

بررسی تقریر اشاعره از نظریه خلق از عدم*

مرتضی براتی

عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی
واحد دامغان - ایران

چکیده

آفرینش از مفاهیم اساسی در جهان بینی اسلامی است که نقشی برجسته در همه ابعاد اندیشه دینی ایفا می‌کند. به ویژه آن که آدمی به تفکر و تدبیر در آفریده شدگان و خالقیت خداوند دعوت شده است. به همین جهت حکیمان، متکلمان و عرفا در این معرکه اجتناب ناپذیر به موضع گیری پرداخته و جهان شناسی خاصی به اقتضای زاویه دید خود ترسیم کرده اند و شانی و روزنه ای از جهان هستی را به روی آدمی گشوده اند. در این میان متکلمان اشعری بمنظور تعظیم و تجلیل قدر و منزلت خداوند با وسعت بخشیدن به قلمرو قدرت و اراده الهی، نظریه خلق از عدم را برگزیده اند. نظریه ای که مدعی استخراج آن از متن دین هستند. این دیدگاه مبتنی بر اصول و مبانی و پیش فرضها و لوازم خاصی است و از برخی پرسشها و مشکلات عقلی رنج می برد. در این مقاله سعی شده است با تکیه بر متون مبانی این نظریه بررسی و مشکلات و لوازم عقلی آن نشان داده شود و سپس در ترازوی نقد قرار گیرد. ترکیب نظریه اشاعره با وجود شناسی ملاصدرا پیشنهادی است که می تواند به تصویری قابل دفاع از خالقیت الهی تبدیل گردد.

کلید واژه ها: خلق از عدم، فیضان، واسطه، خالق، خلقت، اشاعره، حدوث، ضابطه

نظریه خلق از عدم

آفرینش در نظام کلام اسلامی نقطه آغاز همه مباحث بوده و بیشتر در شکل تقابل میان حدوث و قدم مورد بررسی قرار گرفته است. در کلام جهان اسلامی حداقل سه سه نوع الوهیت متفاوت مطرح بود: (Netton, 805)
۱- خدای ارسطوئیان به عنوان محرک اول

* تاریخ وصول ۱۳۸۶/۲/۱۹، تاریخ تصویب ۱۳۸۶/۴/۲۰

۲- خدای نوافلاطونیان به عنوان فیاض دائمی

۳- خدای قرآن به عنوان خالق از عدم

درمیان متکلمان اسلامی، نظریه خلق از عدم اندیشه ای متقن و سازگار با متون دینی معرفی می شود، اندیشه ای برگرفته از کلمه خلقت زای "کن" (و اذا قضی امرنا فانما یقول له کن فیکون (بقره / ۱۱۷)) که حدیث "کان الله و لم یکن معه شیئ" (مجلسی، ۲۳۴/۱۴۰۳، ۷۱) مؤید و "یا رب البیت الحرام، یا من خلق الاشیاء من العدم" (جوشن کبیر، فصل ۸۰) بیانگر آن است. در میان متکلمان تقریرهای متفاوتی از این نظریه ارائه شده است.^۱ نظریه خلق از عدم در نظام کلامی اشاعره امری کاملاً مذهبی است و نقاب اصطلاحات کلام سنتی بر چهره دارد. به گمان اشاعره از آن جا که این عقیده موجب حفظ عقیده آفرینش جهان به دست خدا و رابطه مستمر همه موجودات با او می شود، از ارکان اصلی ایمان دینی به شمار می رود. البته، مفهوم هیچ در این جا مطلق است. (Erich Frank, 1966, 64) این نظریه در اصل حاصل تأمل درباره منشأ پیدایش جهان نیست چون که خلق مفهومی دینی است و نه یک مفهوم علمی. (Aldert van der Ziel, 1959, 204)

تحلیل مفهومی آفرینش از هیچ

در میان آدمیان چیزی از عدم آفریده نمی شود. آن چه در عالم انسانی دیده می شود ایجاد شیئی است از ماده مسبوق الوجود و نه از لاشیئی. نجار بر ماده اولیه مسبوق الوجود کار می کند و در نتیجه هیات تألیفی خاصی به چوب می دهد. اما در نظریه خلق از عدم، ایجاد الشیئی است من لاشیئی. لذا از این نظریه به *creatio ex nihilo* تعبیر می شود. *ex nihilo* یعنی از دل عدم و از دل هیچ (out of nothing). پس در اندیشه کلامی خداوند فقط با اراده و خواست خویش و بدون هیچ ماده اولیه ای به جهان هستی وجود بخشیده است. عدم در نزد اشاعره عدم مطلق است و غیر قابل دسترسی عدم لفظی است که زیر مفهوم آن خالی است و هیچ مصداقی ندارد. از آن جا که هیچ تمیزی در عدم مطلق نیست و ظاهر البطلان است، (شرح المواقف، ۱۴۱۲، ۹۰۳) در ذهن هم حضور به هم نمی رساند.

پارمنیدس معتقد بود که سخن گفتن از آن چه نیست، محال است. منطق دانان می گویند که هیچ، چیزی نیست. نه این که نام چیزی باشد. (Heath, 524) عدم مطلق همان طور که نمی تواند منشا اثر باشد تا علت قرار گیرد، اثر چیزی هم نیست که معلول واقع شود. در نتیجه این که بپرسیم موجودات از چه چیز خلق شده اند؟ بر مبنای نظریه خلق از عدم معنادار نیست. خداوند از هیچ چیزی که قبلا وجود داشته باشد، نیافریده است. اگر عدم هیچ نسبتی در ذهن با وجود نداشته باشد، ما با تاریکی محض مواجه خواهیم شد. ظلمتکده ای که از هرگونه مفهوم پذیری و مفهوم سازی (conceptualization) گریزان است^۱. خدا بود و جهان نبود و سپس در زمانی خاص آفرینش صورت گرفت. اصلا تعبیر آفرینش معادل آغاز شده در زمان است. عمل آفرینش با هیچ شروع می شود اما، نتیجه آن چیزی است که خلق شده است و بیش از شیئی مخلوق به عنوان نتیجه عمل، رابطه خالق و مخلوق نیز در اثر این فعل پدید می آید. خدا پیش از فعل آفرینش خالق نیست. فقط با آفرینش متقابلا واژه های خالق و مخلوق تعریف می شود. بدون شک سیر از عدم به سوی موجود شدن سیری معما گونه است. آفرینش نشانه تغییر وضعیت از حالت نامعین به حالت معین است.

پیشینه خلق از عدم

نظریه خلق از عدم ریشه ای الهی دارد و آن را باید در گرایش دینی جستجو کرد. تفسیرها و تبیین های متعدد که در خصوص نظریه خلق از عدم ارائه شده کاملا دینی است. این تفسیرها در حادثه آفرینش بر اراده الهی و قدرت عظیم خداوند رابرمه موجودات تأکید می کند. این گرایش دینی را می توان در اساطیر دینی مختلف یافت، آن چنان که می توان در میان اندیشمندان یونانی نیز پیگیری کرد.

۱- اساطیر

نظریه خلق از عدم را می توان در اسناد و مدارک بسیار دور جستجو کرد. از مهمترین آنها اساطیری است که گویا مفهوم آفرینش از هیچ است. هنگامی که سخن از آفرینش می شود به داستانهایی بر می خوریم که در صد درصد پاسخ گفتن به این

سوال اساسی هستند که جهان کی؟ چگونه؟ و توسط چه کسی آفریده شده است؟ اساطیری که گویای مفهوم آفرینش از هیچ هستند را می توان به دو دسته طبقه بندی کرد:

الف) نیستی محض: حتی آفریننده ای نبود

برخی اساطیر معتقدند که در آغاز هیچ نبود حتی آفریننده، سپس آفریننده از هیچ به وجود آمد. این گونه اساطیر در محیط هایی با مردمان صاحب اندیشه شکل گرفت. همچون اساطیر یونان و قسمتی از اساطیر هند، این اندیشه تا آنجا پیش می رود که در آغاز هستی هیچ نباشد و آفرینش را از آغاز شروع می کند. به خاطر آن که هر موجودی می تواند معلول و دارای آفریننده باشد. در اسطوره آفرینش یونانی هم می خوانیم که در آغاز جز خلأ چیزی نبود. تاریکی عظیمی همه جا را فرا گرفته بود واز میان انبوه تیرگی اله گایا (زمین) بیرون آمد و بعد خدایان اورانوس (آسمان) و پونت (دریا) به وجود آمدند. (لیدی، ۱۳۵۱، ۹) اساس این داستان آن است که در آغاز هیچ نبود، حتی آفریننده ای هم نبود، نیستی در نیستی بود. از نیستی و خلا آفریننده یا آفرینندگانی سر برآوردند و به دنبال آن آفرینش خود نمایی کرد.

ب) آفریننده بود و دیگر هیچ

برخی دیگر از اساطیر معتقد به یک آفریننده در راس جهان هستند که جهان را از هیچ به وجود آورد. بر اساس این اساطیر باید به منظور پرهیز از تسلسل و دور به نقطه ثابت و پایدار اعتقاد داشت که منشا این هستی قرار گیرد. به همین خاطر با اعتقاد به یک آفریننده آغازین که همه چیز از او و به خواست او به وجود می آید، تا اندازه ای بحث ها و تنش های فکری آرام می گیرد. در برخی اساطیر مصر آمده است: خدای جهان آفرین فرمان خویش را صادر کرد و همه چیز از صدای او آفریده شده است. (بهار، ۱۳۷۵، ۸۲) در بین قبایل سرخ پوست آمریکا اسطوره هایی یافت می شود که خدایی واحد دست به آفرینش زده است. البته این اسطوره ها تنوع دارند. در برخی از آنها آمده است: او ابتدا ابرها و آبها را خلق می کند که آنها به نوبه خود با تف کردن به کف دست و دمیدن بر آن، ستارگان و زمین را آفرید. (استروس، لوی،

۱۳۷۷، ۱/ ۱۹۴). در اساطیر آفریقایی نیز آمده است که خدایی یگانه در ابتدا خورشید و ماه را پدید آورد. (پاریندر، ۱۳۷۴، ۶۲).

۲- یونان باستان

برخی معتقدند که مفهوم خلق از عدم ابتدا به وسیله فلاسفه یونان باستان درک شده است و اصل نظریه به ارسطو باز می گردد. (Neville, 1992, 106) سپس تئوفریستوس (Theophrastus) و سوفیست هایی همانند گزوبندکورنیثی (Xeniodes of Cornith) از آن حمایت کرده اند. (Houston, 276) این نظریه در مقابل نظریه افلاطون است که معتقد به ماده اولیه برای خلقت عالم است. به عقیده افلاطون، صانع (Demiurge) جهان را از توده بی نظم (chaos) پدید آورد. این درحالی است که به عقیده معتقدین نظریه خلق از عدم قادر بودن خداوند اقتضا دارد فعل خلاقه او به صورتی باشد که از عدم هر چه بخواهد بیافریند. (Pannerberg, 1992, 2/14)

منطق اشاعره در نظریه خلق از عدم

اشاعره آفرینش را از عدم می دانند یعنی خلق شیئی از لاشیئی. ابتدای آفرینش هیچ است. آفرینش همان فعل الهی است، اعطای وجود است. اما، نه به چیزی، بلکه خود اعطا وجود است. صاحب اصول الدین گوید: "موحدان معتقدند که آفریننده اجسام و اعراض را از هیچ آفریده است و می گوید که حوادث قبل از حدوث نه شیئی اند و نه اعیان و نه جواهر و نه اعراض" (جوینی، ۷۰) به گفته بغدادی اشاعره می گویند حوادث قبل از شیئی نیستند، جوهر و عرض هم نمی باشند. (بغدادی، ۸۰) بنابراین، وجود دادن خداوند به معنی ذات بخشیدن است. خداوند با اراده خویش موجب خلق شده است. به تعبیر دقیق تر وجود از عدم صادر نشده و عدم نیز به وجود تبدیل نشده است. بلکه خداوند به سبب شدت تأثیر و فراگیری قیومیتش موجب تحقق اشیاء و هستی آنها شده است. در جهان بینی اشاعره جهان هستی با اراده و قدرت مطلقه الهی بدون واسطه از عدم پدید آمده است. پیدایش هستی مبتنی بر نظام طولی نیست بلکه موجودات جهان با اراده الهی و به طور مستقل پدید آمده اند. اراده و قدرت او هرگونه

ضرورت و واسطه را در خلقت نفی می کند و هر موجودی متعلق قدرت و اراده خالق قرار می گیرد. مخلوقات صدور و فیضان جبری از جانب الوهیت نیستند بلکه ذاتا به اراده آزاد و اختیار خالق وابسته اند. خدا جهان را در زمان آفرید تا قدرتش و وابستگی و نیاز مخلوقات به او شناخته شده و معلوم شود که او قیوم است. تاکید اشعریان موجب شده که قدم را از این عالم گرفته و به شدت بر حدوث زمانی عالم پافشاری کنند.

مبانی نظریه خلق از عدم

دیدگاه اشاعره درخصوص خلق از عدم مبتنی بر پیش فرض ها و مبانی ویژه ای است که تحلیل دقیق آنها موجب روشن تر شدن این دیدگاه خواهد شد. این مبانی و پیش فرض ها را می توان به چند گروه طبقه بندی کرد.

۱- مبانی عقلی - فلسفی

هیچ کدام از فرق ومذاهب اسلامی در مسأله آفرینش و نظام خلقت به طور صریح مبتنی بر اساس علمی فلسفی یا نظام عقلی نبوده اند. برخی مسائل عقلی فلسفی و اختلاف نظرهای کلامی باعث گرایش به نظریه خلق از عدم شده است. آفرینش اصطلاحی دینی و حاکی از وجود خدا و خلق جهان به اراده و مشیت او محسوب می شود و لذا در مرحله نخست با اتکا به نقلیات از جمله قرآن کریم و احادیث نبوی چگونگی آفرینش الهی تبیین می شود.

۱-۱- اختلاف نظر درباره معدوم

این مسأله که آیا جهان از عدم به وجود آمده است یا از چیزی مسبوق الوجود و از پیش ساخته، برخاسته از این مسأله بود که آیا معدوم (هیچ، لاشیی) چیز (شیئی) است یا نه چیز؟ آیا ساختن از هیچی به گونه ای است که هیچی چیزی است که چیزها از آن ساخته می شود؟ آیا ساختن، تبدیل هیچی به یک چیز است؟ اصلاً آیا هیچی یعنی هیچ چیز؟ (Does noting mean not-anything?) آیا هیچی از ازل با خداوند وجود داشته است؟ آیا می توان گفت قبل از خلقت خدا همه چیز بود و هیچ

جای خالی، سیاهچاله و یا عدمی وجود نداشته است؟ ولفسون می گوید این که جهان از عدم به وجود آمده است یا از چیزی موجود پیش از آن برخاسته از این مسأله است که آیا معدوم نه چیز است یا چیزی؟ به عبارت دیگر پاسخ به پرسش اول در گرو پاسخ به پرسش دوم است. (ولفسون، ۱۳۶۸، ۳۸۵-۳۸۶) هر موضعی که ما نسبت به پرسش دوم بگیریم در پاسخ به سوال اول موثر خواهد بود. اگر عدم را لاشیئی بحساب آوریم، خلق شیئی از لاشیئی خواهد بود. ابن حزم می گوید که همه معتزله بجز هشام بن عمرو فوطی معتقدند که عدم شیئی است. (ابن حزم، ۴۲۰/۵) خیاط از جمله معتزلیانی است که ثابت می کند معدوم شیئی است. او استدلال می کند که شیئی چیزی است که شناخته می شود و می توان از آن خبر داد و ما از معدوم می توانیم خبر دهیم. (عبدالکریم شهرستانی، ۷۳/۱) برخلاف معتزله، اشاعره می گویند شیئی مترادف با موجود است. (ابن حزم، ۴۲ / ۵) معدوم چه ممکن الثبوت باشد و چه ممتنع الثبوت، بطلان محض است. (ایجی، ۹/۲، عبدالکریم شهرستانی، ۵۳/۱) به همین جهت ابوالحسن اشعری دیدگاه کسانی را که خلق شیئی را صفت شیئی می دانند و نه خود شیئی گمانی بیش نمی داند. (اشعری، ۱۳۸۳، ۵۵) او دیدگاه معتزله را که خالقیت خداوند را به معنای انجام اشیاء مقدر می دانند، گمان باطل دانسته است. (همان، ۱۹۵).

۲-۱- نظریه حدوث

اشاعره قدم و ازلیت عالم را به معنای بی نیازی و عدم احتیاج به خالق و آفریننده پنداشته اند. بیم و هراس آنان از نظریه قدم عالم موجب به سخره گرفتن فیلسوفان و حتی تکفیر آنان شده است. (غزالی، ۱۹۶۱، ۴۰۷-۴۰۸) تاکید اشاعره بر حدوث زمانی عالم به نظریه خلق از عدم منتهی می شود بدین صورت که:

جهان حادث است

حدوث خلق از عدم است

پس جهان خلق از عدم است

البته معمولاً حدوث را "وجود بعد از عدم" تعبیر می کنند و نه "خلق از عدم". اما لازمه وجود بعد از عدم، همان خلق از عدم است. زیرا که از دیدگاه اشاعره عدم

شیئیت ندارد. روشن است که در هر دو صورت استدلال اشاعره نوعی مصادره به مطلوب خواهد شد.

اشاعره برای این که دست خدا را از جهان کوتاه نکنند و نیازمندی عالم را به خداوند اثبات کنند و همچنین اراده و قدرت خداوند را نیز زیر پرسش نبرند، از نظریه حدوث عالم دفاع کرده اند. به گمان آنان لازمه قدیم بودن عالم، بی نیازی خالق است. پس باید جهان را حادث بدانیم. (جوینی، ۱۳۶۹، ۲۱-۲۲) محدث هم که موجود از عدم است. آنچنان که وقتی می گوییم "حادث بفلان حادث من مرض او صرع،" اینها نبوده است و بعد گرفتار آنها می شود. اصلاً دلیل حدوث بر اثبات خلق ضد نظریه صدور و فیض (3) است. این دلیل برای فرار از اشکال نظریه قدیم بودن عالم و لوازم آن است. (طوسی، ۱۴۰۵، ۱۲۵) خلق عبارت است از اخراج الشیء من العدم الی الوجود، اگر اخراج از ازل باشد اجتماع نقیضین است و محال. (فخر رازی، ۲۰۱۳) عالم تنها در حدوث، فعل خداوند محسوب می شود نه در بقا. زیرا که در نظر آنها آنچه باعث نیازمندی به علت است، سبق عدم و بینونت زمانی بین علت و معلول است. واضح است که پس از رخ دادن شیء و حادث شدن آن این عامل از بین می رود و بعداً چنین ملاکی نخواهد بود. (ایچی، ۷۳-۷۴) به عقیده اشاعره قول به قدم عالم دارای توالی فاسد زیر است:

الف) اثبات بی نیازی عالم به آفریننده و فاعل هستی بخش چون به عقیده آنها مسبوقیت به عدم شرط فعل است. (ایچی، ۷۵ و ۲۴۸)

ب) هم ردیف شدن خالق و مخلوق. فعل ازلی نزد آنها هم ردیف فاعل و در عرض آن است و هیچ گاه در عدم به سر نبرده تا در به وجود آمدن به چیزی محتاج باشد. (همان)

ج) نفی اختیار، اراده و قدرت الهی. خلق ازلی در نزد اشاعره جایی برای اراده و اختیار الهی باقی نخواهد گذاشت بلکه آفرینش به عنوان روندی ضروری و اضطراری مطرح خواهد شد.

۱-۳- نفی قاعده الواحد

اشاعره قاعده "الواحد لا یصدر عنه الا الواحد" را نفی می کنند. زیرا طبق این قاعده

خداوند که واحد حقیقی است نمی تواند این همه پدیده های گوناگون را مستقیماً و بی واسطه پدید آورد. در صورتی که بر مبنای نظریه خلق از عدم، اراده خداوند مستقیماً اشیاء تعلق می گیرد. قاضی ایجی در شرح *موقف* به طور مفصل دلایلی را که حکما برای اثبات قاعده الواحد ذکر کرده اند، نقد می کند. (ایجی، ۱۴۱۲، ۱۲۷/۴-۱۲۸) *فخر رازی* می گوید: "از علت واحد جایز است که بیشتر از یک معلول صادر شود؛ برخلاف معتزله و فلاسفه که چنین اعتقادی ندارند." (طوسی، ۱۴۰۵، ۲۳۷) قاضی ایجی تصریح می کند: "حق آن است که فاعل مختار وقتی اراده و متعلق اراده او متعدد باشد، در این صورت واحد از تمام جهات نخواهد بود و تحت قاعده الواحد هم در نخواهد آمد." (ایجی، ۱۴۱۲، ۱۲۵/۴) بنا بر این، اشاعره که اصالت را به قدرت الهی می دهند، قاعده الواحد را منافی با قدرت کلیه الهی دانسته اند زیرا که عدم صدور کثیر به صورت دفعی از واجب را نوعی نقص و عجز برای او به حساب آورده اند. (جامی، ۱۳۵۸، ۴۰) ریشه عمده انتقادات غزالی در تهافت الفلاسفه نیز همین احساس تناقض بین دو اصل قدرت مطلق الهی و قاعده الواحد است.

۴-۱- نفی قاعده ضرورت علی

اشاعره قاعده ضرورت علی یعنی "الشیئی ما لم یجب لم یوجد" را رد می کنند، زیرا خداوند فاعل مختار است و اگر بخواهد در پدید آمدن مخلوقات وجوبی در کار باشد، لازم می آید که در آفرینش آنها موجب و مجبور باشد. در حالی که "خداوند قادر مختاری است که واجب نیست چیزی از او صادر شود." (ایجی، ۱۴۱۲، ۳۷۰/۸) آنها به جای ضرورت مسأله اولویت را مطرح می کنند. (ایجی، ۱۴۱۲، ۶/۶، ۱۰۹/۳، *فخر رازی، المطالب العالیه*، ۷۹، طوسی، ۱۴۰۳، ۱۳۱/۳) در نظام کلامی اشاعره خداوند هرگاه بخواهد مستقیماً به اشیاء وجود می بخشد بدون آن که ضرورتی باشد.

۵-۱- جواز ترجیح بلا مرجح

اشاعره ترجیح بلا مرجح را محال نمی دانند. زیرا فاعل مختار می تواند هر کدام از دو طرف مقدور را بر دیگری ترجیح دهد. اختیار مطلق الهی اقتضاء می کند در آفرینش آزادی مطلق داشته باشد. (ایجی، ۱۴۱۲، ۶۸/۶، ۱۰۹/۳، طوسی، ۱۴۰۳، ۱۳۱/۳)

۲- مبانی خداشناسی

سنگ زیرین و شالوده نظام کلام اشعری تعظیم و تقدیس خداوند است. تصویری که اشاعره از خداوند دارند پادشاه مطلق است که قدرت و اراده مطلقه او همه چیز و همه کس و همه جا را فرا گرفته و برای هیچ قدرتی و یا اراده دیگری جایی نگذاشته است. خالق همه چیز است و هیچ چیز از ملک و ملک او بیرون نیست. (اشعری، ۶۲، فخر رازی، ۱۴۰۴، ۲۵۷، سبحانی، ۱۳۷۰، ۲/۲۷۰) خالق همه اشیاء است زیرا همه حوادث به قدرت او مستند است (طوسی، ۱۴۰۵، ۳۳۴) هیچ چیز بر خدا واجب نیست. (فخر رازی، ۱۴۰۴، ۱۲۵۹ ایچی، ۱۹۵/۸) و هیچ چیزی را برای غرض انجام نمی دهد. (فخر رازی، ۱۴۰۴، ۲۱۹ ایچی، ۱۴۱۲، ۲۰۲/۸)

۲-۱- خلق از عدم و فاعلیت الهی

اشاعره معتقدند که لازمه تاثیر خداوند و پیدایش عالم از او عدمیت و فقدان آنهاست. شیئی نبوده و مسبوق به عدم است. پس برای ایجادش نیازمند محدث است. به همین جهت شیئی که همیشه بوده و قدیم است، نیازی به علت نخواهد داشت. پس اثبات خلق از عدم به معنای اثبات نیازمندی به موثری که به او وجود دهد نیست. به دلیل این که ایجاد موجود محال است (ایچی، ۱۴۱۲، ۳/۱۹۵) زیرا که تحصیل حاصل ممتنع می باشد. اما آیا لازمه قدیم بودن جهان تحصیل حاصل در آفرینش است؟ ریشه اعتقاد و به تعبیر بهتر خطای اشاعره این است که به گمان آنها هرچه که قدیم است در وجودش بی نیاز از غیر است و وجودش از ناحیه غیر نیست. درحالی که خطایی فاحش است. (لاهیجی، ۴۹۴) در مواقف می خوانیم: "عقل حکم می کند که قدیم نیازی به علت ندارد." (ایچی، ۷۵) در جایی دیگر آمده است که هر ممکنی موجد و نیازمند موجد می باشد و این تصور نمی شود مگر آن که خلق از عدم جایز باشد و این مبتنی بر این نظریه است که استناد قدیم به سبب موجب جایز نیست (ایچی، ۲۴۸). (۵) غزالی نیز می گوید: "فعل عبارت از احداث است و عالم نزد آنان قدیم است و حادث نیست و معنای فعل اخراج الشیئی است از عدم به وجود از راه احداث و این امر در مورد قدیم متصور نیست. زیرا چیزی که خود موجود است، ایجاد آن ناممکن به نظر می رسد." (غزالی، ۱۹۶۱، ۱۳۹)

۲-۲- خلق از عدم و قدرت خدا

اشاعره قدرت را به "ان شاء فعل و ان لم یشاء لم یفعل" تعریف کرده اند. اگر بخواهد انجام دهد و اگر بخواهد ترک کند. (ایچی، ۱۴۱۲، ۵۰/۸) اگر بخواهد قدرت الهی به او تعلق گیرد و از کتم عدم خارج شود و اگر هم نخواهد همچنان در ظلمتکده عدم باقی بماند. پس قدرت الهی اقتضا می کند که خلق از عدم و نیستی باشد. زیرا اگر شیئی مسبوق به عدم نباشد، بلکه وجودش همیشه بوده باشد، پس قدرت الهی به چه چیزی تعلق گرفته است؟

روشن است که این سخن قابل دفاع نیست. قدمت فعل و واجب الوجود بالذات با همدیگر سازگارند. به تعبیر ملاصدرا فاعل به معنی معطی الوجود است که مشروط به سبق عدم نیست. (ملاصدرا، ۱۹/۳) علاوه بر این، اگر این سخن اشاعره صحیح باشد پس از آفرینش قدرت الهی بی معنی خواهد بود. زیرا وقتی خلق شد دیگر نمی تواند اگر بخواهد دوباره بیافریند. قدرت ندارد آنچه موجود است مجددا بیافریند زیرا که تحصیل حاصل است. یک چیز نمی تواند دوباره اخراج شود. آنچه وجود پیدا کرده، یعنی لباس وجود بر تن کرده است، چگونه می تواند دوباره آفریده شود؟ مگر این که حدوث را مطابق نظریه حرکت جوهری در دیدگاه ملاصدرا تفسیر کنیم که وجود امری سیال و ممتد باشد. بر اساس نظریه حرکت جوهری تحول نه تنها در اوصاف و عوارض و اساسا در اصل وجود رخ می دهد. آن هم نه به این صورت که وجودی تحول پیدا کند، بلکه وجودی که خود عین تحول و صیوروت است. وجود متجدد یا تجدد وجودی است. اگر به جسم و ماده از این دریچه نگریسته شود عالم اجسام هر لحظه در حال نوشدن، استمرار، زوال و حدوث مستمر است. بدین معنا می توان گفت که بر اساس حرکت جوهری چیزی در عالم ماده باقی نیست چه رسد به این که قدیم باشد. در چنین عالمی که تحول و سیلان و زمان مندی ذات آن است حتی سکون نیز غیر قابل فرض است چه رسد به بقا یا قدم. در حالی که وجود شناسی متکلمان اشعری از چنین پیشرفتی برخوردار نبوده است.

۳-۲- خلق از عدم و اختیار

تاکید بر اختیار مطلق الهی از مهمترین مبانی نظریه خلق از عدم است. به عقیده اشاعره لازمه اختیار الهی خلق از عدم است. شیئی یا موجود است و یا معدوم. اگر موجود باشد که هیچ قصد و اختیاری برای وجود بخشی به آن نیست. و اگر معدوم باشد، فاعل باید قصد کند که به آن وجود بخشد. اگر عالم معدوم نباشد و به تعبیر دیگر حادث نباشد و برای همیشه باشد، لازمه اش عدم اختیار الهی است. اثرمختار قطعاً حادث است. قصد ایجاد چیزی باید مقارن با عدم باشد. (ایجی، ۱۴۱۲، ۱۸۵/۳) محال است که اثر دائمی به موجودی مختار نسبت داده شود. مقدم بر فعل اختیاری، قصد ایجاد آن است و این نیز مقارن با عدم آن شیئی است. (ایجی، ۷۴) (۶) زیرا قصد و شوق به معدوم تحصیل حاصل می شود نه به موجود. صاحب مواقف می گوید: قدیم به مختار نسبت داده نمی شود. (همان، ۷۴) غزالی نیز در مسأله سوم تهافت الفلاسفه می گوید: "فاعل عبارت از کسی است که فعل از او به اراده و بر سبیل اختیار و با علم به مراد صادرشود." (غزالی، ۱۹۶۱، ۱۳۴) عبدالرازق لاهیجی نیز در دفاع از نظریه حدوث عالم گوید: "قصد وجود بخشی به موجودی که هستی و تحقق دارد تحصیل حاصل است و بالبداهه ممتنع است." (لاهیجی، ۱۴۱) حاج شیخ ابوالحسن شعرانی در رد این دیدگاه می گوید: "چون انسان و حیوان حادث اند قصدشان هم حادث است اما خداوند که قدیم است، ممکن نیست مشیت او قدیم باشد یعنی از ازل مشیتش تعلق گیرد که همیشه مخلوق داشته باشد و نه به جبر و اکراه و بعضی پندارند علت تامه باید مضطر باشد و فاعل با اختیار علت تامه نمی شود و چون خدای تعالی علت تامه است، موجب است و به نظر ما این سخن نیز صحیح نیست." (شعرانی، ۱۳۹۸، ۸۳) ضرورت آفرینش در این جا ضرورت فلسفی است که با اختیار سازگار است. و نه ضرورت به معنای اضطرار. الوجوب بالاختیار لاینافی الاختیار. (۷)

۴-۲- تعالی خداوند

نظریه خلق از عدم بر تعالی افراطی خداوند بنا نهاده شده است. اشاعره هم با نفی وحدت شخصی وجود که گرایش به حضور افراطی خداوند در موجودات دارد، بر تعالی خداوند و بینونت آنها تاکید می کنند. (ایجی، ۱۴۱۲، ۲۱/۴) براساس این نظریه

بین طبیعت الهی و خصلت وجودات متعین این جهانی تمایز ذاتی وجود دارد. به تعبیر دیگر اصل سنخیت کاملاً رخت بر می بندد. این که می گوئیم خالق متعالی است بدین معناست که دارای واقعیتی جدای از هر ارتباطی با متعینات است.

ویژگی ها و لوازم نظریه خلق از عدم

نظریه خلق از عدم به روایت اشاعره با توجه به مبانی و پیش فرض هایی که بر شمردیم، خصوصیات و ویژگی هایی دارد که بررسی و تحلیل آنها دیدگاه اشاعره را روشن تر خواهد کرد.

الف) نفی واسطه

یکی از پرسش های مهمی که درباب فعل الهی به طور عام و آفرینش به طور خاص مطرح است، چگونگی فاعلیت الهی و نقش تاثیر گذاری غیر است. آیا خالقیت با واسطه و غیرمستقیم است یا بی واسطه و مستقیم؟ آیا نظام خلقت نظام اسباب و مسببات و وسایط است یا خیر؟ اشاعره خدا را فاعل بی واسطه و مستقیم همه پدیده ها می دانند. به نظر آنان غیر خدا هیچ تاثیری در پیدایش پدیده ها ندارد. حتی پیدایش شر را نیز معلول الهی دانسته و کسانی را که شر را مخلوق بندگان می دانند اهل بدعت و گمراهی معرفی می کنند. (اشعری، ۱۵) خدای آنان مرید و حی و مدرک است که اراده اش به صورت "کن فیکون" است.

(اشعری، ۲۳) هرچه موجود است، مراد او و هرچه مراد اوست، موجود است. قدرت او هیچ مرزی ندارد. فقط خدا آفریده و می آفریند و آفرینندگی او نیز هم مستقیم و بلا واسطه است. صدور بلاواسطه کثرت از وحدت محض محال نیست، زیرا اشاعره علیت را در ماسوی باطل می دانند. (غزالی، ۱۹۶۱، ۱۴۸) و هیچ عامل دیگری بر او تاثیر گذار نیست.

معتقدند که هر گونه دخالت غیر در امر پیدایش به جز خداوند اندیشه ای مجلوسی است. (اشعری، ۱۷) آفرینش فعل الهی است که شخصا و بدون هیچ میانجی به آنها می پردازد. در شرح موافق از قول اشعری پرچمدار مکتب اشاعره می گوید: "همه ممکنات بدون واسطه مستند به خداوند اند. خدا قادر مختاری است که از روی

و جوب چیزی از او صادر نمی شود." (ایچی، ۱۴۱۲، ۸ / ۲۴۱) (۸) به گفته ابوالحسن اشعری خلقت لفظ عامی است که جمیع آفرینش را در بر می گیرد و هیچ چیز در آفرینش شریک خداوند نیست. به همین جهت قدرت بر اختراع فقط اختصاص به خداوند دارد. (اشعری، ۶۲) غزالی در انتهای مسأله سوم تهافت الفلاسفه پس از بیان اشکالات متعدد بر قاعده الواحد می گوید چه مانعی دارد اگر بگوییم که مبدأ اول، عالم، مرید و قادر است. آن چه می خواهد می کند و به آن چه مشیت او تعلق گیرد فرمان می راند و موجودات و دگرگونی ها را آن طور که می خواهد می آفریند و به هر ترتیب که اراده کند خلق می نماید. روشن است که به عقیده اشاعره توحید و خالقیت به معنی انحصار آفرینش و ایجاد به خداوند سبحان است. هیچ موثر و موجد و خالق جز خداوند نیست. غیر خدا نه موثر است و نه خالق. نه به طور مستقل و نه غیر مستقل. به همین جهت گمان کرده اند که هر آنچه از ظواهر طبیعت رخ می نماید همه آنها از سوی خداوند سبحان افاضه شده است.

بنابراین، در تفکر اشعری نظام هستی، نظام طولی علی و معلولی نیست. هیچ واسطه ای در آفرینش نیست و نظام خلقت هم دارای مراتب نمی باشد. بلکه هر چیزی تحت قدرت و سلطنت الهی است. بدون آن که قدرت او به واسطه اسباب و موثرات جاری شود. بلکه خودش بنفسه الشخصیه قائم مقام تمام امور است. اشاعره بین آفرینش جهان در آغاز خلقت با آنچه بعد از آن انجام می شود، تفاوتی قائل نمی شوند. آن چه در شروع جهان و ابتدای هستی اتفاق افتاده با آنچه امروزه رخ می دهد، تفاوتی ندارد. فعل خدا مستقیم و بی واسطه است. همان طور که آفرینش نیز مستقیم بدون واسطه بوده است.

ب) خلق با کلام الهی

آفرینش با سخن خدا بیانگر نوعی آفرینش با شیوه ای ادراک نشدنی از سوی آفریدگار عالم است. کلام الهی نافذ و باقی وساری در تمام جهان است. این مفهوم برگرفته از آیات قرآن کریم است: "بديع السموات والارض و اذا قضی امرنا فانما يقول له کن فیکون" (بقره/۱۷۱) همچنین آیه "انما امره اذا اراد شیئا ان يقول له کن فیکون" (یس/۸۲) معنای کن اثبات قول برای خداوند نیست بلکه معنای آن تکوین

است. (اشعری ۱۹۵۲، ۱۶) خداوند برای ایجاد آنچه اراده می کند به چیزی ورای ذاتش نیازی نیست که به آن عینیت بخشد. بلکه اراده و متعلق اراده عین همدیگر است. (ابن حزم، ۴۲/۵) مگر از دیدگاه معتزله که برای معدومات نوعی ثبوت قائل می شوند. آنان می گویند آفرینش اعطای وجود خارجی به ثابتات خارجی و خلق الشیء من شیء است. (جوینی، ۷۱) لذا اشعری می گوید: برخلاف پیروان ابوالهذیل علاف که می پندارند اراده خداوند غیر مراد اوست و غیر امر او اراده او در افعال به حقیقت آفریده نیست بلکه مقارن کلام اوست (اشعری، ۱۳۸۳، ۱۸۹)

ج) نفی قانونمندی در نظام آفرینش

آیا پیدایش و نظام حاکم بر جهان هستی در چار چوب نظریه اشاعره مبتنی بر قاعده و قانون خاصی است؟ اگر هست آیا قوانین حاکم بر جهان است و یا محکوم پدیده هاست؟ آیا پدیده ها پیش بینی پذیرند و یا از شیوه ای عام و همیشگی پیروی می کنند؟ یا هرگونه سنت و اراده الهی که تعلق گیرد، همان خواهد شد؟ آیا می توان روابط حاکم بر پدیده ها را ضابطه مند دانست؟ آیا پدیده های جهان هستی اقتضای خاصی دارند؟ برای تبیین دقیق پاسخ اشاعره به این سوال باید دو نوع قانون را از یکدیگر جدا کرد.

۱- قانون طبیعی یا الهی

برای یافتن نظریه اشاعره در خصوص قانون مندی نظام هستی ابتدا باید روشن کنیم که مراد از قانون چیست؟ گاهی مراد قانون طبیعی است. بدان معنی که قوانینی باشد که ریشه در طبیعت دارد و نتیجه روابط علی و معلولی بین پدیده ها است و گاهی مراد قانون الهی است که در اصطلاح دینی قضا و قدر خوانده می شود. روشن است که قانون را به هر یک از دو معنا بگیریم، شکل بحث متفاوت خواهد شد. در آنجا بحث بر سر این است که آیا طبیعت قانونمند عمل می کند؟ اما در اینجا بحث بر سر قانونمند عمل کردن خداست. بحث بر نظام ربانی و نظم کیهانی است. اشاعره هیچ کدام از این دو معنی را نمی پذیرد. همان طور که پیش از این اشاره کردیم اشاعره نظام علی و معلولی را در طبیعت باور ندارند. به اعتقاد آنها در طبیعت علیت

نیست بلکه صرف تقارن و توالی های مکرر و اتفاقی است. اشاعره حتی قانونمندی به معنای دوم را هم نمی پذیرند. در شرح *مواقف* می خوانیم: قضای الهی نزد اشاعره عبارت است از اراده ازلی او که متعلق به اشیاء است و قدرت ایجاد آنها را داراست. البته، به قدر مخصوص و تقدیر معین. اما از دیدگاه فلاسفه قضا عبارت است از علم به آنچه که سزاوار است به وجود آید. به گونه ای که بهترین نظام ها را شکل دهد. فلاسفه به آن عنایت هم گویند که مبدا فیضان وجود است. به گونه ای که بهترین و کامل ترین وجه باشد و قدر هم عبارت است از خروج موجودات به وجود عینی بنابر آنچه که در قضا اقتضا می کرده است. (ایجی، ۱۴۱۲، ۱۸۰/۸) در جایی دیگر می گوید: "اعتقاد حکما مبنی بر این که جزئیات مستند به اسباب متکثر باشد، مخالف اعتقاد اشاعره است. برای این که می گویند هیچ فاعل و موثری بجز خدا در وجود نیست." (همان، ۲۴۱/۲) در شرح *مواقف* در موارد بسیار زیادی علیت طبیعی به مقارنت ارجاع داده و از قول ابوالحسن اشعری می گوید: همه ممکنات بدون واسطه به خداوند نسبت داده می شوند. خداوند متعال قادر مختار است و واجب نیست که چیزی از روی وجوب از او صادر شود. هیچ وابستگی هم بین حوادث نیست مگر این که عادت است که اجرا شود. مانند سوزندگی که به دنبال آتش می آید. (همان، ۷۳/۸)

۲- عادت یا سنت الهی

همان طور که گفتیم اشاعره واسطه ای نمی شناسند و خداوند را فاعلی می دانند که اسباب و علل هیچ تاثیری در او ندارد و این چیزی نیست جز عادت الهی. هیچ رابطه ای بین نار و حرارت نیست مگر این که عادت الهی این گونه جاری شده است. بدون این که هیچ گونه نظم و قانون طبیعی به نام علت و معلول حاکم باشد. در صحنه هستی هیچ موجودی نیست مگر علتی واحد و هیچ موثری نیست مگر موثری واحد که فقط با قدرت و سلطنت او در تمام اشیاء تاثیر گذار است. سلطنت و جاری شدن قدرتش از طریق ایجاد اسباب و علل نیست بلکه او خویش قائم مقام همه آنها می شود. این در حالی است که بر اساس سنن الهی "إبـالله ان یجری الامور الا باسبابها" وسائط زیادی بین خدا و موجودات است. در عین حال که خداوند قادر مطلق است که هیچ فاعلی او را زیر پرسش نمی برد ولی حکیم و غنی است و

روشن است که حکیم کاری را از روی گزاف انجام نمی دهد. افعال الهی تابع حکم اوست. هرکاری انجام دهد قانونمند و براساس علم او به نظام احسن است. اشاعره فعل خدا را بی واسطه و بی ضابطه می دانند. نه اقتضا را در موجودات می پذیرند و نه تقاضا را هم موثر فی الوجود الا الله را اثبات می کنند و هم قانونمندی را نفی این دیدگاه را نظام عاده الله می نامیم. عاده الله معتقد است که او در فعل خویش هیچ ترتیب و آدابی نمی جوید و عملش کاملا دلخواهانه و بی ضابطه و تابع اراده گزاف اوست. خدای اشاعره نه واسطه می شناسد و نه قانون، در حالی که خدای حکما با واسطه عمل کرده و تابع قانون است. بدین معنا که قوانینی وجود دارد برخاسته از طبیعت و نتیجه روابط علی و معلولی در طبیعت است. هرشئی دارای ذاتی و طبیعتی است که لوازمی در پی دارد. قوانین چیزی نیست مگر روابط و همین لوازم پدیده ها هستند نه این که تابع آنها باشند. به عنوان مثال نظم محکوم پدیده هاست نه این که حاکم بر آنها باشد. اصل تناقض مخلوق نیست، بلکه حاکم بین پدیده هاست.

اگر قانون در جهان حاکم نباشد هیچ گاه سخن از سنت و قاعده الهی در میان نخواهد بود. ابن رشد می گوید: اگر کسی چون متکلمان بگوید که موجودات ممکن هیچ اقتضایی نداشته و همه چیز در مورد آنها جایز است و هر موجودی می تواند امور متقابل را بپذیرد و تنها اراده فاعل که آن هم پیرو هیچ ضابطه ای نیست یکی از دو طرف را بر دیگر ترجیح می دهد. در این صورت همه این شناعات را باید بپذیرد. (ابن رشد، ۷۵۹) او می گوید: در این صورت خدا پادشاهی جائز و مستبد خواهد بود که هیچ فعلش قابل پیش بینی نیست و در نتیجه راه علم ما به هستی بسته می شود. (همان، ۷۹۶)

بنابراین، هستی در بینش اشعری بی ضابطه و بی واسطه است. خداوند فوق همه قوانین و قواعد حاکم بر پدیده هاست.

۳- انفصال خالق از مخلوق

نکته اساسی که در نظریه اشاعره مطرح است چگونگی رابطه خدا و جهان است. رابطه ای که بین محدود و نامحدود و متعین و نامتعین برقرار می شود. رابطه ای که از یک سو منقطع و از سوی دیگر پا برجاست. مهمترین ویژگی در نظریه اشاعره این

است که هم برای خدا وجود قائل است وهم برای ماسوای خدا. در این صورت به معنای حقیقی می توان به خدا اشاره کرد و گفت الله تبارک و تعالی موجود است و به درخت وزمین و آسمان هم که مخلوقات او هستند می توان اشاره کرد و بدون هیچ مجازی گفت که موجوداند. در این صورت اشاعره بیش از هر چیز به انفصال بین محدود و بی نهایت و باعالم و مبدا آن توجه کرده اند. وجود را نیز اشتراک لفظی دانسته اند. سلسله مراتب وجود را از قبیل نفوس و عقول مجرد منکر شده اند و همه شئون و مراتب را در مقابل ذات باری تعالی عدم صرف می دانند و واسطه بین انسان و خدا قائل نیستند. (نصر، ۱۳۵۷، ۲۴) این مسأله زمانی شکاف بین محدث و محدث را تشدید می کند که رابطه بین خالق و مخلوق را همچون بنا و بنا می دانند (طوسی، ۱۴۰۳، ۳ / ۶۸) و همین طور بر محال بودن تاثیر و اعطای وجود در مورد وجودی که موجود است استدلال می کنند زیرا که تحصیل حاصل خواهد شد. (لاهیجی، ۵۰۳) در نفی این نسبت بین موجد و موجد گفته اند: نفی نسبت بین موجد و موجد ضروری است زیرا اگر این نسبت به مدت متناهی یا غیر متناهی محقق شود در این صورت وجودش زمانی خواهد بود و قابل تغییر و حرکت. (اشعری، ۳۱) روشن است که با این وجود بینونت خالق و مخلوق همچنان وجود خواهد داشت. حق و خلق در تقابل خواهند بود. جهان قطعا غیر از حق است عالم صورتی عرضی است و اسماء الهی در تغایر با ذات الهی هستند. بین علت و معلول تباین وجود دارد. بین حق و خلق نوعی اضافه و ارتباط مقولی است که بین دو موجود مستقل لحاظ شده است. در نظریه ظهور و تجلی ما به خدا وجود را نسبت دهیم و به ما سوای خدا ظهور را. ولی در نظریه خلق از عدم نظریه شخصی وجود به شدت رد می شود. در شرح مواقف با نفی وحدت شخصی وجود (۹) بر تفریق بین خالق و مخلوق تاکید و گفته می شود خدا وما سوای خدا دقیقا تحقق و وجود دارند. قائل شدن وجود هم برای خالق وهم برای مخلوق به طور مستقل باعث ایجاد شکاف بین آن دو خواهد شد که لازم است این فاصله کم شود. (ایجی، ۱۴۱۲، ۲۱/۴) به همین جهت فلاسفه بحث تشکیک را مطرح کردند. (۱۰)

۴- جوهر فرد

در خصوص خمیر مایهٔ جهان متکلمان اشعری به نظریهٔ ذره گرایی اعتقاد دارند. بر بنیاد نظریه ذره گرایی، اشیای جهان از ذره ای تجزیه ناپذیر یا جوهرهای فرد ترکیب یافته اند. در این نظریه اعتقاد بر این است که اصل و اساس جهان را ذرات ریز و بی شماری که اصطلاحاً جوهر فرد یا جزء لایتجزی نامیده می شوند، تشکیل می دهند. بیشترین گرایش به جوهر فرد در میان متکلمان اشعری دیده می شود. آنها با انگیزه تعظیم و تقدیس ذات اقدس الهی به عنوان یک اندیشه زیر بنایی برای خداوند قائل به قدرت مطلق می باشند. به گونه ای که این قدرت مطلقه نامحدود و بی واسطه دانسته و همین دیدگاه آنها را به دفاع از نظریهٔ جوهر فرد و عدم بقای اعراض کشاند. (نک. دینانی، ۱۳۹۰، ۱۳۶۲، ۱۴۱-۱۴۱) این مقادارهای نامحدود ذات نامرئی و در ذات خود غیر قابل شناختند و فقط در ارتباط با اعراضی که بر آنها حادث می شود، شناختنی اند. هر عرض برای یک لحظه در یک محل ظاهر شده و در لحظه بعد ناپدید می شود. و به وسیله عرض دیگری جایگزین می شود. البته، این که در ورای این جریان مداوم چیزی وجود دارد که تغییر نیافته می ماند، مبهم است.

اشاعره تنها به یک جوهر در عالم ماسوی الله قائل شدند و آن هم جوهر فرد بود. آنها هرگونه جوهر مجرد اعم از عقل و نفس را انکار کردند. (ایچی، ۱۴۱۲، ۵/۷) (۱۱) جواهر فرد نه تنها قابل قسمت خارجی بلکه قابل قسمت وهمی هم نیستند زیرا حجم ندارند. (ابن میمون، ۲۰۰) آنها وجود خلاً را نیز اثبات می کنند تا از کنار هم قرار دادن آنها جسم را اثبات کنند.

بنابراین جسم تشکیل شده از حداقل دو جوهر فرد است و نه هیولی و صورت. چنان که در شرح موافق گوید: "اذ علی عقدی ثبوتیه (جوهر فرد) لاصوره و لاهیولی ولا ما یتربک منهما بل هناک جسم مرکب من جواهر فردیه." (ایچی، ۱۴۱۲، ۲۷۶/۶) ابن سینا شدیداً با جوهر فرد و جزء لایتجزی متکلمان و نیز اعتقاد آنها به وجود خلاء مخالفت می کند. (طوسی، ۱۴۰۲، ۸/۲، نصر، ۱۳۵۷، ۳۹۳)

استمرار خلقت

برجسته ترین جنبه ذره گرایی اشعریان نظریه تجدید دائمی اعراض است. طبق این نظریه از میان همه اعراضی که برای اشیاء وجود دارد حتی یک عرض موجود نیست که برای دو لحظه پیاپی استمرار داشته باشد. هر عرضی در لحظه ای هستی یافته و در لحظه بعد فانی شده و به وسیله عرض دیگری که مشابه آن است و جدید خلق شده، جایگزین می شود. این آشکارا نظریه خلق جدید است. (ایزوتسو، ۱۳۷۹، ۲۲۵)

اشاعره وقتی جسم را مرکب از جوهر فرد دانستند، تمام اجسام متجانس خواهند بود و هیچ تفاوتی نخواهند داشت مگر تفاوت در اعراض و اختلاف اعراض را هم فعل مستقیم خدا می دانند که هر لحظه آفریده می شود. (ایچی، ۱۴۱۲، ۱۶۲/۷) آنگاه برای آن که دست خدا را بی واسطه در کار آفرینش دائمی و لحظه به لحظه نشان دهند به این مسأله قائل شده اند که عرض در دو آن باقی نمی ماند: "العرض لا یبقی زمانین" و بقای آن آفرینش مداوم خداوند است که هر لحظه عرض جدیدی می آفریند. (ایچی، ۱۴۱۲، ۳۷/۵، ابن میمون، ۲۰۷) جوهر فرد را مدام کنار هم قرار نهاده و یا از هم دور می کند و یا حتی نابود می کند و جوهر جدید پدید می آورد و این چیزی است که بدون قدرت الهی امکان پذیر نیست. خلق جدید و استمرار آفرینش رویکرد دیگری به وابستگی جهان در بقاء به خداوند است. اعتقاد به خداوند به عنوان خالق همیشه این اعتقاد را به دنبال دارد که خداوند نه تنها جهان را از آغاز آفریده است بلکه لحظه به لحظه مقوم آن هم هست. بنابر این جهان بینی اشعریان جهان بینی پویا خواهد شد و نه ایستا. در این جهان بینی هیچ چیزی سکون ندارد و جهان ما مدام در تب و تاب است.

اشکالات و شبهات نظریه خلق از عدم

اشاعره هر چند در نظریه خلق از عدم تلاش زیادی کرده اند که این دیدگاه را برگرفته از متون دینی تلقی و آن را با اعتقاد دینی منطبق کنند، ولی تفسیر و تحلیل آنها از دقت کافی برخوردار و بدون اشکال نیست. برخی از این اشکالات ریشه در شیوه تحقیق وجدلی بودن آن دارد و برخی دیگر ریشه در دیدگاه متعهدانه و متدینانه آنان

که راه مذاقه های عقلانی را دشوار و محدود آن را بسیار تنگ کرده است و باعث شده کمتر به مشکلات عقلی این دیدگاه توجه کنند.

۱- مسأله معناداری و فهم ناپذیری خالقیت

مسأله معنا داری و معقولیت نظریهٔ خلق از عدم از جمله مسائلی است که به ویژه در نیمه قرن بیستم مطرح شده است. (Neville, 1992, 1) در این نظریه ما از تصورات انسانوارگی فراتر رفته ایم و اصطلاحاتی به کار برده ایم که از کاربرد متعارف و مانوس دور افتاده است. آیا در نظریهٔ خلق از عدم به ویژه بنابر تقریر اشاعره، خداوند به عنوان خالق و ابقا کننده جهان منسجم معنی دار است؟

نظریهٔ خلق از عدم به معنای پدید آوردن چیزی از عدم است و دیگر هیچ، ایجاد الشیء من لاشیئی است. این در حالی است که در عالم انسانی چیزی از عدم آفریده نمی شود. بلکه هر چه هست پدید آوردن از شیئی است. ما آدمیان اگر بخواهیم چیزی را از عدم پدید آوریم باید مواد خام آن را در اختیار داشته باشیم. بنایی که ساختمانی را بنا می کند مواد اولیه در اختیار اوست. او هیات تالیفیه خاص به مواد اولیه می بخشد و بر ماده خام اولیه مسبوق الوجود کار می کند و موجب پیدایش بنا می شود. تصورات و خیالات ما نیز بدون مواد اولیه نیست. ممکن است گفته شود که ما مثلاً انسانی را تصور می کنیم که شاخدار است در حالی که چنین انسانی در خارج نیست ولی در عین حال ایجاد کرده ایم. در این جا دو نکته وجود دارد:

اولاً: ایجاد در این جا به وجود ذهنی است در حالی که محل بحث ما ایجاد به وجود ذهنی نیست بلکه ایجاد به وجود عینی و خارجی است.

ثانیاً: حتی اگر صور خیالیه مثل انسان شاخدار، بسائط و مفرداتش در اختیار ما نباشد و با آن آشنا نباشیم نمی توانیم چنین صورتی را تصور کنیم. کار قوه خیال در این جا ترکیب مفصل است. ما کاری نکرده ایم بلکه چیزهایی را در عالم خارج جدا از هم بوده کنار هم گذاشته ایم. پس وقتی خلق از عدم را به خدا نسبت می دهیم تصور روشنی از آن نمی توانیم داشته باشیم. خالقیت خداوند برای ما تصور پذیر نیست. خالقیت خداوند به معنای موجدیت از عدم است و ما هیچ گونه تصویری از آن نداریم. به تعبیر دیگر مشکل خلق از عدم این است که مفهوم "هیچ چیزی" کمیت ندارد. ما

نمی توانیم نشانه ای برای صفر منظور کنیم. نمی توانیم به هیچی فکر کنیم بلکه با فضایی خالی و سیاه مواجه می شویم.

بنابراین، براساس تقریراشاعره از نظریهٔ خلق از عدم خالقیت خداوند زامورناشناختنی و درک ناپذیراست و از مفهوم سازی گریزان. البته، در این صورت با مشکل تصدیق هم مواجه خواهیم شد. زیرا تصدیق فرع تصورات است.

برای تصور چگونگی آفرینش الهی در نظریهٔ خلق از عدم گفته شده خداوند خالق است که ساخته هایش در جهان شناختنی است اما ساختنش به وسیله الفاظ انسانی قابل توصیف نیست. مگر در قالب برخی استعاره ها که بدان وسیله می توان چگونگی خلقت را تصور کرد. (Houston, 617) مثلا تجربه ما از بی ثباتی خیلی چیزها می تواند روشنگر بی ثباتی وجود چیزها و به دنبال آن وابستگی آنها به خداوند باشد. خانه ای که روی خط زلزله بنا می شود، از امور بی ثباتی است که ما در جهان از آنها آگاهیم. ما از خداوند به عنوان معمار جهان یاد می کنیم اما تجربه ما از معماری دارای پیش فرض و همه نوع محدودیت است. روشن است که این تصور از طریق صفات خداوند است نه این که ما موفق شده باشیم خلق از عدم را تصور کرده باشیم. همان طور که گفتیم چگونگی سیر از عدم به وجود یک راز است. به همین جهت سخن گفتن از آغاز مطلق که برای آن هیچ تبیینی وجود ندارد، مشکل است.

۲- اجتماع نقیضین

نظریهٔ خلق از عدم مبتنی بر حدوث عالم است. حدوث به معنای سبقت گرفتن عدم بر وجود است یعنی عالم از عدم پدید آمده است. این درحالی است که وجود و عدم نقیض یکدیگرند و هیچ گاه وجود نمی تواند از عدم پدید آید. این مستلزم اجتماع نقیضین است.

این اشکال را می توان بدین ترتیب صورتبندی کرد:

حدوث مستلزم خلق از عدم است

خلق از عدم مستلزم اجتماع نقیضین است

پس حدوث عالم محال است

بنابراین خلق از عدم محال است

تقریر دیگر آن که با توجه به امتناع جمع نقیضین و تباین ذاتی وجود و عدم بدان سان که نه وجود می تواند پذیرای عدم گردد و نه عدم پذیرای وجود، ایجاد معدوم نظیر اعدام موجود، محال است. نه موجودیت قابل تفکیک و نه معدومیت از عدم قابل سلب است. بنا براین، اعدام یا انعدام یا ایجاد معدوم مستلزم اجتماع نقیضین است یا سلب الشیء عن نفسه است و هر دو محال می باشد.

در پاسخ به این اشکال می توان گفت که مراد از خلق از عدم این نیست که عدم از همان حیث که معدوم است، متعلق اراده و عنایت الهی قرار گیرد. البته که اگر چنین باشد، اجتماع نقیضین خواهد شد. بدون شک عدم در حال عدم متلبس به وجود نمی شود. بحث بر سر ایجاد عدم نیست که لازمه آن اجتماع وجود و عدم باشد. بلکه سخن بر سر ایجاد است به طور مطلق. با ایجاد است که ما ایجاد شیئی خاصی را تصور می کنیم. ایجاد به وسیله علم عنایی یا اراده الهی محقق می شود. موجودات از عدم زاده نشده اند. آنچه خلقت نامیده شده، ایجاد موجود است و نه ایجاد المعدوم، این واقعیت عینی که با اراده و کلام الهی به وقوع پیوسته از سوی عقل تحلیل شده و تعبیر خلق از عدم به خود گرفته است. آن چه باعث توهم خلقت یا وجود پذیری عدم شده است سه مبنای نادرست است:

الف) انتساب نوعی شیئیت به عدم به عنوان امری که به خودی خود طارد وجود و مابین با آن است.

ب) مغالطه اشتراک لفظ در معنای پذیرش. بدین ترتیب که پذیرش وجود در معقول فاعلیت ایجاد، به معنای قبول واقعی و دریافت کردن وجود به وسیله امری که معدوم است ترسیم شده است. او در عین حال که دریافت کننده تلقی شده، کاملاً خالی از معنای معقول و محصلی است.

ج) غفلت از شرایط تناقض که یکی از آنها وحدت شرط است. آن چه مستشکل پذیرفته این است که معلول به شرط وجود یا عدم اثر ایجاد یا اعدامی بگذارد. معلول، ماهیت به شرط وجود یا عدم نیست بلکه لاقتضاست. ماهیت لابلشروط است و اثری که افاضه شده نفس وجود است. عدم شرط تاثیر نیست، بلکه ظرف تاثیر است. (نک: جوادی املی، ۱۳۷۵، ۳/ ۱۶۲-۱۶۵) این حزم برای پاسخ به این اشکال ابتدا محال را به

چهار قسم تقسیم می کند و سپس می گوید که معیار محال بودن چیزی برای خداوند دو چیز است :

الف) اشتغال بر تناقض صریح

ب) ایجاد دگرگونی در ذات باری تعالی

اگر امری مستلزم این دو باشد محال مطلق است و هیچ قدرتی به آن تعلق نمی گیرد. پس محال مطلق امری است که مشتمل بر تناقض منطقی و تحقق آن مستلزم دگرگونی در ذات خداوند باشد. این درحالی است که خلق از عدم محال مطلق نبوده و بلکه درمقایسه با قدرت و توانایی خود تصور می کنیم که محال است. پس قدرت مطلقه خداوند می تواند به آن تعلق گیرد و خلق از عدم محال نیست. (ابن حزم، ۱۸۰/۲-۱۸۲)

(۱۸۲)

۳- قانون بقاء ماده و انرژی

لاوازیه برای نخستین بار قانونی را وضع کرد که به قانون بقاء ماده شهرت یافت. به موجب این قانون هیچ جرمی معدوم نمی شود و هیچ جرمی نیز از عدم به وجود نمی آید. به عبارت دیگر مقدار جرم مادی که در عالم وجود دارد همواره ثابت است. پس از آن اصل بقای انرژی مطرح شد که می گوید انرژی هر دستگاه معین مقدار ثابتی دارد، نمی توان انرژی را خلق کرد و یا از بین برد. فقط اقسام آن می توانند به یکدیگر تغییر شکل دهند. (۱۲)

در این جا توجه به چند نکته ضروری است : اولاً ، در اوایل قرن بیستم یعنی در سال ۱۹۰۵ نظریه نسبیت (theory of relativity) اینشتین خدشه ای به دو اصل مزبور وارد ساخت زیرا یکی از نتایج نسبیت این است که جرم و انرژی مانند بخار آب و آب که دو شکل مختلف از یک ماده هستند یک چیز واحد بوده و قابل تبدیل به یکدیگر می باشند. ثانياً: این قانون به فرض که درست باشد، قانون تجربی است. قوانین تجربی از راه مشاهده و تکرار حاصل می شود و سرایت دادن آن به امور غیر قابل مشاهده خطاست. این که در موارد تجربه شده ماده و انرژی از بین نمی روند و نابود نمی شوند بلکه یکی به دیگری تبدیل می شود، با این مطلب که محال است ماده از عدم آفریده شود، تفاوت دارد. ادعای دوم فلسفی است و محتاج براهین

عقلانی است و گذراز ادعای اول به ادعای دوم قابل دفاع نیست و نمی توان برای آن توجیه عقلانی عرضه کرد.

۴- مسأله حدوث

متکلمان به ویژه اشاعره با این پرسش جدی مواجه بوده اند که آیا جهان ابتدای زمانی دارد؟ آیا هرچه به عقب برگردیم باز هم جهان و زمان را خواهیم یافت؟ آیا جهان نقطه شروعی دارد یا نه؟ این پرسش در حقیقت بر این اصل بنا شده است که اولاً زمانی مستقل از جهان وجود دارد و ثانیاً مجموع جهان در زمان واقع شده است. متکلمان که در پی اثبات حدوث زمانی عالم بودند با این پرسش مواجه می شدند که خود زمان چیست؟ حادث است یا قدیم؟ آیا خود زمان نیز زمان دارد یا خیر؟ تا جسم نباشد و تا حرکت نباشد و تا امتداد نباشد، زمانی هم نخواهد بود. این نوعی پارادکس است، مثل این که بگوییم زمانی بود که زمان نبود.

نقد و بررسی پاسخ متکلمان

متکلمان می گفتند که زمان از مورد نزاع خارج است و خودش حادثی از حوادث نیست، بلکه طرفین ازل و ابد نامتناهی است. (ملاصدرا، ۳۰۴/۷، طباطبایی، ۳۲۵) حکیمان در پاسخ متکلمان این پرسش را مطرح کردند که اگر زمان قدیم و ازلی باشد، همه جهان ازلی و قدیم خواهد بود، زیرا که زمان هم از ممکنات و موجودات عالم است. راهی که متکلمان برای فرار از این مشکل جسته اند، این است که اصلاً زمان امری موهوم است و حقیقتی خارجی ندارد. (فخر رازی، ۲۵۷/۱) اگر موهوم بودن زمان را بپذیریم با مشکلات زیادی مواجه خواهیم شد. در این صورت فرق قدیم و حادث چه خواهد شد؟ اصلاً حدوث زمانی عالم هم بی معنا خواهد شد. جهان وقتی نقطه آغاز زمانی دارد که زمان وجود خارجی داشته باشد، اما نسبت به زمان موهوم حدوث هم موهوم می شود. برخی متکلمان چاره در این دیده اند که زمان را امری انتزاعی از ذات واجب بدانند تا در محذور خود زمان نیفتند. (طباطبایی، ۲۲۵) روشن است که لازمهٔ این سخن آن است که در ذات خداوند هم تبدیل و تغیر روا باشد. در حالی که براساس براهین فلسفی حدوث و دگرگونی در ذات باری تعالی ناممکن است. در اینجا بود که

متکلمان فتوا دادند به مغایرت حکم منتزع و منتزع عنه. که این سخن انکار بدهیات و ضرویات عقلی و سفسطه است. (همان، ۳۲۶) از دیدگاه فلاسفه تقدم و تاخر ذاتی است و حدوث عالم ذاتی است. برخی متکلمان نیز هر گونه تقدم و تاخر و یا معیت زمانی را میان خالق و مخلوق رد کرده و محال دانسته اند. (شهرستانی، ۳۱)

مسأله دیگر این است که بر اساس نظریه حدوث که اشاعره بر آن تاکید می کنند دایره شمول خلقت الهی تنگ خواهد شد زیرا که فقط خلقت عوارض و اوصاف موجودات مادی را می توان با حد وسط قرار دادن تغییر اثبات کرد نه جوهر و ذوات آنها را، زیرا تغییر مطرح در استدلال متکلمان (العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث) تغییر در اوصاف و عوارض و اوصاف است و نه جوهر و روشن است که حد وسط مزبور در باب ممکنات مجرد نیز کارآیی ندارد. به همین جهت صاحب موافق ضمن اقرار به عدم شمول نظریه حدوث بر مجردات و همچنین جوهر و ذوات، برای جبران نقیصه دو دلیل را با استناد به امکان اجسام و استناد آنها به فعل مختار اقامه می کند و سپس می گوید که این دو مسلک هم حدوث اجسام و هم اعراض آنها و هم در ضمن حدوث مجردات را اثبات می کند. (ایچی، ۱۴۴-۱۴۶)

ملاصدرا بر همه این مجادلات خط بطلان کشید. از یک طرف و به یک معنا حدوث زمانی جهان را اثبات کرد و از طرف دیگر حدوث زمانی جهان را به معنای داشتن آغاز زمانی ابطال کرد. طبق نظریه حرکت جوهر، ذره ذره جهان هر لحظه در حدوث است و از این رو مجموع جهان که حکمی جز حکم اجزا را ندارد نیز حادث است، آن هم حدوث زمانی، در عین حال سخن از مجموع جهان گفتن و در پی یافتن نقطه آغازین برای این مجموع خطاست. زیرا که مجموع هویتی مستقل از هویت اجزا ندارد و وقتی همه اجزا به حرکت جوهریشان هر لحظه در حدوث و آغازند، لهذا مجموع نیز حادث است. اما برای این حدوث نقطه آغاز زمانی نمی توان یافت. یعنی این حادثها و حدوثها بی نهایتند. (سروش، ۱۳۶۹، ۵۴) ملاصدرا در این باره می گوید: پس به ثبوت پیوست که همه اجسام ذاتا در نوپیدی و تجدد وجودند و صورت آنها تغیر و تحول است و همه شان حادث الوجودند و مسبوق به عدم زمانی هستند و [...] همان طور که کلی وجود ندارد جز در افراد، کل هم وجودی ندارد جز وجود اجزا و اجزا هم که

کشیرند و مجموع اگر وجودی غیر از وجود اجزا داشته باشند به حدوث سزاوارتر است. (ملاصدرا، ۲۹۷/۷)

۵- مسأله شر

یکی از مسائلی که در نظام خلق از عدم خود نمایی می کند، توجیه شر و منشأ آن است. بر مبنای نظریه خلق از عدم که هر چیزی مستقیماً متعلق اراده الهی است، پس شرور چه جایگاهی خواهند داشت؟ آیا شروری مستقیماً از اراده او ناشی شده اند؟ طبق تصور اشاعره خدا پادشاه مطلق است که قدرت و اراده او همه چیز و همه جا را فرا گرفته و جا برای هیچ قدرت یا اراده دیگری نگذاشته است، خدا آفریننده همه چیز است. آنها تنها موثر را خدا می دانند. عمومیت قدرت و اراده او اقتضا دارد که او منشأ هر چیزی باشد، حتی شرور. البته در این صورت شر معنای دیگر به خود خواهد گرفت. صاحب شرح مواقف گوید: "انه (فعل انسان) واقع بقدره سنبرهن علی انه تعالی قادر علی جمیع الممكنات." (شرح المواقف، ۸۰/۶)

بنابراین، به عقیده اشاعره سرچشمه شر در خداست. عبدالجبار گوید: "همه جبریان هر شری را به خدای تعالی نسبت می دهند." (عبدالجبار، ۱۳۸۴، ۳۰۱) به گونه ای که مومن را از ایمان آوردن و کافر را از ماندن در کفر گریزی نیست. (همان، ۲۸۷، طوسی، ۱۳۵۸، ۲۲۱) او باید بر کار توانا باشد زیرا او از ما توانا تر است و در توانا بودنش از ما استوارتر. عمومیت قدرت الهی به گونه ای است که شرور عالم جسمانی هم از ناحیه اوست. "من اصلنا ان صانع الاجسام هو صانع الاعراض کلها، خیرها و شرها" (جوینی، ۱۳۶۹، ۸۳) او همچنین تصریح می کند: "الحوادث کلها تقع مراده الله تعالی نفعها و ضررها و خیرها و شرها." (جوینی، ۱۳۸۵، ۹۷) اشاعره در عین آن که شر را مخلوق خدا می دانند، آن چنان که ثنویان نیز آن را مخلوق خدا می دانند، با هر گونه تثنیه و تعدد فاعل در عالم مخالف اند. (ابن حزم، ۱۹۷۸، ۳۶۰، باقلانی، ۱۹۴۷، ۶۸) البته، اگر با دقت بیشتری به مسأله شر از دیدگاه اشاعره نگاه کنیم هیچ بدی و خوبی فی نفسه وجود ندارد. قاضی عبدالجبار گوید: "برای جبری مذهببان خیر فی نفسه و شرفی نفسه وجود ندارد." (عبدالجبار، ۲۲/۶) چنان که اشعری گوید: "خداوند مالک قاهری است که مملوک نیست و فوق او نه امری است و مباح کننده ای و نه اکراه کننده ای. هیچ قبیحی از او صادر

نمی شود زیرا که از نظر ما قبیح است و ما از حد و رسم تجاوز می کنیم. در حالی که خدا هیچ حدی ندارد که از آن خارج شود. (اشعری، ۱۹۵۲، ۱۱۶ - ۱۱۷) (۱۳) اشاعره می گویند هرچه از خدا می رسد نیکوست. درعین حال معتقدند که همه چیز، چه نیک و چه بد، از خدا ناشی می شود. خدا اگر بخواهد ظلم کند، می تواند زیرا قادر مطلق و آزاد مطلق است. (اشعری، ۲۲/۶)

نتیجه گیری

نظریه خلق از عدم که اشعریان مدعی استخراج آن از متون دینی هستند بر پایه آغاز دقیق زمانی و مکانی تدوین شده است. خلائی ترسیم می شود که در آن خدا بود و دیگر هیچ. پس از مدتی و در زمانی خاص موجودی به نام جهان آفریده و به بدین وسیله آن خلأ پر شد. با اراده او عدم لباس هستی پوشید و شیئی جانشین لاشیئی گردید. به عقیده آنها قول به قدم عالم با اعتقاد به خالق و آفریننده جهان منافات دارد. در این نظریه که بر اساس نوعی اصالت ماهیت شکل گرفته، انقطاع وجودی و زمانی تام بین خالق و مخلوق برقرار است و بین خدا و مخلوقات تباین و انفصال حاکم است. این دیدگاه عقلاً مشکل ساز و با متون دینی ناسازگار است. اشاعره که علیت را در ماسوی باطل و وسایط را به حسب ظاهر موثر می دانند (نظریه عاده الله و کسب) همه کثرات را مستقیماً به خدا نسبت می دهند و خلقت همه موجودات را بی واسطه می دانند. فعل الهی واحد نیست بلکه کثیر و مستقیماً متعلق اراده الهی قرار گرفته است. تأکید اشاعره بر تنزیه مطلق هرگونه اتصال وجود و حضور و معیت خالق را با مخلوقات خویش و سنخیت بین آنها را منتفی می سازد. رابطه آنها به صورت ارتباط مقولی لحاظ شده است که نوعی استقلال را به مخلوقات می دهد و لازمه آن افتادن در گرداب شرک ورزی است. هرگونه باب تعلیل را بسته و معتقدند حق تعالی در آفرینش بدون غایت بوده است. خلق خداوند نه لم ثبوتی دارد و نه لم اثباتی. اشاعره که اصالت را به قدرت الهی می دهند عدم صدور دفعی کثرات را از واجب الوجود نقص و عجز او می دانند. روشن است که مهترین اشکال اشاعره به وجود شناسی آنها بر می گردد که دارای دو رکن اساسی دارد: یکی سبق زمانی عدم عالم و دیگری نفی ماده اولیه قبل از تحقق عالم. اگر حدوث عالم را به معنی صدراپی

بگیریم که مبتنی بر حرکت جوهری است بین آفرینش الهی و حدوث عالم ماده هیچ تعارضی نخواهد بود. در وجود شناسی صدرایی، خداوند به عنوان علت تامه است و تاخری بین او و مخالقاتش نیست و همواره سبق ذاتی و تقارن زمانی حاکم است بدون آن که فاعل به زمانی بودن متصف گردد. این بینش مبتنی بر شناخت عمیق وجودی است که متکی بر درکی از وجود مطلق، یعنی وجود به عنوان حقیقت وجود است و سایر تعینات وجودی به نحو تشکیکی و در نهایت به صورت وحدت شخصی از آن پدید می آمده اند. تلفیق نظریهٔ خلق از عدم و خلق عدم و حدوث صدرایی می تواند موجب تازگی و طراوت مستمر موجودات گردد.

پی نوشت ها

- ۱- هریک از متکلمان اشعری، معتزلی و شیعی با توجه به روش شناسی، مبادی تصویری و تصدیقی و پیش فرضهای خود، درباره خالقیت و آغاز جهان دیدگاهی متفاوت ارائه کرده اند. معتزله با توجه به اعتقاد به شیء بودن عدم، رابطه علی و معلولی بین خالق و مخلوق و برخی قواعد عقلی، نگاهی کاملا متفاوت با اشاعره دارند که قواعد عقلی همچون قاعده الواحد، اصل علیت را رد می کنند. این درحالی که متکلمان شیعی به جهت ترکیب واختلاط فلسفه و کلام دیدگاهی نزدیک به نظریه فیض دارند.
- ۲- گاه عدم با قید اطلاق (عدم مشروط به اطلاق = لایشرط قسمی) در نظر گرفته می شود. در این صورت فرض مصداق برای عدم فقط با نفی مطلق وجود امکان پذیر است و چنین چیزی ممتنع است. پس عدم مطلق، مطلقا مصداق ندارد. گاهی عدم بدون قید اطلاق در نظر گرفته می شود. در این صورت عدم شامل عدم های خاص خواهد بود و می توان برای آن عدم ای خاص به دلیل اضافه به وجود مصادیقی را فرض کرد. بدیهی است که از طریق نفی این اضافات می توان به مفهوم عدم رسید و مفهومی را برای آن اعتبار کرد و اگر ما از عدم مطلق مفهومی را ساخته ایم و از آن حکایت می کنیم به همین صورت است و گرنه نمی توان از عدم مطلق مفهومی ارائه کرد.
- ۳- فیض (emanation): فرآیند پیدایش جهان هستی می باشد که یک طرف آن احد، سرچشمه هستی است و طرف دیگر آن سلسله ای از مراتب واقعی و ضروری است که نتیجه غیر مستقیم و با واسطه برآمدن موجودات نازل تری است که طی روندی و جریانی از مبدأ ناشی شده است. در این نظریه تلاش شده است که نوع واسطه ها بین احد و عالم تبیین شود ولی هیچ گاه ناظر بر تعداد این وسایط و احصای آنها وهمچنین بیان جزئیات این دو نبوده است. این نظریه در فلسفه اسلامی روندی تکاملی به خود گرفته است.
- ۴- در شرح مواقف آمده است: "والحق ان الفاعل المختار اذا تعددت ارادته او تعلقها لم یکن واحدا من جميع الجهات فلا یندرج فی فاعده الواحد." (ایچی، ۱۴۱۲، ۱۲۵/۴)
- ۵- کل ممکن هو موجد فله موجد لایتصور الاعن عدم وهومبنی علی ما ذکرمن انه لایجوز استناد القدیم الی السبب الموجب. (ایچی، ۲۴۸)
- ۶- یمتنع استناده (الاثر علی الدوام) الی المختار اتفاقا لان فعل المختار مسبوق بالقصد الی الایجاد وانه مقارن للعدم ضرورة. (ایچی، ۷۴)
- ۷- صدرالمتهالین در این خصوص می گوید: لاینبغی ان یتوهم متوهم ان وجود العالم عن الباری تعالی یکون طبعاً بلا اختیار منه کوجود الوضوء من الشمس. . . لان الباری تعالی مختار فی افعاله بنحو من الاختیار اجل وارفع مما یتصور العوام. (ملاصدرا، ۲/ ۲۱۶)
- ۸- "ان جمیع الممكنات مستند عنده الی الله سبحانه ابتداء بلا واسطه." (ایچی، ۱۴۱۲، ۲۴۱/۸)
- ۹- عرفا معتقد به نظریه وحدت وجودند. وحدت وجود قول به این است که جهان خود خداست یا جلوه او. به عقیده آنها خدا مانند جوهر و ما سوای خدا مانند جلوه های آب است. برخی فلاسفه از این جلوه ها تعبیر به شوون کرده اند. سؤالی که در اینجا مطرح می شود این است که آیا می توان گفت جلوه گر جلوه خویش را خلق کرده است؟ آیا می توان رابطه خلق و ایجاد میان جلوه و جلوه گر قائل شد؟ آیا می توان گفت آب رطوبت را خلق کرده است؟ خیر. آب چیزی جز مجموعه ای از سیالیت، رطوبت و نیست. اگر بگوییم که آب رطوبت را خلق کرده، به این معناست که اگر رطوبت هم نباشد، آب هست. بنابراین ارتباط جلوه گر و جلوه گاه

آن ارتباط متجلی و تجلی، ارتباط جوهر و عرض و شیء و صفت ارتباط خلق و ایجاد نیست. هیچ شیئی صفت خود را ایجاد نمی کند.

۱۰- رابطه بین خالق و مخلوق در نظریه فیض بنا بر تقریر ابن سینایی که اقتزان وجودی دو امر مابین است، شکاف بین خالق و مخلوق باقی است. ابن سینا می گوید: "والفاعل یفید شیئا آخر وجودا لیس للاخر عن ذاته ویکون صدور ذلك الوجود عن هذا الذی هو فاعل من حیث لا تكون ذات هو الفاعل قابله لصوره ذلك الوجود و لامقارنه له مقارنه داخله فیه." (الهیات شفا، ۲/ ۲۵۹) تأکید بر تباین خالق و مخلوق باعث شد که حکمت متعالیه به خوبی نقص نظام وجودی سینوی را دریابد و به نظریه تشکیک و سپس وحدت شخصی وجود روی آورد.

۱۱- عقیده اشاعره در خصوص جوهر فرد در شرح مواقف چنین توضیح داده شده "لاجوهر الالمتحیزای القابل بالذات للاشارة الحسیه کما مرانهم نفوا الجوهر المجرده و حکموا باستحالتها." (ایجی، ۷/ ۵، ابن میمون، ۱۹۷۲، ۲۰۰)

12- <http://en.wikipedia.org/wiki/energy>, <http://theory.uwinnipeg.ca/physics/work/node3.html>

۱۳- صاحب مغنی گوید: "والدلیل علی ان کل ما فعله فله فعله، انه المالك القاهر الذی لیس بمملوک ولا فوقه مبیح ولا امر ولا زاجر ولا حاضر ولا من رسم له الرسوم وحد له الحدود فاذا كان هذا هكذا، لم یقبح منه شیء اذ كان الشیء انما یقبح منا لانا تجاوزنا ما حد و رسم لنا واتینا ما لم نملك ایتانه فلما لم یکن الباری مملکا ولا تحت امر لم یقبح منه شیء" (عبدالجبّار، ۲۱۲/۶)

فهرست منابع

الف - منابع فارسی و عربی

- ۱- ابن میمون. *دلاله الحائرين*، تحقیق اتای الحسین، آنکارا، بی تا.
- ۲- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. *وجود رابط ومستقل در فلسفه اسلامی*، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۶۲.
- ۳- ابن رشد، ابوالولید محمد، *تهافت التهافت*، تصحیح دکتر سلیمان دنیا، دارالمعارف، مصر، بی تا.
- ۴- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبيهات*، مع شرح المحقق الطوسی، دفتر نشرالکتاب، تهران، ۱۴۰۳ ق.
- ۵- - *الشفاه (الهیات)*، تحقیق ابراهیم مذکور، انتشارات ناصر خسرو، تهران ۱۳۶۳ ش
- ۶- استروس، لوی، *جهان اسطوره شناسی*، ترجمه جلال ستاری، نشر مرکز، ۱۳۷۷ ش
- ۷- الاشعری، ابی الحسن علی بن اسماعیل، *الابانه علی الاصول الدیانه*، تحقیق حسین محمود، مصر، بی تا.
- ۸- - *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، تصحیح هلموت ریتز، دارالنشر، دوم، ۱۳۸۳ ق
- ۹- - *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع*، تصحیح یوسف مکارنی الیسوعی، مکتبه الکتولیکیه، بیروت، ۱۹۵۲
- ۱۰- الیاده، میرچا، *اسطوره، رویا، راز*، ترجمه رویا منجم، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۵ ش
- ۱۱- الاندسی، ابن حزم، *الفصل فی الملل والاهواء والنحل*، بیروت، اعادت طبعه بالافست مکتبه المثنی ببغداد
- ۱۲- پرنیدر، جنوفری، *اساطیر آفریقا*، ترجمه باجلان فرخی، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۴
- ۱۳- الایچی، عضالدین عبدالرحمن، *المواقف*، شرح السید الشریف الجرجانی، حاشیه السیا لکوتی، منشورات الشریف الرضی، ۱۴۱۲ ق
- ۱۴- - *المواقف فی علم الکلام*، الطبعه الثانيه، عالم الکتب، بی تا.
- ۱۵- ایزوتسو، توشی هیکو، *صوفیسم وتائوئیسم*، ترجمه جواد گوهری، انتشارات روزنه، چاپ دوم، ۱۳۷۹ ش
- ۱۶- بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، دارالمعرفه، بیروت، بی تا
- ۱۷- پولدن، لیدی، *اساطیر یونان*، ترجمه محمد نژند، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۵ ش
- ۱۸- بهار، مهرداد، *پژوهشی در اساطیر ایران*، انتشارات آگاه، ۱۳۷۵ ش

- ۱۹- جامی، عبدالرحمن، *الدره الفاخره*، تصحیح هیرو بهبهانی، موسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مک گیل، تهران، ۱۳۵۸ش
- ۲۰- جوادی آملی، عبدالله، *رحیق محتوم*، نشر اسراء، اول، ۱۳۷۵ش
- ۲۱- الجوینی، امام الحرمین، *کتاب الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الدین*، تحقیق محمد یوسف موسی و علی عبدالمنعم عبدالحمید، مکتبه الخانجی، ۱۳۶۹ق
- ۲۲- الخیاط، ابی الحسین، *کتاب الانتصار*، المطبعه الکاتولیلیکه، بیروت، ۱۹۵۷.
- ۲۳- الرازی، فخرالدین، *المطالب العالیه من العلم الهی*، دارالکتب العلمیه، تهران، بی تا.
- ۲۴- -- *التفسیر الکبیر*، الطبعة الثالثه، الجزء الثالث، بی تا.
- ۲۵- -- *محصل افکار المتقدمین والمتاخرین*، دارالکتاب العربی، بیروت ۱۴۰۴ق
- ۲۶- -- *المباحث المشرقیه*، قم، بیدار، ۱۴۱۱ق
- ۲۷- رضایی، مهدی، *آفرینش و مرگ در اساطیر*، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۳ش
- ۲۸- سبحانی، جعفر، *بحوث فی الملل و النحل*، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۰ش
- ۲۹- سروش، عبدالکریم، *نهاد ناآرام جهان*، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۶۹ش
- ۳۰- شهرستانی، عبدالکریم، *نهایه الاقدام فی علم الکلام*، تصحیح الفرد جیوم، بی تا.
- ۳۱- -- *الملل و النحل*، مکتبه الانجلوالمصریه، الطبعة الثانیه، بی تا
- ۳۲- شیرازی، صدرالدین محمد، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه*، مصطفوی، قم، بی تا
- ۳۳- شعرانی، ابوالحسن، ترجمه و شرح کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، انتشارات کتابفروشی الاسلامیه، ۱۳۹۸ق
- ۳۴- طباطبایی، سیدمحمدحسین، *نهایه الحکمه*، موسسه النشرالاسلامی، قم، بی تا.
- ۳۵- الطوسی محمدبن الحسن، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۵ق
- ۳۶- -- *تمهید الاصول در علم کلام اسلامی*، ترجمه عبدالمحسن مشکوه الدینی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران ۱۳۵۸ش
- ۳۷- غزالی، محمد، *تهافت الفلاسفه*، تحقیق بویبژ، دارالمشرق، بیروت ۱۹۶۱.
- ۳۸- قاضی عبدالجبار الهمدانی، *شرح الاصول الخمسه*، تحقیق الدكتور عبدالکریم عیان، مصر، ۱۳۸۴ق
- ۴۰- قمی، شیخ عباس، *مفاتیح الجنان*
- ۴۱- لاهیجی، عبدالرزاق، *سوارق الالهام فی شرح تجربه الکلام*، انتشارات مهدوی، اصفهان، چاپ سنگی.

- ۴۲- نصر، سید حسین، *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*، ترجمه احمد آرام، چاپ دوم، خوارزمی، تهران، ۱۳۵۷ ش
- ۴۳- مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، به تحقیق بهبودی ومیانجی، موسسه الوفاء، بیروت، ۱۴۰۳ ق
- ۴۴- ولفسون، هری اوسترین، *فلسفه علم کلام*، ترجمه احمد آرام، انتشارات الهدی، ۱۳۶۸ ش

ب - منابع انگلیسی

1. Erich, Frank, *Philosophical Understanding and Religious Truth*, Oxford University Press, 1966
2. Heath. P. L, "Nothing", in Edwards, Paul (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, v.6, 1972.
3. Houston, James, M., *I believe in the Creator*, Eerdmans, 1980.
4. Netton, Richard, "Neoplatonism in Islamic Philosophy", in
5. Neville, Robert, *God the Creator: On the Transcendence and Presence of God*, Chicago: University of Chicago Press, 1968.
6. Pannerberg, Wolfhart, *Systematic Theology*, New York, 2004
7. *Routledge Encyclopedia of philosophy*, New York, v.6, 1995
8. Van der Ziel, Aldrt, *The Natural Sciences and the Christian Message*, Greenwood Publishing Group, 1976