

تأملی در نظریه آفرینش از عدم

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۱/۲۵ تاریخ تایید: ۱۳۹۲/۰۷/۱۸

* محمدحسن قدردان قراملکی

چکیده

درباره چگونگی آغاز آفرینش از سوی خداوند سه دیدگاه عملده در میان متألهان وجود دارد. فیلسوفان و عارفان نوعاً بن‌مایه جهان را به ذات الوهی برگردانده و با طرح نظریه «صدور» توسط فیلسوفان و نظریه «ظاهر و تجلی» از سوی عارفان به توجیه خلقت نخستین پرداخته‌اند. اما بیشتر متكلمان در تفسیر آفرینش جهان توسط خداوند، بر این باورند که خداوند جهان را از عدم آفرید. مقاله پیش رو به تحلیل امکان یا استحالة نظریه فوق می‌پردازد. نخست دلایل عقلی و نقلی موافقان تقریر می‌شود و سپس مورد تحلیل و ارزیابی قرار می‌گیرد.

پرستال جامع علوم انسانی

واژگان کلیدی: آفرینش، خلق از عدم، صدور، تجلی، علیت.

* دانشیار گروه کلام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

طرح مسئله

در بارهٔ نحوهٔ خلقت نخستین و به تعبیری فاعلیت خداوند در تبیین نحوهٔ خلقت و نسبت مخلوق نخستین با ذات الوهی، دیدگاه‌های گوناگونی در فلسفه (نظریهٔ صدور و فیض)، عرفان (نظریهٔ وجود و تجلی و ظهور) و علم کلام (خلقت از عدم) ارائه شده که هر کدام تحلیل خاص خود را می‌طلبد و کاستی‌هایی نیز دارد. ما در این نوشتار در صدد تبیین نظریهٔ خلقت از عدم و ارزیابی نقاط ضعف و قوت آن هستیم. ظاهر عبارت‌های بیشتر خداباوران دلالت دارد که جهان، حادث زمانی است و توسط خداوند، از عدم خلق شده است. لازمهٔ خلقت از عدم این است که مخلوق از حیث وجودی با وجود خداوندی نه مشترک، که متباین باشد؛ چرا که وقتی وجود مخلوق، نه از اصل وجود الوهی، بلکه از ماورای وجود خداوندی، مانند عدم نشئت گرفته باشد، دو وجود مختلف خواهد بود. البته برخی از قائلان به نظریهٔ فوق به این تفاوت، تفطن دارند و بعضی دیگر بدان متعرض نشدنند که در صفحات بعدی اشاره خواهد شد.

۲۸

پیش

برخی دینپژوهان گزارش می‌کنند که مسیحیان از «اوگوستین» به بعد به این نظریه قائل‌اند (آون، ۱۳۶۸، ص ۲۶). «ولفسن» دربارهٔ انگیزهٔ طرح و رواج دیدگاه فوق در میان مسیحیت و پیشینهٔ آن می‌گوید: «ترکیب از عدم (Ex nihilo) تفسیر عبارتی است که در کتاب دوم میکائیلیان (۷:۲۸) آمده و در آنجا خدا گفته است که آسمان‌ها و زمین و آنچه در آن است، نه از چیزهای موجود (اوک اکس اونتون) ساخته شده است. بنا بر آن پدران کلیسا و از جمله ایشان از قدیمی‌ترین آنان «هرماس» از قرن دوم و از متأخرین ایشان «یوحنای دمشقی» در صورت‌بندی خود از آموزهٔ آفرینش، آن را از غیر موجود (اک تومه اونتونس) توصیف کرده‌اند» (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۳۸۱).

«ابن میمون» متکلم بر جستهٔ یهودی دیدگاه تمام معتقدان به آیین حضرت موسی علیه السلام را خلقت از عدم مطلق توصیف می‌کند (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص ۳۰۵). بیشتر اندیشوران مسلمان نیز به خلقت جهان از عدم اعتقاد دارند که اینک به برخی اشاره می‌شود.

سید مرتضی: «يوصف تعالى بأنه مختص، لأن فائدة هذا الوصف اخراج الفعل من العدم الى الوجود، وهي ثابتة فيه تعالى» (سید مرتضی، ١٤١١ ق، ص ٥٩١).

شیخ طوسمی: «خلقَ بمعنى اختراع السمواتِ والارض فابتدعهما و اوجدهما لا من شيء» (طوسمی، [بی تا]، ج ٤، ص ٤٢١ و ج ٩، ص ٤١٤).

حمصی رازی: «الفعل من حقه ان يكون مخرجاً من العدم الى الوجود» (حمصی رازی، ١٤١٢ ق، ج ١، ص ٣٧).

ابن حزم: «فالخلق الذي أوجبه الله تعالى لنفسه و نفاه عن غيره هو الاختراع والإبداع و إحداث الشيء من لا شيء بمعنى من عدم إلى وجود» (ابن حزم، ١٣٥٩ ق، ج ٢، ص ٩٧). وی در موضع دیگر در پاسخ از امکان آغاز خلقت از عدم، استحالة آن را امر عقلی می داند و تنها در خدا استثنای کند (همو، [بی تا]، ص ٣٩٤). غزالی ضمن اختصاص یکی از موضوعات کتاب خود به خلقت از عدم می نویسد: «انه لا يخرج شيء من العدم الى الوجود الا بقدرة الله تعالى» (غزالی، ١٩٧٨ م، ص ٣٣٣).

اخوان الصفا در تبیین فرق معنای خلق و ابداع می نویسند: «ثم اعلم أن الخلق هو إيجاد الشيء من شيء آخر كما قال الله تعالى: "خَلَقْكُمْ مِنْ تُرَابٍ" وأما الإبداع فهو إيجاد الشيء من لا شيء و كلام الله هو إبداع أبدع به المبدعات كما قال: "إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ - أَيْ أَبْدَعْنَاهُ - أَنْ تَقُولَ لَهُ: كُنْ فَيَكُونُ" (اخوان الصفا، ١٤٠٥ ق، ج ٣، ص ٥١٨).

ابو منصور ماتریدی: «إن معنى فعل الله هو الإبداع والإخراج من العدم إلى الوجود» (ماتریدی، التوحید، ص ١٧٢، ٢٣١). تفتازانی: «محمد ای مخرج من العدم الى الوجود» (تفتازانی، [بی تا]، ص ٢٣ و ٣٧ و ٤٩ / همو، ١٤٠٩ ق، ج ١، ص ٣٠ و ج ٤، ص ١٧١). مجلسی خلقت عالم ارواح را به «لا من شيء» توصیف می کند؛ «فإن عالم الأرواح خلق من لا شيء» (مجلسی، ١٤٠٣ ق، ج ٥٧، ص ١٦٦).

برخی از معاصران، از جمله استاد محمد تقی جعفری ضمن پذیرفتن اصل علیت، آن را مفهوم ذهن مادی انسان توصیف می کنند که بر شرایط مادی خاص همچون لزوم ساخت معلوم و علت مبتنی است؛ لکن برخی از پدیده‌ها مانند نوع تأثیرگذاری روح مجرد انسان بر پدیده‌های مادی فراتر از این اصل اند و نیز در علتهای ممکن برای تحقق معلوم، وجود ماده پیشین امر لازم است؛ اما در علیت خدا لزوم ساخت بین فعل

و علت و نیاز به ماده پیشین، اعتباری ندارد (جعفری، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۰۵). بنا بر این ویژگی، وی به عدم فهم رابطه خدا با جهان برای انسان تصریح می‌کند و درنهایت رابطه آن دو را نه رابطه علت و معلول و دو وجود مسانخ، بلکه رابطه فاعل با مصنوع توصیف می‌کند (جعفری، همان، ص ۳۰۶ - ۳۰۷).

عالمان تفکیک نیز با استناد به مبانی کلامی خاص خود، از جمله قول به تباین ذاتی وجود خدا و ممکنات، انکار قاعده الواحد، اصالت ماهیت، انکار مجعلو بودن مخلوقات، انکار فاعلیت خدا به نحو علیت و قول به فاعلیت به نحو ابداع و مشیت، نخست به انکار و جرح دیدگاه رقیبان (نظریه صدور و فیضان فیلسوفان)، وحدت وجود و قول به تعیین و تجلی ذات خدا از دیدگاه عارفان) پرداخته‌اند. ولی در مقام تبیین نظریه مختار خود، نظریه شفافی ارائه نکرده‌اند. در ذیل به آرای معارفشناس اشاره می‌شود. میرزا مهدی اصفهانی مخلوقات را نه مجعلو، که مملوک خدا توصیف می‌کند؛ «حيث إنه ليس نور غير الله تعالى و إلا يلزم تحديده بالفقدان والوجودان وهو التركيب لا يقال بأنه (الصادر الأول) مخلوق ... فهو تعالى يعطي من نور ذاته بالصادر الأول. فهو قبس من نور الله تعالى و اشتقت من نور عظمته» (اصفهانی، [بی‌تا]، ص ۲۷). شیخ مجتبی قزوینی پس از توهی خواندن نظریه عرفا (وحدت وجود و ارجاع اختلاف موجودات به مراتب یا تعینات)

می‌گوید: «صانعیت مخالف و ضد مصنوعیت است؛ درحقیقت واحدی جمع نگردد و شیء مصنوع - که مصنوعیت و احتیاج ذاتی اوست - صالح و خالق خود یا دیگری نخواهد بود؛ والا اجتماع ضدین در شیء واحد، لازم شود» (قزوینی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۶).

۱. دلایل نظریه خلقت از عدم

قائلان به خلقت از عدم به دلایل ذیل تمسک جسته‌اند.

۱ - ۱. توجیه و امکان خلقت از عدم با استناد به خلاقیت نفس

قائلان دیدگاه فوق برای توجیه خلقت از عدم، به قدرت محدود ذهن و نفس انسانی خلاقیت خود از کتم عدم تمسک جسته‌اند که به توضیح آن اشاره می‌شود. ذهن انسان می‌تواند دو نوع فعالیت انجام دهد؛ فعالیت اول و مهم آن

صورت‌برداری از اشیای خارجی و سپردن آن در قوهٔ خیال و حافظه است که در صورت اراده، آن را تحلیل و اعاده می‌کند. در این فعالیت، ذهن به فعل و خلقی دست نمی‌زند. فعالیت دوم ذهن، ساختن و خلق صورت‌های گوناگون ذهنی است که آنها تا حال وجود خارجی ندارند؛ مثلاً ذهن انسان می‌تواند کوهی از طلا، اسب بالدار، حیوان دو یا ده سر و نیز امور کلی و ممتنعات را تصور کند.

ممکن است گفته شود که مثلاً تصور اسب بالدار خلق از عدم نیست؛ بلکه ترکیب اسب و بال با یکدیگر و تصور آن در یک شیء به نام «اسب بالدار» است. در پاسخ باید گفت با وجود این، ذهن این قدرت را دارد که از اشیای گوناگون، صورت جدیدی خلق کند. خود این صورت، جدید است و پیشینه‌ای ندارد و نیز تصور امور کلی و ممتنعات از این شبهه مصون است. افزون بر این، نفس انسان می‌تواند صورت‌های مجرد را که منشاً انتزاع خارجی ندارد تصور و به تعبیری در ذهن خود ایجاد کند که در این صورت، شباهه ترکیب صورت و نه خلق، دیگر مطرح نمی‌شود.

پرسش این است که این صورت‌های ساختهٔ ذهن، چگونه خلق شده‌اند؟ آیا این فعالیت ذهن، شبیه و قریب «خلق از عدم» نیست؟

قبس

می‌توانند از این
آنها را
از این
نمی‌دانند

قدرت و خلاقیتی که ذهن در خلق تصاویر ذهنی دارد، باینکه محدود و جلوهٔ بسیار کوچکی از خلاقیت الهی است، تا حدودی اضلاع و زوایای تاریک خلقت را برای ما روشن می‌کند. در روایت نیز وارد شده که: «من عرف نفسه، عرف رب» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲، ص ۳۲). فیلسوفان و عارفان نیز در وصف قدرت نفس به نکات ارزنده‌ای اشاره داشتند که از آن جمله این است که نفس در صورت برخورداری از قوهٔ لازم بر اثر تهذیب و تکامل، می‌تواند صورت ذهنی خود را در خارج خلق کند. «والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة ولكن لاتزال الهمة تحفظه ...» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۸۸ / همو، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۶۰ / ابن سینا، ۱۴۰۴ ق، ص ۲۷۵ – ۲۷۲ / قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۹۷ / صدرالمتألهین، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۲۶۴ / حسن زاده آملی، ۱۳۷۹، صص ۷۳۱، ۷۶۱).

بنابراین قدرت و خلاقیتی که نفس انسان در خلق صور ذهنی و بالاتر از آن، خلق در خارج برخوردار است، خود گواه روشنی بر امکان نظریه «خلقت از عدم» به دست خداوند قادر مطلق است و اتهام نامعقول و امتناع عقلی آن را رفع می‌کند.

«برتراند راسل» هر دو فرض خلقت جهان (از لیانگاری و آفرینش از روی صدفه و خودبه‌خود) را ممتنع و غیرمنطقی تفسیر می‌کنند؛ ولی چون در نظرش نظریه «حدوث» معقولانه‌تر از نظریه قدم جهان است، نظریه حدوث جهان با فرضیه صدفه را ترجیح می‌دهد (راسل، ۱۳۵۱، ص ۱۱۴). از اینجا روشن می‌شود با توجه به نکات پیش‌گفته در توجیه خلقت از عدم، امتناع ادعایی راسل نیز وجهی ندارد و نظریه متکلمان در حد خود قابل دفاع است؛ هرچند نظریه فیلسوفان و عارفان نسبت به آن نکات قوتی دارند که اشاره خواهد شد.

۲ - ۱. استحاله خلقت از امر وجودی

متکلمان در اثبات مدعای خود به دو فرضیه درباره نحوه آفرینش (خلقت از یک وجود سابق و عدم) اشاره می‌کنند و با اثبات استحاله قسم اول، فرضیه خود را اثبات می‌کنند؛ به این صورت که شیء مخلوق همچون «ب» نمی‌تواند از شیء موجود و متحقق، مانند «الف» خلق شود؛ چون وجود مخلوق «ب» یا عین «الف» یا مغایر آن است. در صورت اول (ب عین الف) لازم می‌آید که حادثه و خلقتی صورت نگیرد و آن خلاف فرض (تحقیق خلقت) است. در صورت دوم (ب مغایر الف) خلقتی صورت می‌گیرد؛ ولی این تغییر و خلقت جدید، عین صورت پیشین نیست. پس آن از «عدم» تحقق یافته است؛ بنابراین ثابت می‌شود که برای تصور معنای خلقت باید یک تحقیق و حدوث جدید و به تعبیری خلق از عدم لازم است و خلقت از وجود سابق، معنایی ندارد (فخر رازی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۷۸). وی در موضع دیگر با اشاره به آیات خالقیت خداوندی، معنای خلقت را «آفرینش از عدم» تفسیر می‌کند (همو، [بی‌تا]، ص ۲۰۲).

۳ - ۱. ارتباط نداشتن امکان خلقت از عدم با تجربه

یکی از اشکالات مطرح بر نظریه خلقت از عدم، اشکال راسل بود که مدعی است خلقت از عدم به تجربه ممتنع است. استاد مطهری در نقد آن می‌گوید: «خلقت از عدم به تجربه ممتنع است یعنی چه؟ مگر ضرورت و امتناع، جزو امور تجربی هستند؟ آیا امتناع یا ضرورت، یک پدیده و یک حالت مادی است که قابل تجربه و احساس باشد؟ حداکثر این است که تاکنون خلقت از عدم مشاهده نشده باشد؛ اینکه امتناعش با تجربه ثابت شده باشد یعنی چه؟» (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۳۶).

۴ - ۱. دلیل نقضی (جرح دیدگاه‌های فیلسوفان و عارفان)

اشاره شد که بیشتر تفکیکی‌ها برای اثبات فرضیه خود (فاعلیت بالابداع و بالمشیئه خدا) به جرح دیدگاه دیگران دست یازیده‌اند. آنان بر این باورند بخش تجلی وجود از ذات الهی (دیدگاه عارفان) و بخش ملئان و صدور و افاضه وجود از ذات (دیدگاه عارفان) موجب تغیر، تحول و انفعال در ذات خدا می‌شود که آن با اطلاق و بساطت ذات ناسازگار است. به تقریر دیگر، توجیه خلقت با قول به صدور ممکنات (عقل اول به صورت فعل مباشر) یا تجلی آن از ذات الهی موجب انفعال و تغیر و درنتیجه جرح در اطلاق و بساطت خدا می‌شود؛ ولی در نظریه خلقت از عدم (ابداع) لازمه فوق، لازم نمی‌آید.

«معنای فاعلیت خدا این نیست که خدا طوری عمل می‌کند که چیزی از او صدور پیدا می‌کند؛ بلکه خدا بر اطلاق ذات باقی است و تغیری در او پیش نمی‌آید و به هیچ‌وجه از قدوسیت محض و اطلاق ذاتش به در نمی‌آید ... اساس خلقت به تمییک است و تطوری در بین نیست و ذات در اطلاق محض بوده و هست» (حلبی، [بی‌تا]، صص ۷۸۹ و ۷۹۳).

۳۳

پنجم

تمثیلی
در فلسفه
آنونش
از دید

۵ - ۱. ادله نقلي

متکلمان در اثبات مدعای خود به آیات و روایاتی نیز تمسک جسته‌اند که در اینجا به برخی اشاره می‌شود:

۱ - ۵ - ۱. آیات

آیات پرشماری بر خلقت همه جهان ممکن به دست خداوند با واژگان گوناگون دلالت می‌کنند که در آفرینش از عدم ظاهر است و به برخی اشاره می‌شود:

۱. بدیع: «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (بقره: ۱۱۷ / انعام: ۱۰۱).

واژه «بدیع» از «بدع» به معنای خلقت از عدم مشتق شده است؛ چنان‌که صاحب کتاب العین می‌نویسد: «بدع: البدع: إِحْدَاثٌ شَيْءٌ لَمْ يَكُنْ لَهُ مِنْ قَبْلِ خَلْقِهِ وَلَا ذَكْرٌ وَلَا مَعْرِفَةٌ. وَاللَّهُ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» ابتدعهما، وَلَمْ يَكُنَا قَبْلَ ذَلِكَ شَيْئاً یتوهمهما متوجه» (زبیدی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۵۴).

۲. فاطر: «قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌ فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (ابراهیم: ۱۰)؛ «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (فاطر: ۱)؛ «فُلِّ الَّهُمَّ فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (زمر: ۴۶). قرطبی می‌گوید: «فاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ خالقُها وَ مخترعها وَ منشئها وَ موجدها بعد العدم، لینبه علی قدرته» (قرطبی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۰، ص ۳۴۶ / بیضاوی، ۱۴۱۰ ق، ج ۴، ص ۲۵۳).

۳. خلق: «هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ» (حشر: ۲۴)، «خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ» (حشر: ۲۴)، «هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ» (فاطر: ۳) و «بَلِّي وَ هُوَ الْخَالِقُ الْعَلِيمُ» (یس: ۸۱). «خلق» در لغت در معانی گوناگونی چون تقدیر، اندازه‌گیری، آفرینش از عدم و ایجاد صورت از ماده و به عبارت تغییر شکل استعمال شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ ق، صص ۱۵۱، ۲۸۰ / ابن‌منظور، ۱۴۰۵ ق، ج ۱۰، ص ۸۵). مانند توصیف تغییر شکل گل به شکل پرنده و دمیدن نفس بر آن توسط حضرت عیسیٰ علیہ السلام به خلق که مسبوق بر حالت و ماده سابقه بود. «وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهْيَةً الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي» (مائده: ۱۱۰ / طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۰، ص ۴۴۳ ترجمه).

با تأمل در کتاب‌های لغت روشن می‌شود که وجه مشترک واژه «خلق» معنای آفرینش است؛ لکن آن گاهی پس از عدم و گاهی از ماده سابقه است که در فرض دوم بیشتر معنای تقدیر صدق می‌کند. لغت‌دان معروف «أنباری» بر این نکته تصريح دارد (ابن‌اثیر جزری، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۷۰)؛ ولی تشخیص یکی از دو وجه، نیازمند قرینه است؛ مثلاً نسبت‌دادن خلق تمام کائنات به خدا با واژه «الخالق» قرینه‌ای بر مصادق مشخص است. از هری دراین‌باره می‌گوید: «وَ مِنْ صَفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى الْخَالِقُ وَ الْخَلَاقُ وَ لَا تَجُوزُ هَذِهِ الصَّفَةُ بِالآفَ وَ الْلَامِ لِغَيْرِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ، وَ هُوَ الَّذِي أَوْجَدَ الْأَشْيَاءَ جَمِيعَهَا بَعْدَ أَنْ لَمْ تَكُنْ مَوْجُودَةً» (ابن‌اثیر جزری، همان). ابن‌منظور نیز می‌گوید: «فِي أَسْمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى "الْخَالِقُ" وَ هُوَ الَّذِي أَوْجَدَ الْأَشْيَاءَ جَمِيعَهَا بَعْدَ أَنْ لَمْ تَكُنْ مَوْجُودَةً» (ابن‌منظور، ۱۴۰۵ ق، ج ۱۰، ص ۸۵).

با توجه به استعمال «خلق» در لغت به معنای آفرینش از عدم، برخی از اندیشوران آیات خلق را یکی از ادله مثبت مدعای فوق قرار داده‌اند؛ چنان‌که

فخر رازی می‌گوید: «اعلم أن الخلق جاء في اللغة بمعنى الإيجاد والإبداع، والإخراج من العدم إلى الوجود» (فخر رازی، [بی تا]، ص ۲۰۲).

طبرسی: «وَلَيْنُ سَائِنَهُمْ، أَى إِن سَأَلْتَ يَا مُحَمَّدَ هُؤُلَاءِ الْمُشْرِكِينَ مِنْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، أَى مِنْ أَنْشَأَهُمَا وَأَخْرَجَهُمَا مِنَ الْعَدَمِ إِلَى الْوَجُودِ» (طبرسی، ۱۴۰۶ ق، ج ۸، ص ۴۵۷). طوسی: «الذِّي خَلَقَ، بِمَعْنَى اخْتَرَعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ، فَابْتَدَعُهُمَا وَأَوْجَدُهُمَا لَا مِنْ شَيْءٍ، وَلَا عَلَى مَثَلٍ» (طوسی، [بی تا]، ج ۴، ص ۴۲۱ وَ ج ۹، ص ۴۱۴).

۲ - ۵ - ۱. روایات

به گمان طرفداران دیدگاه فوق، روایات با دلالت‌های گوناگون، ادعای فوق را تأیید می‌کند.

۱ - ۲ - ۵ - ۱. روایات دال بر خلقت از عدم: برخی از روایات صریح در خلقت از عدم «لا من شئ» است. مانند: امام علی علیه السلام: «الَّذِي لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَلَا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ مَا كَانَ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۳۴). «وَأَنَّ كُلَّ صَانِعٍ شَيْءٍ فَمِنْ شَيْءٍ صَنَعَ وَاللَّهُ الْخَالِقُ الْأَطِيفُ الْجَلِيلُ خَلَقَ وَصَنَعَ لَا مِنْ شَيْءٍ» (کلینی، همان، ص ۱۲۰). امام علی علیه السلام: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَلَا مِنْ شَيْءٍ كَوَنَ مَا قَدْ كَانَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۴، ص ۲۲۱). امام باقر علیه السلام: «فَأَوْلُ شَيْءٍ خَلَقَهُ مِنْ خَلْقِ الشَّيْءِ الَّذِي جَمِيعُ الْأَشْيَاءِ مِنْهُ وَهُوَ الْمَاءُ. فَقَالَ السَّائِلُ فَالشَّيْءُ خَلَقَهُ مِنْ شَيْءٍ أَوْ مِنْ لَا شَيْءٍ؟ فَقَالَ: خَلَقَ الشَّيْءُ لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ قَبْلَهُ» (مجلسی، همان، ج ۵۴، ص ۶۶). «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرُ الْأَشْيَاءِ إِنْ شَاءَ وَمُبْتَدِعُهَا إِبْتَدَاعًا بَقْدُرَتِهِ وَ حِكْمَتِهِ لَا مِنْ شَيْءٍ فَيَبْطِلُ الْإِخْتِرَاعَ وَلَا لِعِلَّةٍ فَلَا يَصْحَحُ الْإِبْتَدَاعُ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۰۵). «لَيْسَ بِيَنَ الْخَالِقِ وَ الْمَخْلُوقِ شَيْءٌ وَاللَّهُ خَالِقُ الْأَشْيَاءِ لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ» (کلینی، همان، ص ۱۱۴). امام باقر علیه السلام: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ إِبْتَدَاعُ الْأَشْيَاءِ كُلُّهَا بِعِلْمِهِ عَلَى غَيْرِ مِثَالٍ كَانَ قَبْلَهُ فَابْتَدَاعَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرَضَيْنِ وَلَمْ يَكُنْ قَبْلَهُنَّ سَمَاوَاتٍ وَلَا أَرَضُونَ» (کلینی، همان، ص ۲۵۶).

حضرت زهرا علیها السلام در خطبه‌ای می‌فرماید: «ابتداع الأشياء لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ قَبْلَهَا» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲۹، ص ۲۲۰).

ظاهر فقرات «لَا مِنْ شَيْءٍ»، «مُبْتَدِعُهَا وَابْتَدَعُهَا» و «فَيَبْطِلُ الْإِخْتِرَاعَ» ظاهر، بل نص در خلقت از عدم است؛ ولی ممکن است برخی شبهه کنند که مقصود از آنها نه خلقت از عدم، بلکه خلقت بدون پیشینه و بدون وجود ماده سابقه

است؛ چرا که معادل خلقت از عدم «خلق من لا شيء» و نه «لا من شيء» است.

در پاسخ باید گفت که معادل ادعایی خلق از عدم «خلق من لا شيء» در برخی از روایات نیز به کار رفته است؛ چنان‌که سائلی از امام باقر علیه السلام پرسید: «سَأَلَ الرِّضَايْقُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلِيَّهِ فَقَالَ مِنْ أَىِّ شَيْءٍ خَلَقَ اللَّهُ الْأَشْيَاءَ؟» و حضرت در پاسخ فرمود: «مِنْ لَا شَيْءٍ» (همان، ج ۵۴، ص ۷۷).

در دعای جوشن کبیر آمده است: «يَا مَنْ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ مِنَ الْعَدَمِ» (کفعومی، ۱۴۰۵ ق، ص ۲۵۷ / مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۹۱، ص ۳۹۴).^{۲۶}

۲ - ۲ - ۱. روایات در مقام تبیین دو نوع وجود متفاوت خالق و مخلوق:

مانند اینکه امام علی علیه السلام در دعایی می‌فرماید: «يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ وَ تَنَزَّهَ عَنْ مُجَانَسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۸۴، ص ۳۳۹ / مروارید، ۱۴۱۸ ق، ص ۷۶).^{۲۷}

حضرت در حدیث دیگر می‌فرماید: «الَّذِي بَانَ مِنَ الْخَلْقِ فَلَا شَيْءٌ كَمِثْلِهِ» (صدقوق، ۱۴۲۳ ق، ص ۳۲ / مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۲۶۶).^{۲۸}

این دو روایت بر تنزه و پیراستگی ذات خدا از مجانست و مشابهت با مخلوقاتش و

به تعبیری بر مباینت دلالت دارد. روشن است وقتی جنس مخلوق از سinx وجود متفاوت و متباین باشد، مجالی برای نظریه رقیب (صدقوق فلاسفه و ظهور عرفان) باقی

نمی‌ماند؛ چرا که موجودی نمی‌تواند از موجود متباین صادر یا متجلی شود.

امام رضا علیه السلام: «وَكُنْهُهُ تَفْرِيقُ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ» (صدقوق، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۴۹ / همو، ۱۴۲۳ ق، ص ۳۴ / مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۴، صص ۲۲۷ و ۲۳۳ / مروارید، ۱۴۱۸ ق، ص ۸۱). این روایت نیز کنه و ذات خدا را متفاوت و متغیر با مخلوق خود توصیف می‌کند.

حاصل آنکه موافقان نظریه خلقت از عدم، با توجه به استعمال واژگان و قراین متعدد و روایات متواتر، نظریه فوق را برآمده از آیات و روایات توصیف کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۵۴، ص ۲۵۴).^{۲۹}

۲. نقد و نظر

نکات ذیل در تحلیل دیدگاه فوق درخور تأمل است:

۱ - ۲. مفاهیم و صور ذهنی متنزع از خارج

دلیل نخست قائلان به نظریه خلقت از عدم، تمسک به قدرت و خلاقیت نفس و عقل در انشا و خلق صورت‌های ذهنی است که سابقه وجود نداشته‌اند که رهاورد آن امکان خلق از عدم بود. در تحلیل آن باید به این پرسش، پاسخ دهیم که آیا عقل و نفس، وجود ذهنی صور ذهنی را از عدم، جعل و خلق کرده است؟ یا این عقل با تأمل در امور خارجی، نخست صورت ذهنی آن را انتزاع کرده و سپس در برخی از آنها به دخل و تصرف به دو روش سلبی و ایجابی می‌پردازد. مانند عمل تجرید و الغای خصوصیات یک مفهوم خاص که برونداد آن مفهوم کلی است؛ یا به جای تجرید (عمل سلبی) به عملیات ایجابی روی می‌آورد؛ به این صورت که چند مفهوم ذهنی را با هم ترکیب می‌کند و یک صورت ذهنی می‌سازد که در خارج وجودی ندارد؛ همچون اسب بالدار یا سیمرغ. بر اینکه عقل می‌تواند عملیات ایجابی و ترکیبی انجام دهد، مخالفی نیست؛ محل مناقشه، امکان انشا و خلق صورتی است که به طورکلی از عدم خلق کرده و بر آن حالت سابقه وجود نداشته تا مشمول ترکیب صورت باشد. مدعی نظریه فوق باید این قسم را اثبات کند و مثال‌هایی را که بر آن استناد کرده است، ثابت‌کننده خلق صورت، نه از عدم، بلکه ترکیب چند صورت است؛ آنان باید صورتی را نشان دهند که اجزای آن پیش‌تر، امر معدهم بوده و ذهن بدان علمی نداشته است. ولی اینکه ادعا شده که صورت ترکیبی، صورت جدید است، ادعای درستی است؛ لکن صورتی است که مبادی و بن‌ماهیه‌هایش پیش‌تر وجود داشته و ذهن به صورت‌بندی آن پرداخته است؛ درحالی‌که در نظریه خلقت از عدم ادعا می‌شود در خلق مخلوق اول، هیچ سابقه و ماده و صورت پیشین وجود نداشته است.

علم انسان به أعدام و ممتعات

هر چند ذهن انسان ابتدائاً و به صورت مستقیم، نمی‌تواند عدم محض را بشناسد، ولی در شناخت آن از امور وجودی کمک می‌گیرد؛ به این صورت که ذهن مثلاً برای تصور

«حسن» مشکلی ندارد؛ ولی برای تصور عدم آن، نخست وجود او را بالفور تصور می‌کند و سپس حکم عدم را به او نسبت می‌دهد. همین طور در امکان اجتماع نقیضین برای «حسن»، هم وجود و هم عدم او را تصور می‌کند و از تحلیل و مقایسه وجود و عدم می‌فهمد که اجتماع آن دو ممکن نیست؛ ازاین‌رو به استحاله اجتماع متناقضین و ضدین حکم می‌کند. پاسخ فوق از سوی متكلمانی چون علامه حلی ارائه شده است (حلی، ۱۴۱۹ ق، ص ۷۷ / جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱ - ۳، ص ۳۷۳). ولی باید دقیق تر که در فرض فوق (ادراک امر عدمی یا ادراک استحاله اجتماع متناقضین)، ذهن حقیقت «عدمی» را تصور نکرده؛ بلکه حکم سلبی به عدم آن داده است؛ چنان‌که علمای منطق از باب مجاز، قضیه سالبه را قسم دوم حملیه و متصله سلبیه را متصله توصیف کرده‌اند (جوادی آملی، همان، ص ۳۷۵).

۲ - ۲. استحاله اعطای وجود توسط فاقد آن

اشکال دیگر نظریه «خلقت از عدم» تعارض با حکم و مقتضای حکم عقل و فلسفه است. چون فلسفه، بلکه عقل مقتضی است که معطی و اعطای‌کننده یک شیء و کمالی، نخست باید واجد آن باشد تا بتواند معطی آن شود. بنابراین در صورت عدم وجود مخلوق در ذات علت هستی‌بخش، لازم می‌آید که خداوند وجودی را که فاقد آن است، به مخلوق خویش اعطا کند که عقل چنین حکمی را برنمی‌تابد. استاد آشتیانی در این‌باره می‌نویسد: «اگر وجودات، حقایق متباینه باشند، لازم می‌آید عدم صحت قاعدة بدیهیه مقررة "آن معطی الکمال لیس فاقداً له" و لازم می‌آید که موجودات و آیات آفاقی و انفسی آیت حق نباشند و لازم می‌آید که علت حد تمام برای وجود معلول خود و معلول حد ناقص برای علت نبوده و از علم به علت، علم به معلول لازم نیاید» (آشتیانی، ۱۳۷۶، ص ۱۷۴).

۳ - ۲. استحاله عقلی خلقت از عدم

در تحلیل اصل نظریه خلقت از عدم باید گفت لازمه آن، این است که امر عدمی منشأ آفرینش و مبدأ قابلی برای خلقت قرار گیرد؛ درحالی‌که عقل، خلق از عدم را برنمی‌تابد و نمی‌پذیرد که امر معدوم، منشأ وجود شود؛ و گرنه انقلاب ذات (تحول عدم به وجود)

لازم می‌آید که امر محالی است. فیلسوفانی چون ارسطو (ابن‌رشد، ۱۳۷۷، ج ۱، صص ۴۶ و ۲۳۶ / ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۱۸۷ و ج ۲، ص ۸۶) بدان معتقد بودند. استاد جوادی آملی می‌نویسنده: «لازم فرض دوم نیز این است که خدا عالم هستی را از "لا شیء" و عدم آفریده باشد و حال آنکه "عدم" هرگز نمی‌تواند مبدأ قابلی برای خلقت باشد. فرض سومی هم که متصور نیست؛ چون ارتفاع نقیضان محال است» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۳۸۴). برخی از محدثان، چون کلینی به استحالة خلقت از عدم متفطن بودند؛ چنان‌که در شرح حدیث «لَا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ مَا كَانَ» فرق بین خلق «لا من شیء» و «من لا شیء» قائل شده‌اند که اولی ممکن و دومی محال و نقیض است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۳۷).

۴ - ۲. ارتباط و علقه نداشتن خدا با مخلوق

در صورتی که خدا جهان را از امر عدمی خلق کند که با ذات وجودیش مرتبط نباشد و به تعبیری نسبت بین آن دو تباین و مغایرت باشد، در این صورت لازم می‌آید که جنس وجودی مخلوق، مغایر و به تعبیر برخی اجنبی با ذات وجودی فاعل و خالق شود (عبدالقادر، [بی‌تا]، ص ۵۱۶). در این فرض این پرسش مطرح می‌شود که دو وجود متفاوت چگونه با یکدیگر ارتباط و علقه پیدا می‌کنند تا یکی فاعل و مبدع و دیگری مخلوق شود؟ لازمه دیدگاه فوق، انکار اصل علیت و پیرو آن خالقیت خداوند بر کائنات است که توضیح آن در شماره بعد ذکر می‌شود.

۵ - ۲. نفی و انکار اصل علیت و خالقیت خدا

اگر رابطه خدا با جهان، رابطه علی و معلولی باشد، می‌توان مدعی شد که جهان، فعل، مخلوق و اثر است و خداوند، علت فاعلی آن است که وجود معلول، پیشاپیش در وجود علت - البته به صورت بسیط و اجمالی - تحقق یافته است؛ ولی اگر به تباین وجود جهان و کائنات با وجود خدا قائل شویم، لازمه آن نفی هرگونه نسبت و رابطه خدا با جهان است که لازمه آن نفی و انکار نقش و تأثیر خداوند به عنوان آفریدگار در خلق جهان است؛ چرا که آن دو بر فرض، دو موجود متباین هستند و وجود متباین نمی‌تواند هستی‌بخش وجود متباین دیگر باشد؛ چون لازمه فاعلیت و علیت، داشتن وجود معلول در ذات علت است؛ به تعبیر دیگر واجد شیء می‌تواند معطی شیء باشد؛ نه فاقد شیء. به تعبیر مولوی:

ذات نایافته از هستی بخش

کی تواند که شود هستی بخش بنابراین برای پذیرفتن خالقیت خدا بر جهان، باید به اشتراک وجود خدا و جهان - البته به صورت مشکک و نه متواطی - اعتقاد داشت (آشتینی، ۱۳۷۶، ص ۲۷). به تقریر دیگر، لازمه قول به تباین، وجود امکانی با وجود الهی یا انکار خالقیت خدا و یا انکار اصل عقلی «علیت» است.

اینکه گفته می‌شود اصل علیت به معنای وجود بسیط معلول در ذات علت به فواعل مادی و امکانی اختصاص دارد، کلامی بدون برهان است؛ چرا که وقتی اصل علیت یک حکم عقلی باشد، نمی‌توان آن را به موارد خاص - آن هم با تفسیر خود - اختصاص داد. پس از آنجا که نمی‌توان منکر اصل علیت شد، باید لازمه آن، یعنی اشتراک اجمالی کائنات با خدا را پذیرفت؛ ولی در تفسیر چگونگی خلقت جهان از ذات خدا باید در دیدگاه‌های گوناگون از جمله نظریه صدور فلاسفه یا تجلی عرفا تأمل کرد.

۶-۲. خلقت از عدم، مستلزم تغییر در ذات الوهی

از دیدگاه متکلمان، خداوند خالق و آفریدگار جهان، پس از عدم و نیستی است. پرسشی که اینجا مطرح می‌شود درباره چرایی خلقت پس از مدتی است. چرا خدا جهان را از ازل خلق نکرد؟ چه عاملی موجب شد که خدا خلقت را نه از ازل، بلکه پس از مدتی خلق کند؟* آیا این عامل در ذات خدا یا خارج آن بود؟ فرض خارج، خلاف فرض است؛ چون خلق و شیئی پیش از خلقت در خارج تحقق نداشته است تا در ذات خدا تأثیرگذار باشد. ولی اگر عامل در ذات خدا باشد، لوازم و ابهامات ذیل بر آن مترتب می‌شود:

الف) لازمه آن هم ترکیب ذات از عامل مؤثر مانند اراده و غیر آن است. اگر گفته شود ذات خدا بسیط است، باید گفت افتضای ذات مجرد بسیط درباره حکمی که امکان آن است، وجوب و نه امکان است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹ ق، ج ۳، ص ۴۵۸)؛ به این معنا که اگر ذات خدا مقتضی خلقت است، آن به عنوان لازمه

* مراد از «مدت» معنای زمانی آن نیست تا گفته شود وقتی جهان مادی نباشد، مدت و زمانی هم نخواهد بود و به تعبیری زمان، خود معلول خلقت عالم ماده است؛ بلکه مقصود از «مدت» معنای مطلق تأخیر وجودی است که شامل مجرد و سرمد می‌شود.

ذات، وجود از لی اما تبعی خواهد داشت و اگر مقتضای ذات بسیط نسبت به وقوع شیئی امتناع است، آن شیء هرگز تحقق نخواهد یافت؛ چرا که عدم وجود به معنای تجویز امکان و استعداد و لحوق بر ذات خداست که آن نیز مستلزم تغیر در ذات است که با فرض تجرد و بساطت ناسازگار است.

ب) با قطع نظر از اشکال فوق (لزوم ترکیب و تغییر)، این پرسش مطرح می‌شود که با وجود نسبت عامل مؤثر در خلقت به ذات خدا، چرا خلقت از ازل نبوده و خالقیت مترتب بر دوره عدمی بوده است؟ به بیان دیگر، اگر ذات خدا علت تامه حدوث و خلقت باشد، باید معلول نیز ملازم علت تامه خود باشد؛ اما اگر ذات خدا نه علت تامه، بلکه علت ناقصه باشد، باید گفت آن خارج از فرض (استناد خلقت به عامل متحقق در ذات خدا) است.

ج) نظریه خلقت مستلزم جدایی و تباین مخلوق با خالق و انفصال بین آن دو است؛ چرا که تحقق مخلوقی منفصل از خالق، موجب تغییر و تحول در خالق می‌شود. استاد جوادی آملی در اینباره می‌گوید: «لیکن آفرینش جهان بر محور جدایی مخلوق از خالق و انفصال وی از خالق خود نخواهد بود؛ زیرا هرگونه جدایی، مستلزم تحول در مبدأ فاعلی است و خداوند، منزه از هرگونه تحول و مبرأ از هرگونه تغییر است» (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۲). وی در ادامه به این روایات استناد می‌کند: امیر مؤمنان علیہ السلام فرموده است: «وَلَا يَتَغَيِّرُ بِحَالٍ وَلَا يَتَبَدَّلُ بِالْأَحْوَالِ وَلَا تُبْلِيهِ اللَّيْلَ وَالنَّهَارُ وَلَا يُغَيِّرُ الضَّيَاءُ وَالظَّلَامُ»، «لَا يَشْغُلُهُ شَأْنٌ وَلَا يُغَيِّرُهُ زَمَانٌ» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۴، ص ۲۵۴).

البته متکلمان در پاسخ، عامل مؤثر را به اراده خدا برگردانده‌اند که با نقد فیلسوفان روبرو شده و مجال پرداختن بدان نیست.

۷ - ۲. تفکیک خلقت از «لا من شیء» و «من لا شیء»

یکی از دلایل قائلان به خلقت از عدم، حصر توجیه خلقت به خلقت از عدم یا امر وجودی بود که با ابطال فرضیه رقیب (خلقت از عدم) به اثبات فرضیه خود می‌پرداخته‌اند. در تحلیل آن باید گفت که فرضیه تبیین خلقت جهان به دو فرضیه پیش‌گفته منحصر نیست؛ بلکه فرضیه سومی با عنوان «خلقت جهان

۸-۲. دلالتنداشتن آیات بر مدعای

درباره استناد قائلان به خلقت از عدم به آیات خلقت، اعم از واژگان خلق، فطر، بدع باید گفت ظاهر آنها بر عدم وجود پیشینه و ماده سابقه جهان مخلوق دلالت می‌کند که آن، هم با نظریه خلقت از عدم و هم با نظریه فیض فلاسفه و تجلی عرفا همخوان است؛ چرا که هر سه نظریه بر عدم خلقت از ماده سابقه و خارج از وجود الهی تأکید دارند. به تعبیری اینکه مراد از آفرینش، خلقت «من لا شئ» یا «لا من شئ» است، تعیین آن به قرینه و دلیل نیازمند است که می‌تواند دلیل عقلی یا نقلی (روایات) باشد. از آنجا که دلالت خود روایات بر فرضیه خاص، محل تردید است، پس مرجع، دلیل عقلی است. از این‌رو برخی از اندیشوران به دلالتنداشتن ادیان آسمانی بر خلقت از عدم تأکید دارند (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۳۸۱).

نه از عدم - لا من شئ» وجود دارد که تبیین اثباتی آن در قالب دو دیدگاه فیلسوفان (نظریه صدور) و عارفان (نظریه تجلی) قابل ارائه است. استاد جوادی آملی با اشاره به شبهه مادیون و پاسخ آن در روایاتی دال بر خلقت جهان از «لا من شئ»، می‌نویسنده: «این شبهه نخست از جانب مادیون مطرح بوده، عدهای بر اساس آن قائل به قدیم بودن ماده و منکر اصل آفرینش شده‌اند. آنگاه عدهای آن را دامن زده و دستاویز شک یا الحاد قرار داده‌اند ... طبق این بیانات نورانی، خلقت اشیاء نه «من شئ» است که از لیت ماده لازم بیاید و نه «من لا شئ» است که مستلزم آفرینش از عدم است؛ بلکه فرض سوم، یعنی «لا من شئ» صحیح است. ارتفاع نقیضان نیز لازم نمی‌آید؛ چون نقیض «خلق من شئ»، «لم يخلق من شئ» است؛ نه «خلق من لا شئ». یعنی خدای سبحان، عالم امکان را نه از چیزی خلق کرد و نه از عدم آفرید. پس اصل عالم، بدیع و نوظهور است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۸۵).

نتیجه‌گیری

اشاره شد که در تبیین و توجیه خلقت نخستین از سوی خداوند دیدگاه‌های گوناگونی در فلسفه (نظریه صدور و فیض)، عرفان (نظریه وحدت وجود و تجلی و ظهور) و علم کلام (خلقت از عدم) ارائه شده که هر کدام تحلیل خاص خود را می‌طلبد و کاستی‌هایی نیز دارد که تفصیل آن، مجال جدایانه‌ای می‌طلبد. ما در این نوشتار، دلایل قائلان به خلقت از عدم (امکان خلقت از عدم با استشهاد به خلاقیت نفس، استحاله خلقت امر وجودی، ارتباط نداشتن امکان خلقت از عدم به تجربه، جرح نظریه فیلسوفان و عارفان و دلایل نقلی) را تحلیل و نقد کردیم که حاصل آن، حکم عقل بر امتناع خلقت از عدم و نیز لوازم باطل قول به خلقت از عدم همچون: نفی علّقه بین خدا و مخلوق و به تعبیری تباین بین آن دو، انکار علیت، لزوم تغیر در ذات الوهی است.

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، سید جلال الدین؛ هستی از نظر فلسفه و عرفان؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
۲. آون، ه. پ؛ دایرة المعارف فلسفه؛ ج ۳، «تعاريف و مفاهيم خدا» مندرج در: خرمشاهی؛ خدا در فلسفه؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۴.
۳. ابن اثیر جزری؛ النهاية في غريب الحديث؛ قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، [بی‌تا].
۴. ابن حزم؛ الفصل بين أهل الأهواء والنحل؛ بیروت: دارالمعرفه، ۱۳۵۹ ق.
۵. ابن رشد؛ تفسیر ما بعد الطیبعه؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۷.
۶. ابن عربی، محبی الدین؛ الفتوحات المکیه؛ بیروت: دار صادر، [بی‌تا].
۷. —؛ فصوص الحکم؛ با تعلیقات ابوالعلاء عفیفی؛ تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.
۸. ابن منظور؛ لسان العرب؛ قم: نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
۹. ابن میمون؛ دلالة الحائرین؛ به اهتمام حسین آقایی؛ دانشگاه آنکارا، ۱۹۷۲ م.
۱۰. ابن سینا؛ الطیعیات من الشفا؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۱۱. —؛ النجاة، تهران: المکتبة الرضویه، ۱۳۶۴.
۱۲. اخوان الصفا؛ رسائل اخوان الصفا؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۵ ق.
۱۳. اصفهانی، میرزا مهدی؛ ابواب الهدی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
۱۴. —؛ تقریرات درس میرزا مهدی اصفهانی با تصویح خود میرزا؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۱۵. ایزوتسو، توشی هیکو؛ خدا و انسان در قرآن؛ ترجمه احمد آرام؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۶. ایلخانی، محمد؛ تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس؛ تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۲.
۱۷. بهمنیار، مرزبان؛ التحصیل؛ با تصویح مرتضی مطهری؛ دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
۱۸. بیضاوی؛ تفسیر البیضاوی؛ بیروت: مؤسسه الأعلمی للطبعات، ۱۴۱۰ ق.

۱۹. تفتازانی، سعدالدین؛ **شرح العقائدالنسفیه**؛ قاهره: المکتبه الکلیات الأزھریه، [بی تا].
۲۰. —، **شرح المقاصد**؛ قم: انتشارات شریف رضی، ۱۴۰۹ ق.
۲۱. تهرانی، میرزا آفاجواد؛ **عارف و صوفی چه می گویند؟**؛ تهران: آفاق، ۱۳۹۰.
۲۲. —، **میزانالمطالب**؛ قم: مؤسسه در راه حق، ۱۳۷۴.
۲۳. جعفری، محمدتقی؛ **آفرینش و انسان**؛ تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۸۶.
۲۴. —، **تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلالالدین محمد بلخی**؛ تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۸.
۲۵. —، **در محضر حکیم**؛ تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۸۷.
۲۶. جوادی آملی، عبدالله؛ **تفسیر موضوعی: توحید در قرآن**؛ ج ۲، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۳.
۲۷. —، **سرچشمۀ اندیشه**؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۲.
۲۸. حسن زاده آملی، حسن؛ **شرح العيون فی شرح العيون**؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۲۹. حلیبی، محمود، معارف الهیه؛ مشهد: نسخه دستنویس کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ثبت: ۱۸۶۲ [بی تا].
۳۰. علامه حلی؛ **نهايةالمرام فی علمالكلام**؛ قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۹ ق.
۳۱. حمصی رازی، سدیدالدین؛ **المنقد من التقليد**؛ قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۳۲. راسل، برتراند؛ **جهانبینی علمی**؛ ترجمه حسن منصور؛ انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۱.
۳۳. اصفهانی، راغب؛ **المفردات**؛ [بی جا]: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ ق.
۳۴. ابن حزم اندلسی؛ **رسائل**؛ بیروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ۱۹۸۷.
۳۵. سید مرتضی؛ **الذخیرة فی علمالكلام**؛ قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۳۶. صدرالمتألهین، محمد؛ **اسفار**؛ بیروت: دار احیاء التراث العربي، ۱۴۱۹ ق.
۳۷. —، **الشواهدالربوبیه**؛ با حواشی سبزواری؛ مشهد: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
۳۸. —، **المبدأ و المعاد**؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
۳۹. صدقوق؛ **التوحید**؛ قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۲۳ ق.
۴۰. —، **عيون اخبارالرضا علیهم السلام**؛ قم: دارالعلم، ۱۳۷۷ ق.

٤١. طباطبائی، سید محمدحسین؛ **المیزان فی تفسیر القرآن**؛ بیروت: مؤسسه اعلمی، ۱۴۱۷ ق.
٤٢. طبرسی؛ **مجمع البیان**؛ بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۶ ق.
٤٣. طوسی؛ **التیبیان**؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
٤٤. عبدالقدیر، محمود؛ **الفلسفۃ الصوفیة فی الاسلام**؛ قاهره: دارالعربی، [بی تا].
٤٥. غزالی، محمد؛ **الأربعین فی اصول الدین**؛ بیروت: دارالافق، ۱۹۷۸ م.
٤٦. فخر رازی؛ **تفسیر کبیر**؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ ق.
٤٧. ——؛ **لواعی البینات**؛ قاهره: مکتبه الكلیات الازھریه، [بی تا].
٤٨. قرطبی؛ **الجامع لأحكام القرآن**؛ بیروت: مؤسسة التاريخ العربی، ۱۴۱۴ ق.
٤٩. قزوینی، مجتبی؛ **بيان الفرقان فی توحید القرآن**؛ قم: انتشارات دلیل ما، ۱۳۸۹.
٥٠. قیصری، داود؛ **شرح فصوص الحكم**؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
٥١. کاپلستون، فردیک؛ **تاریخ فلسفه**؛ ترجمه سید جلال الدین مجتبوی؛ ج ۱، تهران: سروش، ۱۳۷۵.
٥٢. کفعمی، ابراهیم علی؛ **المصباح**؛ قم: انتشارات رضی، ۱۴۰۵ ق.
٥٣. کلینی؛ **الكافی**؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
٥٤. ماتریدی، ابو منصور؛ **کتاب التوحید**؛ با تحقیق دکتر فتح الله خلیف؛ دارالجامعات المصریه، [بی تا].
٥٥. مجلسی، محمدباقر؛ **بحار الانوار**؛ بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
٥٦. مروارید؛ **تبیهات حول المبدأ و المعاد**؛ مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۴۱۸ ق.
٥٧. مطهری، مرتضی؛ **مجموعه آثار**؛ ج ۶، تهران: صدر، ۱۳۷۵.
٥٨. ——؛ **مجموعه آثار**؛ ج ۵، تهران: صدر، ۱۳۷۴.
٥٩. میرداماد، محمدباقر؛ **القبسات**؛ دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.
٦٠. ولفسن، وسترن هری؛ **فلسفه علم کلام**؛ ترجمه احمد آرام؛ تهران: انتشارات الهدی، ۱۳۶۸.