

## اصطلاح‌شناسی ابداع در الهیات اسماعیلیه عصر فاطمیان

محمد بهرامی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۱۵

### چکیده

هر چند که «ابداع» مورد توجه همه فیلسوفان مسلمان بوده، اما در الهیات اسماعیلیه توجه ویژه‌ای به آن شده است به گونه‌ای که شخصیت‌ها و گروه‌های نامداری مانند نسفی، ابوحاتم رازی، سجستانی، اخوان‌الصفاء، کرمانی و ناصر خسرو، به تفسیر آن اقدام کرده‌اند. این تحقیق که بر دیدگاه‌های اسماعیلیه در دوره فاطمیان محدود شده است این یافته‌ها را در اختیار خواننده قرار می‌دهد: میان متالهان اسماعیلی در مولفه‌های به کار رفته در تعریف ابداع یا اجمال و تفصیل این مولفه‌ها و نیز این که چه موجوداتی متعلق ابداع الهی هستند اختلاف نظر وجود دارد؛ هر چند که به نظر می‌رسد متالهان اسماعیلی ابداع و اختراع را مترادف می‌دانند اما در الهیات آنان رابطه ابداع با مفاهیم دیگر همچون خلق، امر، انبعاث، اراده، ترکیب، و صنع در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. این پژوهش با مراجعه به آثار متالهان اسماعیلی، این موارد را توصیف و تحلیل کرده است.

### کلیدواژه‌ها

ابداع، اسماعیلیه، خلق، امر، عقل اول، نفس

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

۱. استادیار پژوهشکده اسلام تمدنی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.  
(m.bahrami@isca.ac.ir)

## The Terminology of Origination (Ibdāʿ) in Ismaili Theology in the Fatimid Period

Mohammad Bahrami<sup>1</sup>

Reception Date: 2020/04/04

Acceptance Date: 2020/10/06

### Abstract

Although all Muslim philosophers have considered origination (Ibda'), it has received specific attention in Ismaili theology. Famous Ismaili personalities and groups such as al-Nasafi, Abu Hatam al-Razi, al-Sijistani, Ikhwan Al-Safa, al-Kermani, and Nasir Khusraw have paid considerable attention to its interpretation. This study, which is limited to Ismaili views in the Fatimid period, provides the reader with the following findings: Ismaili theologians disagree on the components of its definition, on differentiation (Tafsil) and undifferentiation (Ijmal) of these components and on what beings belong to the divine origination; It seems that Ismaili theologians equate origination (Ibda') with invention (Ikhtira'), but they are not clear on its relation to other concepts such as creation (Khalq), command (Amr), emanation (Inbi'ath), will (Iradah), composition (Tarkib), and making (Sun'). Referring to Ismaili theologians' books and treatises, this study has described and analyzed these issues.

### Keywords

Origination (Ibdāʿ), Ismailism, Creation (Khalq), Command ('Amr), First Intellect, Soul (Nafs)

---

1. Assistant Professor, Institute of Islamic Civilization, Institute of Islamic Science and Culture, Qom, Iran. (m.bahrami@isca.ac.ir)

## ۱. مقدمه

یکی از اصطلاحات پرکاربرد در الهیات اسلامی اصطلاح ابداع است. ابداع در طول تاریخ مورد توجه بسیاری از اندیشمندان مسلمان قرار گرفته است. در سده سوم هجری، کندی (د. ۲۶۰ ق.) ابداع را «اظهار الشیء عن لیس» (کندی ۱۹۸۷، ۱۱۴) و «تأیسس الأیسات عن لیس» (کندی ۱۹۸۷، ۱۳۴) معرفی می‌کند و آن را از صفات فعلیه خداوند و خاص حق تعالی می‌شناسد و غیر خدا را ناتوان از ابداع می‌خواند (کندی ۱۹۸۷، ۱۳۵).

در سده چهارم، فارابی (د. ۳۳۹ ق.) با کمی تفاوت ابداع را «ایجاد الشیء عن لا شیء» می‌خواند (آل یاسین ۱۴۰۵، ۵۷) و برای ابداع چهار ویژگی بیان می‌دارد: «إدامة تأیسس ما هو بذاته لیس، إدامة لا تتعلق بعلّة غیر ذات المبدع» (آل یاسین ۱۴۰۵، ۵۷) «حفظ إدامة وجود الشیء الذی لیس وجوده لذاته إدامة لا تتصل بشیء من العلل غیر ذات المبدع» (آل یاسین ۱۴۰۵، ۵۷). در ادامه این سده، ابوالحسن عامری (د. ۳۸۱ ق.) ابداع را فعل باری تعالی و برترین فعل و صادر «نه از چیزی» و «نه در چیزی» و «نه به دنبال چیزی» می‌خواند (عامری بی‌تا، ۲۱۹) و عقل کلی و امر را قرین ابداع می‌بیند و عقل را مدبّر تمامی اشیاء و محیط بر نفس می‌شناسد (عامری بی‌تا، ۱۳۶).

در سده پنجم، ابن سینا (د. ۴۱۶ ق.) ابداع را مشترک میان «تأیسس الشیء لا عن شیء و لا بواسطه الشیء» و «ان یكون للشیء وجود مطلق لا عن سبب بلامتوسط و له فی ذاته ان لا یكون موجودا و قد افقد الذی له من ذاته افقادا تاما» معرفی می‌کند (ابن سینا ۱۴۰۰، ۱۱۸-۱۱۹) و در موردی دیگر به معنای «تأیسس الشیء بعد لیس مطلق» دانسته (ابن سینا ۱۴۰۴، ۲: ۲۶۶) و آن را برتر از فعل تکوین و احداث می‌شناسد (ابن سینا ۱۳۷۵، ۱۰۸).

در سده ششم، ابن رشد (د. ۵۹۵ ق.) ابداع را فعل حق و مشروط به عدم وجود ماده می‌داند (ابن رشد ۱۳۷۷، ۳: ۱۴۹۸) و شیخ اشراق (د. ۵۸۷ ق.) ابداع را «وجود شیء عن غیره بحیث لم یتوقّف علی غیره أصلا من وقت و مادة» تعریف می‌کند و آن را کامل‌تر از احداث و تکوین می‌خواند (شیخ اشراق ۱۳۷۵، ۴: ۲۲۴).

در سده هفتم، فخر رازی (د. ۶۰۶ ق.)، ابن عربی (د. ۶۳۸ ق.) و شهرزوری (د. ۶۸۷ ق.) ابداع را مورد توجه قرار می‌دهند. فخر رازی ابداع را از صفات فعلیه خداوند و برتر از تکوین می‌خواند (فخر رازی بی‌تا، ۱۳: ۱۱۸)؛ ابن عربی ابداع را فعل حق تعالی و به معنای ایجاد بدون نمونه پیشین می‌داند و ابداع را خاص صورت‌ها و نه معانی می‌خواند

و اولین مبدع را عقل اول می‌شناسد و آن را همان قلم معرفی می‌کند (ابن عربی بی‌تا، ۲: ۴۲۲؛ ۱۴۲۲، ۱: ۴۱۰)؛ و شهرزوری وجود شیء بدون ماده، آلت و زمان را ابداع می‌خواند و عقل اول را تنها مبدع می‌خواند و ماسوای عقل اول را موجود به عقل اول معرفی می‌کند (شهرزوری ۱۳۸۳، ۳۰۲).

در سده یازدهم، قاضی سعید قمی (د. ۱۱۰۳ ق.)، میرداماد (د. ۱۰۴۱ ق.) و ملاصدرا (د. ۱۰۴۵ ق.) اصطلاح‌شناسی ابداع را دنبال می‌کنند. قاضی ابداع را «ایجاد الشیء لا عن مثال سابق و لا فی مادّة» (قاضی سعید قمی ۱۴۱۵، ۱: ۲۰۱) و «تأییس الایس بعد لیس مطلق، لا من لیس و لا من ایس» تعریف می‌کند و آن را مترادف اختراع می‌شناسد، اما بر تفاوت ابداع و صنع نیز تأکید دارد (قاضی سعید قمی ۱۴۱۵، ۳: ۱۸۱). میرداماد ابداع را «تأییس مطلق عن لیس مطلق» معنا می‌کند و آن را کامل‌تر از اختراع و تکوین می‌شناسد (میرداماد ۱۳۸۱، ۴۶) و تفاوت اراده و ابداع را در نفس جعل و تأییس بدون رؤیت و تفکر در اراده و بدون قصد حادث زائد بر نفس ذات فاعل در ابداع می‌داند، مانند آیه شریفه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس، ۸۲) (میرداماد ۱۳۸۱، ۲۰۶) و از امر الهی نسبت به عالم اکبر تعبیر به «کن» می‌شود، نسبت به عالم عقول محضه تعبیر به ابداع می‌شود و نسبت به عالم مجردات و جسمانیات تعبیر به امر و خلق می‌شود (میرداماد بی‌تا، ۴۵۰). و ملاصدرا ابداع را «ایجاد الشیء عن العدم» (ملاصدرا ۱۳۶۰، ۷۶)، «تأییس ما لیس بشیء» (ملاصدرا ۲۰۸: ۶) و «تأییس شیء عن لیس مطلق» (ملاصدرا ۱۳۵۴، ۱۷۱) می‌شناسد و آن را فعل خداوند و برتر از تکوین معرفی می‌کند و تعریف ابداع به «ایجاد الشیء من لا شیء» را نادرست می‌داند (ملاصدرا ۱۳۶۰، ۷۶). هم ایشان امر ابداع را، مانند امر اعاده، دفعی و غیرزمانی می‌داند (ملاصدرا ۱۳۶۰، ۱۷۴) و وجود اشیاء را به دو صورت ابداع و تکوین می‌بیند و تفاوت آن دو را در صدور اشیاء به صرف جهت فاعلیت و نه قابلیت در ابداع و جهت قابل و فاعل در تکوین معرفی می‌کند (ملاصدرا ۱۳۵۴، ۲۲۳) و واژه «خلق» را در تمامی کاربردهای آن به معنای ابداع معرفی می‌کند. به باور ملاصدرا، آفرینش «نه از چیز» به این حقیقت ارشاد می‌کند که مبدع نخستین - عقل اول، روح اعظم، حقیقت محمدیه - تنها به باری تعالی وابسته است و هیچ گونه وابستگی به ماده، صورت، جزء، زمان، حرکت و جسم ندارد، که اگر داشته باشد در این صورت ایجاد آن «نه از چیز» نخواهد بود و در نتیجه نه مبدع بر او صدق می‌کند و نه نخستین خواهد بود (ملاصدرا ۱۳۶۶، ۸: ۴).

افزون بر شخصیت‌های یادشده، اندیشمندان اسماعیلی در جای‌جای آثار خویش ابداع را به بحث و بررسی گرفته و اصطلاح‌شناسی ابداع را در سده چهارم و پنجم بیشتر از غیر اسماعیلیه مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند.

بر این اساس، در این نوشتار، هدف از اصطلاح‌شناسی ابداع در اندیشه اسماعیلیان کشف و توصیف نگاه ایشان به ابداع به عنوان یکی از صفات فعلیه خداوند و زمینه‌سازی جهت نظم‌بخشی اصطلاحات الهیات اسماعیلیه بر مبنای روابط مفاهیم، تسهیل انتقال و آموزش، آسان‌سازی ترجمه و نمایه‌سازی و رده‌بندی صفات خداوند است.

لازم به یاد است که: اولاً در فهم الهیات اسماعیلیه تنها از منابع و آثار اندیشمندان اسماعیلی استفاده می‌شود و آثار نویسندگانی مانند شهرستانی، که برخی به شدت مخالف اسماعیلی قلمداد شدن ایشان هستند، و همچنین مخالفان اسماعیلیه ملاک و معیار قرار نمی‌گیرد و بهره‌گیری از آثار خواجه نصیرالدین طوسی، که در زمره باطنیان قرار ندارد، از آن جهت است که کتاب *تصورات و آغاز و انجام او* با هدف تقریر الهیات اسماعیلیه نوشته شده است. ثانیاً از آن جهت که منابع موجود و در اختیار نویسنده بیشتر مربوط به دوره فاطمیان است و منابع دیگری که الهیات باطنیان و بحث ابداع پس از دوره فاطمیان را پوشش دهد یا موجود نیست یا بنده به آنها دسترسی نداشته‌ام، اصطلاح‌شناسی ابداع محدود به دوره فاطمیان خواهد شد.

## ۲. ابداع در نگاه اسماعیلیه

در میان اندیشمندان جهان اسلام، دانشمندان اسماعیلی بیشترین توجه را به اصطلاح ابداع داشته، آن را امری آغازین و برتر از زمان می‌خوانند و باری‌تعالی را مبدع و عقل اول را ابداع و نه فیض می‌شناسند و در تعریف، شرایط و مبدع اول، مبدع دوم و رابطه عقل و نفس و... با یکدیگر اختلاف دارند.

محمد بن احمد نسفی (د. ۳۳۱ ق.)، بنیان‌گذار الهیات فلسفی اسماعیلیه، جهان را ابداع خداوند می‌داند و ابداع را آفرینش دفعی جهان از لا شیء و به واسطه امر الهی می‌خواند. در جهان‌شناسی نسفی، که برگرفته از فلسفه نوافلاطونی است، نخستین مبدع خداوند عقل کل است، که به امر خداوند شکل گرفته، و نفس کل منبعث از آن است اما تام نیست و برای رسیدن به کمال بایستی از فوائد عقل استفاده کند تا در نهایت روزی تام گردد، و چون چنین نیازی دارد مضطرب می‌شود، و از اضطراب نفس حرکت حادث می‌شود، و پس از رسیدن به کمال از حرکت می‌ایستد و ساکن می‌شود. در نتیجه هم

حرکت و هم سکون به قوه‌ای که از عقل مستفاد است از نفس متولد می‌شود، و به این جهت هیولی و صورت اساس این عالم مرکب قرار می‌گیرد (رازی ۱۳۷۷، ۲۳). به باور نسفی، نفس کلی، با وجود منبعث شدن از عقل کلی، شبیه به عقل اول نیست، چنان که هیولی با وجود صدور از نفس کلی به نفس کلی شباهت ندارد (رازی ۱۳۷۷، ۲۸).

در همین سده چهارم، ابوحاتم رازی (د. ۳۲۲ ق.) در الاصلاح، جهان‌شناسی نسفی را به بررسی و سنجش می‌گیرد. رازی ابداع را صفت فعل باری تعالی و خداوند را بدیع می‌شناسد و بدیع را به معنای «ابدع الخلق من غیر مثال سبقه او تقدمه» می‌بیند (رازی ۲۰۱۵، ۱: ۴۷۶). در نگاه ابوحاتم، عقل اول مبدع نخست است، و با وجود این که ابداع و مبدع مستقل از یکدیگر هستند و در نتیجه بایستی دو ایس مستقل شناخته شوند، اما به جهت مسبوق نبودن ابداع به زمان، ایس واحد شناخته می‌شوند (رازی ۱۳۷۷، ۲۶-۲۷). پس از عقل اول، نفس به طریق انبعاث از عقل صادر می‌گردد و این نفس ذاتاً تام است، نه آن گونه که نسفی می‌گوید غیر تام، چه این که عقل اول تمام است و در نتیجه انبعاث از امری که تمام است تام خواهد بود، و وقتی انبعاث تام باشد، منبعث نیز تام خواهد بود، و نیاز نفس به تام شدن، که در کلام نسفی آمده است، ناسازگار با مدعای رازی نیست، چه این که رازی ذات نفس را تام می‌شناسد، نه فعل نفس را، و به این جهت ابوحاتم می‌گوید ذات نفس نیاز به تام شدن ندارد، و آنچه نیاز به تام شدن دارد فعل نفس است، چه این که فعل نفس است که تام نمی‌شود مگر به زمان و به جهت این که انبعاث نفس با زمان است. اما تام بودن عقل اول با زمان نیست، چه این که عقل اول که همان مبدع اول است با ابداع واحد است و قبل ابداع زمان نیست و در نتیجه عقل اول و ابداع ایس واحد هستند و ابداع و زمان نیز ایس واحد می‌باشند، و زمان و تمام ایس واحد هستند، چه این که باری تعالی تمامی ایسیات را دفعاً ابداع کرده است (رازی ۱۳۷۷، ۲۴-۲۵). ابوحاتم بر خلاف نسفی نفس را نظیر عقل می‌داند، اما عقل را از جهت رتبه و شرف برتر از نفس می‌شناسد و افزون بر این حرکت و سکون را دو اثر متحد عقل اول و نفس می‌داند، با این تفاوت که حرکت و سکون در عقل اول بالقوه است، اما در نفس بالفعل است (رازی ۱۳۷۷، ۲۶-۲۷). ابوحاتم حرکت و سکون را دو اثر از نفس می‌داند و تولد سکون و حرکت را که نسفی مدعی آن است باور ندارد (رازی ۱۳۷۷، ۲۸).

در نگاه ابوحاتم، هیولی از نفس کلی به صورت ناقص صادر نمی‌شود، بلکه به صورت تام صادر می‌شود (رازی ۱۳۷۷، ۳۴)، چنان که صورت نیز از هیولی به صورت

تام صادر می‌شود (رازی ۱۳۷۷، ۳۴)، و در ادامه افراد و تراکیب ظاهر می‌شوند و از نقصان به تمامیت می‌رسند (رازی ۱۳۷۷، ۳۵).

ابوحاتم نفس ناطقه یا همان نفس آدمی را اعلی و اشرف تمامی عوالم می‌داند و آن را اثر عالم موجود نه متولد از نفس کلی یا جزئی از نفس کلی می‌داند (رازی ۱۳۷۷، ۳۰-۳۱)، و به این جهت توان پیامبران بر دسترسی به عقل کلی و نفس کلی را پذیرا می‌شود. ابوحاتم، پس از تبیین ابداع و توضیح اصطلاحات به‌کاررفته در بحث مراحل آفرینش، از همانندی مفهومی برخی اصطلاحات سخن می‌گوید و «امر الهی» را شبیه‌ترین اصطلاح به ابداع دانسته و بلکه همان ابداع معرفی می‌کند که صورت آن کلمه «کن» است که از کاف متحرک و نون ساکن شکل گرفته و دو حرف آن به منزله جسد برای کلمه، و حرکت و سکون دو حرف آن به منزله روح برای کلمه است (رازی ۱۳۷۷، ۲۷، ۳۹).

پس از ابوحاتم، ابویعقوب سجستانی (د. ۳۵۳ ق.) از یک سو ابداع را آفرینش «لا من شیء» و «لا من ایس» می‌بیند (سجستانی ۱۳۲۷، ۷، ۱۳، ۱۹، ۲۲؛ ۱۴۳۲، ۱۱۵)، و از سویی دیگر متأثر از نگاه فارابی عبارت «من لا شیء» را جایگزین ترکیب «من غیر مثال» در تعریف ابوحاتم قرار می‌دهد و ابداع را آفرینش چیزی از نه چیز معرفی می‌کند (سجستانی ۱۴۰۳، ۷۶-۷۷) و خداوند را مبدع کل (سجستانی ۲۰۰۰، ۷۱-۷۲، ۸۱)، عقل اول را نخستین مبدع خداوند و اصل تمامی هست‌ها می‌شناسد و نام دیگر عقل اول را قلم می‌داند (سجستانی ۱۴۰۳، ۱۳، ۱۴۳۲، ۹۱).

در نگاه سجستانی دومین مبدع نفس کلی است، که اصل هر صورت روحانی و جسمانی است، و نفس انسانی بخشی از نفس کلی شناخته می‌شود و به آن لوح نیز اطلاق می‌گردد. از عقل اول و نفس نیز به «الاصلان» یاد می‌شود، به این معنا که عقل و نفس مرجع تمامی هست‌ها اعم از روحانی و جسمانی است (سجستانی ۱۴۰۳، ۱۴؛ ۱۳۴۰، ۱: ۲۴؛ ۱۳۲۷، ۱: ۱۷، ۲۲). سجستانی مانند رازی به وحدت ابداع، امر و عقل اعتقاد دارد، اما ابداع و خلق را متفاوت می‌بیند. او خلق را تنها نسبت به آفرینش مخلوقات جسمانی می‌داند و ابداع را خاص مبدعات فرازمانی و فرامکانی می‌شناسد (سجستانی ۱۴۰۳، ۱۱). به بیانی دیگر، خلق را به معنای ایجاد ذوات و صور تمامی اشیاء لا من شیء می‌خواند و ابداع را به معنای ایجاد ذوات فقط لا من شیء معرفی می‌کند. در نتیجه او عقل اول را به باری بودن خداوند نسبت می‌دهد و نفس کلی را به مصور بودن خداوند نسبت می‌دهد، با این تفاوت که عقل ایجاد بدون واسطه است، اما نفس ایجاد با واسطه عقل است (سجستانی ۱۴۳۲، ۹۱).

قاضی نعمان (د. ۳۶۳ ق.)، از اندیشمندان نامدار اسماعیلیه، خداوند را مبدع می‌شناسد و ابداع را آفرینش «بلا نظیر و لا مشیر و لا مثال احتدی علیه و لا رویه و لا تفکیر» می‌خواند (قاضی نعمان بی-تا-ب، ۲: ۱۰۴) و در موردی دیگر دلیل توصیف خداوند به بدیع در آیه شریفه «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» را این گونه می‌آورد: «لانه ابتدعهن و لم تکن شیئا قبل ذلک و کذلک ابداع الاشیاء کلها واحدها و لم تک شیئا» (قاضی نعمان بی-تا-الف، ۲۸). او بر خلاف سجستانی ابداع را متفاوت از خلق نمی‌بیند و به این همانی مبدع و خالق اعتقاد دارد، چه این که خلق را مانند ابداع آفرینش «علی غیر مثال سبق» معرفی می‌کند (قاضی نعمان بی-تا-ب، ۱: ۱۵۲، ۳: ۲۵۷).

در همین سده، اخوان‌الصفاء ابداع و اختراع را فعل حق تعالی و مترادف می‌شناسد (اخوان‌الصفاء ۱۴۱۲، ۱: ۴۰-۴۱) و مانند سجستانی دو نگاه متفاوت به ابداع دارد. در یک نگاه ابداع را ایجاد از نه شیء می‌خواند: «إيجاد الشيء من لا شيء» (اخوان‌الصفاء ۱۴۱۲، ۳: ۵۱۷) و در نگاه دوم ابداع را ایجاد نه از شیء معرفی می‌کند: «إيجاد شيء لا من شيء» (اخوان‌الصفاء ۱۴۱۲، ۳: ۴۷۲-۴۷۳). در صورتی که در همین سده ابوالحسن عامری (د. ۳۸۱ ق.)، از اندیشمندان نامی غیراسماعیلی، ابداع را، در برابر فعل اختیاری فکری و شوقی و فعل اضطراری طبیعی و قهری، ایجاد نه از چیزی، نه در چیزی و نه به دنبال چیزی می‌شناسد و آن را فعل خداوند و برتر از تمامی اقسام چهارگانه فعل و خاستگاه آنها قرار می‌دهد.

اخوان‌الصفاء، بر خلاف قاضی نعمان، ابداع را متفاوت از خلق می‌شناسد، و ابداع را «إيجاد الشيء من لا شيء» می‌داند و کلام خداوند را ابداع حق تعالی می‌شناسد، که به وسیله امر «کن» مبدعات را ایجاد می‌کند: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ: كُنْ فَيَكُونُ» (نحل: ۴۲)، و خلق را «إيجاد الشيء من شيء آخر» می‌خواند، و برای اثبات دیدگاه خویش به آیه شریفه «خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ» استناد می‌کند (اخوان‌الصفاء ۱۴۱۲، ۳: ۵۱۷). در موردی دیگر، تفاوت ابداع و خلق را با تعریف متفاوتی از ابداع بیان می‌دارد: خلق را «تقدیر کل شیء من شیء آخر» معرفی می‌کند و ابداع را «إيجاد شيء لا من شيء» می‌خواند، و این در صورتی است که تفاوتی آشکار میان تعریف ابداع به ایجاد «من لا شيء» و ایجاد «لا من شيء» وجود دارد و افزون بر این نقیض «من شيء»، «لا من شيء» است، نه «من لا شيء».

به باور اخوان‌الصفاء، ابداع و اختراع، بر خلاف تألیف و ترکیب و صنع و افعال و حرکات، نیازی به ادوات و آلات و اماکن و زمان و هیولی و حرکات ندارد (اخوان‌الصفاء

۱۴۱۲، ۲: ۱۲۶-۱۲۷)، بلکه تمامی این موارد ابداع خداوند است. برای نمونه، صنعت «اخراج الصانع ما فی نفسه من الصور و نقشها فی الهیولی» است، و مصنوع بودن صورت در هیولی است (اخوان‌الصفاء ۱۴۱۲، ۳: ۴۷۲-۴۷۳)، که هر مصنوع چهار علت فاعلیه، هیولانیه، صوریه و تمامیّه دارد. اگر مصنوع بشری باشد، صانع در صنع خود نیازمند هیولی، مکان، زمان، ادوات، آلات و حرکات است، و اگر مصنوع طبیعی باشد (معادن و نبات و حیوان)، صانع نیازمند هیولی، مکان، زمان و حرکت است، و اگر مصنوع نفسانی باشد (افلاک و کواکب و ارکان)، صانع تنها به هیولی و حرکات نیاز دارد، و اگر مصنوع روحانی الهی باشد (هیولی، صور مجرده، نفس و عقل)، صانع نیازمند هیچ یک از موارد نیست، چه این که فعل باری تعالی ابداع و اختراع هیولی، زمان، حرکات، آلات و ادوات است (اخوان‌الصفاء ۱۴۱۲، ۳: ۳۵۸-۳۵۹). هم ایشان در موردی دیگر می‌نویسد:

و اعلم بأن المصنوعات أربعة أجناس: بشرية و طبيعية و نفسانية و إلهية. فالبشرية مثل ما يعمل الصنّاع من الأشكال و النقوش و الأصباغ فی الأجسام الطبيعية، فی أسواق المدن و غيرها من المواضع. و المصنوعات الطبيعية هی صور هياكل الحيوانات، و فنون أشكال النبات، و ألوان جواهر المعادن. و المصنوعات النفسانية مثل نظام مراكز الأركان الأربعة التي هی تحت فلک القمر، و هی النار و الهواء و الماء و الأرض، و مثل تركيب الأفلاك، و نظام صورة العالم بالجملة. و المصنوعات الإلهية هی الصور المجردة من الهیولیات المخترعات من مبدع المبدعات، تعالی، وجودا من العدم، ليس من ليس، و شيء لا من شيء، دفعة واحدة بلا زمان، و لا مکان و لا هیولی، و لا صورة و لا حركة، لأنها كلّها مبدعات الباری و مخترعاته و مصنوعات. فتبارک الله أحسن الخالقین و أحکم الحاكمین و أرحم الراحمین. (اخوان‌الصفاء ۱۴۱۲، ۱: ۲۷۷-۲۷۸)

ابداع، به باور اخوان‌الصفاء، ترکیب و تألیف هم نیست. ابداع مانند کلام متکلم است، و ترکیب مانند کتابت کاتب، و به این جهت اگر متکلم سکوت کند، کلام شکل نخواهد گرفت، اما اگر کاتب دست از کتابت بردارد، آن مقداری که مکتوب شده است از میان نخواهد رفت (اخوان‌الصفاء ۱۴۱۲، ۳: ۳۵۱).

اخوان‌الصفاء امور عالم را به دو دسته تقسیم می‌کند، و از این میان امور الهی روحانی را ابداع حق تعالی، دفعی و بیرون از زمان و مکان می‌خواند (اخوان‌الصفاء ۱۴۱۲، ۲: ۱۲۸)، که اولین امر روحانی که متعلق ابداع خداوند قرار گرفت عقل فعال یا همان عقل اول است، که خداوند آن را بدون الگو آفرید (اخوان‌الصفاء ۱۴۱۲، ۱: ۱۹۹)، و به واسطه عقل اول نفس کلیه را ابداع کرد (اخوان‌الصفاء ۱۴۱۲، ۳: ۴۶۴، ۴۶۵).

در سده پنجم هجری، حمیدالدین کرمانی (د. ۴۱۲ ق.)، فیلسوف توانمند باطنی، در گام نخست، نظریه فیض را به بحث و بررسی می‌گیرد و اشتراک خدا و عقل اول در فیضیت را منکر می‌گردد. به باور کرمانی، فیضیت عقل اول در صورتی درست است که میان دهنده فیض و فیض همانندی‌ها و تفاوت‌هایی وجود داشته باشد، یعنی خدا به عنوان دهنده فیض متکثر باشد، به گونه‌ای که عقل اول در برخی از جهات اشتراک با خدا شریک باشد و در شماری از جهات متفاوت. اما از آن جهت که خداوند متکثر نیست و از کمی و زیادی میرا است و به آنها توصیف نمی‌گردد، عقل اول فیض باری تعالی نخواهد بود. به عبارت دیگر، رابطه خدا و عقل اول مانند رابطه نور و خورشید نیست. در رابطه میان خورشید و نور، نور فیض خورشید است، و چون خورشید متکثر است، نور به عنوان فیض در برخی جهات با خورشید مشترک و در برخی جهات متفاوت و متمایز از خورشید است. اما در رابطه میان خدا و عقل، چون خداوند متکثر نیست، عقل به عنوان فیض در برخی جهات با خداوند مشترک و در برخی جهات متمایز نیست (کرمانی ۱۹۸۳، ۷۴). بر این اساس، کرمانی مانند دیگر اندیشمندان اسماعیلی ابداع را فعل خداوند می‌شناسد و، برخلاف سجستانی، اخوان‌الصفاء و ابن‌سینا، که ابداع را مشترک لفظی میان دو معنا می‌دانستند، ابداع را ایجاد «من لا شیء» نمی‌داند، بلکه ایجاد «لا من شیء» و «لا علی شیء» و «لا فی شیء» و «لا بشیء» و «لا مع شیء» معنا می‌کند (کرمانی ۱۹۸۳، ۱۵۷). او در موردی دیگر ایجاد «من غیاهب العدم» را ابداع می‌خواند و نسبت مبدع به خداوند را به همین معنا می‌گیرد (کرمانی ۲۰۰۶، ۴۱). به باور کرمانی، عقل اول ابداع خداوند و نخستین مبدع است و به دیگر موجودات هستی می‌بخشد، و عقل دوم یا همان نفس<sup>۲</sup> و دیگر عقول عشره به صورت متوالی از عقل اول پدید می‌آیند (کرمانی ۱۹۸۳، ۲۲۱-۲۲۲). اما او کیفیت ابداع را در حاله‌ای از ابهام دیده، عقل را ناتوان از درک آن دانسته و تفاوت ابداع و انبعاث را در توانایی عقل در درک کیفیت انبعاث و ناتوانی عقل در درک کیفیت ابداع می‌داند، که اگر عقل بر درک کیفیت ابداع و انبعاث توانا باشد، آنگاه نسبت این‌همانی میان ابداع و انبعاث برقرار خواهد بود (کرمانی ۱۹۸۳، ۱۰۷).

در ادامه ناصرخسرو قبادیانی (د. ۴۸۱ ق.) بر ابهام ابداع تأکید می‌کند و عقل را از فهم و درک کیفیت ابداع ناتوان می‌خواند، اما اثبات ابداع به عقل را ضروری می‌خواند (ناصرخسرو ۱۳۸۴، ۲۸۴). به باور ناصرخسرو، اختراع و ابداع هم‌معنا هستند، و ابداع و خلق تفاوت معنایی دارند. ابداع را آفرینش چیزی از نه چیز یا ایجاد «بی هیچ آلتی و میانجی‌ای» و خلق را آفرینش چیزی از چیزی می‌شناسد. او درست بر این اساس است که مردم

را بر خلق توانا و بر ابداع ناتوان معرفی می‌کند (ناصرخسرو ۱۳۶۳، ۲۱۱؛ ۱۳۸۴، ۱۷۷، ۳۱۴، ۳۱۶، ۴۰۸) و خداوند را به استناد آیه شریفه «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (بقره: ۱۱۷) مبدع می‌خواند و آفرینش چیز از نه چیز را که معنای ابداع است از آیه شریفه «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» (طور: ۳۵) نتیجه می‌گیرد (ناصرخسرو ۱۳۸۴، ۷۲).

ناصرخسرو در قالب مجموعه‌ای از سلب‌ها تا حدودی به درک معنای ابداع کمک می‌کند. برای نمونه، برابری ابداع با عقل، ارادت و امر را بر نمی‌تابد و دلایلی چند برای اثبات این نابرابری ارائه می‌دهد. در اثبات نابرابری عقل و ابداع و همانندی آن دو به نور و قرص آفتاب می‌گوید: «ما سخن بی برهان نگوییم و ما دانیم که قرص و روشنائی را شکل نباشد که شکل مر جسم را باشد و روشنائی شکل نپذیرد بذات خویش مگر بر چیزی دیگر» (ناصرخسرو ۱۳۸۴، ۱۷۷). در ناروا بودن اطلاق اراده بر ابداع او می‌نویسد: «اراده حد واسط میان مرید و مراد است و چون مراد در ازل وجود ندارد اراده نیز وجود نخواهد داشت، در صورتی که ابداع وجود دارد» (ناصرخسرو ۱۳۸۴، ۱۷۷). در عدم جواز اطلاق امر بر ابداع نیز می‌نویسد: «امر فرمان باشد و فرمان از فرماننده بر فرمان‌بردار باشد و چون فرمان‌بردار نبود چه گوئیم که فرمان بر چه چیز کرد و داد» (ناصرخسرو ۱۳۸۴، ۱۷۷).

هرچند ناصرخسرو در *زاد المسافر* اطلاق امر بر ابداع را مجازی می‌شناسد، اما در *جامع الحکمتین* وجود عالم را به امر خداوند می‌داند و امر خداوند را همان ابداع معرفی می‌کند که در آیات وحی با دو حرف «کن» بیان می‌گردد. (ناصرخسرو ۱۳۶۳، ۷۷).

او پدیداری موجودات از هیولی و قول به قدم هیولی را بر نمی‌تابد و ابداع را فعل خداوند «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (بقره: ۱۱۷) و «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» (طور: ۳۵) و دفعی «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمَحٍ بِالْبَصْرِ» می‌شناسد، و هیولی و دیگر موجودات را مبدع خداوند معرفی می‌کند و دخالت آنها در فعل ابداع را درخور پذیرش نمی‌بیند (ناصرخسرو ۱۳۸۴، ۷۲).

به اعتقاد ناصرخسرو، خداوند به ابداع، که همان امر «کن» است، عقل اول را (که جوهری لطیف و نورانی است و صورت همه چیز در آن است) ایجاد کرد، و عقل و امر متحد گشتند (ناصرخسرو ۱۳۶۳، ۷۷) و آنگاه نفس کلی (که جوهری است بسیط و روحانی و زنده به ذات و دانای به قوت و فاعل به طبع و صورتی از صور عقل فعال است) به واسطه امر خداوند از عقل منبعث شد (ناصرخسرو ۱۳۶۳، ۱۳۳، ۲۲۴).

او انکار ابداع از سوی دهریان نسبت به عالم، انکار ابداع از سوی فلاسفه نسبت به هیولی و انکار ابداع از سوی حشویه نسبت به صورت را و مستندسازی انکار را به قدم عالم، هیولی و صورت را باور ندارد و با اثبات حدوث عالم، هیولی و صورت، پدیداری عالم، هیولی و صورت را نیازمند ابداع می‌خواند و مبدع را خداوند معرفی می‌کند (ناصرخسرو، ۱۳۶۳، ۲۱۲-۲۱۵).

بر این اساس، جواز اطلاق امر بر ابداع در *زاد المسافر* ناسازگار با نظریه ایشان در مورد عدم جواز اطلاق بر امر الهی و فعل خاص باری (ناصرخسرو، ۱۳۶۳، ۲۲۹، ۳۴۴) نخواهد بود، چه این که او در *زاد المسافر* جواز اطلاق را مجازی می‌داند، نه حقیقی. ناسازگاری در صورتی است که جواز اطلاق امر بر ابداع به صورت حقیقی باشد، نه مجازی.

در سده هفتم خواجه نصیرالدین طوسی (د. ۶۵۳ ق.) در کتاب *تصورات*، که منعکس‌کننده الهیات اسماعیلیه است، ابداع را آفرینش بی‌نمونه، بی‌توسط و بی‌زمان «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلِمَةً بِالْبُصْرِ» معرفی می‌کند (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۳، ۸؛ ۱۳۷۴، ۲۲) و امر و کلمه خداوند را پس از امضا فعل و همان ابداع و «كُنْ فَيَكُونُ» می‌شناسد، که به محض اراده خداوند به هر چیز آن چیز دفعه موجود می‌شود (خواجه نصیر الدین طوسی، ۱۳۶۳، ۸؛ ۱۳۷۴، ۴۵، ۶۸). او نسبت ابداع به امر باری تعالی را مانند نسبت نور به چراغ معرفی می‌کند، اما این تشبیه را تنها از باب مثل می‌داند، نه این که صدور ابداع از امر مانند صدور نور از چراغ بی‌اختیار باشد، که اگر بی‌اختیار باشد نه مبدع خواهیم داشت و نه ابداع.

به باور خواجه، همین که خداوند خود را خالق می‌داند «از دانستن او خود را خالق، مخلوق لازم آمد و آن مخلوق عقل اول بود و چون عقل اول واحد بوحدت بود من کل الوجوه مساله لایصدر عن الواحد الا الواحد لازم گشت». سپس محقق طوسی برای اثبات مدعای خویش می‌نویسد:

از کل موجودات این جهان و آن جهان هر موجودی که در کار او تعالی سخن گوید بر حسب مرتبه باشد که از او تعالی در وجود باشد و اثر فیضی که از امر او تعالی در آثار روح و اعمال جسم خود مشاهده کرده، مثلاً ما می‌گوییم که آفریدگار ما حکیم است، او تعالی را به آن سبب حکیم می‌گوییم که ما آفریده و بنده اویم به حکمت، و اثر از حکمت می‌شناسیم و می‌دانیم، و چون می‌شاید که ما (که) آفریده و بنده اویم به حکمت موصوف باشیم آن واجب‌تر باشد که گوئیم که حکمت همه از اوست، و همچنین در وجود خود می‌یابیم که

هیچ فعل از ما در این عالم صادر نمی‌شود الا که تصویری بر آن سابق می‌باشد، پس چون می‌بینیم که تصوّر ماست که موجب فعل ما می‌شود از این روی چون در کار او تعالی سخن گوئیم از حدّ همین استدلال یعنی مقام دانش و بینش خود برنتوانیم گذشت به اول وهله چنین باید گفت علی‌الضرورة. (خواجه نصیرالدین طوسی ۱۳۶۳، ۸-۱۰)

خواجه پس از آن که صادر اول را باری تعالی می‌خواند و عقل اول<sup>۳</sup> را مبدع باری تعالی معرفی می‌کند، از توانایی عقل اول بر تصور غایت تمامی اشیاء روحانی و جسمانی و ایجاد نفس توسط عقل اول و ایجاد هیولی، طبیعت و جسم سخن می‌گوید (خواجه نصیرالدین طوسی ۱۳۶۳، ۸). عقل اول با تصور امر الهی به عنوان علت خویش عقل فلک‌الافلاک یا فلک اطلس یا عرش را ایجاد می‌کند و با تصور ذات خود نفس کلی را پدید می‌آورد و با تصور امکان خود فلک‌الافلاک را پدیدار می‌سازد، با این تفاوت که فعل باری تعالی تنها ابداعی است و ایجاد عقل اول ابداعی و اختراعی. فعل باری تعالی ابداعی است، یعنی دفعی و بدون واسطه است، و ایجاد عقل اول دفعی است و در عین حال هم با واسطه و هم بی‌واسطه است. بر این اساس، خواجه نصیر ابداع و اختراع را در دفعی بودن ایجاد یک چیز مشترک می‌بیند، اما در واسطه داشتن و نداشتن متفاوت می‌شناسد. او ابداع را ایجاد عقلانی از امر بدون واسطه می‌بیند و اختراع را ایجاد روحانی و جسمانی از امر با واسطه عقل و نفس می‌شناسد (خواجه نصیرالدین طوسی ۱۳۶۳، ۱۰).

در سده دهم هجری، ابوفراس (د. ۹۴۷ ق.) می‌گوید خداوند به امر خویش سابق اول و تالی ثانی را ابداع کرد و آن دو را اصل خلق و دین قرار داد (ابوفراس ۲۰۰۶، ۱۱). همو ابداع را ایجاد لا من شیء می‌شناسد و مبدع نخست را عقل فعال می‌بیند که به امر کن ایجاد شده است و از عقل اول تالی صادر شده است (ابوفراس ۲۰۰۶، ۲۰) و عالم به واسطه دو اصل عقل و نفس از عدم ظاهر شده است.

در نگاه ابوفراس، خلق بر سه قسم است که قسم اول آن عالم روحانی و ابداع، قسم دوم عالم جسمانی و اختراع، و قسم سوم عالم جسمانی خوانده می‌شود. در عالم جسمانی، جسم مطلق اول، افلاک دوم، کواکب سوم و... دانسته می‌شود. در نگاه ابوفراس، نفس ناطقه بذری است از نوع ابداع، یعنی لا من شیء، که عقل کلی در نفس کلی قرار داده است و از آن نفوس ناطقه متولد می‌شوند، بی آن که این تولد در اختیار عقل فعال و نفس فعال باشد (ابوفراس ۲۰۰۶، ۲۶). ابوفراس نیز مانند دیگر اندیشمندان اسماعیلی ابداع را همان امر و امر را واژه «کن» می‌شناسد که فرع دو حرف کاف و نون، خلق، دین، تنزیل و تأویل است (ابوفراس ۲۰۰۶، ۲۹).

### ۳. سنجش و ارزیابی

نگاه اندیشمندان اسماعیلی از چند جهت درخور تأمل و تدبر است: جهت نخست آن که میان دانشمندان اسماعیلی در تعریف ابداع اتفاق وجود ندارد. گروهی ابداع را «ایجاد از نه چیز»، برخی «ایجاد نه از چیز» و عده‌ای «ایجاد نه از چیز» و «ایجاد از نه چیز» معرفی می‌کنند. سجستانی و اخوان‌الصفاء ابداع را ایجاد «من لا شیء» و «لا من شیء» می‌شناسند، و کرمانی و ناصرخسرو ایجاد «لا من شیء» می‌خوانند. این در حالی است که «من لا شیء» متناقض‌نما است، چه این که عبارت یادشده از دو بخش «من» و «لا شیء» شکل گرفته است. بخش «من» دلالت بر ابتدا و در نتیجه وجود دارد و بخش دوم دلالت بر عدم مطلق و محض دارد. افزون بر این، پیشفرض کسانی که ابداع را ایجاد من لا شیء می‌دانند آن است که «من لا شیء» نقیض عبارت «من شیء» است، در صورتی که نقیض «من شیء» چنان که جمع بسیاری می‌گویند عبارت «لا من شیء» است. به عبارت دیگر، اگر مانند برخی اسماعیلیه خلق را «ایجاد الشیء من الشیء» معرفی کنیم و آن را نقیض و نقطه مقابل ابداع بخوانیم، آنگاه باید ابداع را «ایجاد الشیء لا من شیء» معنا کنیم، نه «ایجاد الشیء من لا شیء» که نقیض خلق نیست و متناقض‌نما است.

جهت دوم آن که اندیشمندان اسماعیلی در تعریف حداقلی و حداکثری ابداع با یکدیگر اختلاف دارند. ابوحاتم رازی، قاضی نعمان، و سجستانی از ابداع تعریف حداقلی دارند و ابداع را «ایجاد شیء لا من شیء» یا «ایجاد شیء من لا شیء» معرفی می‌کنند و اخوان‌الصفاء و کرمانی تعریف حداکثری دارند. اخوان‌الصفاء دو قید دفعی بودن و مکانی نبودن را به تعریف اضافه می‌کند و کرمانی تمامی شکل‌های ایجاد را که شیء در آن نقش داشته باشد را نفی می‌کند، اعم از آن که نقش شیء به صورت «من شیء» باشد یا «مع الشیء» و «علی الشیء» و «فی الشیء» و... و خواجه نصیر با تعریف ابداع به آفرینش بی‌نمونه، بی‌زمان و بی‌واسطه به تعریف حداکثری از ابداع تمایل نشان می‌دهد.

جهت سوم آن که نویسندگان اسماعیلی ابداع و اختراع را هم‌معنا می‌بینند، جز آن که در کتاب تصورات خواجه نصیر ابداع ایجاد عقلانی بی‌واسطه معرفی شده و اختراع ایجاد روحانیات و جسمانیات با واسطه عقل و نفس، در صورتی که بسیاری از متکلمان و فلاسفه ابداع را متفاوت از اختراع می‌شناسند. برای نمونه، فخر رازی اختراع را نقیض ابداع می‌شناسد (فخر رازی بی‌تا، ۴: ۲۸). میرداماد اختراع را آفرینش من شیء و در نتیجه متفاوت از ابداع می‌شناسد (میرداماد بی‌تا، ۱۳۱). گروهی اختراع را در تناسب با قدرت

دیده و برخی در تناسب با حکمت معرفی می‌کنند (محقق داماد ۱۳۸۰، ۳۵). افزون بر این، در نگاه برخی اختراع از اقسام ایجاد نیست و در اعتقاد کسانی که اختراع را قسمی از ایجاد می‌دانند اختراع متفاوت از ابداع است. برای نمونه، نزد ابن‌سینا که ابداع و تکوین را از اقسام ایجاد می‌داند، اختراع ایجاد نیست و در نتیجه مترادف ابداع نیست. در نگاه سید داماد در قبسات نیز که ابداع، اختراع و تکوین از اقسام ایجاد خوانده شده است تفاوت ابداع و اختراع در این است که ابداع در مفارقات است و اختراع در فلکیات (میرداماد ۱۳۸۱، ۴۶).

جهت چهارم آن که اسماعیلیه در گرایش به فلسفه نوافلاطونی نیز متفاوت هستند. در حالی که نسفی و سجستانی و اخوان‌الصفاء و تصورات شیخ طوسی از باورهای نوافلاطونیان دفاع می‌کنند و از عقل کلی به عنوان صادر اول و از نفس کلی به عنوان صادر دوم سخن می‌گویند و مراد ایشان از نفس نه صورت بدن یا کمال بدن طبیعی بلکه حیثیتی کیهان‌شناختی است که مانند عقل واحد و کثیر است و واحد آن خاستگاه تمامی نفوس قرار می‌گیرد، کرمانی نفس را کمال نخست برای بدن طبیعی می‌شناسد و کلی بودن آن را باور ندارد، هرچند مراد او از نفس، نفس انسانی نیست.

جهت پنجم آن که در حالی که نسفی، سجستانی و اخوان‌الصفاء و ناصر خسرو ابداع را از عقل کلی و نفس کلی شروع می‌کنند، کرمانی و خواجه از عقول عشره سخن می‌گوید و عقل اول را نخستین مبدع و دیگر عقول را با واسطه و بی‌واسطه پدیدآمده از عقل اول می‌دانند. کرمانی عقل اول را همان قلم و عقل دوم را همان لوح می‌شناسد، و خواجه عقل دوم را عرش و عقل سوم را کرسی و عقول هفتگانه دیگر را متناظر به عقل زحل، عقل مشتری، عقل مریخ، عقل خورشید، عقل زهره، عقل عطارد و عقل قمر می‌داند و ایجاد هر یک از عقول نهگانه را به عقل پیش از خود نسبت می‌دهد (خواجه نصیر ۱۳۶۳، ۱۱).

جهت ششم آن که در حالی که نسفی، سجستانی و خواجه نصیر نفس کلی را متولد یا جزئی از عقل کلی می‌شناسند، ابوحاتم رازی نفس کلی را اثر عقل کلی می‌بیند. و در حالی که نسفی نفس کلی را با وجود انبعاث از عقل کلی غیرتام می‌خواند، ابوحاتم رازی نفس کلی را از جهت ذات تام و از جهت فعل غیرتام معرفی می‌کند. خواجه نصیر نیز عقل اول را دارای کمال مطلق و نفس کلی را دارای کمال و نقصان نسبی می‌بیند. نقصان را از جهت نقص وجودی، جوهری و درجه نسبت به عقل اول می‌داند و کمال را از جهت مقایسه با جسم کلی می‌شناسد.

جهت هفتم آن که ارتباط ابداع با واژگانی چون اختراع، خلق، امر، انبعاث، اراده و... در اندیشه اسماعیلیه در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. در حالی که اسماعیلیه ابداع و اختراع را هم‌معنا می‌شناسند و اطلاق ابداع بر امر و اراده را روا می‌بینند و ابداع را متفاوت از خلق، انبعاث، تألیف، ترکیب و صنع معرفی می‌کنند، برخی از ایشان با این نگاه همراه نیستند. برای نمونه، قاضی نعمان در تعریف ابداع و خلق از واژگان مشابهی استفاده می‌کند و خالقیت خداوند را به گونه‌ای تعریف می‌کند که مبدع بودن خداوند را تعریف می‌کند و خواجه نصیر ابداع را ایجاد عقلانی بی‌واسطه و اختراع را ایجاد روحانی و جسمانی با واسطه عقل و نفس معرفی می‌کند.

#### ۴. نتیجه‌گیری

اندیشمندان اسماعیلی در سده چهارم و پنجم هجری بیش از دانشمندان سایر مذاهب و گروه‌های اسلامی اصطلاح‌شناسی ابداع را دنبال کرده‌اند. همه ایشان در این که ابداع فعل باری تعالی است و خداوند مبدع است با یکدیگر توافق دارند، اما در تعریف ابداع و شرایط آن با یکدیگر اختلاف دارند. برخی ابداع را ایجاد از نه شیء و شماری دیگر ایجاد نه از شیء و گروهی هر دو می‌دانند. در نگاه اسماعیلیه، ابداع همان امر و اراده خداوند است و مترادف اختراع و متفاوت از اصطلاح خلق، تکوین، صنع و... است. همه ایشان در گرایش به فلسفه نوافلاطونی همسو نیستند، برخی مانند نسفی، سجستانی، و ابوحاتم رازی صادر اول را عقل کل و صادر دوم را نفس کلی می‌دانند، شماری دیگر صادر اول را عقل کل می‌دانند، اما صادر دوم را نفس کل نمی‌دانند، بلکه نفس وابسته به بدن طبیعی می‌شناسند.

#### کتاب‌نامه

- ابن رشد. ۱۳۷۷. تفسیر مابعدالطبیعه. تهران: حکمت.  
 ابن سینا. ۱۳۷۵. الاشارات و التنبیها. قم: البلاغه.  
 ابن سینا. ۱۴۰۰. رسائل ابن سینا. قم: بیدار.  
 ابن سینا. ۱۴۰۴. ق. شفاء (الالهیات). قم: مرعشی.  
 ابن عربی. ۱۴۲۲. تفسیر ابن عربی. بیروت: دارالکتب العلمیه.  
 ابن عربی. بی تا. الفتوحات المکیه. بیروت: دار صادر.  
 ابوحاتم رازی، احمد بن حمدان. ۱۳۷۷. الاصلاح. تهران: مطالعات اسلامی دانشگاه مگ‌گیل.

- ابوفراس، شهاب‌الدین. ۲۰۰۶. «مطالع الشموس فی معرفة النفوس»، در *أربعة كتب إسماعیلیة*. دمشق: التکوین.
- اخوان‌الصفاء. ۱۴۱۲. *رسائل اخوان‌الصفاء و خلان‌الوفاء*. بیروت: الدار الاسلامیه.
- آل یاسین، جعفر. ۱۴۰۵ ق. *الفارابی فی حدوده و رسومه*. بیروت: عالم‌الکتب.
- حامدی، ابراهیم. ۱۴۱۶ ق. *کنز‌الولد*. بیروت: دارالاندلس.
- خواجه نصیر طوسی. ۱۳۶۳. *تصورات*. تهران: جامی.
- خواجه نصیر طوسی. ۱۳۷۴. *آغاز و انجام*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- رازی، ابوحاتم. ۲۰۱۵. *کتاب‌الزینة*. تحقیق غانمی. بیروت: الجمل.
- سجستانی، ابویعقوب. ۱۳۲۷. *کشف‌المحجوب*. به کوشش هانری کرین. تهران: بی‌نا.
- سجستانی، ابویعقوب. ۱۳۴۰. «کتاب‌الینابیع»، در *سه رساله اسماعیلی*، به کوشش هانری کرین. تهران: انستیتو ایران و فرانسه.
- سجستانی، ابویعقوب. ۱۴۰۳ ق. «تحفه‌المستجیبین»، در *ثلاث رسائل*، تحقیق عارف تأمر. بیروت: دارالافاق‌الجديدة.
- سجستانی، ابویعقوب. ۱۴۳۲ ق. *المقالید‌الملکوتیه*. تحقیق پونا والا. تونس: دارالغرب‌الاسلامی.
- سجستانی، ابویعقوب. ۲۰۰۰. *کتاب‌الافتخار*. تحقیق پونا والا. تونس: دارالغرب‌الاسلامی.
- شهرزوری، شمس‌الدین. ۱۳۸۳. *رسائل‌الشجرة‌الالهیه فی علوم‌الحقایق‌الربانیة*. تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- شیخ اشراق، شهاب‌الدین سهروردی. ۱۳۷۵. *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- عامری، ابوالحسن. بی‌تا. *رسائل ابوالحسن عامری*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فخر رازی. بی‌تا. *تفسیر‌الکبیر*. بی‌جا: بی‌نا.
- قاضی سعید قمی. ۱۴۱۵ ق. *شرح توحید‌الصلوق*. تهران: وزارت ارشاد.
- قاضی نعمان. بی‌تا-الف. *التوحید*. بی‌جا: بی‌نا.
- قاضی نعمان. بی‌تا-ب. *تأویل‌الدعائم*. قاهره: دارالمعارف.
- قبادیانی، ناصر خسرو. ۱۳۶۳. *جامع‌الحکمتین*. تصحیح هانری کرین و دیگران. تهران: طهوری.
- قبادیانی، ناصر خسرو. ۱۳۸۴. *زاد‌المسافر*. تصحیح محمد عبادی حائری. تهران: میراث مکتوب.
- کرمانی، حمیدالدین. ۱۹۸۳. *راحة‌العقل*. تحقیق مصطفی غالب. بیروت: دارالاندلس.
- کرمانی، حمیدالدین. ۲۰۰۶. «اسبوع‌دور‌الستر»، در *اربع‌کتب‌اسماعیلیه*. دمشق: التکوین.
- کندی، یعقوب بن اسحاق. ۱۹۸۷. *رسائل‌الکندی‌الفلسفیه*. تحقیق ابوریده. قاهره: دارالفکر العربی.
- محقق داماد. ۱۳۸۰. *الرواشح‌السماویه*. تحقیق قیصریه‌ها و دیگران. قم، دارالحدیث.
- ملاصدرا. ۱۳۶۰. *أسرار‌الآیات*. تحقیق محمد خواجه‌جوی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

ملاصدرا. ۱۳۶۶. شرح اصول الکافی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.  
ملاصدرا، ۱۳۵۴. المبدأ و المعاد. تصحیح منوچهر آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.  
میرداماد. ۱۳۸۱-۱۳۸۵. مصنفات میرداماد. تحقیق نورانی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.  
میرداماد. بی تا. القبسات. تهران: دانشگاه تهران.

### یادداشت‌ها

۱. البته باید توجه داشت که آنچه اخوان الصفا مصنوع می‌خواند در واقع مبدع است، نه مصنوع، که اگر مصنوع باشد خداوند باید صنع داشته باشد، نه ابداع.
۲. نفس مورد نظر همان نفس کلی فلسفه نوافلاطونی نیست.
۳. خواجه نصیر عقل اول، عقل فعال و کل را از جهت عبارت متفاوت و از جهت معنا واحد می‌داند: «عقل اول را از آن روئی که اول موجودیست که از امر باری تعالی در وجود آمد و وجود بی‌توسط یافت عقل اول خوانند و از آن روئی که اشیا به واسطه تأیید او از قوت به فعل می‌آیند عقل فعال، و از آن روئی که عقول جزوی که در این عالم به عاقلان پیوسته است آثار اوست عقل کل» (خواجه نصیرالدین طوسی ۱۳۶۳، ۱۹).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی