

واسازی تلقی سنت یهودی از مسأله خلق در سفر پیدایش از رهگذر تفسیر ملاصدرا از حدیث «کنز مخفی»

ابراهیم رنجبر*

مهدی منفرد**

چکیده

در الهیات از دیرباز این پرسش که آیا خداوند این جهان را از عدم آفریده یا جهان به نحوی از انحاء پیش‌تر وجود داشته، ذهن همگان را به خود درگیر کرده است. فقره نخست باب اول سفر پیدایش را شاید بتوان چالش‌برانگیزترین موضعی دانست که ذهن الهی‌دانان یهودی را در باب مسأله خلقت به خود مشغول کرده است. از دیگر سو، در سنت فلسفه و کلام اسلامی نیز مسأله خلق از جمله اموری است که تبیین آن امری گریزناپذیر می‌نماید. در این مقاله نخست سویه‌های مختلف فقره نخست باب اول سفر پیدایش و کژتابی‌های حائل بر آن را خواهیم کاوید و آن‌گاه به سراغ سویه‌ای از مفهوم خلق می‌رویم که ملاصدرا در تفسیر خود از حدیث «کنز مخفی» به دست داده است. بعد از کاوش در فقره مذکور در سفر پیدایش و کنکاش در تفسیر ملاصدرا از حدیث نشان خواهیم داد که تفسیر او از مسأله «خلق» در این حدیث تا چه اندازه به روشن‌تر شدن محتوای عادت‌گیز فقره اول کمک خواهد کرد. تفسیر ملاصدرا بستری فراهم خواهد آورد تا یافته‌های نوین خود را در باب معنای «خلق» در سفر پیدایش در پرتویی تازه بنگریم. در انتها خواهیم دید که در هر دو سنت خلق به معنای از عدم آفریدن نیست و بدین ترتیب تعبیری نو از «آغاز» به دست خواهیم داد.

کلیدواژه‌ها: مسأله خلق، ملاصدرا، کنز مخفی، سنت یهودی، سفر پیدایش.

* کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم (نویسنده مسئول)، pezhmaan.ranjbar@gmail.com

** دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، mmonfared86@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۵

۱. مقدمه

مسأله خلق یکی از دیرین‌ترین مسائل الهیات است که به نوعی چند و چون آفرینش را روشن می‌کند و از سویی دیگر نسبت میان خالق و مخلوقات و در نتیجه ماهیت عالم خلقت را تبیین می‌کند. از آنجا که خلق مسأله‌ای الهیاتی است، مرجع ما در این مسأله همواره متن مقدس است و برای تعیین ماهیت آن دائم به متون مقدس رجوع خواهیم کرد. به همین منظور تطبیق نگاه فلسفی-الهیاتی با کتاب مقدس شاید بستر مناسبی برای کنکاش در مسأله خلق باشد. به همین منظور در مقاله حاضر سعی خواهد شد تفسیری تازه از مسأله آفرینش به دست داده شود. روش مقاله کنونی برای تدقیق در معنای فقرات نخست سفر پیدایش واسازی است. در روش واسازی متن‌ها مقابل هم قرار می‌گیرند تا به تکوین معنای یکدیگر دامن بزنند. به تعبیری می‌توان با تحقیق در یک متن، معنای متن دیگر را روشن کرد. چنان‌که در ادامه خواهد آمد، تورات در باره چند و چون خلقت تصریح ندارد و با نگاهی به سنت عبرانی نیز معلوم می‌شود که همواره نگاهی دو سویه نسبت به خلق وجود داشته است. از یک سو خلق به معنای مر سوم خود یعنی «از هیچ آفریدن» بوده و از دیگر سو رأی بر این بوده که خلق از عدم رخ نداده است و نباید به معنای ظاهری خلق اکتفا کرد. به همین منظور، در این مقاله نخست تصویری از تطورات معنای فقره نخست سفر پیدایش را به دست خواهیم داد و آن‌گاه به سراغ تفسیر ملاصدرا از معنای حدیث «کنز مخفی» می‌رویم؛ در این ساحت، هم تورات و تفسیر عبرانی و هم تفسیر ملاصدرا و حدیث کنز مخفی، سوای اعتبار روایی شان، در مقام «متن» با هم مواجه می‌شوند یعنی در ساحت دو متن سعی دارند با پرتوافکنی برهم سویه‌ای از معنای یکدیگر را روشن کنند. به دیگر سخن، متنی متن دیگر را تفسیر می‌کند. به همین سبب سراغ تفسیر ملاصدرا خواهیم رفت. در جهات مختلف تفسیر او و ریشه‌های فکری‌اش را ژرف‌کاوی می‌کنیم و به یاری تفسیر ملاصدرا پاره‌ای از سفر پیدایش را روشن خواهیم کرد که به نوعی در مواجهه با تفسیر ملاصدرا پرده از حقیقتی پنهان برخواهد داشت. به عبارتی بخش ابتدایی مقاله تصویری از پیچیدگی‌های معنایی فقره نخست سفر پیدایش به دست می‌دهد، آن‌گاه تفسیر ملاصدرا مطرح می‌شود و سپس در بخش نتیجه‌گیری خواهیم دید که این دو متن در مواجهه با هم فرض مطلوب این مقاله را عیان می‌کنند.

ترجمه کرده: «در آغاز خدا آسمان و زمین را خلق کرد».^۳ (Biblia Sacra, 2005: 1-1) ترجمه لاتینی هم دلالت بر همین مسأله دارد و آن نیز به آغاز زمانی فرآیند خلق اشاره می‌کند. نکته قابل توجه این است که در ترجمه لاتینی، فعل برا به کراویت ترجمه شده که همان فعل creō به معنای «از عدم به وجود درآوردن چیزی» است و در زمان صرفی پرفکت بیان شده است. چنان‌که پیدا ست گویا از دل این ترجمه‌ها به نوعی باید به خلق از عدم باور داشت. یعنی به تعبیری فلسفی از دل این ترجمه‌ها چنین برمی‌آید که عالم حادث زمانی است و در واقع روزگاری معدوم بوده و از روزی به بعد خلق شده است و از وادی عدم به عالم وجود آمده. جهان در این حالت تقرر، کینونیت و ثبوت ندارد. بعد از این است که الوهیم جهان، یعنی آسمان‌ها و زمین، را می‌آفریند.

با این وجود وقتی به سراغ متن عبری می‌رویم و اساساً در تفسیر این بخش کلیت کتاب مقدس و سنتی را مدنظر قرار می‌دهیم که با این سنت عبرانی بیش‌تر در ارتباط بوده، قضیه یک‌سره فرق می‌کند و گویی با چهره دیگری از جریان پیدایش مواجه می‌شویم. در این سنت نخستین کسی که به بیان این نکته اهتمام ورزیده یوسوفوس عبرانی (Flavius Josephus, 37 AD) بود؛ او در کتاب *دوران‌های باستانی یهودیان* داستان خلقت را برای ما بازگو می‌کند. او در دفتر اول این کتاب می‌گوید «ان آرخبه، اکتیسن هـ تُتوس تُن اورانون کای تِن گِن؛ در آغاز خداوند آسمان و زمین را بیرون کشید»^۴ (Josephus, 1892: 1-1) یوسوفوس فعلی را به کار می‌برد که بسیار مهم است. فعل $\acute{\epsilon}\kappa\tau\iota\sigma\epsilon\nu$ / اکتیسن. این فعل از دو بخش تشکیل شده است: یکی از حرف اضافه $\acute{\epsilon}\kappa$ (اک) و دیگری از فعل $\tau\epsilon\acute{\iota}\nu\omega$ (تینو). حرف اضافه $\acute{\epsilon}\kappa$ به معنای «از درون چیزی به سوی بیرون آمدن» است و فعل $\tau\epsilon\acute{\iota}\nu\omega$ نیز یعنی «چیزی را کش آوردن یا به بیرون هل دادن». بنابراین گزارش یوسوفوس به ما می‌گوید خداوند آسمان و زمین را از خفا به بیرون هل داده است و آن را بیرون کشیده است. این تعبیر یوسوفوس در تفسیر مقاله کنونی بسیار به کار می‌آید، با این همه، یوسوفوس به این نکته توجه نکرده که به دست دادن چنین تعبیری از فرآیند خلقت، لاجرم معنای عبارت « $\acute{\epsilon}\nu \acute{\alpha}\rho\chi\eta$ / در آغاز» را نیز تغییر می‌دهد. نکته جالب اینجاست که در تفسیر یوسوفوس مشاهده می‌کنیم که او سعی دارد از زیر بار معنایی که در هفتادگان به واژه «برا» داده شده، خود را رها کند. چنان‌که پیش‌تر هم گفتیم، روش میدارش به معنای نهان واژه‌ها عنایت دارد و کم‌تر به تلقی مرسوم به آنها توجه می‌کند. برای تحکیم این نظر بهتر است به $\text{מַדְרַשׁ רַבִּי} /$ *میدارش برشیت* ربا نظری بیندازیم، در آن جا نیز همین معنا دیده می‌شود، در این متن

می‌خوانیم:

همگان بر این باورند که در نخستین روز هیچ چیز خلق نشده، بلکه شاید بتوان چنین گفت که میکائیل [عالم] را از جنوب و گبرائیل از شمال گستراندند [به شمال و جنوب بیرون راندند]، و در آن حال قدوس که نامش متبرک باشد، در میانه به آن قرار بخشید^۸ (Beraschit Raba, 1912: 480).

آنچه را در ترجمه بالا به «گستراندن» برگردانده‌ایم، در واقع، فعل פָּתַח (متخ) در عبری است که به معنای «گستراندن، کش آوردن، از میان کشیدن» است. چنان‌که از قرائن برمی‌آید، فعل עָקְטִיטְסֶעֶן در متن یوسوفوس ترجمه همین فعل عبری פָּתַח است.

برای روشن‌تر شدن مطلب پیش از هر چیز باید به این مسأله پرداخت که فعل «برا» در زبان عبری به چه معنایی است و اساساً آیا می‌تواند معادل کلماتی باشد که در دو ترجمه یونانی و لاتینی مشاهده کردیم. در زبان عبری فعل «برا» با فعل «برأ» در زبان عربی هم‌ریشه است و معنای آن عیان کردن است، انگاری چیزی پنهان بوده و آن‌گاه عیان می‌شود. (Wardlaw, 2014: 505) البته این فعل معنای دیگری هم دارد که بیش‌تر مصطلح است و از قضا در این بستر معنایی مدلل است: آزاد کردن و رها شدن. (الفراهیدی، ۲۰۰۳: جزء الاول: ۱۲۴) به تعبیری می‌شود «برأ» را آزاد شدن زمین و آسمان‌ها از نوعی یتیم و نهان‌بودگی دانست که در ادامه بیش‌تر شرح داده خواهد شد. این سخن یعنی پیش از این اتفاق، یعنی ظاهر شدن و عیان شدن آسمان‌ها و زمین، چیزی وجود داشته و اساساً خلق از عدم اتفاق نیفتاده و به همین سبب است که از این فعل به جای فعل دیگری، که در همین باب برای ساختن و ایجاد استفاده شده، استفاده شده است. در سفر پیدایش زمانی که الوهیم قصد دارد آدم را خلق کند از فعل دیگری استفاده می‌کند: עָשָׂה / עָשָׂה . عسوت به معنای ساختن است و در فقره ۲۶ از باب اول سفر پیدایش الوهیم چنین می‌گوید: « $\text{וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֱדָם בְּיַמֵּי הַיָּם}$ » (Biblia Hebraica) باشد که آدم را چون تمثالی برای خود بیافرینیم» (Stuttgartensia, 1997: 1-26) از اینجا معلوم می‌شود که استفاده از فعل «برا» کاملاً عامدانه بوده و برای بیان مقصودی به کار رفته که در نسخه‌های یونانی و لاتینی یک‌سره از قلم افتاده است. در ترجمه سریانی این بخش نیز به سبب خویشاوندی زبان سریانی و عبری از واژه כִּי (برا) استفاده شده و فقره اول چنین ترجمه می‌شود: « $\text{כִּי עָשָׂה אֱלֹהִים אֱדָם בְּיַמֵּי הַיָּם}$ » (Peshitta, 2019: 2) پس چنان‌که پیداست در اینجا باز هم همین نکته بالا مدنظر

بوده و مسأله اساساً آفرینش نیست. با این حساب واژه «برشیت» که در ترجمه‌های یونانی و لاتین هم به «در آغاز» ترجمه شده بود باید معنای دیگری داشته باشد، زیرا با توجه به اینکه فعل «برا» به معنای خلق از عدم نیست، پس پدید آمدن زمین و آسمان‌ها هم «سرآغازی» ندارد، بلکه معنای دیگری باید در اینجا مراد شده باشد که نیاز به کنکاش بیش‌تری دارد.

پیش از این گفتیم که هیچ منبعی بیش از خود تورات نمی‌تواند ماهیت اتفاقی را که در فقره اول رخ داده برای ما توضیح دهد، به همین جهت بهتر است برای روشن‌تر شدن این رخداد و ایضاح معنای «برشیت» در خود کتاب مقدس به دنبال راه‌حل باشیم. در کتاب *امثال* باب ۸ با حکایت موجودی به نام *חַכְמָה* / *خکما* مواجه می‌شویم. این باب این‌گونه شروع می‌شود: «*הָיְתָה חַכְמָה הַתְּקֵרָה / آ* / *الو خکما تکرا* / آیا این خکما یا حکمت نیست که نوا در می‌دهد؟» (Biblia Hebraica Stuttgartensia, 1997: 1284) نخست اینکه این اسم مؤنث است و در ثانی در ادامه متوجه می‌شویم که نه فقط مفهومی انتزاعی مانند تلقی مرسوم ما از حکمت نیست بلکه یک شخصیت است که در کار خلق کاملاً دست دارد. سطور ۲۲-۲۴ همین باب به خوبی این نکته را برای ما روشن می‌کنند:

یهوه در رشیت مرا در کنار خود داشت، در روزگاری کهن که در کار بود، سال‌هایی پیش‌تر من در کار بودم، در آغاز، آن هنگام که زمینی نبود، وقتی از اعماق خبری نبود، من پدید آمدم، هنگامی که هیچ چشمه‌ای جو شیدن نگرفته بود (Biblia Hebraica Stuttgartensia, 1997: 1284).

در اینجا کاملاً معلوم می‌شود که پیش از ظاهر شدن آسمان‌ها و زمین، هستی در کار بوده و همین عبارت معنای «برشیت» را برای ما مشخص می‌کند. حرف اضافه *ב* / *ب* در *בְּרֵשִׁית* / *برشیت* به معنای «در / هم‌زمان / با» است. در سطر ۲۲ هم می‌بینیم که *خکما* می‌گوید در رشیت من در اختیار یهوه بودم، پس در فقره اول *سفر پیدایش* واژه *برشیت* به معنای «در آغاز» نیست، چون بسی از قبل از آن پیدایش در کار بوده، بلکه *برشیت* به معنای عزمی است که خداوند برای پدیدار ساختن داشته است، چون *گرچه* *בְּרֵשִׁית* / *رش* در *برشیت* به معنای سر و ابتدا است ولی به معنای قصد و نیت هم هست. در عبری باستان «رش» را به شکل سر انسان نشان می‌دادند که علاوه بر معنای آغاز هر چیزی به معنای فکر و اندیشه و تصور هم بوده است. (Benner, 2005: 32)

در همان باب از کتاب *امثال* فقره ۳۰ دگر بار نکته مهمی پیش کشیده شده است: «من در مقام آمون‌اُدر کنار او بودم، همچون منشا سرخوشی هرروزه، که تمام مدت در پیشگاه او

به کار شادی و سرور بود»^۲ (Biblia Hebraica Stuttgartensia, 1997: 1284) در میدراش برشیت ربا صورت دیگری از این قضیه بر ما معلوم می‌شود. در اینجا درمی‌یابیم که پیش از خلقت زمین و آسمان خداوند یک آمون یا صانع در کنار خود داشته که در اصل سرآغاز خلقت با او رقم می‌خورد. به همین سبب بود که پیش‌تر دیدیم که در میدراش برشیت ربا آمده بود که روز اول فقط تعادل‌بخشی و گسترش در کار بوده است. در میدراش برشیت ربا در تفسیر اینکه در اینجا منظور از امون یا صانع چیست گفته می‌شود:

ربی هوشایا در باره معنای «من در مقام آمون در کنار او بودم»، همچون سرخوشی هرروزه «گفته که آمون به معنای صانع است» ... روال مر سوم عالم بر این است که یک شاه میرا کاخش را با تکیه بر دانش خویش نمی‌سازد بلکه در این فقره به معمار خود اعتماد می‌کند؛ این معمار هم فقط به دانش خود اکتفا نمی‌کند بلکه در کار ساخت بر الگوها و قالب‌هایی متکی است که به او نحوه ساخت اشکوب و در را نشان می‌دهند. بدین ترتیب، ذات اقدس اله نیز به تورات نگریست [و با عنایت به آن] عالم را ساخت. چنین است که در تورات آمده «برشیت خداوند بسط داد». در اینجا «برشیت» همان تورات است و در کتاب هم آمده که «خداوند مرا در رأس خود آفرید»^۳ (Beraschit Raba, 1912: 479).

به نظر می‌رسد ربی‌ها در سنت عبرانی اساساً سعی کرده‌اند تا هرچه بیش‌تر از سایه هفتادگان خارج شوند. گرچه تصویری که در اینجا عرضه می‌کنند بسیار به تصویری شبیه است که در دیالوگ تیمائوس افلاطون از جریان خلقت داده می‌شود. با این همه، هرچه هست، ربی‌ها کوشیده‌اند پیش از زمین و آسمان نوعی صانع یا واسطه در خلق در نظر بگیرند که خدا او را به گسترش زمین و آسمان واداشته است.

فیلون اسکندرانی در دو فقره به این قضیه اشاره می‌کند: یکی در رساله خود در باب انسان‌دوستی^۴ سطر ۶۲ می‌نویسد «سوفیا [معادل یونانی حکما] بسی قدیمی‌تر از نه فقط من، بلکه کل عالم است»^۵ (Philo, 2009: 200) فیلون نیز که خود مفسر کتاب مقدس بود به این قضیه اشاره می‌کند که سوفیا یا همان حکما قدمتی بیش از عالم، یعنی همان آسمان‌ها و زمین و مافیها، دارد. او در شاهکار خود، یعنی تفسیرهای تمثیلی قوانین قدسی^۶ دفتر اول سطر ۴۶ می‌گوید: «موسی با اسامی مختلفی از آن سوفیای متعالی یاد می‌کند، گاهی آن را «آغاز»^۷ گاهی «تصویر»^۸ و گاهی «منظر خدا»^۹ می‌نامد»^{۱۰} (Philo, 2009: 176) از این دو عبارت معلوم می‌شود که اساساً فقره اول سفر پیدایش و مسأله آفرینش خلاف آن چیزی است که تصور عمومی از آن حکایت داشته است و این تفسیر فیلون همسو با همان چیزی

است که در ترگوم نوفیتی ۱:۱ آمده است: «خدا با حکمت آسمان‌ها و زمین را کامل ساخت» (Targum Neofiti, 1992: 52)

وقتی همه این نکات را کنار هم بگذاریم، می‌توانیم به این جمع‌بندی برسیم که منظور از فقره نخست سفر پیدایش این است که «الوهیم مبتنی بر قصدی که در سر داشت آسمان‌ها و زمین را عیان ساخت» یا به تعبیری آنها را بسط و گسترش داد و اگر بحث از بسط به میان می‌آید، از این روست که چیزها پیش‌تر در علم او یعنی حکما بوده‌اند و حکما در واقع نوعی صانع بوده که واسطه بیرون کشیده شدن و عیان شدن چیزها شده است و چنین نیست که خلق الساعه زمین و آسمان‌ها به وجود آمده باشند. خداوند قصد بیرون کشیدن چیزها را دارد و در این میان حکما نیز در کنار او بوده که به نوعی علم او به شمار می‌رفته است. «برا» به علم الهی ربط دارد و به همین سبب است که در فقره دوم باب نخست گفته می‌شود «زمین تهو و وهو بود»^{۳۳} (Biblia Hebraica Stuttgartensia, 1997: 1-2). واژه های «تهو»^{۳۴} و «وهو»^{۳۵} معنای مشخصی ندارند و بیش‌تر به معنای چیزی است که نام ندارد. به همین دلیل است که بعد از پدیدار شدن چیزها باید نامی بر آنها گذاشته شود تا به نوعی در وضعیت وجودی آنها تغییری ایجاد شود. از سوی دیگر دیدیم که حکما در زبان عبری مؤنث بود و در کتاب/امثال مشاهده شد که او را زن خطاب می‌کنند و اینجا ربط مفهوم نکاح در پیدایش چیزها در جریان خلقت و به میان آمدن حب برای این شکل از ایجاد بر ما روشن می‌شود. سعدیا بن گایون نیز فقره ۱:۱ سفر پیدایش را چنین ترجمه می‌کند: «اول ما خلق الله [هو] السماوات و الارض/ نخستین چیزی که خداوند خلق کرد همانا آسمان‌ها و زمین است» (بن جاؤون، ۲۰۱۵: ۸۱) سعدیا نیز به معنای برشیت راه نبرده ولی واژه «برا» را به خلق ترجمه کرده که خود به نوعی راه‌گشای این مسأله دشوار است و می‌تواند فتح بابی باشد برای اینکه به سراغ تفسیر ملاصدرا از حدیث «کنز مخفی» برویم و تفصیل و تعبیر فلسفی همه آنچه را تا کنون سعی کردیم در تفسیر فقره نخست سفر پیدایش بگوییم، نشان بدهیم.

۳. تفسیر ملاصدرا از حدیث کنز مخفی

ملا صدرا در بخش دوم ر ساله الفوائد به تفسیر حدیث معروف کنز مخفی می‌پردازد. او در ابتدا می‌گوید:

از عالمان روزگار ما بر این حدیث قدسی - گفته قدسی‌اش چنین است: «گنجی بودم پنهان

مرا خوش آمد تا شناخته شوم، پس خلق کردم خلق را تا شناخته شوم» - اشکال گرفته‌اند و از بسیاری از دانشمندان زمان ما در این باره پرس و جو شده است و ایشان از دادن پاسخ عاجز مانده‌اند. پس چون در این مسأله تأمل کردم، الله تعالی پاسخ‌هایی چهارگانه به من الهام کرد، در نتیجه نخست سؤال‌ها را می‌آورم و آن‌گاه پاسخ‌هایی را خواهم آورد که خداوند در این فقره به من ارزانی کرد (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۳۵۶).

اشکالی که بر این حدیث وارد آورده‌اند چنین است:

خفا نسبی است و لازمه آن وجود مخفی و مخفی^۱ علیه است. روا نیست که خدای تعالی مخفی^۲ علیه باشد چرا که او ازلاً و ابداً ظاهر به نفس خویش و عالم به ذات خویش است؛ همچنین روا نیست که خلق مخفی^۳ علیه باشد زیرا خلق در ازل دو وجود ندارد تا خدا بر یکی از آن دو مخفی باشد و در حدیث است که: «خدا بود و با او پدیده‌ای نبود». پس لازمه خفا خلق است، در نتیجه خلق سبب خفاست و نه سبب ظهور، پس این گفته خلاف آن چیزی است که حدیث در ظاهرش بر آن دلالت دارد، از ظاهر حدیث چنین برمی‌آید که خدا در ازل به رغم معدومیت خلق مخفی بوده است (همان: ۳۵۶-۳۵۷).

این اشکال را می‌توان این‌گونه صورت‌بندی کرد:

۱. خفا دو طرف دارد، یکی مخفی^۱ علیه که چیزی بر آن پنهان است و دیگری مخفی^۲ که از مخفی^۱ علیه رو پنهان کرده است.
۲. خدا به دلیل علم ذاتی و احاطه علمی خود بر موجودات از قرار گرفتن در جایگاه مخفی^۲ علیه معذور و مبرا است.
۳. خلق چون حادث زمانی است به لحاظ عقلی نمی‌تواند در عین عدم وجود داشته باشد، در این صورت نمی‌تواند در عدم خود دارای موجودیتی باشد تا ما بتوانیم آن را مخفی^۳ علیه بینگاریم.
۴. در حدیثی دیگر نیز آمده که برهه یا دوره‌ای بوده که خدا بدون خلق بوده است.
۵. در نتیجه این‌گونه باید پنداشت که اذعان به این امر مناسبت با حال مخلوق و خدا نیست.

چنان‌که دیدیم معنای واژه خلق محل نزاع است. یعنی آنکه از نگاه ایشان چون لازمه خلق کردن فرض عدم مخلوق است و ما در این حدیث واژه خفا را داریم که به هر حال لازمه آن وجود پنهان‌شونده و شخصی است که چیزی از او پنهان شده، در نتیجه با خلق در تضاد قرار می‌گیرد. این سخن تفسیرِ دسته‌مخالف با صدق این حدیث بود. با تطبیق روند

ایشان در تقریر مسائل مندرج در حدیث واژگان یک‌رویه و تک‌ساحتی‌اند و بر اساس همین نگره تناقض و تضادی در میانشان روی می‌دهد که بنای حجیت حدیث را فرو می‌ریزد. اینک هر آنکه بخواهد در مقام محاجه با ایشان برآید، باید تناقض یاد شده میان واژگانی را که در حکم گزاره‌های کلامی‌اند و وجه اسنادی دارند، حل کند و گرنه محکوم به شکست خواهد بود. اکنون باید دید که صدرالمتألهین چگونه با این مسأله مواجه می‌شود و چه راه‌حلی برای آن پیشنهاد می‌کند؟

همان‌گونه که گفته شد ملاصدرا این اشکال را به چهار روش پاسخ می‌گوید و سعی می‌کند تمامی خرده‌گیری‌های مخالفان را پاسخ دهد. پاسخ نخست از این قرار است: «منظور از خفا نبود شناسنده‌ای به او غیر از خودش است، بدین سبب چون کثرت شناسندگان را از برای خود خواست، خلق را بیافرید.» (همان: ۳۵۷) پس در خفا کسی بر کسی پنهان نیست، بلکه منظور از آن نبود شناسنده نسبت به خدا است. یعنی ما در اینجا با صرف معنای صوری خفا روبه‌رو نیستیم بلکه به زعم ملاصدرا معنایی صناعی در اینجا مدنظر است، چرا که شناسنده نبودن چنان‌که در ادامه از زبان خود او خواهیم شنید با نبودن مطلق برابر نیست بلکه به معنای گونه‌ای «در تقدیر بودن» است که این معنا شرح داده خواهد شد. ملاصدرا در ادامه و با ذکر این مقدمه می‌گوید:

(بدین سبب مذکور) خداوند از خفا سخن می‌گوید و همراه آن لازمه خفا [یعنی] نبود شناسنده برای خود را مراد می‌کند. پس [معنای] حدیث] چنین است: «پروردگاری محسن و خداوندی بخشنده و افاضه‌گر بودم، معذک شناسنده‌ای برای کمال و جمال من نبود، در نتیجه مرا خوش آمد تا شناخته شوم پس خلق را خلق کردم»، این معنایی صحیح است و هیچ اشکالی در آن نیست (همان).

از این جواب درمی‌یابیم ملاصدرا ابتدا از میان دلالت‌ها و حمل‌های گوناگون یک سوی آن را با توجه به همخوانی با قراین برگزید و سپس معنای آن را واگشایی کرد. در اینجا خلق واژه‌ای بود که از یکسو یک‌رویه و از سوی دیگر چندرویه پنداشته می‌شده است. به عبارت ساده‌تر می‌توان گفت ابتدایی‌ترین دلیلی که حکما را بر آن می‌دارد تا به چنین سخنی اذعان کنند این است که با این سؤال روبه‌رو می‌شوند که: آیا خداوند در آفریدن نیاز به مهیا شدن دارد؟ یا نیاز به تهیه لوازم دارد؟ به عبارت دیگر آیا برای آفریدن نیازمند پدید آمدن لوازمی در خود است؟ نخستین پاسخی که در ابتدا برای این مسأله پیش می‌کشند، مسأله «حدوث ذاتی» است که ما را از نیازمند پنداشتن خدا رهایی می‌بخشد. این موضوع ابعاد

بسیاری دارد لکن باید تنها به این نکته اکتفا کنیم که دو فایده برای ما دربردارد: یکی آنکه در فهم معنای پاسخ‌های ملاصدرا ما را یاری کند و دوم آنکه این را قرینه‌ای بدانیم برای این پاسخ؛ قرینه‌هایی که ملاصدرا در نظر دارد در سه پاسخ دیگر تشریح خواهد شد اما اینک بپردازیم به دو پاسخی که از این میان مدنظر ماست:

۱. واژه خلق دو وجه معنایی دارد: معنای اول آفریدن از هیچ است، اما معنای دوم تقدیر است که ابوالفضل حبیب بن ابراهیم تغلیسی در کتاب وجوه قرآن آن را «اندازه کردن» معنی می‌کند (تغلیسی، ۱۳۸۶: ۹۱) ولی شاید بتوان واژه تقدیر را بهتر معنا کرد. عناصری از عرفان ابن عربی و خصوصاً شارحان وی در راستای بیان نظریه خاص فلسفی ملاصدرا به کار می‌آید. در نتیجه اگر به کلام ابن عربی نگاهی بیندازیم خواهیم دید که آنجا خلق یعنی از وجود علمی به وجود عینی در آمدن، پس تقدیر را معادل معانیش یعنی تعیین و عینیت بخشیدن برمی‌گردانیم.

۲. حالی بر مخلوق در موقعیت کنز بودنش عارض است که توجیهی چون حدوث ذاتی دارد. (مصادیقی دیگر از آن خواهد آمد.)

ما در پاسخ نخست با دو مفهوم کمال و جمال مواجه شدیم پس اکنون بی‌جا به نظر نمی‌رسد که بینیم ربط و نسبت این دو واژه با آنچه که تا بدین‌جا به دست آوردیم چیست. همان‌طور که دیدیم ملاصدرا اذعان کرد که معنای تقدیری (نهفته) حدیث آن است که سبب آفرینش پدیدار شدن شناسنده برای شناخت جمال و کمال الهی بوده است پس به نظر باید بدانیم محمولات این دو اصطلاح چیست که توان دلالت بر معنای آفرینش را دارند؟ این عربی در رساله *الاصطلاحات* در باره جمال می‌نویسد:

جمال از صفات رحیمیه حق است و آن جمال الطافی است از حضرت الهیه. این جمال تجلی او است از برای خودش و جمال او را جلالی است که قهاریت او است آن هنگام که پرده از چهره برمی‌گیرد و هر جمالی را جلالی است و ورای تمام جلال‌ها جمال مطلق او منزل کرده است (ابن عربی، ۱۹۹۸: ۵۲۰).

چنان‌که مشاهده می‌کنیم جمال از رحمت حق است و معنای این را در اصطلاحاتی چون «رحمت و جویی» و «رحمت امتنانی» باید جست که با نظر به این دو آفرینش یا بهتر بگوییم پدیداری به زعم ملاصدرا بهتر فهم می‌شود. عبدالرزاق کاشانی در رساله *اصطلاحات الصوفیه* می‌گوید: «این جمال را جلالی است که [عبارت از] در حجاب رفتن او همزمان با پدیدار شدن هستی‌هاست.» (القاسانی، ۲۰۰۹: ۲۴)

دیدیم که در این نگره جمال را سوای ساحت مطلق بودنش برای حق مساوق، با پدیداری (تعین) می‌دانند تا آنجا که حدیث مورد بحث را تحت عبارتی با عنوان «الْكَاحُ السَّارِي فِي جَمِيعِ الذَّرَارِي» وامی‌شکافند. این نکاح متشکل از دو جزء است که قسم «كنتُ كنزاً مخفياً» غیب ازلی را بیان می‌کند و «أحببتُ أن أعرف» میل ظهور و حرکت حبی را می‌نمایاند، یعنی عالم به حکم حرکت حبی پدیدار می‌شود. (همان: ۴۵) تا اینجا آشکار شد که ملاصدرا چرا چنین تفسیری به دست داد و اکنون بهتر است بدانیم که این جمال دو ساحت دارد. عبدالکریم جیلی در کتاب *الانسان الكامل* می‌گوید:

بدان که جمال حق اگر متنوع شود به دو گونه باشد: نوع اول معنوی است که آن معانی اسما و صفات است، این نوع مختص به شهود حق است مر او را؛ نوع دوم صوری است که عالم مطلق است و از او به مخلوقات تعبیر می‌شود (الجیلی، ۲۰۱۰: ۱۳۴).

وی در این راستا به سراغ اصطلاح کمال، با توجه به تعریفی که در بالا آمد، می‌رود. او در باره دو ساحت جمال و با عطف نظر بر شق نخست می‌گوید:

بدان که کمال الله تعالی عبارت است از ماهیت او؛ و ماهیت او قابل ادراک نیست و دارای غایت نباشد. پس کمال او را غایتی نیست. او سبحانه و تعالی ماهیت خود را درک می‌کند و می‌یابد که آن نه درک می‌شود و نه در حق او غایت باشد (همان: ۱۴۰).

یعنی توجه به این قراین آنجایی که حق خود را گنجی پنهان می‌نامد مطابق با خفا یا ناپدیداری است که ملاصدرا از آن تعبیر به غیب شناسنده می‌کند، یعنی ما دیگر نمی‌توانیم مخفی بودن و خفا را تعبیر به عدم کنیم. ملاصدرا در تفسیر خود بر فقره نور، ظلمت و نور را در پرتو تعینات وجودی تو ضیح می‌دهد و حتی معنایی دیگر هم به ظلمت می‌دهد که ما از آن هرگز نمی‌توانیم به عدم تعبیر کنیم. (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۳۶۲) چنان‌که جیلی در کتاب *الكهف و الرقيم* به بحث از حروف نورانی و ظلمانی می‌پردازد و تنها حرفی از حروف تاریک که در «بسم الله الرحمن الرحيم» قرار دارد را «باء» می‌داند که از آن به نفس و یا پدیداری انسان تعبیر می‌کند و دلیل آن را پیدایش می‌داند. او چنین می‌نویسد: «آیا ندیده‌ای بسم الله الرحمن الرحيم را که تمامی حروفش نورانی‌ست مگر باء که ما آن را وجود تو می‌دانیم؟» (الجیلی، ۲۰۰۸: ۸۳) این قراین را آوردیم تا بهتر بتوان مشاهده کرد که چرا ملاصدرا واژه خلق را چنان معنا کرده بود و دریابیم که چگونه وجه تقدیر و پدیداری که محمولات کنونی خلق‌اند، استنباط شده است و از آنجا ظرف پدیداری به وجود عینی را

عالم نامیدند. عالم در اینجا به معنای چیزی است که می‌توان آن را شناخت. دانستن در فلسفه وجودی ملاصدرا به حکمت نیز تعبیر شده چرا که وی در مقدمه کتاب *اسفار* می‌نویسد حکمت سببی شد برای وجود و از اینجا است که خدا در سرا سر قرآن خود را حکیم می‌نامد.^۷ (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۲۰) اینک به پاسخ دوم می‌پردازیم. پاسخ دوم چنین است:

پدیده‌ها دارای دو وجود هستند: وجودی علمی و وجودی خارجی، و بدین ترتیب وجود علمی اعیان ثابت نامیده می‌شود که ازلی و قدیم است. وجود خارجی حادث است، بدین سبب [تعبیر] خفا برای خدا نسبت به اعیان ثابت در ازل به کار رفته است، در نتیجه اعیان ثابت [در عین خفا در ازل] در معیت خدا موجودند لیکن به خدا علم ندارند، پس خدا نسبت به آنها پنهان است. به همین سبب، خداوند اراده فرمود که اعیان ثابت او را بشناسند و آنها را از وجود علمی به وجود خارجی درآورد تا او را بشناسند، چرا که جز از رهگذر وجود خارجی نمی‌توان به خداوند علم پیدا کرد (همان: ۳۵۷).

صدرالمতالیهین در پاسخ دوم مسأله را بیش‌تر وامی‌شکافد و موجودات را دارای دو ساحت وجودی، یعنی وجود علمی و وجود خارجی، می‌داند و شناسنده بودن را برای ساحت دوم در نظر می‌گیرد. چنان‌که دیدیم، در ساحت نخست که اعیان ثابت نامیده می‌شود، خدا نسبت به مخلوقات پنهان است و برای علم یافتن به خداوند نیاز به ساحت دوم وجود پدیده‌هاست. نکته درخور امعان نظر آن است که عبارت ملاصدرا در بیان پدیداری و شناسنده شدن مخلوقات با استفاده از دو حرف جر بیان می‌شود. عبارت مذکور چنین است: «أَخْرَجَهَا مِنَ الْوُجُودِ الْعِلْمِيِّ إِلَى الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ» (همان) همان‌طور که می‌بینیم دو ساحت وجودی میان «مِنْ» ابتدائیه و «إِلَى» انتهائیه به یکدیگر ربط پیدا می‌کنند که هر دو این حروف دلالت بر وصل میان دو چیز دارند و نه فصل میان ایشان. اگر به برگردان فارسی هم نگاه کنیم حروف «از» و «به» نخ وصل میان این دو ساحت را نشان می‌دهند و ما را بر آن می‌دارند تا چنین بینگاریم که خلاف تصور رایج وجود علمی و وجود خارجی با هم مرتبط هستند و در نتیجه برای درک ماهیت این وجود خارجی به فرض عدم نیاز نداریم. به زعم ملاصدرا میان قدیم و محدث ربطی است و گویی به این ایراد مستشکلین جواب می‌دهد که گفتند مگر مخلوقات را دو وجود (خارجی) است که خدا بر آنان پنهان باشد؛ با از نظر گذراندن آنچه تا به حال گفتیم، سقم گفته ایشان آشکار می‌شود. ایشان در ایرادی دیگر حدیث «كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ» را پیش کشیدند که برای

روشن‌تر شدن رد اشکال ایشان از سوی ملاصدرا می‌توان به تفسیر سید حیدر آملی رجوع کرد. او در کتاب جامع الاسرار و منبع الانوار می‌گوید: «پیامبر (ص) فرمود: «خدا بود و پدیده‌ای با او نبود» و عارف هم گفت: اینک نیز چونان است «زیرا چنان‌که گذشت اضافات غیر موجودند.» همچنین «بود [کان]» در کلام پیامبر به معنای زمان حال است و مانند گفته خداوند بخشنده و رحیم بود» به معنای زمان گذشته نیست. (الآملی، ۱۳۸۶: ۱۶) چنان‌که مشاهده شد برخی افراد فعل «کان» را در حدیث بالا به معنای کان ناقصه یا منقطعه می‌بینند، در صورتی که این فعل «کان» تامه است و متعلق به زمان ما ضی نیست. نکته‌ای که شاید ذکر آن بی‌مورد نباشد این است که آنانی که «کان» را ناقصه یا منقطعه دانسته‌اند، صرف نظر از چیستی واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود به چنین رأیی رسیده‌اند، در صورتی که ما دیدیم ملاصدرا با در نظر آوردن و فرض کردن آن مورد مغفول به این استنباط رسید که گویی وجه دال با توجه به قراین را استنباط کرده است.

پاسخ سوم ملاصدرا از این قرار است:

چنان‌که می‌بینیم در تعیین جهت دلالت‌های چندگانه یک واژه استنباط عطف بر وجود باری تعالی می‌شود که از جمله «گنجی بودم از برای خویش آشکار» به نظر می‌آید. چرا که آن عدم عطف یا رویکرد به نفس الامر در استشکال را مدنظر دارد. ما یکسره به سراغ پاسخ چهارم می‌رویم زیرا بسیار با این پاسخ هم‌پیوند است و توضیح پاسخ سوم را هم در آن خواهیم یافت (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۳۵۸).

و اما پاسخ چهارم:

رواست که معنا چنین نیز باشد: «چنان در غایت ظهور بودم که پنهان می‌نمودم» و این مانند آن است که گفت: «نفسم از غایت ظهور بر من به پنهانی می‌نمود چه رسد به دیگری؛ پس خلق را حجابی برای ظهورم و پوشینه‌ای از برای نورم بیافریدم تا چیزی از آن غایت ظهورم پوشیده شود خلق را فرصت ادراک من فراهم آید.» آیا کسی را که می‌خواهد به خورشید بنگرد ندیده‌ای که چگونه دست بر ابروان می‌گیرد تا قسمی از نور را ببو شاند و بدین راه قدری از نور خورشید را ببندد؟ خداوند خلق را حجاب‌گونه‌ای برای نورش پدید آورد و آن پوشینه را سببی ساخت از برای ادراکش (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۳۵۸).

بنابراین مشاهده می‌کنیم که خلق اساساً با آنچه تصور می‌شد، فرق می‌کند و به معنای گذاری از موقعیتی وجودی به وضعی دیگر است و ملاصدرا خلق را از آفریدن از دل هیچ نمی‌داند. در کتاب التوحید صدوق نیز حدیثی با همین مضمون نقل شده است: «نخستین

پدیده‌ای را که خدا آفرید، همان پدیده‌ای که تمامی پدیده‌ها از اویند، آب بود. از این آب به ظلّ تعبیر شده، ظلّ یا سایه‌گونی که در بیان [داستان] آفرینش دائماً نقل می‌شود.» (الصدوق، ۱۳۸۱: ۶۴) ابن عربی در رساله *انخراق الجنود الی الجلود و انغلاق الشهود الی السجود* می‌گوید: «الظلمة هی الحائلة بین الوجود و العدم؛ یعنی خلق حائلی میان بود و نبود است.» (ابن عربی، ۱۹۹۸: ۲۴۱) در اینجا هم می‌بینیم که ریشه‌های فکری ملاصدرا از سایه‌گونی خلق و نه معدوم بودن آن حکایت دارند و در نتیجه چرایی تعبیر فعل خلق به «آشکار شدن» برای ما روشن می‌شود.

۴. نتیجه‌گیری

تعیین معنای خلق یکی از مهم‌ترین مسائل الهیاتی است و وقتی برای تعیین معنای آن به سراغ متن مقدس می‌رویم مشکلات بسیاری پیش روی ما پدیدار می‌شوند. برای حل این معضل دو متن از دو سنت مختلف را پیش روی هم قرار دادیم تا یکی به تبیین معنای دیگری کمک کند. دیدیم که در ترجمه‌های یونانی و لاتین باب اول سفر پیدایش به نظر می‌رسید که خداوند از هیچ همه‌چیز را آفریده است. با این وجود، وقتی به سراغ متن عبری و ترجمه‌های سریانی، آرامی، عربی و نیز سنت تفسیری عبرانی رفتیم، معنایی دیگر برای ما آشکار شد. نخست معلوم شد که واژه برشیت به معنای «سرآغاز یا روز ازل» نیست و در عوض به معنای قصد و نیت خداوند است یعنی همان چیزی که در حدیث کنز مخفی با فعل «احبت» بیان شده بود. دوم، دیدیم که آسمان‌ها و زمین اولین آفریده‌های خداوند نبودند و پیش از آنها خکما وجود داشت و در کار خلق هم در معیت خداوند بود و اساساً خکما الگوی خلق به معنایی است که در متن مقاله گفته شد. این نکته همان چیزی است که در حدیث کنز مخفی به علم از آن یاد کردیم. در واقع، همان‌طور که ملاصدرا گفت، خلق به معنای از حالی به حال دیگر، از پنهانی به آشکارگی در آوردن است نه به این معنا که چیزی اصلاً وجود نداشته و پس از آن از دل هیچ خلق شده است. با واشکافی معنای فعل ۴۶۲ (برا) در متن عبری هم دیدیم که منظور خلق از هیچ نیست و در عوض یعنی آشکار شدن، یا از جایی نهان بیرون آمدن؛ دیدیم که آسمان‌ها و زمین بیرون کشیده شدند. این همان چیزی که ملاصدرا از آن به «خروج از وجود علمی به وجود عینی» یاد کرد و واژه «برا» هم در ست به معنای «رهایی»، «خلاص شدن»، «انبساط» و «گسترانده شدن» بود. در

واقع با توجه به تفسیری که ملاصدرا به دست می‌دهد، می‌توان گفت در فقره ۱ سفر پیدایش الوهیم در علم خود نظر کرد و آسمان‌ها و زمین را آشکار ساخت. بدین ترتیب، تفسیر ملاصدرا از فرآیند خلق و معرفی منزلی که میان عدم و وجود قرار دارد به ما نشان می‌دهد که چرا خدا چیزها را عیان می‌سازد، زیرا آن منزل مورد نظر ظلمت است، چیزی که نه وجود است و نه عدم. زمین و آسمان‌ها نیز بدین ترتیب در حالت ظلمت بودند و خداوند به یاری خکما یا همان چیزی که در تفسیر ملاصدرا از آن به «علم» و «حب» یاد شد، چیزها را عیان می‌سازد. در نتیجه مشاهده می‌کنیم که در سنت تفسیری باب نخست سفر پیدایش و تفسیر ملاصدرا از حدیث کنز مخفی، واژه خلق به معنای عیان ساختن است و نتیجه الهیاتی این تفسیر کنار رفتن خلق از عدم و خلق به معنای ظهور و خروج از حالتی که به حالت دیگر است. در واقع، به تعبیری فلسفی‌تر، مواجهه سفر پیدایش با تفسیر ملاصدرا به ما نشان داد که خلق نوعی «گذار هستی‌شناختی» است: گذار از یک حالت هستی‌شناسانه به حالتی دیگر.

پی‌نوشت

1. ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν

2. ἐν ἀρχῇ

3. In principio creavit Deus caelum et terram.

4. creavit

5. creatio ex nihilo

6. Ἐν ἀρχῇ ἔκτισεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν

۷. اگر بخواهیم توپوگرافی حرکت این فعل را نشان دهیم می‌توانیم از شکل زیر استفاده کنیم:

۸. הכל מודים שלא נברא ביום ראשון כלום, שלא יאמרו מיכאל ה'ה מותח בדרומו של רקיע וגבראיל

בצפון, והקדוש ברוך הוא ממדד בצמצו

۹. חקמ'ה

۱۰. יהו'ה ק'ני ראש'ית ד'רכ'ו ק'דם מפ'על'יו מא'ז:מ' עולם נס' כתי' מר'אש מקדמי'א'רץ:באי'ת'ה'מ' ות

חול' לתי' בא' י'ן מ' ע'יב' ות נכבדי'מ'ים

۱۱. אמון

۱۲. וְאֵהָיָה אֶצְלוֹ אִם מִן וְאֵהָיָה שְׁעֵשׂוּעִים יוֹם אִם מִשְׁחָ קֶת לְפָנָיו בְּכָל־עֵת:

۱۳. אָמוֹן

۱۴. רַבִּי הוֹשִׁיעִיָה רַבֵּה פִתַח (משלי ת. ל): וְאֵהָיָה אֶצְלוֹ אָמוֹן וְאֵהָיָה שְׁעֵשׂוּעִים יוֹם יוֹם וְגו', אָמוֹן פְּדָגוֹג, אָמוֹן מְכַסֶּה, אָמוֹן מְצַנֵּעַ, וְאֵת דְּאָמַר אָמוֹן רַבְתָּא. אָמוֹן פְּדָגוֹג, הִיךְ מֵה דְאָתְ אָמַר (במדבר יא. יב): כְּאִשְׁרֵי יִשְׂאָה אָמוֹן אֶת הַיִּנְקָה, אָמוֹן מְכַסֶּה, הִיאֵךְ מֵה דְאָתְ אָמַר (איכה ד, ה): הָאֲמִנִים עָלַי תּוֹלַע וְגו'. אָמוֹן מְצַנֵּעַ, הִיאֵךְ מֵה דְאָתְ אָמַר (אסתר ב. ז): וַיְהִי אִמֵּן אֶת הַדָּסָה. אָמוֹן רַבְתָּא, כְּמָא דְתִימָא (נחום ג, ח): הַתִּיטְבִי מִנָּא אָמוֹן, וּמִתְרַגְמִינָן הָאֵת טְבָא מֵאֶלְכֶסְדָּרְיָא רַבְתָּא דְיִתְבָא בֵּין נְהִרְתָּא דְבַר אַחַר אָמוֹן, אָמוֹן הַתּוֹרָה אֹמְרָת אֲנִי הַיִּיטִי כְּלִי אֲמִנּוֹתוֹ שֶׁל הַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא, בְּנֶהֱגַ שְׁבַעֲלָם מֶלֶךְ בְּשַׂר וְדָם בּוֹנֵה פְלִטּוֹן, אִינוּ בּוֹנֵה אֹתָהּ מִדַּעַת עֲצָמוֹ אֶלָּא מִדַּעַת אָמוֹן, וְהָאֲמֵן אִינוּ בּוֹנֵה אֹתָהּ מִדַּעַת עֲצָמוֹ אֶלָּא דְפִתְרָאוֹת וּפְנִיקְסָאוֹת יֵשׁ לוֹ, לְדַעַת הִיאֵךְ הוּא עוֹשֶׂה חֲדָרִים, הִיאֵךְ הוּא עוֹשֶׂה פִשְׁפִּשִׁין, כִּי הִיָּה הַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא מְבִיט בַתּוֹרָה וּבוֹרָא אֶת הָעוֹלָם, וְהַתּוֹרָה אָמְרָה בְּרִאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים, וְאִין רִאשִׁית אֶלָּא תּוֹרָה, הִיאֵךְ מֵה דְאָתְ אָמַר (משלי ת. כב): ה' קִנְנִי רִאשִׁית דְרַכּוֹ.

1. περί φιλανθρωπίας

1. σοφία

1. σοφίαν δέ πρεσβυτεραν ού μόνον τῆς ἐμῆς γενέσεως ἀλλά και τῆς του κόσμου παντός ούσαν

1. Regum Allegoria

1. ἀρχή

1. εἰκόνα

1. ὄρασιν θεοῦ

1. Ἦν μετάρσιον και συράνιον σοφίαν πολλοίς ὀνόμασι πολωνώνμων ουσαν δεδήλωκε και γάρ αρχήν και εικόνα και ὄρασιν θεοῦ κέκληκε.

۲۳. וְהָאֵרַץ הִיְתִיהָ תְהִי וְבָהּ הוּ

۲۴. תְהִי הוּ

۲۵. בָהּ הוּ

۲۶. فَإِنَّ الْخَلْقَ هُوَ فِعْلُ الشَّيْءِ بِتَقْدِيرِ وَرَفَقِ. لسان العرب مادة الخاء.

۲۷. علامه حسن‌زاده هم در تعلیقات خود هر اثری خواه از واجب یا از ممکن را مسبوق به علم و آن را مُحَصَّل از حکمت می‌داند.

منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۹۹۸). *رسائل ابن عربی*، دراسة و تحقیق: قاسم محمد عباس و حسین محمد عجیل، طبعة الاولى، ابوظبی: منشورات المجمع الثقافي.
- الأملي، السيد حیدر بن علی (۱۳۸۶). *جامع الانوار و منبع الانوار*، تصحیح: هانری کربن و عثمان یحیی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- بن جاؤون، سعیدیا (۲۰۱۵). *تفسیر التوراة بالعربية*، اخرجہ و صححہ: یوسف درینبورج، قاهرہ: المركز القومي للترجمة.
- تفلیس، سی، ابوالفضل حبیب بن ابراهیم (۱۳۸۶). *وجوه قرآن*، به اهتمام: دکتر مهدی محقق، چاپ چهارم، تهران: نشر دانشگاه تهران.
- الجبلی، عبدالکریم (۲۰۰۸). *الکھف و الرقیم فی شرح بسم الله الرحمن الرحيم*، تحقیق و مراجعہ: الشیخ قاسم الطهرانی، بیروت: دار و مکتبة الهلال.
- الجبلی، عبدالکریم (۲۰۱۰). *الانسان الكامل*، قلم له و صححہ: ابراهیم الکیالی، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- الصدوق (۱۳۸۱). *التوحید*، صححہ و علق علیہ: الشیخ سید هاشم طهرانی، قم: انتشارات اسلامی.
- الفراهیدی، خلیل بن احمد (۲۰۰۳). *کتاب العين*، ترتیب و تحقیق: الدكتور عبدالحمید الهنداوی، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- القاسانی، عبدالرزاق (۲۰۰۹). *اصطلاحات الصوفیة*، بیروت: دارالمحجہ البيضاء.
- ملاصدرا (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی ملاصدرا*، تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت.
- ملاصدرا (۱۳۸۷). *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح: محمد خواجوی، قم: انتشارات بیدارفر.
- ملاصدرا (۱۳۸۵). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، تصحیح و تعلیق: آیت الله حسن زاده الأملي، تهران: موسسة الطباعة والنشر لوزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی.

- Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1997). German Bible Society: Compact edition.
- Biblia Sacra* (2005). London: edition electronica.
- Midrash Bereshit rabbah* (1912). ed. Albeck-Theodor, Berlin: Akademie Verlag.
- Novum Testamentum Graece* (2012), 28th Revised ed. Nestle-Aland, German Bible Society.
- Peshitta: Genesis* (2019). ed. George A. Kiraz & Andreas Juckel, Piscataway, Gorgias Press
- Targum Neofiti 1: Genesis* (1992). by Martin McNamara, M.S.C., Collegeville, The Liturgical Press
- Benner, Jeff A. (2005). *The Ancient Hebrew Lexicon of the Bible Hebrew Letters, Words and Roots Defined Within Their Ancient Cultural Context*.
- Flavius Josephu (1892). *Flavii Iosephi opera*. B. Niese. Berlin: Weidmann.
- Walton, John H. (2009). *The lost world of Genesis One: ancient cosmology and the origins debate*, London, IVP Academic.

ابراهیم رنجبر و مهدی منفرد ۲۰۷

Mathews, K. A. (1996). *Genesis 1-11:26*. United States: Broadman & Holman Publishers.

Philo (2009). *On the Creation; Allegorical Interpretation of Genesis 2 and 3*. 1, Massachusetts, Harvard University Press.

Philo (2009). *On the Special Laws (Book 4). On the Virtues. On Rewards and Punishments*, Massachusetts, Harvard University Press.

Bordreuil, Pierre et Briquel-Chatonnet, Françoise (2000). *Le temps de la Bible*, Paris, Fayard.

Wardlaw, T. R., Jr. (2014). "The Meaning of ברא in Genesis 1:1-2:3", *Vetus Testamentum*, 64(3), pp. 502-513.

