



<https://coth.ui.ac.ir/?lang=en>

**Journal of Comparative Theology**

E-ISSN: 2322-3421

Document Type: Research Paper

Vol. 12, Issue 2, No.26, Autumn & Winter 2020-2021 pp

Receive: 02/06/2020 Accepted: 25/10/2021

## **The Attribute of Innovation in Imami and Ismaili Theology**

**Mohammad Bahrami\***

Assistant Professor, Institute of Islamic Civilization, Institute of Islamic Sciences and Culture, Qom, Iran  
m.bahrami@isca.ac.ir

### **Extended abstract**

God's attributes are divided into two categories: intrinsic and actual attributes. Intrinsic attributes are those that are abstracted from the divine essence and their essence is due to the permanent connection between the essence of transcendence and attributes. Present attributes are attributes that are abstracted from the relation of the essential essence of existence with the creatures with an addition or a special relation considering that relation. Among the current attributes of God, the attribute of innovation has attracted many Imami and Ismaili theologians' attention due to its wide application in Qur'an, Neoplatonic traditions, and philosophy to such an extent that such well-known personalities as Kennedy, Farabi, Sadiq, Mufid, Ibn Sina, Seyyed Morteza Alam al-Huda, Tusi, Tabarsi, Shahrzuri, and Hali from Nasafi's Imamiyya Sect, Abu Hatem Razi, Sajestani, Ghazi Noman, Akhvana Al-Safa, Kermani, Nasser Khosrow, and Abu Faras from Ismaili Sect have discussed about the definition of innovation, as well as different related theories, and expressed its differences and similarities with other terms, such as creation, invention, command, emission, and will.

The purpose of this study was to have a comparative view on Ismaili and Imami theologians' theories and discover the similarities and differences between the them, as well as the components influencing on the definition of innovation and the difference between innovation and other near-meaning words.

To discover the Imami and Ismaili thinkers' views, especially the Ismaili's, the books attributed to him were used as a criterion for judging and the works of the opponents of Ismailism and even those, who were in doubt about being in the group of Ismaili Sect though they were not included in the sources of this research.

\*Corresponding author

Bahrami, M. (2021). The Attribute of Innovation in Imami and Ismaili Theology. *Comparative Theology*, 12(26), 85-96.

2322-3421 / © 2021 The Authors. Published by University of Isfahan

This is an open access article under the BY-NC-ND/4.0/ License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).



<http://dx.doi.org/10.22108/coth.2021.123345.1413>



<https://dor1.net/dor/20.1001.1.20089651.1400.12.26.62>



The Imami thinkers' views on the definition of innovation were firstly ambiguous. Secondly, it was related to the period of presenting its minimum and maximum definitions. Thirdly, it was contradictory in terms of the condition expressing the statement of "I am not an object". The Ismaili scholars' views were firstly highly contradictory and secondly a contradiction of "I am not an object"..

Influenced by Neoplatonic philosophy, the Ismailis discussed the attribute of innovation more than the Imamis. The Imamiyyas and Ismailis considered innovation as one of the current attributes of God. They enumerated the most conditions for innovation. In both groups, there was a mistake in defining innovation as "creating me nothing". Some definitions of innovation in Imami and Ismaili theology were made with words, such as creation, construction, invention, etc., while their use seemed to be incorrect due to the semantic difference between innovation and those words. Ismaili theologians had made more efforts than merely introducing such terms as creation, construction, authorship, invention, etc. and explained better and more differences and similarities of the mentioned terms with innovation, whereas the ambiguity of the meanings of those terms still remained in the texts. The Ismailis had left fewer texts than the Imamis. Some thinkers of both groups discussed the attribute of innovation more than others and thus, their contents about innovation and the topics in its subset were not comparable to others. A noteworthy volume of the discussions on innovation in Imami theology was given in the interpretive texts on the occasion of the interpretation of the word "novel" in Quranic verses.

**Keywords:** innovation, Ismaili, Imamiyya, theology, creation, matter, first intellect, soul

## References

- Ibn Rushd, Mohammad ibn Ahmad (1998). *Tafsir Mabadolgtabieh*. Tehran: Hekmat Publication.
- Ibn Sina, Hussein ibn Abdullah (1996). *Al-Esharat va al-Tanbihat*. Qum: Albalagheh Publication.
- Ibn Sina, Hussein ibn Abdullah (n.d). *Al-Talighat*. Maktabath Alallam Eslami Publication.
- Ibn Sina, Hussein ibn Abdullah (n.d). *Almabda va Almaead*. Motaleat Eslami Publication.
- Ibn Sina, Hussein ibn Abdullah (2021). *Rasail ibn Sina*. Qum: Bidar Publication.
- Ibn Sina, Hussein ibn Abdullah (1983). *Shafa Alelahiat*. Qum: Marashi Publication.
- Ibn Arabi, Mohammad ibn Ali (2001). *Tafsir ibn Arabi*. Beirut: Dar Alkotob Alelmih Publication.
- Ibn Arabi, Mohammad ibn Ali (n.d). *Al-Fotuhah Almakih*. Beirut: Dar Sader Publication.
- Abu Hatam Razi, Ahmad Ibn Hamdan (1998). *Alaslahat*. Tehran: Motaleat Eslami Danshgah Makgil Publication.
- Abufiras, Shahab Aldin (2006). *Matale' al-Shomus fi Marefah Alnofus, Arbaah Kotob Esmailiyeh*. Dameshgh: Altakvin Publication.
- Akhavan, al-Safa (1991). *Rasael Akhavan Alsafa va Khalan Alvafa*. Beirut: al-Dar al-Islamiya Publication.
- Al-Yasin, Ja'far. (1484). *Al-Farabi fi Hududah va Rasumah*. Beirut: Alam al-Kotob Publication.
- Abu Hatam Razi, Ahmad ibn Hamdan (2015). *Ketab al-Zina: Tahghigh Ghanemi*. Beirut: Jamal Publication.
- Abu Yaqub Sajestani, Eshagh ibn Ahmad (1961). *"Ketab al-Yanabi": Se Resaleh Ismaili*. Henry Carbon, Tehran.
- Abu Yaqub Sajestani, Eshagh ibn Ahmad (1948). *Kashf al-Mahjob*. Henry Carbonin, Teheran.

- Abu Yaqub Sajestani, Eshagh ibn Ahmad (1982). *Tohfh al-Mostajiin: Salas Rasael*. Aref Tamer, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah Publication.
- Abu Yaqub Sajestani, Eshagh ibn Ahmad (2011). *Almaghalid al-Malakutiya*. Tunis: Dar al-Gharb al-Islami Publication.
- Abu Yaqub Sajestani, Eshagh ibn Ahmad (2000). *Ketab al-Iftikhar*. Dar al-Gharb al-Islami Publication.
- Sayyid Murtaza, Ali ibn Hussein (1990). *Al-Zakhireh fi Elm Alkalam*. Qum: Nashre Islami Publication.
- Sayyid Murtaza, Ali ibn Hussein (1985). *Rasael Al-sharif al-Morteza*. Qum: Dar al-Quran al-Karim Publication.
- Shahrzuri, Mohammad ibn Mahmud (2004). *Rasael al-shajarah al-Alahih fi Olum al-Haghaegh al-Rabanih*. Tehran: Hekmat va Falsafeh Iran Publication.
- Suhrawardi, Yahya ibn Habash (1996). *Majmueh Mosnefat Sheikh Ishraqin*. Tehran: Muasseh Motaleat va Tahghighat Farhanghi Publication.
- Saduq, Muhammad ibn Ali. (1996). *Majmueh Sheikh Ishraq*. Tehran: Motaleat va Tahghighat Farhanghi Publication.
- Saduq, Muhammad ibn Ali (n.d). *Al-Towhid*. Nashr-e Islami Pubication.
- Tabarsi, Fazl ibn Hassan (1994). *Tafsir Majam al-Bayan*. Beirut: Alalami Pubication.
- Tabarsi, Fazl ibn Hassan (1997). *Al-Tabayan fi Tafshir al-Qum*: Nashr Islami Pubication.
- Ameri, Abul Hassan (n.d). *Rasael Abul Hassa Ameri*. Markaz Nashr Daneshghahi Publication.
- Alameh Helli, Hassan ibn Yusuf (2019). *Al- Asrar al-Khafiyyeh fi al-Olum Aghliyyeh*. Qum: Bostan Publication.
- Alameh Helli, Hassan ibn Yusuf (1996). *Kashf al-Moran*. Qum: Nashr Islami Pubication.
- Alameh Helli, Hassan ibn Yusuf (1998). *Nahaye al- Maram fi Elm al-Kalam*. Qum: Muasseh Imam Sadegh Pubication.
- Fakhr Razi (n.d). Tafsir al-Kabir. Bi Ja: Bi Ta.
- Ghazi Saeed Qomi, Mohammad Saeed ibn Mohammad Mofid (1994). *Sharh Touhid al-Saduq*. Tehran: Vezarat Ershad Publication.
- Ghazi Noman, Noman ibn Mohammad (n.d). *Tavil al-Deaim*. Ghahereh: Dar al-Ma'arif Publication.
- Ghazi Noman, Noman ibn Mohammad (n.d). *Al-Touhid*. Bi Ja: Bi Ta.
- Naser Khosrow (1984). *Jame al-hekmatin. Henry Carbonin*. Tehran: Tahuri Publication.
- Naser Khosrow (2005). *Zad al-Mosafer*. Mohammad Ebadi Haiei, Tehran: Miras Maktob Publication.
- Kennedy, Yaqub ibn Ishaq (1987). *Rasael al-Kindi al-Falsafiyh*. Ghaherh: Dar al-Fekr al-Arabi Publication.
- Hamed, Ibrahim ibn Hossein. *Kunz al-Walad*. Mir Mohammad Baqir Damad, Abdollah Norani.
- Kermani, Ahmad ibn Abdullah (1983). *Raha al-Aql*. Mustafa Ghaleb. Beirut: Dar al-Andalus Publication.
- Mofid, Mohammad ibn Mohammad (1993). *Avael al-Maghalat*. Beirut: Dar al-Mofid Publication.
- Sadroddin Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim (1975). *Al-Mabda Va al-Meade*. Tehran: Anjoman Hekmat va Falsafeh Iran Publication.
- Sadroddin Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim (1981). *Asrar al-Ayat*. Tehran: Anjoman Hekmat va Falsafeh Iran Publication.

- Sadroddin Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim (1987). *Sharh Osul al-Kafi*. Tehran: Motaleat va Tahghighat Farhangi Publication.
- Mirdamad, Mohammad Bagher ibn Mohammad (2001). *Al-Ravasheh al-Samaviyeh*. Qum: Dar al-Hadis.
- Mirdamad, Mohammad Bagher ibn Mohammad (2002-2006). *Mosnefat Mirdamad, Norani*. Tehran: Anjoman Asar va Mafakher Farhangi Publication.
- Mirdamad, Mohammad Bagher ibn Mohammad (n.d). *Al-Ghabasat*. Tehran: Daneshgah Tehran Publication.

الهیات تطبیقی

نوع مقاله: پژوهشی

سال دوازدهم، شماره بیست و ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

ص ۸۵-۹۶

تاریخ وصول: ۱۳۹۹/۳/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۸/۳

## صفت ابداع در الهیات امامیه و اسماعیلیه

محمد بهرامی\*، استادیار گروه قرآن و مطالعات اجتماعی، پژوهشکده اسلام تمدنی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران  
m.bahrami@isca.ac.ir

### چکیده

اندیشمندان امامی مانند کندی، فارابی، صدوق، مفید، علم الهدی، طوسی، طبرسی و ... ابداع را یکی از صفات فعلیه خداوند می‌دانند و در تعریف آن با یکدیگر اختلاف دارند. دانشمندان اسماعیلی نیز مانند ابو حاتم رازی، سجستانی، اخوان الصفا، کرمانی و ناصر خسرو درباره ابداع با یکدیگر و در برخی موارد با الهیات امامیه ناسازگاری می‌کنند. هر دو الهیات، ابداع را صفت فعل خداوند می‌شناسند و در تعریف حداقلی و حداکثری ابداع با یکدیگر اختلاف دارند. برخی بیشترین شرایط را لحاظ می‌کنند و شماری به کمترین شرایط بسنده می‌کنند و هر دو گروه به اشتباه ابداع را «ایجاد من لا شی» تعریف می‌کنند و افزون بر این، در مبدع نخست نیز با یکدیگر ناسازگارند. هدف این پژوهش، بررسی و سنجش نظریات اندیشمندان اسماعیلی و امامی و بیان همانندی‌ها و تفاوت‌ها است و نوع پژوهش، کتابخانه‌ای و روش پژوهش، تحلیل و توصیف است.

### واژه‌های کلیدی

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

### مقدمه

و ذاتیت آنها به سبب پیوستگی دائمی ذات باری تعالی و صفات است. این گروه از صفات، از دو دسته صفات نفسی و حقیقی و ذات اضافه شکل می‌گیرند. صفات حقیقی صفاتی است که ذات الهی بدون لحاظ نسبت و

صفات خداوند را به دو دسته صفات ذاتیه و فعلیه تقسیم می‌کنند. صفات ذاتیه، صفاتی اند که از ذات الهی انتزاع می‌شوند

\* مسؤل مکاتبات

بهرامی، محمد. (۱۴۰۰). صفت ابداع در الهیات امامیه و اسماعیلیه، الهیات تطبیقی. ۱۲ (۲۶). ۸۵-۹۶.



2322-3421 / © 2021 The Authors. Published by University of Isfahan

This is an open access article under the BY-NC-ND/4.0/ License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).



<http://dx.doi.org/10.22108/coth.2021.123345.1413>



<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20089651.1400.12.26.6.2>

از صفات فعلیه و خاص باری تعالی است و مبدع نخست خداوند عقل اول است (همان: ۱۳۵).

در سده چهارم، فارابی (۳۳۹هـ) با کمی تفاوت، ابداع را «ایجاد الشیء عن لا شیء» می خواند (آل یاسین، جعفر، ۱۴۰۵: ۵۷) و ادامه وجود را مؤلفه مهمی در تعریف ابداع می بیند: «إدامة تأییس ما هو بذاته لیس، إدامة لا تتعلق بعلة غیر ذات المبدع» (همان: ۵۷) و در تعریفی دیگر، حفظ ادامه را نیز اساسی معرفی می کند: «حفظ إدامة وجود الشیء الذی لیس وجوده لذاته إدامة لا تتصل بشیء من العلل غیر ذات المبدع» (همان: ۵۷).

فارابی، نظام عالم وجود را استوار بر نظریه فیض می داند و از آن نظر که ذات باری تعالی را مجرد از ماده، جسم و تعدد می شناسد، صادر از ذات الهی را واحد و غیر مادی می داند و آن صادر را عقل اول می خواند و نخستین عقل در سلسله عقول دهگانه معرفی می کند. به باور فارابی، عقل اول، ممکن الوجود بذاته و واجب الوجود به کائن اول است (آل یاسین، ۱۴۰۵: ۳۶۷) و هر یک از عقل اول تا دهم، پدیدآورنده یک عقل و فلک اند؛ اما عقل دهم که عقل فعال نیز نامیده می شود، تنها پدیدآورنده عالم کون و فساد است و در پدیداری هیچ عقل و فلکی نقش ندارد (همان: ۳۶۸).

در همین سده چهارم، شیخ صدوق (۳۸۱) بدیع را به معنای مبدع می گیرد و در تعریف ابداع، دو قید کلیدی احداث و بدون نمونه را در نظر می گیرد و ابداع را احداث اشیا بدون نمونه می خواند (صدوق، التوحید، بی تا: ۱۹۹). همچنین، ایشان نفوس را ارواح، نخستین مخلوق خداوند، شکل دهنده زندگی، فناپذیر و محبوس در ابدان می داند و برای اثبات مدعای خویش به روایت «إِنَّ أَوَّلَ مَا أُبْدِعَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى هِيَ النَّفُوسُ الْمُقَدَّسَةُ الْمُطَهَّرَةُ، فَأَنْطَقَهَا بِتَوْحِيدِهِ، ثُمَّ خَلَقَ بَعْدَ ذَلِكَ سَائِرَ خَلْقِهِ» و «مَا خُلِقْتُمْ لِلْفَنَاءِ بَلْ خُلِقْتُمْ لِلْبَقَاءِ، وَإِنَّمَا تَنْقَلُونَ مِنْ دَارٍ إِلَى دَارٍ» (استناد می کند (صدوق، الاعتقادات فی دین الامامیه، ۱۴۱۴: ۴۷)

در سده پنجم، شیخ مفید (۴۱۳هـ) تعریف حدافلی شیخ

اضافه به آنها توصیف می شود؛ مانند حیات الهی. صفات ذات اضافه، صفاتی اند که به سبب مفهومی مشتمل بر نوعی اضافه و نسبت به غیر است؛ مانند علم و قدرت که همیشه به چیزی تعلق می گیرند و به صورت مطلق به کار گرفته نمی شوند.

صفات فعلیه، صفاتی اند که از ارتباط ذات واجب الوجود با مخلوقاتش و نظر داشت نسبت، اضافه و رابطه ویژه ای انتزاع می شوند و به عبارتی برای انتزاع آنها، ذات خدا به تنهایی کافی نیست؛ بلکه باید مخلوقات نیز وجود داشته باشند؛ مانند صفت «خالق» که از وابستگی وجودی مخلوقات به ذات الهی انتزاع می شود و زمانی خدا به صفت خالقیت، متصف می شود تا هم خدا و هم مخلوقات و هم رابطه میان آنها در نظر گرفته شود.

در میان صفات فعلیه، اندیشمندان مسلمان به برخی صفات، توجه ویژه ای داشته و نظریه های مختلفی درباره آن ابراز کرده اند و با تنوع نظریات، حقیقت آن صفات در هاله ای از ابهام قرار گرفته است؛ برای نمونه، صفت ابداع به سبب کاربرد در قرآن، روایات و فلسفه نوافلاطونی، توجه اندیشمندان امامی و اسماعیلی را به خود جلب کرده و دیدگاه های مختلفی درباره آن شکل گرفته است. بر اساس این، در این نوشتار، صفت ابداع، یکی از صفات فعلیه خداوند، بحث و بررسی می شود. در مرحله نخست، دیدگاه دانشمندان امامی و در مرحله دوم، نظریات اندیشمندان اسماعیلی، گزارش، سنجش و ارزیابی و در پایان، همانندی ها و تفاوت های دو نگاه بیان می شوند.

### صفت ابداع در الهیات امامی

در سده سوم هجری، کندی (۲۶۰ق)، قدم عالم ارسطو را ناصواب می خواند و برخلاف ارسطو (که مدعی قدم ماده و حدوث صورت بود و خداوند را تنها صورتگر موجودات می شناخت و نه خالق موجودات) خداوند را آفریدگار ماده و صورت می شناسد. به باور کندی، آفرینش عالم، ابداعی است و ابداع «اظهار الشیء عن لیس» (کندی، ۱۹۸۷: ۱۱۴) و «تأییس الأیسات عن لیس» (همان: ۱۳۴) و

و از تعلق مادی، معنوی، ابزاری و با واسطه مبرا است (ابن سینا، المبدء والمعاد، بی تا: ۷۶-۷۷).

ابن سینا از آن نظر که مانند فارابی به اصل «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» اعتقاد دارد، مبدع نخست را عقل اول، ممکن الوجود بالذات و واجب الوجود بالغير و منشأ کثرت در عالم و لازمه نبود تعدد در عالم می شناسد و از روایت پیامبر «اولین مخلوق عقل است» سود می گیرد و روایت یادشده را از نظر محتوا مانند روایت پیامبر «اولین مخلوق قلم است» می داند و ناسازگاری دو روایت را بر نمی تابد. به باور ابن سینا از میان عقول دهگانه، عقل اول تا عقل دهم پدیدآورنده افلاک نه گانه هستند و عقل دهم هیچ نقشی در پدیداری افلاک ندارد.

سید مرتضی علم الهدی (۴۳۶) ابداع را صفت فعلیه خداوند و به معنای «الایجاد لا علی مثال سبق» (شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۲ / ۲۶۱ - ۲۶۲) و «ایقاع الفعل لا علی مثال» می خواند و برخلاف کسانی که مبدع و مخترع را هم معنا می شناسند، تنها از برابری مبدع با معنای عرفی مخترع «ایجاد الفعل فی الغير من غیر آله و لا سبب» دفاع می کند؛ اما معنای اصطلاحی مخترع «اخراج الفعل من العدم الی الوجود» (شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۵۹۱-۵۹۲) را برابر با معنای ابداع نمی شناسد و بر این اساس، چنانکه توصیف غیر خدا را به صفت مبدع روا نمی داند، توصیف باری تعالی به صفت مخترع به معنای عرفی را نیز مجاز نمی شناسد.

شیخ طوسی (۴۶۰) نیز بدیع را صفت خداوند (طوسی، ۱۴۰۹: ۴ / ۲۲۱-۲۲۲) و به معنای مبدع و مانند الیم به معنی مولم می گیرد و تفاوت بدیع و مبدع را در اشمال بدیع بر مبالغه و عدم مبالغه مبدع می داند (همان: ۱ / ۴۲۸ و ۴ / ۲۲۰). نویسنده تفه سیر تبیان، ابداع، اختراع و انشاء را نظائر معرفی می کند: «والابداع، والاختراع، والانشاء نظائر» (همان: ۱ / ۴۲۹) و نیز از تفاوت اختراع و ابتداع سخن می گوید. ابتداع را «فعل ما لم یسبق الی مثله» و اختراع را «فعل ما لم یوجد سبب له» معرفی می کند و

صدوق را بر نمی تابد و ابداع را صفت فعل خداوند و ایجاد اشیا به قدرت، بدون نمونه و ماده پیشین معرفی می کند و مدعی قرب معنایی ابداع و اختراع است. در اندیشه شیخ مفید، افعال به اعتبار صدور از فاعل به مخترعات، مباشر و متولده تقسیم می شوند: «فالقسم الاول و هو الاختراع یختص بفعل الباری تعالی الذی اوجد الاشیاء بقدرته لا عن اصل و لا ماده و یقاربه الابداع» (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۲۱۱). در ادامه، ابن سینا (۵۴۱۶هـ) ابداع را صفت فعل خداوند برآمده از نسبت میان مبدع و مبدع از جهت وجود می داند و وجود مبدع را وابسته به مبدع می شناسد و این وابستگی را به صورت مستقیم و نه با واسطه معرفی می کند (ابن سینا، کتاب الانصاف، بی تا: ۵۹-۶۰). چنانکه در موردی دیگر نسبت نخستین به موجودات را ابداع و نسبت موجودات به نخستین را انبجاس می خواند (همان: ۶۲).

ابن سینا ابداع را مشترک میان «تاسیس الشیء لا عن شیء و لا بواسطه الشیء» و «ان یكون للشیء وجود مطلق لا عن سبب بلامتوسط و له فی ذاته ان لا یكون موجودا و قد افقد الذی له من ذاته افقادا تاما» معرفی می کند (ابن سینا، رسائل ابن سینا، ۱۴۰۰: ۱۱۸-۱۱۹) و در موردی دیگر به معنای «تاییس الشیء بعد لیس مطلق» می خواند (ابن سینا، الشفاء الالهیات، ۱۴۰۴: ۲ / ۲۶۶) و آن را برتر از فعل تکوین و احداث می شناسد (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ۱۳۸۳: ۱۰۸) و به هر آنچه وجودش مسبوق به عدم نیست، مبدع و هر آن چه وجودش مسبوق به عدم است، محدث اطلاق می کند (ابن سینا، تعلیقات، بی جا: ۱۷۶).

هم ایشان در موردی دیگر باری تعالی را فاعل کل می خواند؛ اما اطلاق فاعل بر خداوند در نسبت خداوند با کل را شایسته نمی داند و بر این باور است که باید نام برتری برای خداوند به کار گرفت که آن نام ابداع است؛ البته نه ابداعی که مدنظر عامه مردم است و به معنای اختراع به کار می رود؛ بلکه ابداع مدنظر حکیمان که همان ادامه هست کردن چیزی است که ذاتاً نیست و این ادامه هست کردن به هیچ علتی جز ذات نخستین، وابسته نیست

توصیف غیر خداوند به اختراع را صحیح نمی‌شناسد (همان: ۴ / ۲۲۰).

امین الا سلام طبرسی (۵۴۸) مانند شیخ طوسی، ابداع را « فعل ما لم یسبق الی مثله » معرفی می‌کند (طبرسی ۱۴۱۵: ۴ / ۱۲۴) و بدیع در آیات قرآن را گاه از قبیل اضافه صفت مشبیه به فاعل و گاه به معنای مبدع می‌گیرد. در تفسیر جوامع الجامع، بدیع در آیه «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (البقره/۱۱۷) را از قبیل اضافه صفت مشبیه به فاعل می‌داند (طبرسی، ۱۴۱۸: ۱ / ۱۴۳) و بدیع در آیه «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنِّي يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (الأنعام/۱۰۱) را به معنای مبدع (طبرسی، ۱۴۱۸: ۱ / ۶۰۱) و در تفسیر مجمع‌البیان، بدیع در آیه نخست را به معنای مبدع می‌گیرد و بر تفاوت بدیع و مبدع (طبرسی، ۱۴۱۵: ۱ / ۳۶۲) و ابداع و اختراع و همانندی ابتداء، اختراع و انشاء تأکید دارد. اختراع را «فعل ما لم یوجد سبب له» و ابداع را «فعل ما لم یسبق الی مثله» معرفی می‌کند (طبرسی، ۱۴۱۵: ۴ / ۱۲۴).

به باور مرحوم طبرسی، نبود نمونه و مثال قبلی (طبرسی، ۱۴۱۵: ۱ / ۳۶۳)، ایجاد لا من شیء (طبرسی، ۱۴۱۸: ۱ / ۶۰۱) و علم باری تعالی (طبرسی، ۱۴۱۵: ۴ / ۱۲۶) از شرایط تحقق ابداع است.

شهرزوری (۶۸۷هـ) برخلاف برخی که ابداع را حداقلی تعریف می‌کنند، از ابداع یک تعریف نسبتاً حداکثری دارد و ابداع را ایجاد بدون ماده، بدون آلت و بدون زمان معرفی می‌کند. در نگاه شهرزوری در ابداع با این خصوصیات و ویژگی‌ها تنها عقل اول صلاحیت دارد که مبدع باری تعالی شناخته شود و ماسوای عقل اول موجود به عقل اول خواهد بود (شهرزوری، ۱۳۸۳: ۳۰۲).

علامه حلی (۷۲۶) ابداع را صفت فعلی و حقیقی خداوند می‌شناسد و مبدع را مانند خالق، رازق، صانع و ... از صفات اضافیه حق تعالی معرفی می‌کند (علامه حلی، ۱۴۱۹: ۲ / ۳۵۲) و باری تعالی را در ابداع بی‌نیاز از معین،

ظہیر و معاضد معرفی می‌کند (همان: ۱ / ۳). به باور علامه حلی، ابداع نخست، ایجاد، دوم، مسبوق به عدم و سوم، غیر وابسته به ماده است و صنع به عنوان نقطه مقابل ابداع، مسبوق به عدم و تکوین ایجاد متعلق به ماده است (علامه حلی، ۱۳۹۸: ۱ / ۵۳۲). در اندیشه علامه حلی مبدع نخست، عقل اول است و عقل دوم، صادر از عقل اول است و عقل سوم، صادر از عقل دوم و به همین شکل، هر عقل صادر از عقل قبلی است تا می‌رسد به عقل فعال که همان عقل دهم است (علامه حلی، ۱۴۱۷: ۲۶۸).

### سنجش و ارزیابی

نگاه اندیشمندان امامیه به ابداع از جهاتی چند دارای تأمل و اشکال است:

۱. ابداع در الهیات امامیه در هاله‌ای از ابهام قرار داد و اختلاف تعابیر و واژگان گزینش شده در تعریف ابداع حکایتگر این ابهام است؛ برای نمونه، در حالی که کندی برای مؤلفه نخست ابداع از دو واژه اظهار و تائیس سود می‌گیرد، فارابی از سه کلمه ایجاد، ادامه و حفظ، صدوق از احداث، مفید از ایجاد، این سینا از دو واژه تاسیس و تائیس، سید مرتضی از دو کلمه ایجاد و ایقاع و طوسی و طبرسی از کلمه فعل استفاده می‌کنند و این در حالی است که ابداع متفاوت از احداث، اختراع، ایقاع و... است و نمی‌توان از کلماتی که از نظر معنایی برابر با معنای ابداع نیستند، در تعریف ابداع استفاده کرد.

۲. در الهیات امامیه، برخی تعاریف ابداع حداکثری و شماری حداقلی است. تعداد بیشتری شرط را برای ابداع در نظر می‌گیرند و گروهی به یک شرط نیز بسنده می‌کنند؛ برای نمونه، فارابی دو شرط «از نه چیز» و «نبود علل» را می‌آورد، صدوق شرط «از نه چیز» را کافی می‌داند و مفید سه شرط «قدرت خدا»، «نبود نمونه» و «نبود ماده» را در نظر می‌گیرد. ابن سینا بر «نه از چیز» و «نبود واسطه» اصرار می‌ورزد و سید مرتضی «نبود نمونه»، «نبود آلت» و «نبود سبب» را از شرایط ابداع می‌بیند و طوسی به شرط «نبود نمونه» بسنده می‌کند و



اول نیست؛ چنانکه هیولی با وجود صدور از نفس کلی به نفس کلی شباهت ندارد (همان: ۲۸).

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

طبرسی بر شرط «نه از چیز»، «نبود نمونه» و «وجود علم خداوند» تأکید دارد.

۳. تعریف ابداع با شرط «از نه چیز» در کلام فارابی، صدوق و برخی دیگر از متکلمان شیعه متناقض نما است. بخش «از» یا همان «من» دلالت بر ابتدا و در نتیجه، وجود دارد و بخش «نه چیز» یا همان «لا شیء» دلالت بر عدم مطلق و محض دارد. افزون بر این، پیش فرض کسانی که ابداع را ایجاد من لا شیء می‌دانند، آن است که «من لا شیء» نقیض عبارت «منشی» است. در صورتی که نقیض «منشی» باشد، چنانکه جمع بسیاری می‌گویند، عبارت «لا منشی» است.

### صفت ابداع در الهیات اسماعیلیه

دانشمندان اسماعیلی مانند اندیشمندان امامی توجه خاص به اصطلاح ابداع داشته‌اند و با توجه به اینکه بسیار متأثر از فلسفه نوافلاطونی هستند، بیش از صاحب‌نظران امامی درباره صفت ابداع بحث و بررسی کرده‌اند. در نگاه ایشان، ابداع امری آغازین و برتر از زمان است و باری تعالی مبدع و عقل اول مبدع و نه فیض الهی است. محمد بن احمد نسفی (۳۳۱ه) بنیانگذار الهیات فلسفی اسماعیلیه، جهان را ابداع خداوند می‌داند و ابداع را آفرینش دفعی جهان از لا شیء و به واسطه امر الهی می‌خواند. در جهان‌شناسی نسفی که برگرفته از فلسفه نوافلاطونی است، نخستین مبدع خداوند، عقل کل است که به امر خداوند شکل گرفته و نفس کل منبعث از آن است، اما تام نیست و برای رسیدن به کمال باید از فوائد عقل استفاده کند تا در نهایت روزی تام شود و چون چنین نیازی دارد، مضطرب می‌شود و از اضطراب نفس، حرکت حادث می‌شود و و پس از رسیدن به کمال از حرکت می‌ایستد و ساکن می‌شود؛ در نتیجه، هم حرکت و هم سکون به قوه‌ای که از عقل مستفاد است، از نفس متولد می‌شود و به این نظر، هیولی و صورت اساس این عالم مرکب قرار می‌گیرد (رازی، ۱۳۷۷: ۲۳). به باور نسفی، نفس کلی با وجود منبعث شدن از عقل کلی، شبیه به عقل

در نگاه ابوحاتم، هیولی از نفس کلی به صورت ناقص صادر نمی شود؛ بلکه به صورت تام صادر می شود (همان: ۳۴)؛ چنانکه صورت نیز از هیولی به صورت تام صادر می شود (همان: ۳۴) و در ادامه، افراد و تراکیب ظاهر می شوند و از نقصان به تمامیت می رسند (همان: ۳۵).

ابوحاتم نفس ناطقه یا همان نفس آدمی را اعلی و اشرف تمامی عوالم می داند و آن را اثر عالم موجود نه متولد از نفس کلی یا جزئی از نفس کلی می داند (همان: ۳۰-۳۱) و به این سبب، توان پیامبران بر دسترسی به عقل کلی و نفس کلی را پذیرا می شود.

ابوحاتم پس از تبیین ابداع و توضیح اصطلاحات به کاررفته در بحث مراحل آفرینش از همانندی مفهومی برخی اصطلاحات سخن می گوید و «امر الهی» را شبیه ترین اصطلاح به ابداع می داند و بلکه همان ابداع معرفی می کند که صورت آن کلمه «کن» است که از کاف متحرک و نون ساکن شکل گرفته است و دو حرف آن برای کلمه به منزله جسد و حرکت و سکون دو حرف آن به منزله روح برای کلمه است (همان: ۲۷ و ۳۹).

پس از ابوحاتم، ابویعقوب سجستانی (۳۵۳ق ابداع آفرینش «لا منشی» و «لا من ایس» می بیند (سجستانی، ۱۳۲۷: ۷ و ۱۹ و ۲۲ و سجستانی، ۱۴۳۲: ۱۱۵) و نیز با تأثیر از نگاه فارابی، عبارت «من لا شی» را جایگزین ترکیب «من غیر مثال» در تعریف ابوحاتم قرار می دهد و ابداع را آفرینش چیزی از نه چیز معرفی می کند (سجستانی، ۱۴۰۳: ۷۶-۷۷) و خداوند را مبدع کل (سجستانی، ۲۰۰۰: ۷۱-۷۲ و ۸۱)، عقل اول را نخستین مبدع خداوند و اصل تمامی هستها می شناسد و نام دیگر عقل اول را قلم می داند (سجستانی، ۱۴۰۳: ۱۳؛ سجستانی، ۱۴۳۲: ۹۱).

در نگاه سجستانی، دومین مبدع، نفس کلی است که اصل هر صورت روحانی و جسمانی است و نفس انسانی بخشی از نفس کلی شناخته می شود و به آن لوح نیز اطلاق می شود و از عقل اول و نفس به «الاصلان» یاد می شود؛ به این معنا که عقل و نفس، مرجع تمامی هستها اعم از روحانی و جسمانی است (سجستانی، ۱۴۰۳: ۱۴)؛

سجستانی، ۱۳۴۰: ۱/۲۴؛ سجستانی، ۱۳۶۷: ۱۷/۱ و ۲۲). سجستانی مانند رازی به وحدت ابداع، امر و عقل اعتقاد دارد؛ اما ابداع و خلق را متفاوت می بیند، خلق را تنها نسبت به آفرینش مخلوقات جسمانی می داند و ابداع را خاص مبدعات فرازمانی و مکانی می شناسد (سجستانی، ۱۴۰۳: ۱۱). به بیان دیگر، خلق را به معنای ایجاد ذوات و صورت تمامی اشیا لا منشی می خواند و ابداع را به معنای ایجاد ذوات فقط لا منشی معرفی می کند و در نتیجه، عقل اول را به باری بودن خداوند نسبت می دهد و نفس کلی را به مصور بودن خداوند نسبت می دهد؛ با این تفاوت که عقل ایجاد بدون واسطه است، اما نفس ایجاد با واسطه عقل است (سجستانی، ۱۴۳۲: ۹۱).

قاضی نعمان (۳۶۳) از اندیشمندان مشهور اسماعیلیه، خداوند را مبدع می شناسد و ابداع را آفرینش «بلا نظیر و لا مشیر و لا مثال احتدی علیه و لا رویه و لا تفکیر» می خواند (قاضی نعمان، تاویل الدعائم، بی تا: ۲/ ۱۰۴) و در موردی دیگر، دلیل توصیف خداوند به بدیع را در آیه شریفه «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»، اینگونه می آورد: «لانه ابتدعهن و لم تکن شیئا قبل ذلک و کذلک ابداع الاشياء کلها واحدها و لم تک شیئا» (قاضی نعمان، التوحید، بی تا: ۲۸) و برخلاف سجستانی، ابداع را متفاوت از خلق نمی بیند و به این همانی مبدع و خالق اعتقاد دارد؛ زیرا خلق را مانند ابداع آفرینش «علی غیر مثال سبق» معرفی می کند (قاضی نعمان، تاویل الدعائم، بی تا: ۱۵۲/۱، ۳/ ۲۵۷).

در همین سده، اخوان الصفا، ابداع و اختراع را فعل حق تعالی و مترادف می شناسد (اخوان الصفاء، ۱۴۱۲: ۱/ ۴۰-۴۱) و مانند سجستانی دو نگاه متفاوت به ابداع دارد. در یک نگاه، ابداع را ایجاد از نهشی می خواند: «ایجاد الشیء من لا شیء» (همان: ۳/ ۵۱۷). در نگاه دوم، ابداع را ایجاد نه از شیء معرفی می کند: «ایجاد شیء لا من شیء» (همان: ۳/ ۴۷۲-۴۷۳). در صورتی که در همین سده، ابوالحسن عامری (۳۸۱ق) از اندیشمندان به نام غیر اسماعیلی، ابداع را در برابر فعل اختیاری فکری و شوقی و فعل اضطراری طبیعی و قهری، ایجاد نه از چیزی، نه در چیزی و نه به دنبال چیزی

نفس و عقل)، صانع نیازمند هیچ‌یک از موارد نیست؛ زیرا فعل باری تعالی ابداع و اختراع هیولی، زمان، حرکات، آلات و ادوات است (همان: ۳ / ۳۵۸ - ۳۵۹). همچنین، ایشان در موردی دیگر می‌نویسد: «و اعلم بأن المصنوعات أربعة أجناس: بشرية و طبيعية و نفسانية و إلهية. فالبشرية مثل ما يعمل الصنّاع من الأشكال و النقوش و الأصباغ في الأجسام الطبيعية، في أسواق المدن و غيرها من المواضع. و المصنوعات الطبيعية هي صور هيكل الحيوانات، و فنون أشكال النبات، و ألوان جواهر المعادن. و المصنوعات النفسانية مثل نظام مراكز الأركان الأربعة التي هي تحت فلك القمر، و هي النار و الهواء و الماء و الأرض، و مثل تركيب الأفلاك، و نظام صورة العالم بالجملة. و المصنوعات الإلهية هي الصور المجردة من الهوليات المخترعات من مبدع المبدعات، تعالی، وجودا من العدم، ليس من ليس، و شيء لا من شيء، دفعة واحدة بلا زمان، و لا مکان و لا هیولی، و لا صورة و لا حركة، لأنها كلها مبدعات الباری و مخترعاته و مصنوعات. فتبارک الله أحسن الخالقین و أحکم الحاکمین و أرحم الرّاحمین» (همان: ۱ / ۲۷۷ - ۲۷۸).

به باور اخوان الصفا ابداع، ترکیب و تألیف نیز نیست. ابداع مانند کلام متکلم است و ترکیب مانند کتابت کاتب و به این سبب، اگر متکلم سکوت کند، کلام شکل نخواهد گرفت؛ اما اگر کاتب دست از کتابت بردارد، آن مقدار مکتوب شده از میان نخواهد رفت (همان: ۳ / ۳۵۱).

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

می‌شناسد و آن را فعل خداوند و برتر از تمامی اقسام چهارگانه فعل و خاستگاه آنها قرار می‌دهد.

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

به باور اخوان الصفا، ابداع و اختراع برخلاف تألیف، ترکیب، صنع، افعال و حرکات، به ادوات، آلات، اماکن، زمان، هیولی و حرکات نیاز ندارد (همان: ۲ / ۱۲۶ - ۱۲۷)؛ بلکه تمامی این موارد، ابداع خداوند است؛ برای نمونه، صنعت «اخراج الصانع ما في نفسه من الصور و نقشها في الهیولی» است و مصنوع، بودن صورت در هیولی است (همان: ۳ / ۴۷۲ - ۴۷۳) که هر مصنوع چهار علت فاعلیه، هیولانیه، صوریه و تمامی دارد. اگر مصنوع بشری باشد، صانع در صنع خود نیازمند هیولی، مکان، زمان، ادوات، آلات و حرکات است و اگر مصنوع طبیعی باشد (معدن و نبات و حیوان) صانع نیازمند هیولی، مکان، زمان و حرکت است و اگر مصنوع نفسانی باشد (افلاک و کواکب و ارکان)، صانع تنها به هیولی و حرکات نیاز دارد و اگر مصنوع، روحانی الهی باشد (هیولی، صور مجرده،

۱. البته باید توجه داشت آنچه اخوان الصفا مصنوع می‌خواند، درواقع مبدع است نه مصنوع که اگر مصنوع باشد، خداوند باید صنع داشته باشد نه ابداع.

کلیه را ابداع کرد ... (همان: ۳ / ۴۶۴ و ۳ / ۴۶۵).

در سده پنجم هجری، کرمانی (۴۱۲ق) فیلسوف توانمند باطنی در گام نخست، نظریه فیض را به بحث و بررسی می‌گیرد و اشتراک خدا و عقل اول را در فیضیت، منکر می‌شود. به باور کرمانی، فیضیت عقل اول در صورتی درست است که میان دهنده فیض و فیض همانندی‌ها و تفاوت‌هایی وجود داشته باشد؛ یعنی خدا به‌عنوان دهنده فیض، متکثر باشد؛ به گونه‌ای که عقل اول در برخی از جهات اشتراک با خدا شریک باشد و در شماری از جهات متفاوت؛ اما از آن نظر که خداوند متکثر نیست و از کمی و زیادی مبرا است و به آنها تو صیف نمی‌شود، عقل اول فیض باری تعالی نخواهد بود. به عبارت دیگر، رابطه خدا و عقل اول مانند رابطه نور و خورشید نیست. در رابطه میان خورشید و نور، نور فیض خورشید است و چون خورشید، متکثر است، نور به‌عنوان فیض در برخی جهات با خورشید مشترک و در برخی جهات، متفاوت و متمایز از خورشید است؛ اما در رابطه میان خدا و عقل، چون خداوند متکثر نیست، عقل به‌عنوان فیض در برخی جهات با خداوند مشترک و در برخی جهات متمایز نیست (کرمانی، ۱۹۸۳: ۷۴). بر اساس این، کرمانی مانند دیگر اندیشمندان اسماعیلی، ابداع را فعل خداوند می‌شناسد و برخلاف سجستانی، اخوان الصفا و ابن سینا که ابداع را مشترک لفظی میان دو معنا می‌دانستند، ابداع را ایجاد «من لا شیء» نمی‌داند؛ بلکه ایجاد «لا منشی» و «لا منشی» و «لا علی شیء» و «لا فی شیء» و «لا بشی» و «لا مع شیء» معنا می‌کند (همان: ۱۵۷) و در موردی دیگر، ایجاد «من غیاهب العدم» را ابداع می‌خواند و نسبت مبدع به خداوند را به همین معنا می‌گیرد (کرمانی، اسبوع دور الستر، اربع رسائل اسماعیلیه: ۴۱). به باور کرمانی، عقل اول، ابداع خداوند و نخستین مبدع است و به دیگر موجودات، هستی می‌بخشد و عقل دوم یا همان نفس و دیگر عقول عشره به‌صورت متوالی از عقل اول پدید می‌آیند (کرمانی، ۱۹۸۳: ۲۲۱ -

۲۲۲)؛ اما کیفیت ابداع را در هاله‌ای از ابهام دیده، عقل را ناتوان از درک آن دانسته (کرمانی، ۱۹۸۳: ۱۰۷) و تفاوت ابداع و انبعاث را در توانایی عقل در درک کیفیت انبعاث و ناتوانی عقل در کیفیت ابداع دانسته است که اگر عقل بر درک کیفیت ابداع و انبعاث توانا باشد، نسبت این همانی میان ابداع و انبعاث برقرار خواهد بود (کرمانی، ۱۹۸۳: ۱۰۷).

در ادامه، ناصر خسرو (۴۸۱ق) بر ابهام ابداع تأکید می‌کند و عقل را از فهم و درک کیفیت ابداع ناتوان می‌خواند؛ اما اثبات ابداع به عقل را ضروری می‌خواند (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۲۸۴). به باور ناصر خسرو، اختراع و ابداع، هم‌معنا و ابداع و خلق تفاوت معنایی دارند. ابداع را آفرینش چیز از نه چیز یا ایجاد «بی هیچ آلتی و میانجی» و خلق را آفرینش چیز از چیز می‌شناسد و درست بر این اساس، مردم را بر خلق، توانا و بر ابداع، ناتوان معرفی می‌کند (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۲۱۱ و ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۱۷۷ و ۳۱۴ و ۳۱۶ و ۴۰۸) و خداوند را به استناد آیه شریفه «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (بقره: ۱۱۷) مبدع می‌خواند و آفرینش چیز از نه چیز را که معنای ابداع است، از آیه شریفه «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ» (الطور: ۳۵) نتیجه می‌گیرد (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۷۲).

ناصر خسرو در قالب مجموعه‌ای از سلب‌ها تا حدودی به درک معنای ابداع کمک می‌کند؛ برای نمونه، برابری ابداع با عقل، ارادت و امر را بر نمی‌تابد و دلایلی چند برای اثبات این نابرابری ارائه می‌دهد. در اثبات نابرابری عقل و ابداع و همانندی آن دو به نور و قرص آفتاب می‌گوید: ما سخن بی برهان نگوییم و ما دانیم که قرص و رو شنایی را شکل نباشد که شکل مر جسم را با شد و رو شنایی شکل نپذیرد بذات خویش، مگر بر چیزی دیگر» (همان: ۱۷۷).

در ناروا بودن اطلاق اراده بر ابداع می‌نویسد: اراده حد واسط میان مرید و مراد است و چون مراد در ازل وجود ندارد، اراده نیز وجود نخواهد داشت، در صورتی که ابداع

وجود دارد (همان: ۱۷۷).

۱۳۶۳: ۲۱۲ - ۲۱۵).

در عدم جواز اطلاق امر بر ابداع می‌نویسد: «امر فرمان باشد و فرمان از فرماینده بر فرمانبردار باشد و چون فرمانبردار نبود، چه گوئیم که فرمان بر چه چیز کرد و داد» (همان: ۱۷۷).

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

هر چند ناصر خسرو در *زاد المسافر*، اطلاق امر بر ابداع را مجازی می‌شناسد؛ اما در کتاب *جامع الحکمتین* وجود عالم را به امر خداوند می‌داند و امر خداوند را همان ابداع معرفی می‌کند که در آیات وحی با دو حرف «کن» بیان می‌شود: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۷۷).

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

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

در نگاه ابوفراس، خلق بر سه قسم است؛ قسم اول آن، عالم روحانی و ابداع، قسم دوم، عالم جسمانی و اختراع و قسم سوم، عالم جسمانی خوانده می‌شود. در عالم جسمانی، جسم مطلق اول، افلاک دوم، کواکب سوم و ... شناخته می‌شود. در نگاه ابوفراس، نفس ناطقه بذری است از نوع ابداع؛ یعنی لامنشی که عقل کلی در نفس کلی قرار داده است و از آن نفوس ناطقه متولد می‌شوند، بی آنکه این تولد در اختیار عقل فعال و نفس فعال باشد (همان: ۲۶).

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

ابوفراس مانند دیگر اندیشمندان اسماعیلی ابداع را همان امر و امر را واژه «کن» می‌شناسد که فرع دو حرف کاف و نون، خلق، دین، تنزیل و تأویل است (همان: ۲۹).

ناصر خسرو انکار ابداع دهریان نسبت به عالم، انکار ابداع فلاسفه نسبت به هیولی و انکار ابداع حشویه نسبت به صورت را و مستندسازی انکار را به قدم عالم، هیولی و صورت را باور ندارد و با اثبات حدوث عالم، هیولی و صورت، پدیداری عالم، هیولی و صورت را نیازمند ابداع می‌خواند و مبدع را خداوند معرفی می‌کند (ناصر خسرو،

### سنجش و ارزیابی

نگاه اسماعیلیه به ابداع نیز از چند نظر درخور تأمل و تدبیر است:

۱. در الهیات اسماعیلیه نیز مانند الهیات امامیه اتفاق

از باورهای نوافلاطونیان دفاع می‌کنند و از عقل کلی به‌عنوان صادر اول و نفس کلی به‌عنوان صادر دوم سخن می‌گویند و مراد ایشان از نفس، نه صورت بدن یا کمال بدن طبیعی، بلکه حیثیتی کیهان‌شناختی است که مانند عقل، واحد و کثیر است و واحد آن، خاستگاه تمامی نفوس قرار می‌گیرد. کرمانی نفس را کمال نخست برای بدن طبیعی می‌شناسد و کلی بودن آن را باور ندارد؛ هرچند مراد او از نفس، نفس انسانی نیست.

۵. در حالی که نسفی، سجستانی، اخوان الصفا و ناصرخسرو، ابداع را از عقل کلی و نفس کلی شروع می‌کنند کرمانی از عقول عشره سخن می‌گوید و عقل اول را نخستین مبدع و دیگر عقول را پدیدآمده از عقل اول می‌داند. هم ایشان عقل اول را همان قلم و عقل دوم را همان لوح می‌شناسد و عقل سوم تا دهم را متناظر به یکی از افلاک می‌خواند.

۶. در حالی که نسفی و سجستانی نفس کلی را متولد یا جزئی از عقل کلی می‌شناسند. ابو حاتم رازی نفس کلی را اثر عقل کلی می‌بیند؛ در حالی که نسفی عقل کلی را با وجود انبعاث از عقل کلی غیر تام می‌خواند ابو حاتم رازی، نفس کلی را از نظر ذات، تام و از نظر فعل، غیر تام معرفی می‌کند.

۷. ارتباط ابداع با واژگانی چون اختراع، خلق، امر، انبعث، اراده و ... در اندیشه اسماعیلیه در هاله‌ای از ابهام قرار دارد؛ در حالی که اسماعیلیه ابداع و اختراع را هم‌معنا می‌شناسند و اطلاق ابداع بر امر و اراده را روا می‌بینند و ابداع را متفاوت از خلق، انبعث، تالیف، ترکیب و صنع معرفی می‌کنند. برخی از اسماعیلیه با این نگاه همراه نیستند؛ برای نمونه، قاضی نعمان در تعریف ابداع و خلق از واژگان مشابهی استفاده می‌کند و خالقیت خداوند را به گونه‌ای تعریف می‌کند که مبدع بودن خداوند را تعریف می‌کند.

#### نتیجه:

اسماعیلیه متأثر از فلسفه نوافلاطونی، صفت ابداع را بیش از امامیه بحث و بررسی کرده‌اند. امامیه و اسماعیلیه، ابداع را از صفات فعلیه خداوند می‌دانند. در هر دو گروه

نظر در تعریف ابداع وجود ندارد. گروهی ابداع را «ایجاد از نه چیز»، برخی «ایجاد نه از چیز» و عده‌ای «ایجاد از نه چیز» معرفی می‌کنند. سجستانی و اخوان الصفا ابداع را ایجاد «من لا شی» و «لا منشی» می‌شناسند و کرمانی و ناصرخسرو ابداع «لا منشی» می‌خوانند و این در حالی است که عبارت «من لا شی» متناقض نما است.

۲. اندیشمندان اسماعیلی در تعریف حداقلی و حداکثری ابداع با یکدیگر اختلاف دارند. ابو حاتم رازی، قاضی نعمان و سجستانی از ابداع، تعریف حداقلی دارند و ابداع را «ایجاد شی لا منشی» یا «ایجاد شی من لا شی» معرفی می‌کنند و اخوان الصفا و کرمانی تعریف حداکثری دارند. اخوان الصفا دو قید دفعی بودن و مکانی نبودن را به تعریف اضافه می‌کنند و کرمانی تمامی شکل‌های ابداع را که‌شی در آن نقش داشته باشد را نفی می‌کند؛ اعم از آنکه نقش شی به صورت «منشی» باشد یا «مع الشی» و «علی الشی» و «فی الشی» و ...

۳. نویسندگان اسماعیلی ابداع و اختراع را هم‌معنا می‌بینند؛ در صورتی که بسیاری از متکلمان و فلاسفه ابداع را متفاوت از اختراع می‌شناسند؛ برای نمونه، فخر رازی اختراع را نقیض ابداع می‌شناسد (فخر رازی، بی تا: ۴ / ۲۸). میرداماد اختراع را آفرینش منشی و در نتیجه، متفاوت از ابداع می‌شناسد (قیسات: ۱۳۱). گروهی اختراع را در تناسب با قدرت می‌بینند و برخی در تناسب حکمت معرفی می‌کنند (محقق داماد، ۱۳۸۰: ۳۵). افزون بر این، در نگاه برخی، اختراع از اقسام ایجاد نیست و در اعتقاد کسانی که اختراع را قسمی از ایجاد می‌دانند، اختراع متفاوت از ابداع است؛ برای نمونه، در نگاه ابن سینا که ابداع و تکوین را از اقسام ایجاد می‌داند، اختراع ایجاد نیست و در نتیجه، مترادف ابداع نیست و در نگاه سید داماد در قیسات که ابداع، اختراع و تکوین از اقسام ایجاد خوانده شده، تفاوت ابداع و اختراع در این است که ابداع در مفارقات است و اختراع در فلکیات (میرداماد، ۱۳۸۱: ۴۶).

۴. اسماعیلیه نیز در گرایش به فلسفه نوافلاطونی متفاوت‌اند؛ در حالی که نسفی و سجستانی و اخوان الصفا

- ، قم، مرعشی.
- ۷- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (بی تا)، کتاب الانصاف، بی جا، وکاله المطبوعات.
- ۸- ابن عربی، محمد بن علی، (۱۴۲۲)، تفسیر ابن عربی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۹- ابن عربی، محمد بن علی، (بی تا)، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر.
- ۱۰- ابوحاتم رازی، احمد بن حمدان، (۱۳۷۷)، الاصلاح، تهران، مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- ۱۱- ابوفراس، شهاب الدین، (۲۰۰۶)، مطالع الشموس فی معرفه النفوس، أربعة کتب إسماعیلیه، دمشق، التکونین.
- ۱۲- اخوان الصفا، (۱۴۱۲)، رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، بیروت، الدار الاسلامیه.
- ۱۳- آل یاسین، جعفر، (۱۴۰۵)، الفارابی فی حدوده و رسومه، بیروت، عالم الکتب.
- ۱۴- ابوحاتم رازی، احمد بن حمدان، (۲۰۱۵)، کتاب الزینه، تحقیق غانمی، بیروت، الجمل.
- ۱۵- ابویعقوب سجستانی، اسحاق بن احمد، (۱۳۴۰ش)، «کتاب الینابیع»، سه رساله اسماعیلی، به کوشش هانری کرین، تهران.
- ۱۶- ابویعقوب سجستانی، اسحاق بن احمد، (۱۳۶۷ش)، کشف المحجوب، به کوشش هانری کرین، تهران.
- ۱۷- ابویعقوب سجستانی، اسحاق بن احمد، (۱۴۳۲)، المقالید الملکوتیه، تحقیق پونا والا، تونس، دارالغرب الاسلامی.
- ۱۸- ابویعقوب سجستانی، اسحاق بن احمد، (۲۰۰۰)، کتاب الافتخار، تحقیق پونا والا، چاپ اول، بی جا، دارالغرب الاسلامی.
- ۱۹- ابویعقوب سجستانی، اسحاق بن احمد، (۱۴۰۳)، تحفه المستجیین، ثلاث رسائل، تحقیق عارف تامر، بیروت، دارالافاق الجدیده.
- ۲۰- سیدمرتضی، علی بن حسین، (۱۴۱۱)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق حسینی، قم، نشر اسلامی.
- ۲۱- سیدمرتضی، علی بن حسین، (۱۴۰۵)، رسائل

امامیه و اسماعیلیه، اختلاف در تعریف حداقلی و حداکثری کاملاً مشهود است؛ با این تفاوت که اندیشمندان اسماعیلی شرایط بیشتری برای ابداع در نظر می گیرند؛ تا آنجا که اخوان الصفا و کرمانی بیشترین شرایط را برای ابداع شمارش می کنند. در هر دو گروه، اشتباه در تعریف ابداع به «ایجاد من لا شیء» وجود دارد. برخی از تعاریف ابداع در الهیات امامیه و اسماعیلیه با واژگانی صورت گرفته اند که کاربرد آنها با توجه به تفاوت معنایی ابداع با آن واژگان، نادرست به نظر می رسد؛ مانند تعریف ابداع به خلق، احداث، اختراع و ... الهی دانان اسماعیلیه کوشش بیشتری در جداسازی ابداع از اصطلاحاتی چون خلق، احداث، تالیف، اختراع و ... داشته و تفاوت ها و همانندی های اصطلاحات یاد شده با ابداع را بهتر و بیشتر توضیح داده اند؛ به گونه ای که ابهام معانی این اصطلاحات در متون برجای مانده اسماعیلیه، کمتر از متون امامیه است. برخی از اندیشمندان هر دو گروه بیش از دیگران، صفت ابداع را بحث و بررسی کرده اند و حجم مطالب ایشان در ابداع و مباحث زیرمجموعه ابداع مقایسه پذیر با دیگران نیست. حجم درخور توجهی از مباحث ابداع در الهیات امامیه در متون تفسیری و به مناسبت تفسیر کلمه بدیع در آیات قرآن آمده است.

## منابع

- ۱- ابن رشد، محمد بن احمد، (۱۳۷۷)، تفسیر ما بعد الطبیعه، تهران، حکمت.
- ۲- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیها، قم، البلاغه.
- ۳- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (بی تا)، التعليقات، بی جا، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ۴- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (بی تا)، المبدأ و المعاد، بی جا، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ۵- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۰)، رسائل ابن سینا، قم، بیدار.
- ۶- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴)، شفاء - الالهیات

- ۳۷- ناصر خسرو، (۱۳۶۳)، جامع حکمتین، تصحیح هانری کربن و دیگران، تهران، طهوری.
- ۳۸- نا صر خسرو، (۱۳۸۴)، زاد الم سافر، تصحیح محمد عبادی حائری، تهران، میراث مکتوب.
- ۳۹- کندی، یعقوب بن اسحاق، (۱۹۸۷)، رسائل الکندی الفلسفیه، تحقیق ابوریده، قاهره، دار الفکر العربی.
- ۴۰- کرمانی، احمد بن عبدالله، (۱۹۸۳)، راحه العقل، تحقیق مصطفی غالب، بیروت، دارالاندلس.
- ۴۱- مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۴)، اوائل المقالات، تحقیق انصاری، بیروت، دارالمفید.
- ۴۲- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحیح آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ۴۳- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰)، أسرار الآیات، تحقیق خواجهی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- ۴۴- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۶)، شرح اصول الکافی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۴۵- میرداماد، محمد باقر بن محمد، (۱۳۸۰)، الرواشح السماویه، تحقیق قیصریه‌ها و...، قم، دارالحديث.
- ۴۶- میرداماد، محمد باقر بن محمد، (۱۳۸۱ - ۱۳۸۵)، مصنفات میرداماد، تحقیق نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ۴۷- میرداماد، محمد باقر بن محمد، (بی تا)، القبسات، تهران، دانشگاه تهران.
- الشریف المرتضی، تحقیق حسینی، قم، دار القرآن الکریم.
- ۲۲- شهروزی، محمد بن محمود، (۱۳۸۳)، رسائل الشجره الالهیه فی علوم الحقایق الربانیه، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- ۲۳- سهروردی، یحیی بن حبش، (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۲۴- صدوق، محمد بن علی، (۱۴۱۴)، الاعتقادات، فی دین الامامیه، تحقیق عصام عبد السید، بیروت، دارالمفید.
- ۲۵- صدوق، محمد بن علی، (بی تا)، التوحید، تصحیح حسینی طهرانی، بی جا، نشر اسلامی.
- ۲۶- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۱۵)، تفسیر مجمع البیان، بیروت، الاعلمی.
- ۲۷- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۱۸)، جوامع الجامع، قم، نشر اسلامی.
- ۲۸- طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹)، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق عامل، بی جا، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۲۹- عامری، محمد بنیوسف، (بی تا)، رسائل ابوالحسن عامری، بی جا، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۳۰- علامه حلی، حسن بنیوسف، (۱۳۹۸)، الاسرار الخفیه فی العلوم العقلیه، قم، بوستان.
- ۳۱- علامه حلی، حسن بنیوسف، (۱۴۱۷)، کشف المراد، قم، نشر اسلامی.
- ۳۲- علامه حلی، حسن بنیوسف، (۱۴۱۹)، نهایی المرام فی علم الکلام، قم، مؤسسه امام صادق.
- ۳۳- فخر رازی، محمد بن عمر، (بی تا)، تفسیر الکبیر، بی جا، بی نا.
- ۳۴- قاضی سعید قمی، محمدسعید بن محمد مفید، (۱۴۱۵)، شرح توحید الصدوق، تهران، وزارت ارشاد.
- ۳۵- قاضی نعمان، نعمان بن محمد، (بی تا)، التوحید، بی جا، بی نا.
- ۳۶- قاضی نعمان، نعمان بن محمد، (بی تا)، تأویل الدعائم، قاهره، دارالمعارف.