به آن پرداختیم. در آنجا گفته شد که نسبت جمله «وکان عرشه علی الماء» به جمله «خدا بود و چیزی جز او نبود»، می‌تواند به معنای ازلیت عرش یا آب باشد. برطبق این تفسیر، حدیث کلینی بیان می‌کند که «کان» (= زمان) و «عرش» (= مکان) خودشان مخلوق‌اند، هرچند نخستین مخلوق. اما هیچ شاهی بر اینکه از این حدیث چنین معنایی اراده شده باشد در دست نیست؛ نه در سلسله سند متکلمی هست و نه کلینی آن را در بایستی مرتبط با مناظره و مانند آن نقل می‌کند. در واقع، این حدیث در باب «مولد النبی صلی الله علیه و آله و وفاته» آمده است. در این باب، کلینی چند روایت درباره خلقت نوری (روحی) پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام پیش از آفرینش آسمانها و زمین یا خلقت در «اظله» می‌آورد که این روایت نیز در میان آنها قرار می‌گیرد (احادیث ۳، ۵، ۷، ۹ و ۱۰). روایات مذکور در اواخر قرن دوم به نقل از راویان جریان مفوضه همانند مفضل بن عمر، محمدبن سنان زاهری و سهل بن زیاد آدمی نقل شده‌اند (رک: کلینی، ج ۱، ص ۴۴۰-۴۴۲). بعدها متکلمان شیعه این دیدگاه را مردود دانستند؛ شیخ مفید آن را با ازلیت خدا مغایر شمرد (رک: شفیعی، مکتب حدیثی ...، ص ۱۹۶-۲۰۷).

۴-۲-۶- نور

در روایتی مفصل که به نظر می‌رسد ترکیبی از چند نقل مختلف باشد، ابن بابویه از طریق ناشناخته ظاهراً از کتاب قضایا امیرالمؤمنین علیه السلام عبدالله بن احمد بن عامر طائی (رک: نجاشی، ص ۲۲۹) از امام رضا علیه السلام نقل کرده است که امام علی علیه السلام در مسجد کوفه در پاسخ به سؤالات مردی شامی، نخستین مخلوق آن را «نور» می‌شناساند و سپس بحث از آسمانها و زمین و... به میان می‌آید. آن حضرت آسمانها را مخلوق از بخار آب، زمین را از کف آب و کوهها را از امواج می‌داند. سپس در پاسخ به اینکه چرا مکه «أم القرى» نام گرفت، به بسط یافتن زمین از زیر آن اشاره می‌کند و آسمان نزدیک را آفریده از «موج مکفوف» و البته در ادامه از «آب و دود» بر می‌شمارد (ابن بابویه، علل، ج ۲، ص ۵۹۳-۵۹۸). آفرینش «آسمان نزدیک» از «موج مکفوف» یک عنصر جدید در این روایت شیعی است، که البته در منابع سنی قبل از ابن بابویه به نقل از ابن عباس و حتی پیامبر صلی الله علیه و آله روایت شده است (احمدبن حنبل، المسند، ج ۲، ص ۳۷۰؛ طبری، ذیل طلاق: ۱۲؛ ابن ابی حاتم رازی، ذیل رعد: ۲).

همچنین، در روایتی مرسل از مسعودی به نقل از امیرالمؤمنین علیه السلام، ظاهراً نور مخلوق نخست فرض شده است. در این نقل، که مجلسی (ج ۵۴، ص ۲۱۲) آن را روایت با واسطه از امام صادق علیه السلام می‌داند، آمده است که خداوند هنگام اراده آفرینش همه مخلوقات را در صورت‌هایی مانند «گرد و غبار» (هباء) قرار داد، پیش از آنکه زمین را بگسترد و آسمان را بالا ببرد. سپس نوری از معدن نورش تابانید و آن را در میان آن صورت‌های پنهان مجتمع کرد، که با صورت پیامبر ما محمد صلی الله علیه و آله و سلم موافق افتاد. پس خدای عزوجل گفت: تو برگزیده‌ای و نورم و گنج‌های هدایتیم را نزد تو به امانت می‌گذارم و به خاطر تو دشت را می‌گسترانم و آنها را در هم می‌آمیزم و آسمان را بالا می‌برم ... سپس خداوند آفریدگان را در باطن علمش پنهان کرد و عوالم را پدید آورد و زمان را گستراند و آب را غلطان کرد و کف را برانگیخت و دود را هیجان بخشید، پس عرش او بر آب برآمد و زمین را بر پشت آب گسترانید. در ادامه این روایت، بحث از آفرینش فرشتگان از انوار نبوت و خلقت آدم ابوالبشر به میان آمده و همچنین به برخی از باورهای شیعه درباره ائمه علیهم السلام اشاره شده است (مسعودی، ج ۱، ص ۵۵-۵۷).

اینکه در آغاز این روایت گفته شده است که خداوند پیش از خلق عنصری مخلوقات، آنها را در صورت‌هایی قرار داد، شاید به این معنی باشد که خداوند برای آفرینش طرحی داشته است. اما ظاهراً مسعودی خود با این برداشت موافق نیست؛ او می‌نویسد: امت اسلام بر این رأی اتفاق دارند که خداوند پدیده‌ها را «علی غیر مثال» آفرید و «من غیر اصل» پدید آورد (مروج، ج ۱، ص ۴۶). این بحث در نهج البلاغه نیز مطرح است و در ادامه بیشتر به آن خواهیم پرداخت.

همچنین، برخی از روایات شیعه (کلینی، ج ۱، ص ۱۲۰، ۱۳۴، ۱۳۵؛ ابن بابویه، توحید، ص ۴۳، ۶۳، ۱۸۶)، مؤید نوعی از خلق است که آن را می‌توان ابداع «نه از چیزی» (لا من شیء) دانست. اقوال عالمان امامی همچون علی بن ابراهیم قمی (ج ۲، ص ۳۶۰، ۴۴۹)، کلینی (ج ۱، ص ۱۳۶) و شیخ مفید و نیز برخی دیگر از اندیشمندان قدیم مسلمان همچون ابوحنیفه، ابن راوندی، فارابی و مسعودی (رک: ابن ندیم، ص ۲۲۲؛ پاکتچی، ص ۱۱۷، ۱۲۰) نیز این قول را تأیید می‌کند. مجلسی این نوع از آفرینش را به آب مختص دانسته و آفرینش آسمانها و زمین را تدریجی و زمانمند فرض کرده است و از یکی از محققان نقل می‌کند: افعال خداوند نسبت به مخلوقات را بر دو نوع دانسته‌اند: نوعی که آنی و دفعی است و نیازمند ماده یا زمان نیست؛ نوع دوم که بر مدت و زمان متکی است و با توجه به استعداد پدیده و تدریجاً حاصل می‌شود. آفرینش آب که ماده دیگر اجسام و امور مادی است از نوع اول است و خلقت آسمانها و زمین و مانند آن از نوع دوم. بنابراین، دیدگاه مفسران که خلق آسمانها و زمین را ابداع «لا من شیء»



گفته‌اند درست نیست و خطبه‌های امیرالمؤمنین (علیه السلام) نیز مؤید این نظر است (مجلسی، ج ۵۴ ص ۲۱۶).

۵- نهج البلاغه

بحث از آفرینش آسمانها و زمین عمدتاً در خطبه‌های اول، ۹۱ (معروف به خطبه الأشباح) و ۲۱۱ آمده است. بحث آفرینش در خطبه اول، در آغاز خطبه و بلافاصله پس از مباحثی در باب صفات الهی آمده و نسبتاً مفصل بیان شده است. بحث آفرینش در خطبه اشباح نیز در چنین فضایی و پس از بحث صفات خدا و نیز هدایت‌گری قرآن به میان آمده است. در خطبه ۱۶۰ نیز از «معلق بودن آسمانها در هوا و گسترده بودن زمین بر روی امواج آب» سخن رفته است. در دیگر خطبه‌ها، بحث آفرینش در ضمن دیگر مباحث و کوتاه‌تر است.

۵-۱- خطبه اول

در خطبه اول پس از مباحث توحیدی و صفات الهی، بحث از آفرینش جهان مطرح شده است. خلقت جهان در این خطبه به این صورت بیان شده است که خداوند در آغاز فضا و جو و هوا را آفرید، سپس آبی در این فضا پدید آورد. آنگاه آب را بر پشت تندبادی سوار کرد، تندبادی که مأمور بود آب را کاملاً حفظ کند و از پراکندگی آن جلوگیری نماید. بنابراین، هوا از زیر تندباد و آب بر روی آن جاری بود. سپس تندباد دیگری برانگیخت که آنها را در هم کوبید و امواجی در آب دریاها پدید آورد، سپس موج‌ها آن چنان اوج گرفتند که پشت سر هم به فضا پرتاب شدند و از آن آسمانهای هفتگانه به وجود آمد. سپس ستارگان و خورشید و ماه آفریده می‌شوند و خداوند آسمانها را جایگاه فرشتگان می‌گرداند. در ادامه این خطبه، اوصاف فرشتگان ذکر می‌شود و بحث از خلقت انسان از خاک زمین مطرح می‌گردد.

این ساده‌ترین تفسیری است که می‌توان از این متن ارائه داد. در واقع، متن مذکور به صورتی است که تفاسیر متعددی می‌توان از آن ارائه کرد، که شاید ناشی از در هم آمیختن چند روایت و اضطراب متن آن باشد. به لحاظ تاریخی، دشوار بتوان دریافت که سید رضی این بخش از خطبه را از چه منبعی متقدم بر خود روایت می‌کند. از مؤلفان قرن چهارم، ابن شعبه حرانی (ص ۶۷-۶۱) بخش‌های آغازین این خطبه را که در ارتباط با توحید و صفات خداست، گزارش کرده است. ابن شعبه این بخش‌ها را با تفاوت و زیاداتی نقل کرده و در پایان نقل گفته است که این مختصری از خطبه است و بخش‌های مورد بحث ما را نقل نکرده است. برخی از مؤلفان پس از سید رضی همچون محمد بن سلمة مشهور به قاضی قضاعی (م ۴۵۴) در دستور معالم الحکم، علی بن محمد بن شاکر واسطی (م ۴۵۷) در عیون المواعظ و الحکم، زمخشری (م ۵۳۸) در ربیع الأبرار، فخر رازی (م ۶۰۶) در تفسیر مفاتیح الغیب، محمد بن طلحة شافعی



(م ۶۵۲) در مطالب السؤول، بخش‌هایی از مباحث مرتبط به آفرینش در این خطبه را با اختلافاتی نقل کرده‌اند. آثاری از این خطبه نیز در روایات دیگر ائمه شیعه علیهم‌السلام از جمله امام کاظم علیه‌السلام و امام رضا علیه‌السلام وجود دارد (حسینی خطیب، ج ۱، ص ۳۱۵-۳۱۳).

از نظر متن روایت، نکته نخست آن است که آغاز بحث از آفرینش با واژه «ثم» آغاز شده است: «ثم أنشأ سبحانه فتق الأجواء»، حال آنه پیش از آن آمده بود: «أنشأ الخلق انشاء...». شارحان کوشیده‌اند این مشکل را با این توجیه که «ثم» برای تعقیب و تراخی (ابن‌ابی‌الحدید، ج ۱، ص ۸۴) یا ترتیب‌ذکری و تدرج در گفتار (مجلسی، ج ۵۴ ص ۱۸۱) است و در آغاز آفرینش به صورت مجمل مطرح شده، سپس با جمله «ثم أنشأ سبحانه فتق الأجواء» تفصیل آغاز شده است برطرف سازند (رک: ابن‌میثم، ج ۱، ص ۱۳۸؛ خوبی، ج ۱، ص ۳۷۲-۳۷۱).

نکته دیگر آن است که براساس این تفسیر، نخستین مخلوق چیست؟ این خطبه بیان می‌کند که خداوند پس از ایجاد جو و فضا، آبی در این فضا جاری کرد. این عبارت را به هر شکلی تفسیر کنیم، آب را نمی‌توان مخلوق نخستین دانست و بنابراین با روایات متعددی که آب را مخلوق نخستین می‌دانست، تعارض خواهد داشت. مجلسی (ج ۵۴ ص ۱۸۲-۱۸۱) چنین تعارضی را نپذیرفته و معتقد است منظور از «فتق الأجواء» پدید آوردن اجسام در مکان‌های خالی است. در واقع، وی خلق متقدم فضا و جو را به وجود مکانی برای آفرینش پدیده‌ها تفسیر کرده و تأکید نموده است که به هر حال در این خطبه تصریحی به صادر اول نشده است. اما آیا این «مکان» جرم دارد و به عبارت دیگر وجود دارد یا عدمی است؟ این سؤال دیگری است که ظاهراً روایات نسبت به آن ساکت است. راوندی (ج ۱، ص ۶۶-۶۵) و ابن‌میثم (ج ۱، ص ۱۴۰-۱۴۱) روایتی نقل می‌کنند که برطبق آن زراره و هشام در اینکه هوا مخلوق است یا نه، اختلاف کردند. یکی از موالی امام صادق علیه‌السلام این مسئله را نزد آن حضرت برد، پاسخ آن بود که این اختلاف به کفر و گمراهی نمی‌انجامد و فایده زیادی در امر معاد ندارد، پس ترک آن بهتر است.

نکته دیگر در مورد مرجع ضمیر در عبارت «فسوی منه سبع سماوات» است: از دید ابن‌ابی‌الحدید (ج ۱، ص ۸۷) ضمائر در مورد آفرینش آسمانها به مرجعی دورتر یعنی «آب» باز می‌گردند نه «کف»، زیرا هیچ‌کس معتقد نیست که آسمان از کف آب آفریده شده بلکه گفته‌اند از بخار آب خلق شده است. اما ابن‌میثم (ج ۱، ص ۱۳۸)، ضمیر را به مرجع نزدیک برگردانده و خلق آسمانها از کف آب را نیز بدون اشکال دانسته است. وی برای جمع میان خطبه امام علی علیه‌السلام و آیه قرآن به روایتی از امام باقر علیه‌السلام استناد کرده است که در آن گفته شده: از آن موج و کف، بخاری - که با آتش ارتباط ندارد - بر می‌آید که آسمان

از آن پدید آمده است. به گفته ابن میثم، دود در قرآن کریم به معنای حقیقی دود که از آتش بلند می‌شود نیست و مفسران بر این امر اتفاق نظر دارند و معتقدند این دود محصول تنفس و تبخیر آب در اثر تموج آن است. بنابراین، آسمانها از بخار منفصل از آب، و زمین از بخاری که جدا نمی‌شود (کف) پدید آمده است (ابن میثم، ج ۱، ص ۱۴۲-۱۴۱).

۲-۵- خطبه ۹۱

آفرینش جهان در خطبه ۹۱ شباهت زیادی به خطبه اول دارد، با این تفاوت که در آن خلقت آسمان مستقیماً از دود است. این خطبه را مسعدة بن صدقة عیدی از امام صادق علیه السلام روایت کرده است که خود کتابی با عنوان خطب امیر المؤمنین علیه السلام داشته و گفته شده این کتاب تا زمان سید هاشم بحرانی (م. ۱۱۰۷ یا ۱۱۰۹) باقی بوده و در تفسیر البرهان از آن بسیار نقل می‌کند. از علمای پیش از رضی، احمد بن عبدربه در العقد الفرید و ابن بابویه در التوحید بخش‌هایی از این خطبه را با اختلاف در برخی الفاظ و عبارات نسبت به سید رضی نقل کرده‌اند (حسینی خطیب، ج ۲، ص ۱۶۵). با این حال، نه ابن عبدربه در منقولات خود از خطب امیر المؤمنین علیه السلام (ج ۴، ص ۱۷۰-۱۵۷) و نه ابن بابویه در روایت مورد بحث (توحید، ص ۵۶-۴۸) عبارات مرتبط با بحث ما را نیاورده‌اند. پس از عصر شریف رضی، زمخشری در ربیع الأبرار بخش‌هایی مرتبط با صفات فرشتگان را نقل کرده و ابن اثیر نیز در مواضع متعددی از النهایه به شرح الفاظ غریب آن پرداخته است (خطیب، همانجا). این را باید افزود که ابن عبدربه (ج ۴، ص ۱۶۸-۱۶۷) بخش‌هایی مرتبط با فرشتگان و نیز بخشی از خطبه ۱۶۰ نهج البلاغه را با اندکی تفاوت نقل کرده است: «... وکیف ذرات خلقك وکیف علق في الهواء سمواتك وکیف مددت أرضك رجع طرفه حسیرا وعقله مبهورا» (ابن عبدربه، ج ۴، ص ۱۶۷). تفاوت نقل سید رضی با این عبارت، در افزوده شدن شبه جمله «علی مور الماء» پیش از «أرضك» است (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۰).

۳-۵- خطبه ۲۱۱

در خطبه ۲۱۱ نیز بحث از آفرینش آسمان و زمین است، با این توضیح که خداوند از آب دریای پر امواج و متراکم ماده خشک و جامدی پدید می‌آورد و از این ماده طبقاتی پیدا می‌شود و با گشودن طبقات به هم پیوسته هفت آسمان بنا می‌گردد. در این خطبه همچنین به گستردن زمین (دحو الأرض) اشاره شده و گفته می‌شود که زمین بر امواج آب دریاها گسترده شده است. حسینی خطیب (ج ۳، ص ۱۰۷-۱۰۶) این خطبه را پیش از نهج البلاغه در منبع دیگری نیافته و مصادر دیگر آن را پس از سید رضی، یعنی ربیع الأبرار زمخشری و نهایه ابن اثیر دانسته است.

چنانکه گفته شد، شاید از روایت منتسب به امام علی (علیه السلام) در مروج الذهب، چنین برآید که خداوند برای آفرینش طرحی داشته است. این اندیشه پیش از اسلام در آثار افلاطون و فیلون اسکندرانی مطرح شده است. افلاطون در رساله تیمائوس این سؤال را مطرح می‌کند که جهان از روی کدام یک از دو سرمشق ساخته شده است: «به تقلید از آنچه همیشه همان است و لا یتغیر، یا از روی آنچه حادث است و متغیر؟» در پاسخ به این سؤال، افلاطون فرض اول را می‌پذیرد: «اگر جهان زیباست و سازنده آن خوب و کامل، پس بی‌گمان در ایجاد جهان آنچه را که ابدی است» و «همیشه همان است و دریافتنش تنها از راه تفکر و تعقل امکان‌پذیر است» سرمشق قرار داده است (افلاطون، ج ۳، تیمائوس، ص ۱۸۳۸). این سخن با دیدگاه خاص افلاطون درباره عالم مُثُل ارتباط دارد. پس از افلاطون، فیلون اسکندرانی (تولد: احتمالاً ۱۵-۲۰ سال پیش از میلاد مسیح)، این دیدگاه را به کتاب مقدس ارتباط داده است. او بیان می‌کند که خداوند برای آفرینش جهان طرحی در ذهن داشته، چنانکه یک معمار برای ساختن یک شهر طرح و برنامه‌ای دارد. فیلون معتقد است که این موسی (علیه السلام) است که این راه را برای ما باز کرده، آنجا که می‌گوید: «خدا انسان را بر تصویر خود آفرید.» (Genesis، ۱: ۲۷) بدین ترتیب، وقتی تورات می‌گوید «در آغاز خدا آسمانها و زمین را خلق کرد»، منظور از «در آغاز» یک ترتیب زمانی و تاریخی نیست، زیرا زمانی نبود پیش از آن که جهانی باشد (Philo, p. 21).

چنین تفکری در جهان اسلام شاید بتواند با آیاتی از قرآن که خلق همراه با تقدیر را بیان می‌کنند، ارتباط پیدا کند (فرقان: ۲؛ عبس: ۱۹)، اما مسلمانان از این آیات چنین برداشتی نمی‌کردند. در آثار اسلامی، «قَدَّرَهُ» به خلقت چنانکه شایسته و به صلاح بندگان و مطابق با عدالت خداست (رک: مقاتل بن سلیمان؛ طبری؛ طوسی، تبیان، ذیل فرقان: ۲؛ ابن بابویه، توحید، ص ۲۱۸) و در مورد آفرینش انسان، به مراحل خلقت انسان پیش از تولد (مقاتل بن سلیمان؛ طبری، ذیل عبس: ۱۹) تفسیر شده است. بنابراین، جمله «قَدَّرَ مَا خَلَقَ فَأَحْكَمَ تَقْدِيرَهُ» در نهج البلاغه (خطبه ۹۱) نیز دلالتی بر تأیید دیدگاه فیلون به‌شمار نمی‌رود؛ گرچه در این جمله برخلاف آیات قرآن، «تقدیر» پیش از «خلق» آمده است، که این می‌تواند دلیلی بر ضعف محتوایی باشد. آیه دیگری که بهتر می‌شد در این باره به آن استناد کرد، آیه ۱۷۲ سوره اعراف است که در آن گفته می‌شود: «و (یاد کن) هنگامی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذریه آنان را برگرفت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که آیا پروردگار شما نیستیم؟ گفتند: چرا، گواهی دادیم.» این آیه بیان می‌کند که انسان‌ها پیش از آفرینش دنیوی، در زمان یا مکانی به پروردگاری





خدا گواهی داده‌اند. در روایات گفته شده است که انسانها در هنگام این گواهی مانند «ذَرَّ» بوده‌اند (احمدبن حنبل، ج ۱، ص ۲۷۲؛ صفار قمی، ص ۹۱؛ کلینی، ج ۲، ص ۱۲-۱۳) و برخی روایت افزوده‌اند که همان زمان بهشتی یا جهنمی بودن آنها معلوم شده است (برقی، ج ۱، ص ۲۸۲؛ عیاشی، ج ۱، ص ۳۵۸-۳۵۹؛ ابن بابویه، علل، ج ۲، ص ۴۲۵). به هرحال، اگر «صورت‌هایی مانند گرد و غبار» در روایت مسعودی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) را تفسیر «ذَرَّ» بدانیم، این روایت نه با قرآن و نه با دیدگاه فیلون تعارضی نخواهد داشت. بر این اساس، گویی آدمیان پیش از آفرینش این جهانی، در زمانی (با توجه به اینکه «إِذْ» ظرف زمان باشد) حضور داشته‌اند، که در آن خداوند طرحی برای دنیا تصویر کرده است و همه پذیرفته‌اند.

با این حال، به نظر نمی‌رسد که این تصویر از آفرینش در نهج البلاغه وجود داشته باشد؛ بلکه در روایات سید رضی بر حدوث و غیرازلی بودن پدیده‌ها (رک: خطبه ۱۵۲، ۱۶۳، ۱۸۵) و باوری تأکید شده است که آن را می‌توان ابداع «بلا مثال» نامید (رک: خطبه ۹۱، ۱۵۵، ۱۸۶ و ۱۹۱). چنانکه گفته شد، مشابه این تعبیرات را مسعودی بیان کرده است. همچنین، این باور در روایات دیگر شیعی، گاهی در کنار ابداع «لا من شیء» به کار رفته و با برخی تعابیر قرآنی همچون «بدیع السماوات والارض» و نیز خلق آنی (كُنْ فَيَكُونُ) پیوند خورده است (رک: صفار قمی، ص ۱۳۳؛ کلینی، ج ۱، ص ۱۳۵، ۲۵۶؛ ابن بابویه، توحید، ص ۴۳) و همه این تعابیر به یک هدف بیان شده است: نفی ازلیت پدیده‌ها در جهت دفاع از یکتایی خدا (رک: توضیحات کلینی، همانجا، ج ۱، ص ۱۳۶-۱۳۷). ظاهراً این دیدگاه در راستای باور عموم مسلمانان در مخالفت با ازلیت جهان است که ریشه در آیات و روایات دارد؛ چنانکه مسعودی (ج ۱، ص ۵۵) نیز روایت مذکور از امیرالمؤمنین (علیه السلام) را مستندی برای اثبات «حدوث عالم» می‌داند. چنین تعبیری در یک متن کهن برجای مانده از مناظرات مسلمانان با مسیحیان نیز دیده می‌شود. این متن نامه‌ای از هارون الرشید به پادشاه روم، کنستانتین ششم^۱ در ۱۷۴/۷۹۰ است که در آن هارون به امپراتور جوان رومی در صورت نپرداختن خراج اخطار می‌دهد. این نامه را که متن آن کامل باقی مانده است، ابن‌ابی‌طاهر طیفور، ادیب و شاعر شیعه قرن سوم نقل کرده است. قاضی عبدالجبار همدانی (ص ۷۷) به این نامه اشاره کرده و می‌افزاید که نامه در رسائل تاج اصفهانی (ابومسلم محمد بن بحر) موجود است و یکی از اهل علم برایم نقل کرد که این نامه در المنثور والمنظوم ابن‌ابی‌طاهر نیز ذکر شده است، که این گواهی عبدالجبار تردیدی در أصالت نامه باقی نمی‌گذارد (Van Ess, v.3, p.۲۵). این نامه به دست

1. Constantine VI



ابوالربیع محمد بن لیث خطیب نوشته شده است. که گفته‌اند از موالی امویان، کاتب یحیی بن خالد برمکی و اصالتاً ایرانی بوده است و او را در تسلط بر فقه، ادبیات و کلام ستوده‌اند (ابن ندیم، ص ۱۳۴-۱۳۵). از سوی دیگر، شواهدی وجود دارد که پدیدآورنده نامه یک نفر نیست. قاضی عبدالجبار (ص ۷۷-۷۸) می‌گوید برای نوشتن این نامه همه کتابهای ایرانیان را بررسی کردند و هرچه ممکن بود گفته شده باشد را جستجو نمودند، آنگاه نامه را به همراه یکی از معتزله، شاید معمر، نزد پادشاه روم فرستادند. در این نامه، در ضمن تفسیر آیات آفرینش آسمانها و زمین به یکتایی خدا، گفته می‌شود که خدا جهان را «ولا من شیء ابتدعه ولا علی مثال صنعه» (صفوت، ج ۳، ص ۲۱۹). شاید این تعبیر کنایه‌ای به سفر پیدایش تورات باشد که بیان می‌کند خدا انسان را بر تصویر خود آفرید (Genesis، ۱: ۲۷)، به‌ویژه که نویسنده نامه یک متکلم ایرانی و آشنا با این مباحث بوده است. افزون بر این، جمله‌ای شبیه به سفر پیدایش، در قالب یک حدیث نبوی مشهور، در جهان اسلام رواج داشته است (برای نمونه، رک: صنعانی، ج ۹، ص ۴۴۴-۴۴۵؛ بخاری، الجامع الصحیح، ج ۷، ص ۱۲۵؛ کلینی، ج ۱، ص ۱۳۴). همچنین، در این متن هم ابداع «لا من شیء» و هم صنع «بلا مثال» دیده می‌شود.

۶- آفرینش در اقوال اندیشمندان متأخر مسلمان

افلاطون جهان را مخلوق می‌دانست، زیرا دیدنی و محسوس است و دارای جسم، و هر چیز که چنین باشد با حواس قابل درک است و آنچه با حواس قابل درک است متغیر و حادث و «شونده» است (افلاطون، ج ۳، تیمائوس، ص ۱۸۳۷). اما ارسطو بر ازلی بودن جهان استدلال آورده، چنین گفته بود: «زمان عملکرد حرکت است و پیش از آنکه جهان آفریده شود حرکتی نبود، پس حرکت نیازمند جهانی است که در آن جای گیرد. آنجا که حرکت نیست، زمان وجود ندارد و وقتی زمان نیست جهان در کجا خلق شود؟» (Groff, p. 27) فلاسفه مسلمان در این زمینه یک رأی اختیار نکردند، کندی اعتقاد داشت هیچ اشکال منطقی بر این دیدگاه که خدا جهان را در زمانی معین آفریده باشد وارد نیست و جهان را حادث دانست (کندی، رساله یعقوب بن اسحاق الکندی الی علی بن الجهم فی وحدانیه الله تعالی و تناهی جرم العالم، ص ۲۰۷؛ Groff, p. 27). در رسائل اخوان الصفا (ج ۲، ص ۸۷) نیز جهان هستی به «مُحَدَّث مَبْدَعٍ مَخْتَرَعٍ كَائِنٌ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ» وصف شده است. برطبق نظر اخوان الصفا (ج ۲، ص ۱۹۹)، عقل مبدع نخستین است که به امر خدا جهان را به ابداع «لا من شیء» خلق می‌کند. اما فیلسوفان مشاء تلاش کردند دیدگاه ارسطو و فلاسفه نوافلاطونی را در ازلی بودن جهان، با برداشتی که متکلمان از آیات و روایات داشتند جمع کنند. ابن رشد (ص ۱۶۴-۱۶۵) آرای مهم در این بحث را سه دیدگاه می‌داند:

متکلمان معتقدند که عالم همانند هر پدیده دیگری در معرض فساد و تهاهی است؛ گروهی بر این باورند که جهان ازلی است یعنی اول و آخر ندارد، که این قول دهریه است؛ گروه سوم فلاسفه‌اند که گرچه جهان را ازلی می‌دانند اما دوام آن را وابسته به علتی ضروری و واحد فرض می‌کنند. استدلال ابن رشد در واکنش به نظر غزالی که گفته بود قول به قدم عالم با قرآن ناسازگار است، چنین است که اگر جهان ارزش خلقت داشته است و اگر خدا همواره می‌توانست آن را خلق کند، چنانکه به علت قدرت مطلقش می‌توانست، پس چرا منتظر مانده باشد؟ (Groff, p. 27-28)

در مورد خاستگاه آفرینش از دیدگاه اندیشمندان متأخر مسلمان، می‌توان آرای آنها را به دو دسته اصلی تقسیم کرد.

۶-۱ - توجه ویژه به نقش «آب» در آفرینش نخستین

ارسطو - به عنوان نخستین مورخ فلسفه که آثار او برجای مانده است (Taylor, p. 1) - هنگام گزارش اقوال پیشینیان خود درباره علت مادی طبیعت و پدیده‌ها، از تالس (قرن ششم پیش از میلاد) به عنوان «بنیان‌گذار این گونه فلسفه» یاد می‌کند، که خاستگاه پدیده‌ها را آب می‌دانست و می‌گفت زمین بر آب شناور است. ارسطو احتمال می‌دهد که علت این عقیده تالس آن بود که می‌دید خوراک همه اشیاء مرطوب است و حتی گرما از رطوبت به وجود می‌آید و با رطوبت زنده می‌ماند. ارسطو به نقل از بعضی فیلسوفان می‌گوید که متفکران روزگاران بسیار قدیم نیز که درباره امور الهی اندیشیده‌اند، درباره طبیعت عقیده‌ای شبیه به این داشته‌اند زیرا آنان اوکتائوس و تتوس را پدر و مادر خلقت و مبدأ تکون می‌دانسته‌اند و معتقد بوده‌اند که خدایان به آب سوگند می‌خورده‌اند. بعضی دیگر آتش را عنصر^۱ اشیاء طبیعی تلقی می‌کنند و بعضی دیگر خاک یا آب یا هوا یا چیزی دیگر از این قبیل را؛ برخی بیش از یکی از این چیزها را عنصر اشیاء می‌نامند و بعضی دیگر همه اینها را (ارسطو، متافیزیک، ص ۳۰-۳۱، ۱۷۴؛ همو، فی النفس، ص ۹۷-۹۹). به گفته ارسطو، امپدوکلس نخستین متفکری بود که سخن از چهار عنصر مادی به میان آورد، زیرا می‌دید که در موارد متعددی مهر سبب جدایی اشیا می‌گردد و ستیز سبب بهم‌پیوستن آنها. در واقع، وقتی کیهان به علت ستیز به عناصر خود تجزیه می‌شود، اجزاء آتش به هم می‌پیوندند و آتش به صورت واحد در می‌آید و همچنین است سایر عناصر؛ ولی هنگامی که دوباره تحت تأثیر مهر به هم می‌پیوندند و کیهان به صورت واحد در می‌آید، اجزاء هر یک از عناصر مجبور می‌شوند از هم جدا

۱. از دید ارسطو، «عنصر (اسطقس) نخستین جزء تشکیل دهنده حال در شیء است که از لحاظ نوع قابل تجزیه به انواع دیگر نباشد... چنان‌که هر جزء آب آب است» (متافیزیک، ص ۱۷۱).



گردند (ارسطو، متافیزیک، ص ۳۵-۳۶). دیگر فیلسوف بزرگ یونان، افلاطون، معتقد بود که صانع در ساختن جهان از هر چهار عنصر مادی بهره می‌برد، اما او آتش را بر خاک و خاک را بر دو عنصر دیگر مقدم می‌دارد. او چنین استدلال می‌کند که اگر آتش نباشد چیزی را نمی‌توان دید و اگر خاک نباشد سختی نیست تا بتوان لمس کرد. از این‌رو، صانع «نخست آتش و خاک را به هم آورد.» اما به هم پیوستن دو چیز بدون رابط ممکن نیست و افلاطون استدلال می‌کند که این پیوند دو رابط لازم دارد؛ پس «خداوند آب و هوا را در وسط خاک و آتش قرار داد و در میان آنها تناسبی واحد برقرار ساخت تا نسبت آتش به هوا عیناً چون نسبت هوا به آب، و نسبت هوا به آب مانند نسبت آب به خاک باشد، و از امتزاج و پیوند آنها جهانی دیدنی و قابل لمس به وجود آورد.» (افلاطون، ج ۳، تیمائوس، ص ۱۸۳۹-۱۸۴۱)

از میان این چهار عنصر مادی، آنچه بیشتر از همه مورد توجه اندیشمندان مسلمان، به‌ویژه متکلمان شیعه قرار گرفت، «آب» بود. فیلسوفان تنها گاهی اشاره‌گذاری به نظریه تالس کرده‌اند، برای نمونه، ابن سینا در رسائل خود (ص ۴۲۸-۴۲۹) به دیدگاه‌های فلاسفه درباره مبدأ حرکت، از جمله نظر تالس مبنی بر اینکه آب خاستگاه پدیده‌هاست، اشاره کرده است. اما دیدگاه تالس بعدها مورد توجه متکلمان مسلمان قرار گرفت. ظاهراً نخستین کسی که این دیدگاه را پسندید، شهرستانی (د. ۵۴۸) است. وی در فصلی که با عنوان «حکیمان هفتگانه» در الملل والنحل باز می‌کند، بر فلاسفه مسلمان اعتراض کرده است که از ذکر اقوال حکیمان مذکور و شاعران و زاهدان که سخن‌شان بر محور وحدانیت باری و احاطه او بر جهان هستی و پیدایش آن و مبدأ و معاد بوده است غفلت ورزیده‌اند. شهرستانی، تالس را نخستین فیلسوف می‌داند^۱ و رأی او را چنین گزارش می‌کند که او معتقد بود جهان آفریدگاری دارد که عقل او را درک نمی‌کند و تنها از آثارش او را می‌شناسد. سپس می‌گوید از تالس نقل شده است که نخستین مخلوق آب است که هر صورتی را می‌پذیرد و همه جواهر از آسمان و زمین از آب پدید آمده است. تالس همچنین گفته است زمین از جمود آب، هوا از انحلال آب و آتش از هوای صاف خلق شده‌اند (شهرستانی، ج ۲، ص ۶۱-۶۲). چنانکه دیده می‌شود، شهرستانی به‌روشنی از نقش آب در «پدید آمدن جواهر از آسمان و زمین» سخن می‌گوید؛ چیزی که در روایات و تفاسیر دیده نمی‌شد.

۱. ابن ندیم (ص ۳۰۵-۳۰۶) به نقل از ابوالخیر بن خمار از ابوالقاسم علی بن عیسی می‌گوید که فروریوس صوری در کتاب تاریخ خود، که به سریانی است، گفته بود اولین فیلسوف از فلاسفه هفتگانه «تالس بن مالس الأملیسی» است و می‌افزاید که از این کتاب دو مقاله به عربی ترجمه شده است.



شهرستانی در ادامه این دیدگاه را به تورات پیوند می‌زند که به گفته او در سفر پیدایش آمده است خداوند در آغاز خلقت جوهری پدید آورد، سپس به آن نگاهی هیبت‌انگیز انداخت که در نتیجه اجزای آن ذوب شد و آب پدید آمد، سپس از آب بخاری مثل دود ساخته شد و آسمانها از این بخار شکل گرفت و بر روی آب کفی پدید آمد که از آن زمین خلق شد و خداوند کوهها را بر آن استوار ساخت.^۱ شهرستانی می‌افزاید که: گویی تالس مَلطی این دیدگاه را از این مشکات نبوی گرفته است و عنصر اولی که او می‌گوید بسیار به لوح محفوظ در کتب الهی شباهت دارد که همه دانستنی‌ها و صورت‌های همه موجودات و اخبار کائنات در آن ثبت است و آب براساس این قول دوم به همان آبی شبیه است که در آیه «وکان عرشه علی الماء» آمده است (شهرستانی، همانجا).

سخنان شهرستانی مورد توجه مؤلفان بعدی قرار گرفت؛ هم به لحاظ اینکه آغاز آفرینش از آب با قرآن و روایات همخوان بود (رک: ایجی، ج ۲ ص ۶۱۶-۶۱۷؛ مجلسی، ج ۵۴، ص ۳۰۷) و هم اینکه تأویل عناصر جسمانی به عالم «مثال» با تفکرات نوافلاطونی اندیشمندان شیعه مناسبت داشت، گرچه انتساب همه اقوال به تالس و حتی تورات چندان دقیق نیست (رک: نصیرالدین طوسی، ص ۱۹۰-۱۹۲). ابن‌ابی‌الحدید، دیدگاه تالس را چنین تفسیر می‌کند که منشأ اجسام آب است و زمین از عصاره آن و آسمان از بخار آن ساخته شده است. وی می‌افزاید: قرآن نیز این دیدگاه را تأیید می‌کند، آنجا که می‌فرماید: «الذی خلق السماوات والأرض فی ستة أيام وکان عرشه علی الماء». شیوخ ما نیز در تفاسیر خود گفته‌اند که آب و عرش پیش از آسمانها و زمین خلق شده‌اند و آب بر هوا قرار داشت. آنها گفته‌اند که بر این اساس، ملائکه نیز پیش از خلق آسمانها و زمین موجود بودند؛ زیرا سزاوار خداوند حکیم نیست که خلق جماد را بر آفرینش مکلفین مقدم دارد که این کاری بیهوده است. اما علی‌بن‌عیسی رمانی گفته است که آفرینش جماد قبل از حیوان اشکالی ندارد، اگر بداند که در آگاه کردن مکلفین از این موضوع لطفی نهفته است (ابن‌ابی‌الحدید، ج ۱۱، ص ۵۳-۵۲).

۶-۲- تأویل نقش عناصر مادی در منابع متأخر و معاصر

افلاطون، روح و خرد را بر جسم و ماده در تبیین زیبایی‌شناختی جهان برتری می‌داد. از دید وی، «هرچه محسوس و دیدنی است ثبات و آرام ندارد»، پس برای ساختن آنچه از همه زیباتر است باید زیباترها را برگزید. خالق هستی چنین کرد و بین چیزهایی که «به اقتضای طبیعتشان دیدنی و

۱. البته در سفر پیرایش تورات، تا آنجا که بررسی شد، چنین سخنی یافت نمی‌شود.



محسوس‌اند»، خرد را برگزید. ولی «آنچه روح ندارد از خرد بهره‌ور نتواند بود، بدین جهت خرد را در روح قرار داد و روح را در جسم جایگزین ساخت و از مجموع آنها کاخ جهان را بنا کرد» (افلاطون، ج ۳، تیمائوس، ص ۱۸۳۹-۱۸۴۰). ارسطو نیز معتقد بود که نمی‌توان علت زیبایی و نظم را مادی دانست. او از «عقل» به عنوان گزینه بهتر یاد می‌کند و اقوال دیگری هم مطرح می‌نماید، همچون «عشق» که رأی هسیودوس و پارمنیدس بود؛ یا «مهر و ستیز» (خیر و شر) - با توجه به اینکه در برابر نظم و زیبایی، بی‌نظمی و زشتی هم وجود دارد و بلکه بیشتر از آنهاست - که نظر امپدوکلس بود، اما او بر این رأی نماند (ارسطو، متافیزیک، ص ۳۳-۳۵). همچنین، فیلون اسکندارنی و یوحنا، هر دو از نماد استعاره نور برای بیان رابطه انسان، خدا و جهان بهره بردهاوند (رک: Runia, p. 78-79).

به گفته مجلسی، کسانی که از شیوه فیلسوفان پیروی می‌کنند آب را به عقل تأویل می‌برند، گرچه بر هیولی نیز تأویل شده است (ج ۵۴، ص ۹۶). برخی از مفسران معاصر، آب را در آیه هفتم سوره هود به امور معنوی و غیرمادی تفسیر کرده‌اند. برطبق این دیدگاه، آب که مایه حیات همه موجودات زنده است، کنایه از مظهر پادشاهی خداوند است و استقرار ملک بر این محل به معنی تسلط پادشاه بر مملکتش است. در این تفسیر، آفرینش آسمانها و زمین از عدم نیست و مسبوق به ماده‌ای به هم پیوسته بوده است که از هم جدا شده و در دو مرحله زمانی به زمین تحول یافته است. آسمان نیز در آغاز دودی بوده که از هم باز شده و هفت آسمان در دو مرحله زمانی از آن پدید آمده است (طباطبایی، ج ۱۰، ص ۱۵۰-۱۵۱). دیگر فرضیه فلسفی در آفرینش یعنی فرضیه عقول عشره که براساس آن، نخستین مخلوقات عقل اول است که خود عقل دوم و فلک اول را خلق می‌کند، تا به عقل دهم برسد و آن فلک نهم و هیولی (ماده نخستین) را می‌آفریند، نزد برخی از عالمان پیش از مدرنیته همچون مجلسی (ج ۵۴، ص ۳۰۷-۳۰۶) مقبول نیفتاد، به این جهت که با ظاهر و تفسیر آیات و روایات مخالف است. اما برخی دیگر همچون ابن میثم بحرانی که مذاقی فلسفی دارند (رک: شوشتری، ج ۱، ص ۲۵)، برای رفع تعارض میان این فرضیه با آفرینش جهان از آب یا عناصر مادی شبیه به آن، این مسئله را به روش نوافلاطونی تحلیل کرده‌اند، به این معنی که جهان دو گونه است: عالم امر که همان جهان فرشتگان و مجردات است و عالم خلق که جهان جسمانیات است؛ اما هر موجودی در عالم جسمانی دارای مثالی در عالم مجردات است. بدین ترتیب، آب که قوام همه موجودات زنده جهان مادی به آن است، مثالی است برای فیض الهی که خاستگاه هر موجودی است. مثال چنین تشبیهی در قرآن کریم نیز هست، مفسران از جمله ابن عباس در تفسیر آیه «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا» گفته‌اند مقصود از «ماء» علم و دانش، و

مراد از «أودیة» قلب‌های بندگان است. در این روایت نیز منظور از «ماء»، اشاره به فیض الهی است که حامل امر خداست و امر الهی را به ترتیب عقلی بر جایگاه‌های آن حمل می‌کند. در این تفسیر، حتی بخار به فرشتگان تأویل می‌شود و یا هفت آسمان به کمال افلاک در نظم و ترتیب آنها اشاره دارد (رک: ابن میثم، ج ۱، ص ۱۴۵-۱۴۲). اینکه آسمان نزدیک موجی برآمده از کف آب است، نیز پیروانی دارد و حرکت کواکب در چشم شاهدهی بر آن است. گفته‌اند لرزش این ستارگان به علت تحرک آنها در افلاکشان است، حال آنکه ستارگان ثابت را به این صورت می‌بینیم چون در اصل متحرک نیستند. همچنین به آیاتی از قرآن مانند «... ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ» استناد شده است (ابن‌ابی‌الحدید، ج ۱، ص ۸۷-۸۵؛ ابن میثم، ج ۱، ص ۱۳۹. برای خوانش‌های نو و امروزی از موضوع، نک: شوشتری، ج ۱، ص ۴۶؛ مکارم شیرازی، ج ۱، ص ۱۳۲، ۱۴۵؛ آشتیانی/امامی، ص ۲۶۶).

نتیجه و تاریخ‌گذاری

براساس آنچه گفته شد، می‌توان گفت که در قرون نخستین اسلامی - دست‌کم تا نیمه قرن سوم - سؤالی درباره خاستگاه مادی یا غیر مادی جهان مطرح نشد. در قرن نخست، سخنانی از اهل کتاب در تفسیر آیات قرآن به میان مسلمانان آمده بود، که گاهی با عناصر طبیعت ارتباط داشت و شگفت‌انگیز می‌نمود. این باورها از اوایل قرن دوم، به‌ویژه در کوفه و سپس مکه، در منابع ثبت شد. بنابراین، روایات منتسب به صحابه و تابعین در زمینه قرار گرفتن آب بر روی باد و نقش بخار آب در خلق آسمان و مانند آن، از نیمه اول قرن دوم تاریخ‌گذاری می‌شوند. این روایات باورهای مسلمانان نخستین را درباره آفرینش بازتاب می‌دهند و با تفسیر آیات قرآن و مسائلی مانند موضع کعبه و گسترش زمین بر روی آن ارتباط دارند و امکان اینکه به سالهای پایانی عصر صحابه در اواخر قرن اول بازگردند، منتفی نیست. در این صورت، روایاتی که «قلم» را مخلوق نخستین می‌دانند، پس از عناصر مادی تاریخ‌گذاری می‌شوند. روایات «قلم» بازتاب اختلافات اهل حدیث با جهمیه است که از سالهای نزدیک به نیمه قرن دوم شکل گرفت. اقوالی هم مرتبط با نقش «عقل» یا «نور» از همین دوران در جریان بوده است که مورد تأیید اهل حدیث و عموم اهل سنت قرار نگرفت. روایات شیعه، آنها که منشأ جهان را عناصر مادی خصوصاً «آب» می‌دانند، از سالهای پایانی نزدیک به نیمه قرن دوم در جریان بوده‌اند؛ و آنها که از مفاهیم معنوی همچون خاستگاه جهان بحث می‌کنند، متأخرتر به‌نظر می‌رسند. بنابراین، تاریخ‌گذاری این روایات در عصر صحابه متقدم و دوران حیات پیامبر ﷺ دشوار



است. جریانهای گوناگون فکری در صورت‌دهی به این روایات سهم داشته‌اند، که آنها را می‌توان در سه دسته جای داد: دیدگاه غالب و کهن‌تر از آن مفسران و فقیهان شیعی است که روایات مرتبط با عناصر مادی در پیدایش هستی را ترویج کرده‌اند؛ دیدگاهی که باور بومی کوفیان بوده است. روایات کمتری در ارتباط با نقش هوا، عقل و حروف از سوی راویان غیرامامی و گاهی ناشناخته روایت شده که چندان مورد توجه نبوده است. جریان سوم دیدگاه باطن‌گرایانهٔ غالبان و مفسرین در مورد خلقت نوری و روحی ائمه (علیهم‌السلام) یا خلق ارواح پیش از اجسام است که نزد عقل‌گرایان شیعه پذیرفته نبود. دربارهٔ حدیث مرتبط با «قلم»، می‌توان گفت که این باور شیعی نبوده و به دلیل همسویی با اهل حدیث پذیرفته نشده است. سرانجام، خلق «لا من شیء» و ابداع «بلا مثال» ممکن است در باورهای کیهان‌شناختی ایرانیان ریشه داشته باشد.

دربارهٔ نهج‌البلاغه، چنین می‌نماید که در این کتاب تفسیری مفصل‌تر از روایات منابع حدیثی شیعه دربارهٔ آفرینش ارائه می‌شود و واژه‌های بیشتر و متنوعی برای این منظور به کار می‌رود، اما سبک بیانی آن گویی مبهم است و خود نیازمند تفسیر است تا معنای روشنی پیدا کند. احتمالاً سید رضی در تصنیف این روایات، منابع روایی شیعه و مروج‌الذهب مسعودی را پیش رو داشته است؛ او از روایات منتسب به امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) - به‌ویژه دو روایت ابن بابویه و مسعودی که مخلوق نخستین را «نور» فرض کرده بودند - بیشترین بهره را برده است. اما او خود نور را همچون مخلوق نخستین پذیرفته و عبارات آغازین دو روایت را نیاورده است. در عوض، تلاش کرده است تا با تصویر چهارچوبی «مکانی» برای آفرینش عنصری - شاید با توجه به روایت خلق نخستین از «هوا» - از روایات منتسب به امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) بهره برد و طرحی متناسب با عقل‌گرایی زمانهٔ خود فراهم آورد. در طرح سید رضی، مفاهیم معنوی، همچون عقل و نور و روح، جایی در آفرینش هستی ندارند؛ شاید او در این طرح دیدگاه‌های استاد خود، شیخ مفید را مد نظر داشته است. با این حال، نمی‌توان گفت که این طرح یک ایدهٔ واحد و منسجم دربارهٔ آغاز آفرینش و عناصر مادی آن ارائه می‌کند، چنانکه دیگر روایات و منابع دینی نیز چنین شاخصه‌ای ندارند. از این رو، بعدها در شرح این عبارات اختلافاتی پدید آمد و عبارات به اشکال گوناگونی تفسیر شد.

دیدگاه‌های فلسفی یونان که از اواخر قرن سوم وارد آثار مسلمانان شد، تأثیری بر روایات اسلامی مرتبط با خاستگاه آفرینش نداشته است. احادیث و تفاسیر شیعه و اهل سنت تا پیش از این زمان شکل گرفته و تثبیت شده بود. آرای فلسفی تنها بر شرح‌ها و دیدگاه‌های اندیشمندان متأخر از قرون چهارم و پنجم به بعد اثرگذار بوده است. اندیشمندان متأخر کوشیده‌اند الگویی منسجم دربارهٔ آفرینش فراهم کنند، که هم بر آیات و روایات و هم بر آرای فلسفی مبتنی است.

منابع

۱. نهج البلاغه، ۱۳۷۰ ش، سید رضی، محمد بن حسین، به کوشش محمد عبده، بازنشر: قم: دار الذخائر.
۲. ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن بن ادريس، ۱۴۱۹ ق، تفسير القرآن العظيم، به کوشش أسعد محمد الطيب، صيدا، المكتبة العصرية.
۳. ابن ابی الحديد، عبدالحميد بن هبة الله، ۱۳۷۸ ق، شرح نهج البلاغه، به کوشش محمد ابوالفضل إبراهيم، بيروت: دار إحياء الكتب العربية.
۴. ابن أبى الدنيا، عبدالله بن محمد، ۱۴۱۳ ق، كتاب العقل وفضله، به کوشش لطفى محمد الصغير، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية.
۵. ابن أبى شيبة، محمد بن عثمان، ۱۴۰۶ ق، كتاب العرش، به کوشش محمد بن حمد الحمود، كويت: مكتبة المعلا.
۶. ابن أبى عاصم، عمرو بن أبى عاصم الضحاک، ۱۴۱۱ ق، كتاب الاوائل، به کوشش محمود نصار، بيروت: دار الجيل.
۷. ابن اثير جزرى، مبارك بن محمد، ۱۳۶۷ ش، النهاية فى غريب الحديث والأثر، به کوشش محمود محمد طناحى، قم: مؤسسه اسماعيليان.
۸. ابن بابويه، محمد بن على بن حسين، ۱۴۱۴ ق، الاعتقادات فى دين الإمامية، به کوشش عصام عبد السيد، بيروت: دارالمفيد.
۹. _____ ۱۴۱۷ ق، الأملی، الدراسات الإسلامية، قم: مؤسسة البعثة.
۱۰. _____ ۱۴۱۵ ق، التوحيد، به کوشش سيد هاشم حسینی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۱۱. _____ ۱۴۰۳ ق، النخصال، به کوشش على اكبر غفارى، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۱۲. _____ ۱۳۸۵ ق، علل الشرائع، نجف اشرف: المكتبة الحيدرية ومطبعتها.
۱۳. _____ ۱۴۰۴ ق، من لا يحضره الفقيه، به کوشش على اكبر غفارى، مؤسسة النشر الإسلامی.



۱۳. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن الجوزی، ۱۴۱۳ ق، *دفع شبه التشبيه بألف التنزيه*، به کوشش حسن السقاف، عمان (اردن): دار الإمام النووی.
۱۴. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، بی تا، *فتح الباری*، بیروت: دار المعرفة.
۱۵. ابن رشد، محمد بن احمد، ۱۹۹۳ م، *تهافت التهافت*، به کوشش محمد العریبی بیروت: دار الفکر.
۱۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۰ ق، *الرسائل*، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۰۰.
۱۷. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۶ ق، *تحف العقول*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۸. ابن عبد ربه اندلسی، احمد بن محمد، ۱۴۰۴ ق، *العقد الفرید*، به کوشش عبدالمجید الترحینی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۹. عبدالله بن عدی جرجانی، ۱۴۰۹ ق، *الکامل فی ضعفاء الرجال*، به کوشش سهیل زکار، بیروت: دار الفکر.
۲۰. ابن عساکر، علی بن حسن، ۱۴۱۵ ق، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش علی شیری، بیروت: دار الفکر.
۲۱. ابن غضائری، احمد بن حسین بن عبیدالله، ۱۴۲۲ ق، *الرجال*، تحقیق: سید محمدرضا جلالی حسینی، قم: دار الحدیث.
۲۲. ابن قتیبہ دینوری، عبدالله بن مسلم، بی تا، *تأویل مختلف الحدیث*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۲۳. _____، ۱۹۹۲ م، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشة، قاهره: دار المعارف.
۲۴. ابن قولویه، جعفر بن محمد، ۱۴۱۷ ق، *کامل الزیارات*، به کوشش جواد القیومی / لجنة التحقیق، مؤسسه نشر الفقاهة.
۲۵. _____، ۱۴۱۲ ق، *تفسیر القرآن العظیم*، به کوشش یوسف عبدالرحمن مرعشلی، بیروت: دارالمعرفة.
۲۶. ابن ماجه قزوینی، محمد بن یزید، بی تا، *السنن*، تصحیح: محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دار الفکر.
۲۷. ابن ملاحمی، محمود بن محمد خوارزمی، ۱۳۸۷ ش، *تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفه*، به کوشش حسن انصاری/ ویلفرد مادلونگ، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.
۲۸. ابن میثم بحرانی، ۱۳۶۲ ش، *شرح نهج البلاغه*، قم: دفتر نشر کتاب.
۲۹. ابن ندیم، محمد بن ابی یعقوب بغدادی، بی تا، *الفهرست*، تهران، ترجمه: رضا تجدد.



۳۰. ابوداود سلیمان بن اشعث سجستانی، ۱۴۱۰ق، *السنن*، به کوشش سعید محمد اللحام، بیروت: دار الفکر.
۳۱. احمد بن محمد بن حنبل، بی تا، *المسند*، بیروت: دار صادر.
۳۲. اخوان الصفا، بی تا، *رسائل اخوان الصفاء و خلاق الوفاء*، بیروت: الدار الاسلامیة.
۳۳. ارسطو، *فی النفس*، ترجمه: اسحاق بن حنین، به کوشش عبدالرحمن بدوی، بیروت: دارالقلم.
۳۴. ارسطو، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران: انتشارات حکمت.
۳۵. آشتیانی، محمدرضا/ امامی، محمدجعفر، *ترجمه گویا و شرح فشرده ای بر نهج البلاغه*، قم: انتشارات هدف.
۳۶. اشعری، علی بن اسماعیل، ۱۴۰۰ ق، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، به کوشش هلموت ریتز، ویسبادن.
۳۷. افلاطون، *دوره آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ج ۳، تیمائوس.
۳۸. انوری، محمدجواد، ۱۳۹۲ش، «*دیسانیه*»، دانشنامه جهان اسلام، تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ج ۱۸.
۳۹. ایجی، ۱۴۱۷ ق، *المواقف*، تحقیق: عبدالرحمن عمیره، بیروت: دار الجیل.
۴۰. بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۰۴ ق، *خلق أفعال العباد*، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۴۱. _____، ۱۴۰۱ ق، *الجامع الصحیح*، بیروت: دار الفکر (افست از چاپ دار الطباعة استانبول).
۴۲. برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۱۳۳۰ ش، *المحاسن*، به کوشش سید جلال الدین ارموی، طهران.
۴۳. بُستی تمیمی، محمد بن حَبان ۱۴۱۴ ق، *صحیح ابن حبان*، به ترتیب علی بن بلبان فارسی، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۴۴. بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، ۱۴۱۱ ق، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد محی الدین عبدالحمید، بیروت: المكتبة العصرية.
۴۵. بُتْدَهیش، فَرْتْنِغ دَاگِی، ۱۳۷۸ ش، گزارنده: مهرداد بهار، تهران: انتشارات توس.
۴۶. بهار، مهرداد، *پیشگفتار بُتْدَهیش* (نک: همین منبع).
۴۷. ترمذی، محمد بن عیسی، ۱۴۰۳ ق، *سنن الترمذی وهو الجامع الصحیح*، به کوشش عبدالوهاب

- عبداللطیف، بیروت: دار الفکر.
۴۸. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن محمد، ۱۴۲۲ ق، *الكشف والبيان المعروف تفسیر الثعلبی*، به کوشش ابومحمد بن عاشور، بیروت.
۴۹. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۷ ق، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية*، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، بیروت.
۵۰. حاجی خلیفه، بی تا، *كشف الظنون*، دار إحياء التراث العربی، بیروت.
۵۱. حارث بن أبی أسامة، بی تا، *بغیة الباحث عن زوائد مسند الحارث*، به کوشش مسعد عبدالحمید محمد السعدنی، قاهره: دار الطلائع.
۵۲. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، بی تا، *المستدرک علی الصحیحین*، به کوشش یوسف عبدالرحمن مرعشلی، بیروت: دار المعرفة.
۵۳. حسینی خطیب، سید عبدالزهراء، ۱۳۶۷ ش، *مصادر نهج البلاغة وأسانیده*، بیروت: دار الزهراء.
۵۴. خوبی، میرزا حبیب الله هاشمی، ۱۳۵۸، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة*، مصحح: سید ابراهیم میانجی، تهران: مکتبه الاسلامیه.
۵۵. خوبی موسوی، ابوالقاسم، ۱۴۱۳ ق، *معجم رجال الحدیث وتفصیل طبقة الرواة*. بی جا.
۵۶. دارمی، عثمان بن سعید، ۱۴۳۱ ق، *الرد علی الجهمیه*، به کوشش ابوعاصم الشوامی الأثری، قاهره: المکتبه الاسلامیه.
۵۷. درست بن أبی منصور، ۱۴۲۳، *کتاب درست بن أبی منصور در الأصول الستة عشر*، به کوشش ضیاءالدین محمودی، قم: دار الحدیث.
۵۸. دمشق، اسماعیل بن کثیر، ۱۴۰۸ ق، *البدایة والنهایة*، به کوشش علی شیری، بیروت.
۵۹. ذهبی، محمد بن احمد، ۱۴۱۳ ق، *سیر اعلام النبلاء*، چاپ شعیب الأرنبوط / حسین الأسد، بیروت.
۶۰. الرازی، احمد بن فارس بن زکریا، ۱۴۰۴ ق، *معجم مقاییس اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، مکتبه الإعلام الإسلامی.
۶۱. راوندی، سعید بن هبة الله، ۱۳۶۴ ش، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة*، به کوشش سید عبداللطیف کوهکمری، قم: کتابخانه عمومی آیه الله مرعشی نجفی.
۶۲. سمرقندی، نصر بن محمد، بی تا، *التفسیر*، به کوشش محمود مطرجی، بیروت: دار الفکر.
۶۳. سمعانی، منصور بن محمد، ۱۴۱۸ ق، *التفسیر*، به کوشش یاسر بن ابراهیم / غنیم بن عباس، ریاض.

۶۴. سید مرتضی، علی بن حسین، بی تا، *رسائل المرتضی*، به کوشش سید مهدی رجائی، قم: دار القرآن الکریم.
۶۵. سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، بی تا، *الدر المنثور*، بیروت: دار المعرفة.
۶۶. شفیعی، سعید، «روح»، ۱۳۹۴ ش، *دانشنامه جهان اسلام*، تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ج ۲۰.
۶۷. _____ «سُدّی، ابومحمد»، ۱۳۹۶ ش، *دانشنامه جهان اسلام*، تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ج ۲۳.
۶۸. _____، ۱۳۸۸ ش، *مکتب حدیثی شیعیه در کوفه (تا پایان قرن سوم هجری)*، قم: دار الحدیث.
۶۹. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، بی تا، *الملل والنحل*، به کوشش محمد سید گیلانی، بیروت: دار المعرفة.
۷۰. شوشتری، محمدتقی، ۱۳۷۶ ش، *بهج الصباغة فی شرح نهج البلاغة*، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۷۱. صفار قمی، محمد بن حسن، ۱۳۶۲ ش، *بصائر الدرجات*، به کوشش حسن کوچه باغی، تهران.
۷۲. صفوت، احمد زکی، ۱۳۵۷ ش، *جمهرة رسائل العرب فی عصور العربية الزاهرة*، المكتبة العلمية.
۷۳. صنعانی، عبدالرزاق بن همام، ۱۳۹۱ ش، *المصنّف*، چاپ حبیب الرحمان اعظمی، بیروت: المکتب الاسلامی.
۷۴. طبرانی، سلیمان بن احمد، بی تا، *المعجم الکبیر*، به کوشش حمدی عبدالمجید السلفی، دار إحياء التراث العربی.
۷۵. _____، ۱۴۱۵ ق، *المعجم الأوسط*، دار الحرمین.
۷۶. _____، ۱۴۱۷ ق، *مسند الشامیین*، به کوشش حمدی عبدالمجید السلفی، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۷۷. طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۵ ق، *جامع البیان*، به کوشش شیخ خلیل المیس / صدقی جمیل العطار، بیروت: دار الفکر.
۷۸. _____، ۱۴۰۵ ق، *صريح السنه*، به کوشش بدر یوسف المعتوق، کویت: دار الخلفاء للكتاب الإسلامی.
۷۹. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ ق، *اختیار معرفة الرجال*، تصحیح و تعلیق: میر داماد / تحقیق: سید مهدی رجائی، قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام).



۸۰. _____، بی تا، *الخلافة*، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۸۱. طیالسی، بی تا، سلیمان بن داود، *المسنده*، بیروت: دار المعرفة.
۸۲. عبدالجبار بن احمد همدانی، بی تا، *تشبیه دلائل النبوة*، به کوشش عبدالکریم عثمان، بیروت: دار العربیه.
۸۳. عبدالله بن احمد بن حنبل شیبانی، ۱۴۰۶، *کتاب السنة*، به کوشش محمد بن سعید بن سالم القحطانی، ریاض: دار ابن القیم.
۸۴. جلونی، اسماعیل بن محمد، ۱۴۰۸ ق، *کشف الخفاء ومزیل الالباس عما اشتهر من الاحادیث علی ألسنة الناس*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۸۵. عدالت‌نژاد، سعید، ۱۳۹۲ ش، *آفرینش در قرآن*، تهران: نگاه معاصر.
۸۶. عقیلی، محمد بن عمرو، ۱۴۱۸ ق، *الضعفاء*، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۸۷. علی بن ابراهیم قمی، ۱۴۰۴ ق، *التفسیر*، به کوشش طیب موسوی جزائری، قم.
۸۸. عیاشی، محمد بن مسعود، بی تا، *التفسیر*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، تهران.
۸۹. فخر رازی، ۱۴۲۱ ق، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر أو مفتاح الغیب*، بیروت.
۹۰. کاتب واقدی بصری، محمد بن سعد، ۱۴۰۵ ق، *الطبقات الکبری*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دار صادر.
۹۱. کریمی زنجانی اصل، ۱۳۸۲ ش، محمد، *«تفسیر قرأت کوفی»*، دانشنامه جهان اسلام، تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ج ۷.
۹۲. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۳ ش، *الکافی*، چاپ علی اکبر غفاری، دار الکتب الإسلامیه، تهران.
۹۳. کندی، یعقوب بن اسحاق، ۱۳۶۹ / ۱۹۵۰ م، *رسائل الکندی الفلسفیه*، «رساله یعقوب بن اسحاق الکندی الی علی بن الجهم فی وحدانیه الله تعالی و تناهی جرم العالم»، صص ۲۰۱-۲۰۷، به کوشش محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره: دار الفكر العربی، قاهره.
۹۴. *کات‌ها*: کهن‌ترین بخش اوستا، ۱۳۷۷ ش، تألیف و ترجمه: ابراهیم پورداود، تهران: اساطیر.
۹۵. ماهیار نوایی، یحیی، «*تبدیهش*»، ۱۳۷۷ ش، دانشنامه جهان اسلام، تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.
۹۶. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ ق، *بحار الأنوار*، بیروت: مؤسسة الوفاء.



۹۷. مزّی، یوسف بن عبدالرحمن، ۱۴۲۲ ق، *تهذیب الکنان فی أسماء الرجال*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت.
۹۸. مسعودی، علی بن حسین، ۱۹۷۰ م، *مروج الذهب ومعادن الجواهر مع الترجمة الفرنسية*، باعتماد الاستاذین باریه-دمینار و پاوه-دکورتل، تهران: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۹۹. مسلم بن حجاج نیشابوری، بی تا، *الصحيح*، بیروت: دار الفکر.
۱۰۰. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۵ ش، *پیام امام: شرح تازه و جامع بر نهج البلاغه*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۰۱. نجاشی، احمد بن علی، ۱۴۱۶ ق، *فهرست اسماء مصنفی الشيعة المشتهر برجال النجاشی*، تحقیق: سیدموسی شبیری زنجانی، چاپ پنجم، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۰۲. نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵ ق، محمد بن محمد بن حسن، *تلخیص المحصل*، بیروت: دار الاضواء.
۱۰۳. نمازی شاهرودی، ۱۴۱۲ ق، *مستدرکات علم رجال الحدیث*، تهران.
۱۰۴. *یسناء*، ۱۹۳۸ م، جزوی از نامه مینوی، به کوشش ابراهیم پورداود، بمبئی، انجمن زرتشتیان ایرانی بمبئی و ایران لیگ بمبئی.

مقالات

۱۰۵. پاکتچی، احمد، «معنای لاشیء در انتقال از فلسفه یونانی به فلسفه اسلامی»، *پژوهشنامه علوم انسانی*، شماره ۴۹، بهار ۱۳۸۵.
۱۰۶. پورداوود، ابراهیم، *مقدمه برگات‌ها* (نک: همین منبع).
۱۰۷. پورداوود، ابراهیم، *مقدمه بر یسناء* (نک: همین منبع).
۱۰۸. زاهدی فر، سیف علی، «تاریخ‌گذاری حدیث اول ما خلق الله العقل...»، *صحیفه مبین*، شماره ۵۸، سال ۲۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ ش.

109. Bremmer, Jan N., "Canonical and Alternative Creation Myths in Ancient Greece", in: *The Creation of Heaven and Earth*, Edited by George H. van Kooten, BRILL, LEIDEN/BOSTON 2005.
110. Bilal Gökkir, "Origins, Organization and Influences on the Quran", in: *The Quran: An Encyclopedia*, Edited by Oliver Leaman (2006), Routledge.
111. Groff, Peter S. With Oliver Leaman, *Islamic Philosophy A-Z*, Edinburgh University Press, 2007.
112. Gesenius, William (1906), *A Hebrew and English Lexicon of The Old*

- Testament, translated by Edward Robinson, Boston and New York 1907.
113. Philo, v.1: On the Creation, Translation by F. H. Colson, M.A. Late Fellow of ST. John's College, Cambridge, Harvard University Press, 1981.
114. Runia, David T., Philo in Early Christian Literature, Van Gorcum, Assen Fortress Press, Minneapolis, 1993.
115. Schacht, Joseph, The Origins of Mohammadan Jurisprudence, Oxford, Clarendon Press, 1950.
116. Taylor, C.C.W., Routledge History of Philosophy, Volume I: From the Beginning to Plato, Edited by C.C.W.Taylor, Routledge, 1997.
117. Van ESS, Josef, Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra, Volume 1, Translated from German by: John O'Kane, Brill, 2017.
118. Idem, Volume 3, Translated from German by Gwendolin Goldbloom, Brill, 2018.
119. Wolfson, Harry Austryn, The Philosophy of the Kalam, Harvard University Press, 1976.
120. תנ"ך: Hebrew-English Tanakh, Varda Books, skokie, illinois, USA 2009 – 5769.



