

## صدور و خلقت

مهدی زمانی\*

هفتم جمهوری (ص 514، 518) است. افلاطون اشیاء محسوس را ظل و سایه موجودات برین می‌داند که خود آنها از ایده خیر یا خورشید حقیقت ناشی می‌شوند. بدین سان رابطه موجودات با مبدأ آنها رابطه تجلی و انعکاس با سرچشمه نور است. همچنین در محاوره پارمیندس (ص 132) رابطه اشیاء با مُثُل با دو تعبیر آمده است: 1. بهره‌مندی (متکسیس، متخین) اشیاء از مُثُل؛ 2. تقلید (میمزیس) آنها از مُثُل. به این معنا که اشیاء بهره‌مند یا مقلد مُثُل هستند و مُثُل نمونه یا سرمشق (پارادیگماتا) آنها. بنابراین، درست است که افلاطون اشیاء را جدا از مبدأ می‌داند اما بر بهره‌وری و شباهت اشیاء به مبدأ تأکید دارد؛ زیرا در رابطه تجلی و انعکاس با سرچشمه نور مسانخت و مشابهت آنها در نظر است. در نتیجه، باید بگوییم که در دیدگاه افلاطون هم سهم تعالی و تنزیه مبدأ نسبت به اشیاء لحاظ شده و هم سهم حلول، حضور و تشبیه. در دیدگاه افلاطون

چکیده: در باب نسبت موجودات با خداوند دو نظریه در مباحث کلامی و فلسفی وجود دارد که از آنها به «صدور» و «خلقت» یاد می‌شود. نظریه صدور که در نظامهای بزرگ عرفانی و فلسفی مطرح است، نسبتی ضروری میان اصل و تجلی برقرار می‌سازد؛ اما در نظریه خلقت از هیچ، که نظامهای کلامی ادیان توحیدی بر آن تأکید می‌کنند، رابطه خالق و مخلوق در نظر گرفته شده و بر تمایز و جدایی آنها پافشاری می‌شود.

در این مقاله، با اشاره به مبانی این دو نظریه و تحلیل نتایج آنها، نظریه صدور، به عنوان تبیین درست نسبت موجودات با خدا اثبات می‌شود. همچنین، ضمن اشاره به بحث حدوث و قدم، دیدگاه قابل دفاعی در این باب عرضه می‌شود. یکی از نکات مهم در تحلیل این موضوع توجه به دیدگاه مکتب ودانتا و مقایسه آن با دیدگاههای دیگر است.

کلیدواژه: کلام اسلامی، فلسفه اسلامی، صدور، خلقت، همه-خدا انگاری، آتما، مایا، حدوث، قدم.

### تجلی و صدور

بهترین آغاز برای بحث، تمثیل مشهور غار در کتاب

\*عضو هیئت علمی دانشگاه پیام‌نور، مرکز اصفهان.

نظریه صدور افلوطنین راه میانه‌ای است که هم با نظریه خلقت از هیچ تفاوت دارد و هم با نظریه همه‌خداانگاری. در نظریه خلقت آنچه اهمیت دارد تأکید بر جدایی اشیاء از خدا و تنزیه خداست به گونه‌ای که الهی بودن جهان فراموش می‌شود. در مقابل، نظریه همه‌خداانگاری نیز تنها بر الهی بودن جهان و اشیاء تأکید می‌کند و از تعالی مبدأ الهی نسبت به اشیاء غفلت می‌ورزد. نظریه صدور در برابر هر دو دیدگاه قبلی سعی می‌کند تا هم بر جنبه تشبیه و الهی بودن عالم تأکید و هم جدایی اشیاء از مبدأ و تعالی خدا نسبت به جهان را تصدیق نماید.

### آفرینش از هیچ

در سنت ادیان ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) خدا آفریننده جهان است و این مطلب بارها در متون مقدس این ادیان تکرار شده است. اما معنای آفرینش در نظامهای کلامی این ادیان با ایجاد صورتهای جدید از مواد از پیش موجود، یا آفرینش از «چیزی»، تفاوت دارد و اصطلاحاً آفرینش از هیچ (ex nihilo) نامیده می‌شود (ولفسون، 381).

متکلمان این سه دین شرط توحید را اعتقاد به آفرینش جهان از هیچ، به دست خداوند دانسته‌اند و بر همین اساس عقیده فیلسوفان بزرگ یونان را به ماده از پیش موجود شرک‌آلود و ناسازگار با توحید تلقی کرده‌اند. البته این طرز تلقی اختصاص به متکلمان ندارد؛ حتی بعضی از فیلسوفان، از جمله اتین ژیلسون<sup>1</sup> و فردریک کاپلستن<sup>2</sup>، نیز درباره تصور یونانیان از آفرینش چنین اعتراضی را مطرح کرده‌اند. کاپلستن (261/1) می‌نویسد:

منظور از بیان افلاطون درباره «آفرینش» به احتمال قوی آفرینش در زمان یا خلقت از هیچ نیست . . . ظاهراً یونانیان هرگز امکان خلقت از هیچ را در نظر نگرفته‌اند.

رابطه جهان با خدا رابطه تجلی است نه خلقت و، بنابراین، مجادله بر سر آنکه صانع (دمیورژ) عالم در محاوره تیمائوس، خالق است و جهان را از هیچ آفریده یا نه امری بی‌فایده است (ژیلسون: 132، 133).

اما افلوطنین در تبیین رابطه اشیاء با خداوند از واژه‌های فیضان (هرین) و صدور (اپورین) استفاده می‌کند. اشیاء از خداوند صادر می‌شوند اما او در جریان صدور دچار نقص و کاهش نمی‌شود. اگر جهان فیضان خداوند است باید ضرورتاً از خدا صادر شود و به این ترتیب تجلی خداوند در جهان امری ضروری است. به این معنا که عالم بلافاصله و مستقیماً تابع و دنبال اوست. همان‌گونه که افلاطون نیز در محاوره تیمائوس اشاره کرده، مبدأ الهی جهان از امساک و بخل به دور است و رحمت، جود و فیض بیکران دارد و جهان از همین صفات او ظاهر می‌گردد (اثنادها، 4، 6، 8).

افلوطنین تأکید می‌کند که صدور جهان از خدا به این معنا نیست که قسمتی از خدا جدا شود و به این ترتیب تغییری در او پدید آید. او برای توضیح این مطلب به تشبیه روی می‌آورد؛ او اقنوم اول یا احد را به خورشید تشبیه می‌کند که خود نورانی است و همه چیز را روشن می‌کند، بی آنکه چیزی از او کاسته شود. تشبیه دیگر او آینه است که شیء انعکاس یافته در آن دو برابر می‌گردد اما خود آن متحمل تغییر و نقصانی نمی‌شود.

پس درست است که افلوطنین آفرینش جهان را رد می‌کند و آن را مستلزم تغییرپذیری و محدودیت خدا می‌داند، اما از اعتقاد به اینکه جهان جزء خدا باشد نیز پرهیز می‌کند. به تعبیر دیگر، افلوطنین همه‌خداانگار (pantheist) نیست و تمایز خدا و جهان را قبول دارد، هرچند این تمایز و جدایی به این معنا نیست که جهان وجودی مستقل و غیر از خدا داشته باشد. بنابراین، افلوطنین هم بر تنزیه و تعالی مبدأ الهی یا احد نسبت به اشیاء تأکید دارد و هم بر حضور خدا در عالم و بهره‌مندی اشیاء از او.

1. E. Gilson  
2. F. Copleston

حدود 207 میلادی است و تنها پس از بحثهای کلامی مسیحیان در میان ربانیان یهودی نیز آموزه آفرینش از عدم رواج یافت (ولفسون، ص 382-381).

در قرآن نیز گاهی خلقت به معنی آفرینش از چیزی از پیش موجود است؛ مثل آیه 10 سوره فصلت: *ثم استوی الی السّماء و هی ذُخَان و تنها در یک آیه تعبیری شبیه به خلق از عدم داریم و آن آیه 34 سوره طور است: *أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَیْرِ شَیْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ. در این آیه گفته شده، آیا بدون چیزی آفریده شده‌اند یا خود آفریدگارند. همچنین حدیث کان الله و لم یکن معه شیئاً الزاماً به معنی آفرینش از هیچ نیست؛ زیرا ممکن است به این معنا باشد که خدا بود و خدای دیگری با او نبود و اگر تعبیر *والان کما کمان* در آخر آن باشد کلاً تفسیر دیگری خواهد. بنابراین شاید نظریه ولفسون (ص 393-381) درست باشد که متکلمان مسلمان تحت تأثیر کلام مسیحی به خلق از عدم معتقد شده‌اند؛ زیرا در متون دینی تصریحی به این مفهوم دیده نمی‌شود.**

### ضرورت آفرینش

آنچه برای کلام اسلامی یا مسیحی اهمیت دارد تأکید بر قدرت یا اراده است. متکلم همواره دغدغه اراده مطلق خدا را در ذهن دارد و بر همین اساس معتقد است که خدا اشیاء را بدون آنکه مجبور یا نیازمند به آفرینش آنها باشد آفریده است و اگر نمی‌خواست آنها را نمی‌آفرید. او اشیاء را بدون هرگونه ضرورتی آفرید تا اراده و قدرت خود را نشان دهد. بدین ترتیب، تفسیر رابطه خدا و جهان به ارتباط خالق و مخلوق مانع فهم ضرورت جهان می‌گردد؛ در حالی که اگر آفرینش را تجلی صفات خداوند بدانیم تصدیق ضرورت این تجلی همانند تصدیق ضرورت صفات آسان خواهد

از دیدگاه ژیلسون (ص 137-132) نیز فیلسوفانی مثل افلاطون یا ارسطو هیچگاه از محدوده شرک رایج فراتر نرفته‌اند و تصور آنان از علیّت خدا نسبت به اشیاء در حد عقلی که عالم را سامان می‌بخشد باقی می‌ماند؛ تو گویی خدا عالم از پیش موجود را نظم می‌دهد نه آنکه آن را از عدم به وجود آورد.

لازمه اعتقاد به آفرینش از هیچ، تمایز مطلق میان خالق و مخلوق است. آنچه آفریده شده است تا ابد آفریده خواهد ماند. خالق، خالق است و مخلوق، مخلوق و از این دیدگاه اعتقاد به الهی بودن عالم بی معنا و بلکه شرک است. همچنین، بعضی نتیجه اعتقاد به آفرینش از عدم را اعتقاد به حدوث عالم دانسته‌اند؛ در حالی که از بعضی دیگر مانند توماس آکوئیناس<sup>3</sup> (part I / Q. 46, A.2) اعتقاد به آفرینش ضرورتاً مستلزم حدوث زمانی عالم نیست، اگرچه براساس وحی مسیحی باید به آن اعتقاد داشت.

انگیزه اصلی اعتقاد به خلقت از هیچ را می‌توان میل به تنزیه و تعالی خدا نسبت به اشیاء دانست. فعل انسان ایجاد صورتهای جدید از مواد موجود است؛ مثلاً بنا خانه‌ای می‌سازد یا مجسمه‌ساز پیکره‌ای پدید می‌آورد. بر همین اساس تفکر کلامی به این سمت و سوی سوق پیدا کرده که فعل خدا را برخلاف فعل موجودات دیگر، ایجاد اشیاء از هیچ در نظر بگیرد. شاید تصور شود که علت اعتقاد متکلمان به خلقت از هیچ متون مقدس دینی باشد؛ اما در این متون مطالب زیادی برای استناد یافت نمی‌شود. تصور آفرینش از عدم، در هیچ یک از کتابهای آسمانی یهودی، مسیحی و اسلامی به صراحت دیده نمی‌شود. در عهد عتیق تنها در کتاب دوم مکابیان (7-28) آمده است که «آسمان و زمین و آنچه در آن است» (نه از چیزهای موجود) ساخته شده است و بعضی از پدران کلیسا مثل هرماس و یوحنا دمشقی آن را به آفرینش از غیر موجود تفسیر کردند.

نخستین کاربرد صریح تعبیر از عدم به ترتولیان در کتاب *برضد مرقونیان* برمی‌گردد، که سال نگارش آن

3. T. Aquinas

می‌کنند و اراده و قدرت گزافی او را با قوانین طبیعی و علیت اشیاء ناسازگار می‌بینند.

### سرچشمه آفرینش

سرچشمه آفرینش یا ظهور حق در جهان ریشه در خود ذات اصل الهی دارد. واقعیت مطلق (Absolute)، نامتناهی (Infinite) است و این عدم تناهی باعث تجلی یا ظهور در جهان می‌گردد. به تعبیر دیگر، ذات الهی مطلق، نامتناهی و کامل است. امر مطلق مانند نقطه است و نامتناهی همانند شعاع که نقطه را امتداد می‌دهد و کمال همچون دایره یا دایره‌های متحدالمرکز است که مرکز را منعکس می‌کند. اصل اعلی یا ذات، از آن جهت که مطلق است، واقعیت نهایی است و «نامتناهی» بودن بیانگر امکان یا قدرت مطلق آن است و کمال تعین و فعلیت آن در یک مرتبه است. آفرینش یا ظهور، پرتو ذات الهی است. خدا نمی‌تواند از پرتوافکنی یا آفرینش و تجلی امتناع ورزد؛ زیرا نمی‌تواند از نامتناهی بودن امتناع ورزد (همو، گوهر و صدف عرفان اسلامی: 278).

براساس بیان فوق، آفرینش به نامتناهی بودن خداوند بازمی‌گردد که می‌توانیم آن را تشعشع محبت بنامیم. بدین ترتیب، ممکنات ظهورات متمایز وجود هستند که از همان وجود ناشی می‌شوند، نه از اراده گزافی که آنها را از عدم طراحی و ایجاد کرده باشد (همو، اسلام و حکمت خالده: 233).

همچنین چون مبدأ الهی غیرقابل تغییر و تقسیم است، بنابراین هیچ چیز نمی‌تواند از آن جدا شود یا از آن گرفته شود. پس باید گفت که «تشعشع الهی» که از «عدم تناهی» او ناشی می‌شود، «ذات» را در «خالق» متجلی می‌کند و این تجلی را هیچ پایانی نیست. درست است که تجلی ناشی از «نامتناهی» به بیرون روی دارد و موجب «جدایی» و «انفصال» است اما از طرف دیگر دارای ویژگی «رجوع» یا «باز پیوستگی» به ذات است؛ زیرا ذات مطلق است و همه چیز به او بازمی‌گردد. پس جهان چیزی جز امتداد ظل

بود. همان‌گونه که داشتن صفات کمالی برای خداوند امری ضروری است و این ضرورت به هیچ‌وجه باعث محدودیت او نمی‌گردد، تجلی کیهانی نیز همچون فیضان صفات کمالی او امری ضروری است.

برای فهم ضرورت آفرینش باید از سطح تقسیم کلامی خالق/مخلوق فراتر رفت و جهان را نه جدا از خدا، بلکه تجلی و ظهور او دانست. به تعبیر دین هندویی، مایا (جهان) چیزی غیر از آتما (جهان) نیست؛ بلکه وجهی از اوست. ضرورت تجلی به هیچ‌وجه از سنخ اجبار و اکراه نیست و با اراده منافات ندارد؛ زیرا این ضرورت وجه کمالی دارد که از مطلق بودن خداوند ناشی می‌شود. به عبارت ساده، می‌توان گفت که خدا نامحدود است و صفات بخشندگی، قدرت و دیگر صفات نامحدودش اقتضا می‌کند که جهان خلق شود. همان‌گونه که نمی‌پرسیم آیا خدا مجبور است که قادر یا بخشنده یا یگانه باشد، نباید پرسیم که «آیا خدا مجبور است جهان را خلق کند؟».

تجلی، اجبار از بیرون نیست - یعنی از بیرون معدوم - بلکه گویی یکی از ابعاد ذات الهی است و به اندازه هریک از صفات دیگر خدا درخور آن است که چنین تلقی‌ای از آن داشته باشیم. اگر تصدیق کنیم که خدا یگانه است، نمی‌پرسیم که آیا مجبور است یگانه باشند یا نه. ضرورت الهی آزاد است و آزادی الهی ضروری است. ذات خدا خودش را محدود نمی‌کند و آزادی‌اش را سلب نمی‌نماید (نک: شوئون، اسلام و حکمت خالده: 195).

دیدگاههای ظاهری و از جمله علم کلام تنها تمایز میان خالق و مخلوق را می‌بینند و از بهره‌مندی مخلوق از خالق غافل هستند. همین غفلت خطاهای بزرگی را در بیان مناسبات خالق و مخلوق سبب می‌شود. نمونه‌ای از این خطاها را در نفی علل ثانوی و قوانین طبیعی از سوی اشاعره می‌توان دید. اشاعره با تأکید بر تقابل خالق و مخلوق، خداوند را تنها علت مؤثر معرفی

فراموش می‌شود که ضرورت با اجبار تفاوت دارد و آنچه با اراده آزاد منافات دارد اجبار است نه ضرورت. اراده آزاد خدا به این معناست که می‌تواند هرچه بخواهد بیافریند نه آنکه بتواند اصلاً نیافریند (همو، آتما، *ماتا*. . . : 26). ضروری بودن آفرینش هیچ‌زیانی به اراده آزاد خداوند نمی‌رساند؛ زیرا این ضرورت براساس صفات اوست و از خارج بر او تحمیل نشده است:

جوهر نه تنها واقعیت برین است بلکه، همان‌گونه که گفته‌ایم، به خاطر چنین بودنش خیر برین نیز هست؛ حال، خیر ذاتاً خود افشان (*importing it self*) است. و این کشش وجود شناختی توصیفی نه تنها برای نسبت یا وجود - به عنوان اقنوم و لذا به عنوان تشعشع (*Radiation*) و انعکاس (*reverberation*) در خود خداوند، بلکه همچنین برای وجود کیهانی نیز که خود طبق تعریف متشعشع و منعکس‌سازنده - ولی «بیرون از خداوند» - است به دست می‌دهد (همان، ص 32، 34).

### آتما - مایا

یکی از صریح‌ترین صورت‌بندی‌های ممکن در رابطه با مبدأ الهی را در آیین هندوئیسم و مخصوصاً مکتب ودانتا<sup>5</sup> و به ویژه آیین ودانتای عاری از ثنویت<sup>6</sup> شاهد هستیم (W. Stoddart, 10). ذات الهی در این آیین با دو نام مورد اشاره قرار می‌گیرد: برهما<sup>7</sup> و آتما<sup>8</sup>. هریک از این دو واژه، دو جنبه تعالی (*transcendence*) و حلول (*immanence*) را دربردارد؛ اما واژه «برهما» بیشتر ناظر بر «تعالی» اصل الهی است و واژه «آتما» بر جنبه «حلول» تکیه دارد. در عالم فکر اسلامی جنبه اول را «تنزیه» و جنبه دوم را «تشبیه» می‌نامند (رضازاده، ص 136). در *اوپانیشاد* (ص 3، 7، 15) چنین می‌خوانیم:

آنکه در همه اشیا ساکن است ولی غیر از همه اشیا

الهی نیست: الم تر الی ربک کیف مدّ الظلّ.

علاوه بر این، و حتی مهم‌تر از هرچیز، «عدم تناهی» - همانند «کمال» - ویژگی ذاتی «امر مطلق» است: «عدم تناهی» گویی حیات درونی «امر مطلق» یا «مهر» آن است که با لبریز شدن گویا خود را امتداد می‌دهد و جهان را می‌آفریند (همو، گوهر و صدف عرفان اسلامی: 283، 284).

میان ذات الهی و تجلی کیهانی، مرتبه وجود قرار دارد که سرآغاز نسبت است. ذات الهی، ورای وجود و تعیین است؛ اما موجب بی‌نهایت بودن و بدین ترتیب مستلزم وجود است که خود اولین تعیین و نخستین مرتبه خروج از اطلاق است. در این مرتبه است که خدا متصف به صفات و تعیینات می‌گردد و لازمه این صفات، تجلی کیهانی است (همو، آتما - مایا . . . : 31). پس خداوند در مرتبه ذات، مطلق است اما با اّتصاف به صفات که در اثر نامتناهی بودنش صورت می‌پذیرد، نسبی یا به عبارت متناقض‌نما «نسبتاً مطلق» می‌گردد. «امکان تجلی کیهانی» در همین مرتبه ظاهر می‌گردد و ظهور کیهانی را به صورت آفرینش در پی دارد.

حدیث قدسی کنتُ کنزاً محفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف به همین مطلب اشاره دارد. حق مطلق، ذاتاً جمال و خیر را دربرمی‌گیرد و از آنجا که این واقعیت همان «خیر اعلی» است گرایش به شناساندن خود و تشعشع یا لمعان دارد (همو، گوهر و صدف عرفان اسلامی: 248-250).

درحقیقت این گرایش ریشه در جنبه «عدم تناهی امر مطلق» دارد. نامتناهی بودن مستلزم «امکان مطلق» یا «وجود» است که، به نوبه خود، جهان، اشیا و موجودات را ظاهر می‌کند.

معمولاً در فضای ادیان توحیدی<sup>4</sup> - به‌خاطر نوع نظام‌های کلامی آنها - خطایی صورت می‌گیرد و آن خطا این است که خداوند می‌تواند عالم را نیافریند و یا آن را بدون هرگونه ضرورت ایجاد نماید. در این فضا

4. monotheism

5. Vedanta

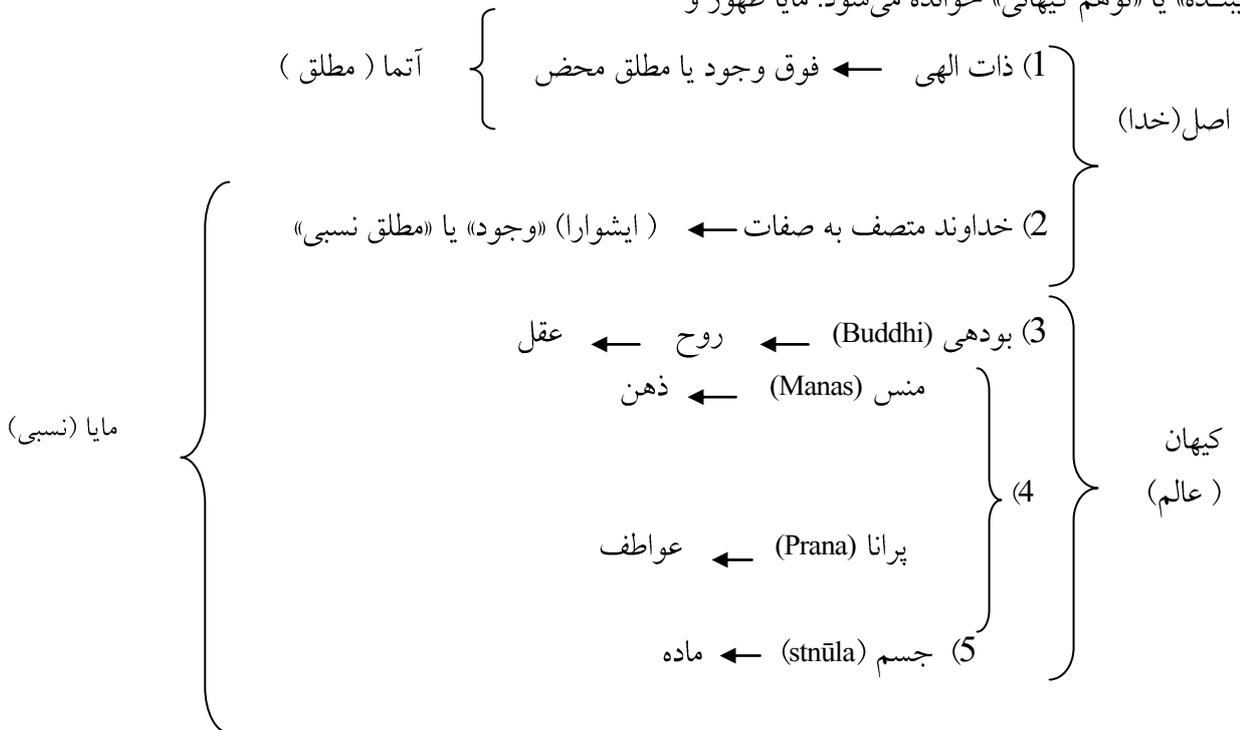
6. advaita Vedanta

7. Braham

تجلی است و به همین دلیل نقشی دوگانه دارد زیرا از طرفی مانع دیدن حقیقت و حجاب آن است ولی، از طرف دیگر، کلید گشودن حقیقت است. تعبیر قرآنی «آیه» نیز همین دو ویژگی را داراست؛ زیرا از طرفی حجاب و پرده‌ای بر رخسار حقیقت است اما، از طرف دیگر، راه وصول به آن محسوب می‌گردد.

همان‌گونه که اصحاب مکتب ودانتا گفته‌اند سخن گفتن از اینکه مایا صفت «ایشوارا» است و از طرفی او را ظاهر می‌کند و از طرف دیگر پرده‌ای بر رخسار اوست، به این معناست که عالم از [جنبه] «نامتناهی بودن» آتما ناشی می‌شود. همچنین می‌توان گفت که عالم حاصل ضرورت مطلق «وجود» [الهی] است (Schuon, 1970:24).

در عبارت فوق، ایشوارا<sup>9</sup> بیانگر مرتبه اتصاف خداوند به اسماء و صفات است که پس از مرتبه ذات یا مطلق محض قرار دارد. دامنه مایا علاوه بر ظهورات و تجلیات کیهانی، شامل «ایشوارا» نیز می‌شود:



اسلامی قابل مقایسه است، تنها مرتبه ذات یا آتما مطلق

### 8. Atam

است. همه اشیاء او را نمی‌شناسد، تن او همه اشیاء است. همه اشیاء را از درون اداره می‌کند - او نفس شماسست، مدیر درونی است و غیر فانی. اما اگر از مرتبه ذات الهی که «آتما» نامیده می‌شود و فراتر از هر تعین، حتی فراتر از وجود است، بگذریم بقیه مراتب واقعیت را می‌توان مایا (māya) نامید. مایا از ریشه mā به معنای اندازه‌گیری، تناسب، ظاهر ساختن و صورت بخشیدن است (شایگان، 848/2). در مقابل ذات الهی که مطلق محض است مایا بر نسبت دلالت دارد. ریشه این نسبت را باید در اتصاف خداوند به صفات جستجو کرد. درست است که خداوند در مرتبه ذات از همه صفات برتر است اما در مرتبه اسماء و صفات به کمالات متعدد متصف می‌گردد و سرمنشأ تجلی کیهانی می‌شود. بنابراین، مایا را «هنر تجلیات الهی» نامیده‌اند. جهان میدان نمایش و ظهور صفات الهی است و وجود مستقل و مکتفی به ذات ندارد و بنابراین مایا «سراب فریبنده» یا «توهم کیهانی» خوانده می‌شود. مایا ظهور و

در مراتب پنجگانه بالا که به ترتیب با حضرات خمس (هاهوت، لاهوت، جبروت، ملکوت و ناسوت) در عرفان

9. Ishvara

تمایز کلامی میان خالق و مخلوق راهی برای درک پیوستگی میان اصل و تجلی باقی نمی‌گذارد، در حالی که تمایز آتما و مایا راه را برای پذیرش یگانگی حادث و قدیم باز می‌کند. جدایی میان مطلق فی‌نفسه و مطلق نسبی در عالم الوهی تمثیل پیدا می‌کند. جدایی امر مطلق (آتما) و امر نسبی (مایا = ایشوارا) در نظر پیروان مکتب ودانتا همان قدر قطعی است که تمایز میان خالق و مخلوق از دیدگاه سامیان. اما در ادیان سامی و بهتر بگوییم نظام‌های کلامی این ادیان، تأکید بیش از حد بر تقابل خالق و مخلوق سبب غفلت از بهره‌وری مخلوق از خالق می‌شود، در حالی که بر حسب مکتب ودانتا همه چیز تجلی مبدأالمبادی است و، بنابراین، «همه چیز آتماست». به دیگر سخن، آتما وجود دارد و مایا نیز وجود دارد اما، در عین حال، آتما به صورت مایا وجود دارد که همان خدای شخصی و متجلی و فعال است (همو، اسلام و حکمت خالده: 71). شوئون (همان، 195) در این باب می‌گوید:

تجلی جهانی - یعنی خلقت - چیزی جز فیضان صفتی الهی نیست. اگر ضرورت به هیچ‌وجه ناقص نیست بلکه برعکس بر کمالی دلالت دارد، دقیقاً به این علت است که تجلی آنجا که صفتی الهی است، فراتر از دو شقی «خالق و مخلوق» است. از این دیدگاه جهان چیزی جز وجهی از آتما نیست. مایا وجهی الهی است که به نحو اسرارآمیزی به سوی عدمی که ذاتاً هرگز موجود نمی‌شود اما همواره مورد فهم قرار می‌گیرد، پرتاب شده است، مایا همین مورد فهم واقع شدن است که از وجود گرفته تا کوچکترین فقدانها و خلأ مکانی گسترش دارد.

### همه خدا انگاری و خلقت

اگر عالم، تجلی خداوند است و همه چیز آتماست،

است و بقیه مراتب به نوعی از تعیین یافتگی (objectification) یا نسبیّت بهره‌مند هستند و بر همین اساس خداوند در مرتبه اتصاف به صفات هرچند نسبت به مراتب عالم، «مطلق» است اما نسبت به مرتبه ذات، «نسبی» است و به همین سبب «مطلق نسبی» خوانده شده است. بنابراین، در مکتب ودانتا به جای دوگان خالق و مخلوق از دوگان مطلق (آتما) و نسبی (مایا) استفاده می‌شود و سخن از «خلق از عدم» معنا ندارد:

اصحاب مکتب ودانتا می‌گویند که مایا را آغازی نیست. «خلق گزافی» یا «خلق از عدم» وجود ندارد، آنچه هست ظهور از حضرت الهیت است ضرورتاً و این ظهور در حدود ضرورت اختیاری است و در حدود اختیار، ضروری. عالم از آن جهت که ظهور الهی است، الهی است و یا از روی اعجاز مابعدالطبیعی وجود خود، الهی است (شوئون، عقل و عقل‌عقل: 48).

شانکارا<sup>10</sup> حکیم بزرگ آیین ودانتا، می‌گوید که مایا بی‌آغاز است، زیرا مایا بالضروره از خود آتما ناشی می‌شود. مایا توهم یا هنر الهی است و برحسب حالات بی‌نهایت متنوع خویش آتما را ظاهر می‌سازد (Shuon, 1970:24). از سوی دیگر باید گفت که مایا خوب است؛ زیرا از آتما ناشی می‌شود و ملازم ضروری اوست. مایا از خیرذاتی آتما ناشی می‌شود و بنابراین خودش نیز خیر است:

از این روست که مایا، نه تنها آن‌گونه که پیروان مکتب ادویتا می‌پندارند، وهم است بلکه ملازم ضروری خوبی ذاتی واقعیت اعلی نیز هست. به عبارت دیگر اگر جوهر خوب است باید مایا را فرا فکند و اگر خدا خوب است باید عالم را بیافریند. از این علیت نتیجه می‌شود که مایا خوب است زیرا اگر خوب نبود جایی نزد خداوند نداشت و نمی‌توانست از او نشأت گیرد (شوئون، آتما، مایا...: 34).

10. Shankara

(134).

دیدگاه فلاسفه بزرگ یونان نیز بر همین منوال است.

بینش یونانی مشربی راجع به «الهی بودن عالم» به اُغلوپه «همه‌خداانگاری» ربطی ندارد، چه ظهور تکوینی از تعالی مطلق مبدأ در نفس ذات خود ابدأ چیزی چیزی کسر نمی‌کند و این ظهور با آنچه در دید مابعدالطبیعی از بینش سامی و مسیحی «خلق از عدم» قابل قبول است، اصلاً تعارض ندارد (شوئون، عقل و عقل عقل: 48، 49).

می‌توان گفت که همه‌خداانگاری و اعتقاد به خلقت، اگر ادعای انحصار داشته باشند، هر دو خطا هستند؛ زیرا تصویر درستی از حقیقت ارائه نمی‌نمایند. «اعتقاد به خلقت» به محض آنکه ادعای اطلاق و انحصار نماید، تصویری محدود و متناهی از اصل الهی ارائه خواهد کرد که هیچ احاطه و شمولی بر مخلوقات ندارد و حقیقت مطلق نیست. اگر خداوند جدا از مخلوقات است پس حقیقتی است که محدود به آنها خواهد بود. از سوی دیگر، اعتقاد به اینکه عالم پاره‌ای از خدا و خدا مجموعه اشیاء عالم باشد نیز نگاهی شرک آلود خواهد بود؛ بنابراین اعتقاد به خلقت اگر به گونه‌ای باشد که به بهای عدم معقولیت مابعدالطبیعی عالم، تعالی الهی را معقول سازد همان اندازه نادرست است که اعتقاد به همه‌خداانگاری. اعتقاد به همه‌خداانگاری نیز اگر به بهانه الهی بودن عالم از تنزیه خداوند غفلت ورزد به اندازه اعتقاد به خلقت نادرست خواهد بود.

نظامهای بزرگ عرفانی در ادیان توحیدی و بینش سامی نیز، همانند دیدگاه افلاطونی و ودانتایی هستند. مثلاً در مکتب وحدت وجودی ابن عربی کلمه توحید (لااله الاالله) به معنای نفی وجود غیر از خداست؛ به این معنا که فقط خدا وجود دارد و هر چیزی خداست. در اینجا هم با وجود اعتراضات و ایرادات متکلمان، باید توجه داشت که سهم تنزیه در جای خود محفوظ

این پرسش مطرح می‌شود که آیا اشیاء پاره‌هایی از وجود خداوند نخواهند بود؟ معمولاً متکلمان این اعتراض را مطرح می‌کنند و دیدگاههای صدورگرایانه را نوعی «همه‌خداانگاری» معرفی می‌نمایند. همه خداانگاری دیدگاهی است که برتری اصل الهی نسبت به اشیاء را فراموش نموده و اشیاء را بخشهایی از خدا و به تعبیر دیگر خدا را مجموعه اشیاء می‌داند. شکی نیست که همه‌خداانگاری در همه اعصار و ادوار قدیم و جدید وجود داشته است اما باید توجه داشته باشیم که دیدگاههای اصیلی مانند دیدگاه افلاطونی یا مکتب ودانتا با همه‌خداانگاری کاملاً تفاوت دارند. همه‌خداانگاری در صورتی نادرست است که از مراتب واقعیت و تعالی مراتب الهی نسبت به اشیاء غفلت شود و اشیاء با خدا در یک سطح منظور گردند، در حالی که دیدگاههای افلاطونی و ودانتایی بر این نکات تأکید دارند (همان، 103). اهل کلام هرگونه اعتقاد به وحدت وجود را با همه خداانگاری یکی می‌دانند در حالی که نظامهای مابعدالطبیعی و عرفانی اصیل، به‌رغم اعتقاد به وحدت وجود، از اختلاف مراتب وجود غافل نیستند.

از سوی دیگر، اگر در مورد معنای واژه‌ها تعصب نداشته باشیم می‌توانیم میان دو نوع «همه‌خداانگاری» تفاوت قائل شویم. همه‌خداانگاری درست هم دیدگاه تعالی‌گرایانه دارد و هم دیدگاه حلول‌گرایانه، یعنی در عین حال که اشیاء را عین خداوند نمی‌داند، آنها را جدا و مستقل از او هم نمی‌پندارد. در حالی که معنای منفی همه خداانگاری بر دیدگاهی دلالت دارد که تنها بر حلول و تشبیه تکیه کرده و از تعالی و تنزیه غافل مانده است. دیدگاه ودانتا که دیدگاهی دقیق و کامل است را به معنای مثبت کلمه می‌توانیم همه‌خداانگاری بدانیم؛ زیرا مقصود از این عقیده که «همه‌چیز آتماست»، این نیست که خدا حاصل جمع همه پدیدارها است. بلکه در این دیدگاه بر جنبه تعالی مبدأ الهی و تفاوت مرتبه آن نسبت به موجودات بسیار تأکید شده است (همان،

مشارکت جهان در ازلیت خدا به این معناست که خدا ضرورتاً نمی‌تواند نیافریند؛ اما این به معنای آن نیست که یک جهان ممکن آغاز و پایان زمانی داشته باشد. اگر همانند تفکر سامی فقط یک جهان را در نظر بگیریم با این مشکل روبه‌رو می‌شویم که با اعتقاد به حدوث زمانی جهان، معقولیت فیض دائم خداوند انکار می‌شود و با اعتقاد به قدم زمانی آن، معقولیت محدود بودن آن ردّ خواهد شد. اما اگر ضرورت سلسله‌ای نامتناهی از جهانهای متوالی را بپذیریم مسئله جدلی‌الطرفین حدوث و قدم پیش نمی‌آید زیرا براساس آن، کل تجلی در ازلیت با خدا مشارکت دارد و قدیم است اما تجلی خاص خداوند در یک جهان خاص، زمانمند و حادث خواهد بود. نمونه بارز اعتقاد به جهانهای متوالی را در نظر هندویی، راجع به چرخه‌های جهانی می‌یابیم. اصولاً آریائیان سامی نشده همگی معتقد به جهانهای متوالی هستند (همان، 225-227).

عالم که ظهور الهیت است بالضروره و برحسب نظام دقیق، همانند خود الهیت، ازلی و ابدی است. عالم در دیده حق تعالی نوعی ظهور و اظهار اوست در بیرون ذات خویش. لازمه آن جاودانگی این نیست که جهان هرگز دچار انخساف نشود، ولی اگر چنانکه در همگی اساطیر آمده است چنین مراحل را به ناگزیر طی خواهد کرد، بر طبق آهنگی جاودانی دوباره برمی‌خیزد و بدین طریق ممکن نیست که عالم موجود نباشد (همو، *عقل و عقلِ عقل*: 48).

از دیدگاه متکلمان اعتقاد به ازلی بودن جهان مستلزم بی‌نیازی جهان از خدا و تعدد او می‌شود در حالی که از دیدگاه فلاسفه جهان بالذات ازلی نیست بلکه ازلیت آن بالغیر است. فصل الخطاب این مجادله در دیدگاه مابعدالطبیعی است که هم حدوث و هم قدم عالم را می‌پذیرد. به این ترتیب که عالم به عنوان سلسله‌ای از آفرینشهای متوالی یا آهنگی خلاقانه، ازلی و قدیم است؛ اما به عنوان حلقه‌ای خاص در این

است. بنابراین، در این مکتب نیز وحدت وجود به خطای همه خداانگاری دچار نمی‌شود (همو، گوهر و صدف عرفان اسلامی: 250-249).

### حدوث و قدم عالم

یکی از کهنترین موارد تعارض میان متکلمان و فیلسوفان بحث حدوث و قدم عالم است که شاید جنجالی‌ترین موضوع تاریخ فکر بشر باشد. متکلمان معتقد به حدوث زمانی عالم هستند؛ به این معنا که خداوند در زمانی خاص اراده کرد و جهان را آفرید. در حالی که فیلسوفان عالم را از لحاظ زمانی قدیم می‌دانند؛ زیرا به درستی معتقدند که آفرینش در زمان خاص با ذات خدا سازگار نیست. اگر ذات از هر نوع تغییر مبرا است و صفات کمالی را همیشه داراست چرا زمانی از آفرینش امتناع ورزد و زمانی دیگر آن را اراده نماید؟ چه مرجحی برای آفرینش جهان در لحظه‌ای خاص می‌توان در نظر گرفت؟

بعضی از عرفا برای حل مشکل این استدلال را مطرح کرده‌اند که «زمان» با جهان و در جهان وجود پیدا می‌کند و نسبت به آفرینش «قبلی» وجود ندارد. پرسش از زمانی پیش از آفرینش بی‌معناست زیرا «پیش از آفرینش» به معنای «پیش از پیش» یا «زمانی قبل از زمان» است. اما باید توجه داشته باشیم که این استدلال یک‌جانبه است؛ زیرا تنها ضامن ازلی بودن و تعالی خداوند نسبت به مخلوقات است اما زمانی بودن مخلوقات را تبیین نمی‌کند. به تعبیر دیگر، این استدلال محدودیت زمانی جهان را نادیده می‌گیرد. تنها امتیاز این نوع از استدلال آن است که میان دیدگاه صدورگرایانه و اعتقاد خلقت‌گرایانه آشتی برقرار کند.

اما راه‌حل مناسبتر آن است که هنگام سخن از ازلی بودن جهان، مرادمان جهان خاصی که ضرورتاً آغاز و انجامی دارد نیست، بلکه ضرورت تجلی الهی است که به صورت جهانهای متوالی وجود پیدا می‌کند.

ژیلسون، اتین (1366)، *روح فلسفه قرون وسطی*، ترجمه ع. داوودی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی؛

شایگان، داریوش (1362)، *ادیان و مکتبهای فلسفی هند*، امیرکبیر، تهران؛

شوئون، فریتوف (1383)، *اسلام و حکمت نخلده*، ترجمه فروزان راسخی، هرمس، تهران؛

\_\_\_\_\_ (1381)، *گوهر و صدف عرفان اسلامی*، ترجمه مینو حجت، نشر سپهروردی، تهران؛

\_\_\_\_\_ (1384)، *عقل و عقل عقل*، ترجمه بابک عالیخانی، هرمس، تهران؛

فلوطین (1366)، *دوره آثار فلوطین*، ترجمه محمدحسن لطفی؛

کاپلستن، فردریک (1362)، *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ترجمه سیدجلالالدین مجتبی، انتشارات علمی فرهنگی؛

گزیده *اوپانیشادها* (1367)، ترجمه صادق رضازاده شفق، چاپ دوم، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، تهران؛

ولفسون، هری اوسترین (1368)، *فلسفه علم کلام*، ترجمه احمد آرام، الهدی؛

Aquinas, T. (1952), *The Summa Theologica*, trans. Fathers of the English Dominican Province, the Univ. of Chicago;

Schuon, Frithjof (1970), *Spiritual Perspectives, Vedanta*, Perennial Books, London;

Stoddart, W. (1993), *Outline of Hinduism, U.S.A*, The foundation for Traditional Studies;

Upanishads (1953), *Trans. Srinivasa Aiyangar*, The Adayar, Library, Madras. ■

زنجیره آغاز و انجامی دارد و حادث خواهد بود. آنچه قدیم است و در ازلیت با خداوند شریک است ظهور عام فی نفسه است؛ زیرا این ظهور تجلی ذات ضروری اوست و همانند آفتاب که از درخشش باز نمی ماند از آفرینش امتناع نمی ورزد. اما ازلی بودن به دوره ای مقید از این تجلی الهی که جهانی خاص را تشکیل می دهد محدود نمی گردد.

در پایان، سخن خود را به این گفته حکیم معاصر، فریتوف شوئون (آتما - مایا، جام نو و می کهن: 34)، مزین می کنیم که با اشاره به واژه «نفس الرحمن» در عرفان اسلامی چنین می نگارد:

مایا نفس آتما است، آتما توسط مایا نفس می کشد . . . کل عالم از خدا می آید و به سوی او باز می گردد: از اینجاست که ادوار کیهانی را داریم، ادوار حاکم بر کون صغیر، همان گونه که بر کون کبیر. مایا هوایی است که آتما آن را تنفس می کند و این هوا کیفیتی از بی نهایتی خود اوست.

#### منابع

افلاطون (1367)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، خوارزمی؛

دهقان، مصطفی (1384)، *مقالاتی از اصحاب حکمت جاویدان*، به اهتمام

مصطفی دهقان، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، تهران؛