



تقدم هواء، ماء و نور در روایات اهل بیت علیهم السلام

محمدصفر جبرئیلی^۱

محمدرضا آرمیون^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷ / ۰۲ / ۳۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷ / ۱۰ / ۱۰

چکیده

بحث از نخستین آفریده و مخلوق در نظام هستی، از مباحث و مسائل مورد توجه بشر است. به همین جهت، دیدگاه‌های متعدد و گاه متعارضی در بیان اندیشمندان دیده می‌شود. در اخبار و روایات اهل بیت علیهم السلام از وجود ماده و مایه اولیه‌ای به نام «مکان»، «هوا» و «ماء» نام برده شده است. عالمان شیعی به فراخور رویکرد و استدلال، به آغازین بودن یکی از آن‌ها به صورت تعیینی و یا مترتب بر هم رأی داده‌اند. این نوشتار، با تحلیل و بررسی روایات بر پایه قواعد فقه الحدیثی، «هوا» را نه به عنوان یکی از چهار عنصر اصلی، بلکه جو و فضای بی‌حدی که پیش از پیدایش هر گونه آفریده‌ای، حتی مقدم بر موجودات نوری، وجود یافته است، نخستین مخلوق و آفریده الهی دانسته است.

واژگان کلیدی

نور، هوا، مکان، ماء، نخستین آفریده.

۱. استادیار گروه شیعه‌شناسی پردیس فارابی دانشگاه تهران و عضو پیوسته انجمن کلام اسلامی حوزه

(ms1346@chm.com)

۲. دکترای کلام امامیه (Armiun20@yahoo.com)

بیان مسئله

در نظام فکری فلاسفه، با وجود عنایت به صادر نخستین، اصراری بر تعیین مایه اولیه برای آغاز آفرینش وجود ندارد، لکن در احادیث بسیاری از مواد و مخلوقاتی که بستری برای آفرینش بوده‌اند، سخن به میان آمده است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵۴ و ۵۶). وجود روایات به ظاهر متعارض، اختلاف نظر در تعیین ماده اولیه آفرینش و ترتب میان آن‌ها را تشدید کرده است. با بهره‌گیری از فنون فقه الحدیثی می‌توان علاوه بر اثبات اولین مخلوق الهی، تعارض ظاهری بین اخبار وارده را نیز طرح و رفع کرد. پرسش‌های پیش رو عبارتند از:

۱. نخستین آفریده و مخلوق در نظام هستی چیست؟ دیدگاه اهل بیت علیهم‌السلام در این باره کدام است؟

۲. آیا تعارض ظاهری روایاتی که هر یک بر وجود موجودی در آغاز خلقت تأکید می‌کند، قابل ارتفاع است؟

۳. آیا می‌توان آفرینش مخلوق فراگیری را که با گونه‌های متفاوت هستی سازگار باشد، پیش از آن‌ها اثبات کرد؟

در صورت اثبات این مخلوق و یا ترتب میان عناصر اولیه آفرینش بر پایه دیدگاه ائمه علیهم‌السلام، تطبیق نظریه هستی‌شناختی فلاسفه و عرفا با دیدگاه روایات، نیازمند بررسی است.

در برخی از پژوهش‌ها، تفسیر و برداشت بزرگان علوم عقلی برابر با دیدگاه منابع دینی برآورد شده و مطالعات میان‌رشته‌ای سبب تطبیق داده‌های علوم جدید بر ظواهر شریعت گردیده است (ر.ک: زمانی قمشه‌ای، ۱۳۷۹-۱۳۸۰، ۳۳-۳۹؛ زمانی قمشه‌ای، انجام آفرینش، ۴۰: ۲۳-۸۱؛ مسترحمی، ۱۳۹۴، ۲۴: ۱۵۳). برخی نیز تطبیق آن‌ها را با خدشه جدی مواجه کرده‌اند (زمانی قمشه‌ای، ۱۳۷۹، ۳۳: ۸۳) که به نظر می‌رسد، باید در این دست از پژوهش‌های دینی هم بدون پیش‌فرض ورود کرد و هم به جهت خاصیت دگرگونی علم بشری با دوران‌دیشی و حزم اطمینان‌بخشی، به قضاوت پرداخت. در این نوشته از ورود به ادله عقلی تجرّد اثباتاً و نفیاً خودداری شده است، هرچند از قرآنی که در تعیین اولین موجود هستی ارائه می‌گردد، می‌توان مبنایی در این زمینه اتخاذ کرد. تذکر این نکته نیز لازم است که به جهت تمرکز بحث فقط از سه مخلوق هوا، ماء و نور بحث شده است.

مفهوم شناسی

«ماده» به هر چیزی که مدد برای غیرش باشد (فراهیدی، ۱۴۰۹، ۸: ۱۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ۳: ۳۹۷)، و یا این که دارای مدت مشخصی باشد (شیرازی، ۱۳۸۴، ۶: ۲۴۹)، و یا به زیادی متصله (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۳: ۳۹۶) اطلاق می‌گردد و در نظر عرف به آنچه از آن چیزی ترکیب و یا ساخته می‌شود، تعریف شده است (بستانی، ۱۳۷۵: ۷۶۹). از نظر فلاسفه، موجودی که زمینه پیدایش موجود دیگری بوده و متضمن معنای اضافه و نسبت باشد، «ماده» نام دارد که نزدیک به معنای واژه «مایه» در زبان فارسی است (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ۲: ۱۲۴).

مخلوقات نخستین

در نگاه کلی به مجموعه روایات، اولین مخلوقات عبارتند از: نور (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ۱: ۲۴۱)، لوح (رازی، ۱۴۲۰، ۱۳: ۱۷۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۵۴: ۶۷)، عرش (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ۳۲۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۵۴: ۷۵)، قلم (قمی، ۱۴۰۴، ۱: ۱۹۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ۶: ۲۴۹)، عقل^۲، ماء (کلینی، ۱۴۰۷، ۱: ۱۸۹؛ مسعودی، ۱۳۶۸، ۱: ۲۸)، هوا (قمی، ۱۴۰۴، ۱: ۳۲۲) که می‌توان هر یک را بنا بر وجهی، اولین آفریده دانست.^۳ به نظر

۱. در برخی موارد از نور به «آتش» تعبیر شده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ۵۴: ۳۰۹).

۲. «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ وَهُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ عَنِ يَمِينِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ۱: ۲۱). از همین تعبیر روشن است که وجه اولیّت عقل که حکما آن را «نور» خوانده‌اند، نسبت به مخلوقات روحانی است نه اولیّت مطلق آن.

۳. برخی مجموع این روایات را چنین توجیه کرده‌اند: هر یک از این‌ها نسبت به چیز دیگر «اول ما خلق الله» هستند؛ مثلاً نسبت به کلیه عوالم وجود از اول تا آخر، «نور» وجود مقدس رسول خداست - انوار ائمه علیهم‌السلام توأم با نور آن حضرتند - و نسبت به آن کسانی که وحی به ایشان می‌شود از قبیل ملائکه و بعضی از مخلوقات دیگر مانند زنبور عسل و غیره «لوح» است، و نسبت به کسانی که از طرف خداوند وحی را می‌رسانند از قبیل جبرئیل و ملائکه دیگر «قلم» است، و نسبت به عالم علوی «عرش»، و نسبت به عالم سفلی و عناصر، «آب». این مطلب را روایت ششم باب ۷۷ همین کتاب تأیید می‌کند و نسبت به مجردات و روحانیین «عقل»، که در حدیث ۱۰ باب ۹۶ خواهد آمد و نسبت به اجسام لطیفه که حاجب نباشند، «هوا»... (مسترحمی، ۱۳۶۶: ۲۱). برخی نیز آن‌ها را نسبت به عالم محسوسات و روحانیات که عقل در روحانیین اول است و ماء در محسوسات، توجیه کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳، ۵۴: ۳۰۹-۳۰۸).

برخی، معرفی اولین مخلوق در روایات، ناظر به مقایسه و نسبت‌سنجی است و نمی‌توان آن را به یک مورد منحصر دانست؛ چنان‌که در برخی مکاتب فکری، مخلوق اول را فقط محدود به «عقل» کرده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ۱: ۲۱۶ و ۲۱۷) و یا با اولیت حقیقی برای نور و اضافی برای دیگر مخلوقات، میان اخبار متفاوت جمع کرده‌اند (نوری، ۱۳۹۳: ۲۶۰)؛ که البته این‌گونه جمع و تعیین، با تحلیل روایات سازگار نیست. بر اساس روایاتی که ناظر به پیدایش نخستین هستند، می‌توان جهان هستی را در دو مرحله ترسیم کرد:

۱. پیدایش عناصر اولیه: در این مرحله از خلقت، هنوز مخلوقات در عالم واقع تحقق پیدا نکرده‌اند، بلکه عناصر و موادی که به عنوان بستر و زمینه‌ساز آفرینش آن به شمار می‌روند، خلق شده‌اند.

۲. پیدایش عوالم پیشین: در روایات اهل بیت علیهم‌السلام مراتبی از وجود که بر اساس سیر تنزلی، از موجودات برتر لطیف و نوری آغاز و به موجودات کثیف و مادی منتهی شده‌اند، بیان شده است. این عوالم در نگاه کلی به عالم «انوار»، «ارواح»، «اشباح» و «ذر» تقسیم می‌شوند که از آن‌ها به گونه‌ای پراکنده در میان احادیث نام برده شده است (افضلی و آرمیون، ۱۳۹۶: ۱۷).
تفکیک این دو مرحله، در برداشت صحیح و فهم دقیق مراحل هستی از روایات مربوطه کمک شایانی خواهد کرد. در ادامه از میان عناصری که به عنوان مخلوقات نخستین یاد شد، تنها به بررسی سه عنصر «نور»، «هوا» و «ماء» که در اتخاذ نظریه هستی‌شناسی درباره چیدمان خلقت، تأثیر بسزایی خواهد داشت، بسنده می‌شود. بدین ترتیب در ادامه، ابتدا روایاتی را که به تقدم نور بر دیگر موجودات اشاره دارند، مورد ارزیابی قرار گرفته و سپس دو عنصر هوا و ماء بررسی خواهد شد.

۱. نور

در نقل‌های متعددی از واژه‌های «نور» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۱، ۳۸۹ و ۴۰۲) و «انوار» (قمی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۲۲۸؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ۲: ۶۱۳، جوهری بصری، بی‌تا: ۶؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، ۲: ۷۵۳؛ فرات کوفی، ۱۴۱۰ق: ۳۷۳؛ ابن‌مشهدی، ۱۴۱۹ق: ۵۲۹؛ کفعمی، ۱۴۱۸ق: ۳۰۰)، به عنوان نخستین مخلوقات آفرینش یاد شده است. امام صادق علیه‌السلام فرمود: «همانا خدا بود و هیچ پدیده‌ای نبود. سپس پدیده و مکان را آفرید و نور الأنوار را آفرید که همه نورها از او نور گرفت و از نور خود که همه نورها از آن نور یافت، در آن (نور الانوار) جاری

ساخت؛ و آن نوری است که محمد ﷺ و علی علیه السلام را از آن آفرید. پس محمد و علی دو نور نخستین بودند، زیرا پیش از آن‌ها چیزی پدید نیامده بود...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۴۴۲).

همان‌طور که از ابتدای این نقل پیداست، پیش از این‌که نور یا انوار آفریده شوند، مکان آفریده شده است. تعبیر نقل فوق، آشکارا بر تقدم عنصر مکان بر نور دلالت دارد که پیش از آفرینش انوار، ابتدا بستر و زمینه‌ای برای آنان خلق گردیده است. این اطلاق حتی شامل نور الأنوار که تمامی انوار از آن پدید آمده‌اند، نیز می‌شود. مقصود از نور الأنوار نیز یا کنایه از إفاضات و هدایات الهی است که واژه‌ای رساتر از «نور» برای آن وجود ندارد و یا بر اساس برخی از مستندات به حقیقت قرآن تفسیر شده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۵: ۱۹۵). ممکن است در ردّ این برداشت، به اطلاق عبارت «إِذْ لَا شَيْءٌ كُنَّ قَبْلَهُمَا» در فراز پایانی، استشهاد شود که به صراحت بیان شده که پیش از این دو نور ارجمنند، چیزی پدید نیامده است! برای برون‌رفت از این تعارض بدوی باید گفت، اطلاق تعبیر «شیء» شامل عنصر مکان که در ابتدای حدیث شریف به آن تصریح شده، نمی‌شود. منظور از اطلاق «شیء» به قرینه صدر روایت، شیء متعین و مقید به ذوات الروح است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۵: ۱۹۵)؛ در حالی که مکان مطلق، پدیده‌ای بسیط و بی‌قید بوده^۱ و تخصصاً از اطلاق «شیء» خارج است. حال با توجه به کاربست واژه «شیء» در چنین عباراتی، استدلال بر تقدم مطلق نور بر هر چیز از حدیث ذیل (افضلی، ۱۳۷۸: ۱۴۵)، با تردید روبه‌روست: «قَالَ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: كَانَ اللَّهُ وَ لَا شَيْءٌ مَعَهُ فَأَوَّلُ مَا خَلَقَ نُورٌ حَبِيبٌ مُحَمَّدٌ ﷺ قَبْلَ خَلْقِ الْمَاءِ وَ الْعَرْشِ وَ الْكُرْسِيِّ وَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اللَّوْحِ وَ الْقَلَمِ وَ الْجَنَّةِ وَ النَّارِ وَ الْمَلَائِكَةِ وَ آدَمَ وَ حَوَاءَ بِأَرْبَعَةِ وَ عَشْرِينَ وَ أَرْبَعِمِائَةَ أَلْفِ عَامٍ فَلَمَّا خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى نُورَ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ ﷺ بَقِيَ أَلْفَ عَامٍ بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَاقِفًا يُسَبِّحُهُ وَ يُحَمِّدُهُ»؛ خدا بود و هیچ‌کس با او نبود. پس اولین چیزی که آفرید، نور حبیبش محمد ﷺ بود که ۴۲۴ هزار سال پیش از آفرینش ماء، عرش، کرسی، آسمان‌ها، زمین، لوح، قلم، بهشت،

۱. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ كَانَ إِذْ لَا كَانَ فَخَلَقَ الْكَانَ وَ الْمَكَانَ وَ خَلَقَ نُورَ الْأَنْوَارِ الَّذِي نُورَتْ مِنْهُ الْأَنْوَارُ وَ أَجْرَى فِيهِ مِنْ نُورِهِ الَّذِي نُورَتْ مِنْهُ الْأَنْوَارُ وَ هُوَ النُّورُ الَّذِي خَلَقَ مِنْهُ مُحَمَّدًا وَ عَلِيًّا فَلَمْ يَزَلَا نُورَيْنِ أَوْلَيْنِ إِذْ لَا شَيْءٌ كُنَّ قَبْلَهُمَا...».

۲. لاهیجی «خلأ» را مرادف با عدم مقدر (مضاف) در مقابل عدم مطلق قرار می‌دهد و از آن به عنوان فضا یاد می‌کند (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۸۴). پیش از او نیز ابوعلی سینا یکی از معانی مکان را «خلأ» معرفی کرده بود که البته آن را غیر موجود می‌دانست (ابن سینا، ۱۴۰۳ق: ۱۰۸).

آتش، فرشتگان، آدم و حوا بود. بعد از آن که خدای متعال نور پیامبر ما محمد ﷺ را آفرید، او صد هزار سال در پیشگاه خداوند ایستاده، به تسبیح و تحمید الهی مشغول بود... (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵۴: ۱۹۸).^۱

تردیدی نیست که عبارت «لا شیء معه» در این نقل، همان معنایی را که ظرف «إِذْ لَا كَان» در روایت پیشین افاده نمود، دنبال می‌کند؛ لکن باید اعتراف کرد که اطلاق واژه «شیء» در آن نیز به قرینه عبارتی نظیر «إِذْ لَا شَيْءٌ كُنَّ قَبْلَهُمَا» در روایت پیشین، می‌تواند ناظر به شیء مقید و متعین باشد. بنابراین چنانچه در نقل گذشته آفرینش مکان مطلق از اطلاق واژه «شیء» خارج بود، در این جا نیز می‌توان مدعی شد که عبارت فوق، ناظر به پدیده‌های نظیر مکان مطلق نیست. مستند این ادعا مبحث «ارتکاز» از مباحث فقه الحدیثی و اصولی است. منظور از درک ارتکازی، درک ناخودآگاهی است که از سوی متکلم در حال سخن اراده شده، ولی به دلیل آگاهی شنونده از این درک ناخودآگاه، متکلم از ابراز آن خودداری می‌کند (شیری، ۱۳۹۳، ۱۱: ۲۵-۶)؛ یعنی در این نقل، برخلاف روایت پیشین که در آغاز سخن، «الْكَانَ وَالْمَكَانَ» از اطلاق «شیء» خارج شده بود، امام ﷺ نظری به بیان امر بسیط و مطلق «مکان» نداشته و به دلیل وجود این فهم ارتکازی از سوی شنونده، به آن تصریح نکرده‌اند. در بحث از «هوا» علاوه بر اقامه شواهدی از هم‌گامی تعبیر مکان با آن، تقدم رتبی مکان هر «شیء» بر خود شیء را می‌توان مؤید این درک ارتکازی دانست. بدین ترتیب، وجود نگاه کثرت‌گرایانه در به‌کارگیری واژه «اشیاء» (جمع شیء)، اختصاص آن را به اشیای متعین و مقید، تسهیل می‌بخشد.

محمد بن سنان می‌گوید که نزد امام جواد ﷺ اختلاف شیعه را بازگو کردم. فرمود: «ای محمد! خدای تبارک و تعالی همواره متفرد به یگانگی بود. سپس محمد، علی و فاطمه را آفرید که هزار سال مکث کردند. سپس تمامی اشیا را آفرید که آفرینشان را به مشاهده آن‌ها درآورد و اطاعت آن‌ها را بر اشیا جاری و امورشان را به آن‌ها تفویض کرد...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۴۴۱).

از جمله مهم‌ترین قواعد فهم حدیث، توجه به بودن آن «در مقام بیان» (مظفر، ۱۳۹۴:

۱. از جمله نقل‌های مشابه، این نقل صدوق است: «عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الصَّادِقِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ﷺ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ نُورَ مُحَمَّدٍ ﷺ قَبْلَ أَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَالْعَرْشَ وَالْكَرْسِيِّ وَاللُّوْحَ وَالْقَلَمَ وَالْحِجَّةَ وَالنَّارَ...» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ۲: ۴۸۲).

۱۷۷) است. رعایت این قاعده برای استفاده اطلاق از مفاد حدیث، شرط لازمی است؛ لذا این حدیث در صدد بیان این نکته که با وجود یافتن این انوار، ابتدا بستری (مکان مطلق) فراهم گردیده، نخواهد بود. چنانچه اشاره شد، تعبیر روایات اسکان ارواح در هوا (إِنَّ الْأَرْوَاحَ خُلِقَتْ قَبْلَ الْأَبْدَانِ بِالْفِي عَامٍ ثُمَّ أُسْكِنَتِ الْهَوَاءَ (صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۸۸)) خود قرینه‌ای بر این مدعاست. این جهت ما را در فقه الحدیث روایات به ظاهر متعارض دیگری که در ادامه مقاله مورد بحث قرار خواهند گرفت، یاری خواهد کرد. با بیان نکاتی در ضمن بررسی از اخبار آفرینش «هوا و ماء»، معنای تقدم و محوریت این انوار مقدس نیز روشن می‌گردد.

۲. هوا

در طبیعیات قدیم، در کنار آب، خاک و آتش، از «هوا» به عنوان یکی از عناصر اربعه نام برده می‌شد (فارابی، ۱۴۰۵ق: ۱۱)، اما در کلام حکما (ابن سینا، ۱۴۰۰ق: ۱۰۸؛ طوسی، ۱۳۷۵، ۳: ۲۲۷؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۸۴) و مفسران (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ۳: ۱۲۸؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ۳: ۲۵۶؛ ادقی، ۱۳۶۵، ۲۷: ۴۲۰) و حتی برخی فیزیک‌دانان^۱ شواهدی یافت می‌شود که هوا در کاربرد وسیع‌تری، «خلاء» نیز خوانده شده است. در این صورت، هوا به فضا و مکان گسترده و فراگیری اطلاق می‌شود که همه امورات هستی در آن قرار دارند و پیش از دیگر عناصر و عوالم، بستری برای آفرینش الهی است. علامه مجلسی ضمن بیان این‌که هوا همان خلاء و بُعد مکان در نزد متکلمان است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵۶: ۳۴۱)، میان دو معنای ذکرشده از واژه «هوا» تفاوت می‌گذارد. به عقیده او، از آنجایی که هوا هم به جسمی که یکی از عناصر است و هم به هر چیز خالی نیز گفته می‌شود، فرموده خدای سبحان: ﴿وَقَلْبُهَا شَانِ خَالِي اسْت﴾ (ابراهیم: ۴۳)، یعنی خالی از عقل یا خیر است... دلیلی بر منحصر بودن هوا به آنچه در بین آسمان و زمین است، وجود ندارد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵۴: ۱۳۰).

۱. در سال‌های اخیر، در عرصه فیزیک نجومی دو دانشمند در آزمایشگاه‌های بل در سال ۱۹۶۵ میلادی بقایای تشعشعی را در کیهان کشف کردند. به نظر می‌رسید که این تشعشع از انفجاری عظیم در گذشته موسوم به «مهبانگ» بر جای مانده است (پترسون و دیگران، ۱۳۸۹: ۱۴۴). در این راستا، ویلیام کریگ بر این باور است که دست‌آوردهای جهان‌شناختی فیزیک معاصر نیز حاکی از این است که فضا و زمان همراه با حادثه «انفجار بزرگ» به وجود آمده‌اند و کریگ این را مؤید تفسیری می‌داند که از «خلق از عدم» ارائه کرده است (فاضلی و دیگران، ۱۳۹۱، ۲: ۵۲-۲۹).

همان طور که روشن است، از نظر ایشان هوا در کنار معنای متعارفی که دارد، می تواند به مکانی فراگیر و بدون قیدی نظیر خلأ اطلاق گردد. حال لازم است که ابتدا مستندات چنین معنایی از هوا ارائه شود و سپس در خلال این بررسی ها تمایز آن با معنای اول نیز معلوم گردد. در آغاز مناسب است به نقلی که محوریت پیدایش هستی را به عنصر «هوا» وابسته نموده و از آن به عنوان اولین مخلوق آفرینش یاد کرده، اشاره کنیم: «و قوله ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ - وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ و ذلك في مبتدأ الخلق، إن الرب تبارك و تعالی خلق الهواء - ثم خلق القلم فأمره أن يجري - فقال يا رب بما أجري فقال بما هو كائن ثم خلق الظلمة من الهواء و خلق النور من الهواء - و خلق الماء من الهواء - و خلق العرش من الهواء و خلق العقيم من الهواء و هو الريح الشديد - و خلق النار من الهواء - و خلق الخلق كلهم من هذه الستة»؛ و كلام خدا «و او کسی است که آسمان ها و زمین را در شش روز آفرید و عرشش بر آب بود» درباره آغاز آفرینش است. پروردگار، هوا را آفرید؛ سپس قلم را آفرید و دستور داد که جاری شود. پس گفت: ای پروردگار! به چه جاری شوم؟ پس فرمود: به هر آنچه هست. سپس ظلمت را از هوا آفرید و نور را از هوا آفرید و آب را از هوا آفرید و عرش را از هوا آفرید و عقیم - که باد شدید است - را آفرید و آتش را از هوا آفرید و تمامی آفرینش را از این شش امر آفرید (قمی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۲۱ و ۳۲۲؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۴۴۲).

محوریت هوا نسبت به این شش چیزی که آفرینش حول آن ها می چرخد^۱ (ظلمت، نور، ماء، عرش، عقیم و نار) از این نقل آشکار است! نقش محوری هوا در پیدایش این موضوعات و شمارش نشدنش با دیگر عناصر، بیان گر این است که مقصود از هوا، معنای متعارف آن نیست، بلکه به معنای مکان صرفی است که با هر گونه از انحای وجود سازگاری دارد. باید توجه کرد که حرف «مِن» در تمام موارد این خبر، به معنای نشویه است و لزومی ندارد که به معنای

۱. البته سخن درباره آفرینش «قلم» بعد از هوا که در نقل های دیگری بیان شده (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق: ۳۰) و چرایی تفکیک قلم از شش امر مذکور، خود نیازمند بررسی مستقلی است. شیخ صدوق بر پایه گزارشی قلم را ملکی می داند، ولی شیخ مفید این ادعا را نفی و قلم را چیزی که با آن لوح الهی نگاشته می شود، خوانده است (ابن بابویه، ۱۴۱۴ق: ۴۴؛ مفید، ۱۴۱۳ق: ۷۴). در نگاه اهل عرفان نیز، همان عقل (قمی، ۱۳۸۱: ۱۱۹) و یا اولین تعیین اسم واحد (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ۱: ۷۲ و ۷۶) دانسته شده است. از برخی نقل ها نیز می توان حقیقت قلم را با حروف که به عنوان اولین ابداع الهی معرفی گردیده، به حقایقی از علم فعلی الهی مربوط دانست (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۴۳۱).

ابتدای غایت در نظر گرفته شود تا نقش علی و سببی^۱ را برای دیگر موجودات داشته باشد. نشویه بودن «من» نیز قرینه دیگری بر اراده معنای فراگیر و عام هواست؛ به این صورت که مواد اولیه آفرینش، از بستر و زمینه‌ای به نام هوا (مکان) نشئت گرفته‌اند. بدین ترتیب، هرچند کاربرد معنای اول و متعارف از هوا در روایات بی‌شماری غیر قابل انکار است، بیان این‌که هوا اولین مخلوق آفرینش است، حقیقت دیگری را آشکار می‌سازد. برای نمایش حقیقت بی‌کران و باشکوهی که از واژه «هوا» اراده شده، از دو گزارش ذیل می‌توان بهره جست:

- «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: كَانَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ وَ الْمَاءُ عَلَى الْهَوَاءِ وَ الْهَوَاءُ لَا يَجْرِي وَ لَمْ يَكُنْ غَيْرَ الْمَاءِ خَلْقًا»؛ امام باقر عليه السلام فرمود: خداوند چنانچه خودش را وصف کرده، بود و عرشش بر آب بود و آب بر هوا بود و هوا جاری نمی‌شد و غیر از آب خلقی نبود (عیاشی، ۱۳۸۰، ۱: ۱۸۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۱: ۵۴، ۸۶).

- «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام هُوَ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ ﴿كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ (هود: ۷) وَ الْمَاءُ عَلَى الْهَوَاءِ وَ الْهَوَاءُ لَا يُحْدُ وَ لَمْ يَكُنْ يَوْمَئِذٍ خَلْقًا غَيْرُهُمَا»؛ امام صادق عليه السلام فرمود: خدا همان‌گونه که خود را وصف کرد، می‌باشد؛ عرشش بر آب بود و آب بر هوا، و هوا محدود نبود و در این هنگام خلقی غیر آن دو نبود (مجلسی، ۱۴۰۳، ۱: ۵۴، ۷۲).

هم‌سان بودن نقل اول و دوم، این احتمال را که «غیر الماء» در حدیث دوم به «غیرهما» تصحیف شده را تقویت می‌کند، ولی در هر صورت هر دو بر گستردگی و پیشگامی حقیقت هوا دلالت دارند. در صورت صحیح بودن نسخه «غیرهما» نیز پیشگامی هوا از آن قابل استفاده است، چراکه توصیف هوا به «لایحد» و «لایجری» کنایه از گستردگی بی‌حد و حصر آن است^۳ و غیر از «ماء» در این فضا و مکان فراگیر، موجود متعین و مشخصی وجود نداشته است. در ادامه، وجه جمع و ترتیب وجودی میان هوا، نور و ماء بیان خواهد شد.

تا این جا سرّ این‌که هوا مکان صرفی است که با هر گونه از انحای وجود سازگاری دارد،

۱. هرچند در کلمات بزرگان «من» به معنای سببیه نیز به کار گرفته شده (مجلسی، ۱۴۰۴، ۱: ۵، ۱۹۵)، اما در کتب نحوی از «من» به معنای سببیت نام برده نشده است (ابن‌هشام، ۱۴۱۲، ۱: ۴۲۶-۴۱۹؛ شرتونی، ۱۹۶۵: ۳۵۸).

۲. البته تفاوت این نقل با نقل قبلی این است که در این جا به توأمان بودن خلقت آن‌ها در انتهای روایت اشاره شده که منافاتی با استشهاد مزبور ندارد.

۳. چنان‌که برخی نیز «عالم أمر» را بی حد و حصر دانسته‌اند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۹، ۱: ۱۶۷ و ۱۶۹).

معلوم شد، اما باید دقت کرد که واژه «مکان» نیز که در آفرینش نور از تقدم مطلق آن گفت‌وگو شد، همانند هوا دارای کاربردهای مختلفی است که بی‌توجهی به آن، امر فهم این احادیث ارزشمند را دشوار می‌کند. برای نمونه، کاربرد الفاظ «مکان» و «هوا» در نقل ذیل را نباید با آن حقیقت معنایی که از هوا و مکان بیان گردید، یکسان پنداشت.

امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «ای جابر! خداوند بود و غیر از او چیزی نبود و نه معلوم و نه مجهولی بود. پس اولین آفرینشی که آغاز کرد، محمد صلی الله علیه و آله را آفرید و همراه او ما اهل بیت علیهم السلام را از نور بزرگی‌اش آفرید. پس ما (همچون) سایه‌های سبزی در مقابلش ایستادیم آن‌جایی که نه آسمانی، نه زمینی، نه مکانی، نه شب و روزی و نه خورشید و ماهی بود. نور ما از نور پروردگار ما برگرفته بود؛ همانند شعاع شمس که از خورشید جدا می‌شود. تسبیح، تقدیس، تحمید و عبادت شایسته او را انجام می‌دادیم تا این‌که برای خداوند این‌گونه آشکار گردید^۱ که مکان را بیافریند. پس آن را آفرید و بر آن نوشت: "لا إله إلا الله محمد رسول الله و علی امیر المؤمنین و وصی اوست که با او تأیید و یاری‌اش می‌کنم". سپس خدا عرش را آفرید و بر پرده‌های آن مثل همان را نوشت. سپس آسمان‌ها را آفرید و بر اطرافش مانند آن نوشت. سپس بهشت و جهنم را آفرید و بر آن دو نیز همانند آن نوشت. سپس ملائکه را آفرید و آن‌ها را در آسمان سکونت داد. و سپس هوا را آفرید و بر آن نیز همان را نوشت. و سپس جن را آفرید و آن‌ها را در هوا سکونت داد.»^۲

۱. «بدا لله» یعنی «آشکار شدن نسبت به خداوند» به معنای ابداء و اظهار است؛ یعنی آنچه را که خداوند از قبل می‌دانست، اما برای دیگران از جمله انسان یا فرشتگان معلوم نبود، اظهار و آشکار می‌کند؛ لذا «بدا» به معنای علم بعد از جهل نیست، بلکه به معنای اظهار و ابراز آن معلوم برای دیگران است که به آن علم ندارند (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق، ۵: ۶۵-۶۷).

۲. «وَ بِإِسْنَادِهِ إِلَى جَابِرِ الْجُعْفِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ قَالَ: يَا جَابِرُ كَانَ اللَّهُ وَ لَا شَيْءَ غَيْرَهُ وَ لَا مَعْلُومَ وَ لَا مَجْهُولَ فَأَوَّلُ مَا ابْتَدَأَ مِنْ خَلْقِ خَلْقِهِ أَنْ خَلَقَ مُحَمَّدًا صلی الله علیه و آله وَ خَلَقْنَا أَهْلَ الْبَيْتِ مَعَهُ مِنْ نُورٍ عَظَمْتِهِ فَأَوْقَفْنَا أَطْلَقَ خَضْرَاءَ بَيْنَ يَدَيْهِ حَيْثُ لَا سَمَاءَ وَ لَا أَرْضَ وَ لَا مَكَانَ وَ لَا لَيْلَ وَ لَا نَهَارَ وَ لَا شَمْسَ وَ لَا قَمَرَ يَفْصِلُ نُورَنَا مِنْ نُورِ رَبِّنَا كَشَعاعِ الشَّمْسِ مِنَ الشَّمْسِ نُسَبِّحُ اللَّهَ وَ نُقَدِّسُهُ وَ نُحَمِّدُهُ وَ نَعْبُدُهُ حَقَّ عِبَادَتِهِ ثُمَّ بَدَأَ لِلَّهِ أَنْ يَخْلُقَ الْمَكَانَ فَخَلَقَهُ وَ كَتَبَ عَلَى الْمَكَانِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ عَلِيُّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَ وَصِيَّهُ بِهِ أَيَّدْتُهُ وَ نَصَرْتُهُ ثُمَّ خَلَقَ اللَّهُ الْعَرْشَ فَكَتَبَ عَلَى سُرَادِقَاتِ الْعَرْشِ مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ فَكَتَبَ عَلَى أَطْرَافِهَا مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ خَلَقَ الْجَنَّةَ وَ النَّارَ فَكَتَبَ عَلَيْهِمَا مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ خَلَقَ الْمَلَائِكَةَ فَأَسْكَنَهُمُ السَّمَاءَ ثُمَّ خَلَقَ الْهَوَاءَ فَكَتَبَ عَلَيْهِ مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ خَلَقَ الْجِنَّ فَأَسْكَنَهُمُ الْهَوَاءَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵۴: ۱۶۹).

در نقل‌های گذشته مکان و هوا، پیش از نور و موجودات نوری آفریده شده بودند، ولی در این روایت مکان و هوا هر دو بعد از آن‌ها خلق شده‌اند. یکی از جمع‌های دلالتی و عرفی در میان این دو گزارش، توجه به تفاوت معنای مکان و هوا است؛ ممکن است در هر نقلی معنای متفاوتی با نقل دیگری اراده شده باشد؛ چنان‌که منظور از مکان و هوا در نقل اخیر همان معنای متراکم مادی است. ولی مقصود از مکان و هوا به عنوان اولین عنصر خلقت در احادیث قبلی، مکان مطلق و صرف است. در سخنان امیرالمؤمنین علیه السلام چنین معنایی از هوا اراده شده است: «ثُمَّ أَنْشَأَ سُبْحَانَهُ فَتَقَى الْأَجْوَاءَ وَ شَقَّ الْأَرْجَاءَ وَ سَكَانِكَ الْهَوَاءَ فَأَجْرَى فِيهَا مَاءً»؛ سپس شکافت جوهای لایتناهی را، و اطراف و گوشه‌های آن را باز کرده، هوای فراگیر را بیافرید. پس در آن، آب جاری کرد (شریف رضی، ۱۴۱۴ق: ۴۰).

از آن‌جایی که هوا، با پخش شدن و پُر بودن تلازم دارد، بدان «سُکاک» گفته شده (فراهیدی، ۲۷۲: ۵؛ صاحب، ۱۴۱۲ق، ۶: ۱۲۶)^۱ و این ترکیب به سیاق جمله، کنایه از همان اطلاق و فراگیر بودن هواست.^۲ وجه جمع مذکور، به منظور حفاظت از نص و ظاهر متونی که ارائه شد و خالی از هر گونه پیش‌داوری صورت گرفت. یکی از آسیب‌های مهم در عرصه پژوهش‌های دینی، پیش‌فرض ذهنی است (مسعودی، ۱۳۸۶: ۲۳۷)؛ چنان‌که فیلسوفان مسلمان، برای توجیه و یا تعدیل مراتب وجود، با بهره‌گیری از قاعده فلسفی «الأشرف فالأشرف» (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ۱: ۴۳۴ و ۲: ۱۵۴-۱۶۵؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۷: ۲۴۴-۲۵۷) یا «امکان اشرف» معتقدند خلقت از مراتبی شکل یافته که در هر مرتبه‌ای شرافت وجود یا موجود افزایش می‌یابد و محال است که مخلوقی در رتبه مقدم باشد، ولی از جهت وجودی اشرف و برتر از مخلوق مؤخر نباشد. باور به این اصل موجب شده تا چیدمان هستی‌شناختی خاصی از سوی ارسطو (ارسطو، بی‌تا: ۲۰۵؛ فروغی، ۱۳۶۷، ۱: ۵۰ و ۵۱)، فلوطین (فلوطین، ۱۴۱۳ق: ۲۰۱-۲۰۴؛ کریشنان، ۱۳۶۷، ۲: ۹۷)، ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ۱: ۴۶۸؛ شیخ ۱۳۶۹: ۱۴۰ و ۱۴۱) و هم‌چنین عرفا (آشتیانی، ۱۳۶۵: ۴۴۸-۴۵۱) مسلم انگاشته شود (امید، ۱۳۷۹، ۳۴: ۱۰۷ و ۳۶: ۱۳۴). از نظر تمامی آنان، طبیعت و ماده، نازل‌ترین مرتبه وجود و در بالاترین مرتبه روح و عقل قرار دارد. محدثان این طیف فکری نیز با

۱. «السکاک جمع سکاكة - بالضم - وهی الهواء الملاقی عنان السماء» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق: ۵۶۳).

۲. «... وَ هِيَ الْفَضَاءُ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ...» (ابن‌میثم، ۱۴۰۴ق، ۱: ۱۳۳).

حمل اخبار اولین مخلوق بودن نور بر عقل، جمع میان این اخبار و اخبار دیگری نظیر «هوا» و یا «ماء» را به وضوح آن واگذار کرده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ۱: ۲۱۶ و ۲۱۷). گفت‌وگو درباره ابعاد و زوایای گوناگون این قانون عقلی، در این نوشته نمی‌گنجد. البته در تأویل و توجیه متون دینی باید به تعیین حدود اثربخشی عقل در عرصه دین پژوهی توجه داشت.

عقل پیش از تصور هر موجود محدودی، مکان متناسب با ویژگی وجودی اش را فرض می‌کند که در اصطلاح فلسفی از این حالت به «تقدم رتبی» یاد می‌شود. بنابراین قاعده عقلی تنها موجود نامحدود است که از این ویژگی عقلانی مستثناست، ولی موجودات دیگر هر اندازه که تجرد یابند، از محدودیت خارج نخواهند شد. به نظر می‌رسد این تحلیل اقتضایی عقل، دیدگاه این نوشتار مبنی بر پذیرش تقدم مکان (هوا) بر هر آفرینشی را فراهم می‌کند. مقصود این است که عقل بعد از این که نقل، تقدم وجودی این عنصر را اثبات کرد، هیچ منعی از پذیرش آن را در خود نمی‌یابد. نقل ذیل مؤید این است که اطلاق وجودی هوا که توأم با درک دقیقی از تقدم رتبی و عقلی آن می‌باشد، گاهی سبب انکار وجود آن نیز گردیده است؛ چنان‌که زراره و هشام درباره این که آیا «هوا» مخلوق است یا خیر؟ اختلاف داشتند. برخی با نقل این اختلاف در محضر امام صادق علیه السلام از وجود این گونه اختلاف در میان یاران امام علیه السلام اظهار تحیر کردند و ایشان در پاسخ فرمودند: «این اختلافی که منجر به کفر و گمراهی شود، نیست» (کشی، ۱۳۶۳: ۲۶۸).

در میان اخباری که درباره آفرینش «عقل» بر جای مانده، تنها خبر «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْعَقْلَ وَ هُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۱) از سوی محدثانی همچون علامه مجلسی قابل تأیید است. این خبر نیز تنها اولین مخلوق روحانی را عقل معرفی می‌کند و اول بودن مطلق آن را اثبات نمی‌کند. تنها جهتی که ممکن است عقل را در این تقدم بر دیگر موجودات پیش اندازد، خاصیت روحانی عقل است که موجب مجرد انگاشتن آن شده است. علامه مجلسی در نقد این برداشت از روحانی بودن عقل بر پایه دلایل عقلی که بر تجرد روح اقامه شده، می‌نویسد: «ظواهر آیات و اخبار بر جسم داشتن روح و نفس دلالت می‌کند؛ هرچند برخی از آن‌ها قابل تأویل است و آن استدلالاتی که بر تجرد روح شده است، دلالت صریحی بر آن ندارد؛ هرچند در برخی اشاره‌ای به آن یافت می‌شود. پس حکم به تکفیر قائل به تجرد، افراط و زورگویی است که برخی از علمای خردمند امامیه آن را گفته‌اند و جزم پیدا کردن

قائلان به تجرد روح نیز به صرف شبهات ضعیف با وجود این که ظواهر آیات و اخبار هم آن را نفی می‌کند، جرئت و تفریط قلمداد می‌شود» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵۷: ۱۰۴).

بدین ترتیب، اقتضای عقلی بر پیش‌گامی عنصر هوا یا مکان مطلق در آفرینش که مبتنی بر ظواهر شریعت است، بر اقتضای عقلی پیش‌گامی عقل و یا روح ترجیح می‌یابد. چنانچه گذشت، در فقه الحدیث این روایات، تفسیر و جمع میان مشترکات لفظی، نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا می‌کند. یکی از واژه‌هایی که لازم است در میان استعمالات مختلف آن جمع دلالتی صورت داد «ظلمت» است. در حدیث نقل شده از تفسیر قمی، بیان شد که ظلمت از بستر هوا ناشی شده، لکن نقل ذیل بیان‌گر این است که ظلمت بر هوا احاطه دارد: «آب بر هوا و این هوا بر ظلمت قرار گرفتند. سپس علم خلاق از آنچه بر زیر این ظلمت استوار است، منقطع گشت» (بکری، ۱۴۱۱ق: ۱۰).

باید توجه کرد که ظلمت در این جا به قدری محیط است که هوا بر آن استقرار یافته و علم خلاق از آن منقطع است، ولی در نقل پیشین گذشت که ظلمت از هوا ناشی شد و به عنوان یکی از شش عنصر آغازین آفرینش معرفی گردید. یکی از وجوه حمل این است که منظور از «ظلمت» در این جا، اشاره به فاصله و واسطه بین خالق و مخلوق باشد که علم خلاق از آن منقطع و تفکر در آن نیز موجب هلاکت است؛ اما ظلمتی که بعد از هوا و قبل از نور پدیدار شده، به منزله بستر مناسبی برای تجلی نور باشکوه پیامبر اعظم ﷺ بوده باشد. همین‌طور ممکن است در نقل قمی که هوا بسترساز شکل‌گیری آن شش عنصر قرار داده شد، نظری به ترتیب میان «ظلمت، نور، ماء، عرش، عقیق و نار» نبوده باشد، بلکه منظور این است که این شش عنصر در این فضا (هوا) آفریده شدند و بعد از آن، چیدمانی میان آن‌ها صورت گرفت که هوا بر ظلمت قرار گرفت. بدین ترتیب، هم اول و محور بودن هوا حفظ می‌گردد و هم بیان استقرار هوا بر ظلمت و یا ظلمت بر هوا هر دو صحیح است.

در نقل ذیل، برخلاف نقل فوق، بار دیگر بر استقرار ظلمت بر هوا تأکید شده است: «وَكَانَ عَرْشُكَ عَلَى الْمَاءِ وَ الظُّلْمَةُ عَلَى الْهَوَاءِ» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ۲: ۴۸۱)؛ چنانچه در ملازمات عقلی چنین امری متعارف است؛ نظیر تلازم میان روز و وجود خورشید که از هر دو طرف صحیح است و یا تلازم میان معرفه الله و معرفه النفس که بیان آن از هر دو سو، وجیه است.

بنابراین می‌توان گفت در آغاز، مکان و یا هوا آفریده شده‌اند، سپس در درون این بستر بی‌حد و نامعلوم، ارواح نورانی آفریده شده باشند؛ چنانچه احادیث آفرینش خلقت نوری پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۶۱: ۱۳۱ و ۱۴۱) فرموده‌اند: «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفی عام ثم أسکنها الهواء» (صفار، ۱: ۸۸؛ کشی: ۳۹۶). همان‌طور که ملاحظه شد، این شیوه مواجهه با این احادیث، منطبق بر قواعد روش فهم حدیث است و به عنوان راه‌حلی در جمع میان آن‌ها کارگشاست.

۳. ماء

در احادیث گوناگونی از آفرینش ابتدایی و بی‌سابقه هر چیزی از «آب» سخن گفته شده است (اسکویی، ۱۳۹۱: ۱۷-۲۸). گاهی نیز از زمین‌هایی که آب بر آن‌ها جاری شده، سخن به میان آمده است (ابن‌بابویه، ۱۳۸۵، ۲: ۶۰۶). گاهی از آب بعد از آفرینش زمین و به جهت آغاز کار شکل‌گیری پیکره اولیه انسان استفاده شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۶ و ۷). تفسیر هر یک از این احادیث و کشف ارتباط میان آن‌ها، نیازمند پژوهش مستقلی است. پیش‌تر درباره رابطه وجودی ماء و هوا بحث شد، اما در ادامه اخبار دال بر تقدم مطلق ماء بر اشیا، ارزیابی می‌شود. در روایات آمده است: «خداوند تبارک و تعالی بود و چیزی جز او نبود. عزیز بود و کسی پیش از عزتش نبود و این است مفهوم این سخن پروردگار ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾. پیش از آن‌که چیزی آفریده شود، او آفریننده بود و اگر نخستین مخلوقی که آفریده، چیزی [گرفته‌شده] از چیزی بود، هرگز انقطاعی نمی‌داشت و در این صورت پیوسته چیزی با خداوند می‌بود و خداوند بر آن پیشی و تقدیمی نداشت. ولی او بود زمانی که چیزی غیرش نبود و آفرید چیزی را که همه چیزها از آن است، و آن آب است که همه چیزها را از آن آفرید، و نسبت هر چیزی را به آب قرار داد و برای آب نسبی که بدان نسبت داده شود، قرار نداد...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۸: ۹۴ و ۹۵).

صدر روایت، در مقام استدلال بر حادث بودن خلقت و نقد ادعای فلاسفه شام مبنی بر قدیم بودن آفرینش الهی است. اطلاق عبارت «خلق الشيء الذي جميع الأشياء منه و هو الماء الذي خلق الأشياء منه» که منشأ آفرینش همه اشیا را آب دانسته (همان: ۹۵) و تأکید شده که آب از هیچ چیز دیگری آفریده نشده است (و لم يجعل للماء نسبا يضاف اليه)، بیان‌گر آفرینش

آب در آغاز است. اما در برابر این اطلاق، انصرافی^۱ وجود دارد که پیش‌گامی ماء را به موجودات متراکم مادی اختصاص می‌دهد. کاربست واژه «الأشیاء و الشیء» در این عبارات، بر اساس تناسب موضوع و حکم منصرف به مخلوقات کثیف مادی است.^۲ روایات در تفسیر آیه ﴿وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ (هود: ۷) نیز این ادعا را تأیید می‌کند:

- «خداوند، علمش و دینش را بر ماء حمل کرد، پیش از این که زمین یا آسمان یا جنّ یا انس یا خورشید یا ماه وجود داشته باشند...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۳۲؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۳۱۹).

- «خدای متعال وقتی آب را خلق کرد، پس عرشش^۳ را بر آن قرار داد، پیش از این که آسمان‌ها و زمین را بیافریند» (امام حسن عسکری (علیه السلام)، ۱۴۰۹ق: ۱۴۴).

- «و خداوند نور را آفرید... و از نور یاقوتی را آفرید... سپس یاقوت، آب لزرانی گردید... سپس عرشش را از نورش آفرید و بر آب قرار داد» (وزّام بن عیسی، ۱۴۱۰ق، ۲: ۶).

تقدم ماء بر آسمان و زمین، جنّ و انس و خورشید و ماه شاهدهی روشن بر این است که عرصه پیش‌گامی این عنصر در حوزه مخلوقات مادی کثیف است؛ به‌ویژه این که در احادیث پیشین گذشت که هرگاه ماء در کنار هوا ذکر شده بود، گستردگی و فراگیری هوا بر آن مشهود بود. علامه مجلسی در مقام نتیجه‌گیری و جمع‌بندی بحث، ضمن یادآوری کثرت اخبار تقدم ماء بر هوا در آفرینش، معتقد است علی‌رغم مسند بودن اخبار تقدم ماء در صورت صحت خبر تقدم هوا می‌توان اولیت ماء را اضافی دانست که نسبت به اجسام قابل مشاهده محسوسی که همه توان درک آن را دارند که هوا از آن‌ها نیست، تقدم دارد. و به همین جهت جماعتی وجودش را انکار کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵۴: ۳۰۸).

بدین ترتیب، ماء به موجودات محسوس مادی اختصاص می‌یابد و هوا که از موجودات

۱. در علم اصول فقه، برای انصراف مناشئ گوناگونی نظیر: غلبه وجودی، کثرت استعمال، بنای عقلا یا متشرعه و قدر متیقن در حال تخاطب ذکر شده است، ولی موضوع محوری در این بحث، تناسب حکم و موضوع است. به نظر ما، تناسب حکم و موضوع در مورد واژه «اشیاء» و «شیء»، آن دورا به موجودات متراکم مادی منصرف کرده است (شبیری، ۱۳۹۳، ۱۱: ۲۶-۳).

۲. «... إِنَّ الْمَاءَ هُوَ الْأَصْلُ الَّذِي تَكُونَتْ عَنْهُ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» (بحرانی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۱۴۰).

۳. مراد از «عرش»، علم و قدرت و سعه احاطه علمی و شهودی و نیز احاطه تشریحی، تعلیمی و دینی است (حسینی همدانی، ۱۳۶۳، ۵: ۲۳۶).

نامحسوس و لطیف مادی است، مطلقاً بر هر چیزی مقدم خواهد بود. البته چنانچه گفته شد، ظلمت بر این فضای بی حد استوار گردیده تا آفرینش نور و موجودات نوری به عنوان اولین مخلوقات بی بدیل الهی در چنین فضایی، جلوه‌ای خیره‌کننده داشته باشد.

نتیجه

بررسی‌های حدیثی نشان‌گر تفاوت میان آفریده نخستین و عوالم اولیه آفرینش نظیر عالم انوار است. هرچند وجود روایات متعددی در تقدم موجودات نوری، با روایات متکثر دیگری در تقدم «هوا و ماء» ظاهراً ناسازگار است، اما قواعد فقه الحدیثی موجب حکومت اطلاعات احادیث تقدم آفرینش مکان و یا هوا بر آن احادیث است. از تعبیر به‌کاررفته درباره هوا، دانسته می‌شود که مقصود از آن یکی از عناصر اربعه نیست، بلکه جو و فضای بی‌حدی است که در عالم ممکنات پیش از پیدایش هر آفرینشی وجود یافته و بر آن‌ها تقدم رتبی دارد. بر پایه این نقل‌ها در چنین فضایی، ظلمتی پدیدار گشته تا بستر آماده‌ای برای نمایش اولین مخلوقات نوری الهی را فراهم آورد. بنابراین آفرینش هوا و مکان بر آفرینش ارواح، از جمله ارواح پیامبر اکرم ﷺ و ائمه هدی علیهم‌السلام نیز تقدم دارد؛ هرچند آن ارواح مقدسه در عالم آفرینش بر همه تقدم دارند.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۱۴ق)، *اعتقادات الإمامیه*، کنگره شیخ مفید.
۲. _____، (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.
۳. _____، (۱۳۶۲)، *الخصال*، علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
۴. _____، (۱۳۸۵)، *علل الشرائع*، کتاب‌فروشی داوری.
۵. _____، (۱۳۶۶)، *علل الشرائع*، مسترحمی، کتاب‌فروشی مصطفوی.
۶. _____، (۱۳۷۸ق)، *عیون أخبار الرضا علیه‌السلام*، مهدی لاجوردی، جهان.
۷. _____، (۱۴۰۳ق)، *معانی الأخبار*، علی‌اکبر غفاری، دفتر انتشارات اسلامی.
۸. _____، (۱۴۱۳ق)، *من لا یحضره الفقیه*، دفتر انتشارات اسلامی.
۹. ابن‌سینا، (۱۳۶۳)، *اشارات و تنبیهاات*، حسن ملکشایی، سروش.

۱۰. _____، (۱۴۰۰ق)، رسائل ابن سینا، بیدار.
۱۱. ابن مشهدی، محمد بن جعفر، (۱۴۱۹ق)، المزار الكبير، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، دار الفكر.
۱۳. ابن هشام أنصاری، جمال‌الدین، (۱۴۱۲ق)، مغنی اللیب، مكتبة سيد الشهداء عليه السلام.
۱۴. ارسطو، (بی تا)، فی النفس، دار القلم.
۱۵. اشراق شیخ، (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، هانزی کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۶. افضلی، علی، (۱۳۷۸)، «مجردات از نظر فلسفه و کلام و وحی»، مهدوی نامه، حسن سید عرب، علی اصغر محمد خانی، هرمس.
۱۷. افضلی، علی و محمدرضا آرمیون، (۱۳۹۶)، «عوامل پیشین در روایات اهل بیت علیهم السلام»، تحقیقات کلامی، ش ۱۷، ۲۹-۴۶.
۱۸. امید، مسعود، (۱۳۷۹)، «عالم واسطه در گذر اندیشه»، کلام اسلامی، ش ۳۴، ۱۰۷-۱۲۱.
۱۹. آشتیانی، سید جلال‌الدین، (۱۳۶۵)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۰. بحرانی، ابن میثم، (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغة، دفتر نشر کتاب.
۲۱. بستانی، فؤاد افرام، (۱۳۷۵)، فرهنگ ابجدی، رضا مهیار، انتشارات اسلامی.
۲۲. بکری، احمد بن عبدالله، (۱۴۱۱ق)، الأنوار فی مولد النبی ﷺ، دار الشریف الرضی.
۲۳. بیابانی اسکویی، محمد، (۱۳۹۱)، انسان و معاد، نبأ.
۲۴. بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق)، انوار التنزیل و اسرار التأویل، محمد عبدالرحمن المرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۵. پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۸۹)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
۲۶. جوهری بصری، احمد بن عبدالعزیز، (بی تا)، مقتضب الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر، طباطبایی.
۲۷. حسن بن علی علیهم السلام، (۱۴۰۹ق)، التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري علیهم السلام، مدرسة الإمام المهدي علیهم السلام.
۲۸. الشرتونی رشید، (۱۹۶۵)، مبادئ العربیة، دار المشرق.
۲۹. زمانی قمشه‌ای، علی، (۱۳۷۹)، «آیا می توان به آغاز آفرینش پی برد؟»، کلام اسلامی، ش ۳۳، ۸۰-۸۹.
۳۰. سبحانی، جعفر، (۱۴۲۰ق)، الموجز فی أصول الفقه، مؤسسة الإمام الصادق علیهم السلام.

۳۱. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۰۴ق)، *الدرر المشور فی التفسیر بالمأثور*، قم، کتابخانه مرعشی نجفی.
۳۲. شبیری زنجانی، سید موسی، (۱۳۹۳)، «انصراف از دیدگاه آیه الله العظمی شبیری زنجانی»، علیرضا اصغری، حسین سنایی و علیمراد مهاجری، *تا / اجتهاد*، پیش شماره ۱۱، ۲۶-۳.
۳۳. _____، (۱۳۹۴)، «تناسب بین حکم و موضوع از دیدگاه آیه الله العظمی شبیری زنجانی»، علیرضا اصغری، حسین سنایی و محمدرضا آرمیون، *تا / اجتهاد*، پیش شماره ۱۴، ۵-۲۰.
۳۴. _____، (۱۳۹۵)، «ارتکاز از دیدگاه آیه الله العظمی شبیری زنجانی»، *تا / اجتهاد*، پیش شماره ۱۵، ۶-۲۵.
۳۵. شریف الرضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغة*، صبحی صالح، هجرت.
۳۶. شکوری، ابوالفضل، (۱۳۷۱)، «درنگی در روش فقهی شیخ مفید»، *آینه پژوهش*، ش ۱۷، ص ۲-۱۵.
۳۷. شیخ سعید، (۱۳۶۹)، *مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی*، محقق داماد، خوارزمی.
۳۸. صاحب، اسماعیل بن عباد، (۱۴۱۴ق)، *المحیط فی اللغة*، عالم الکتب.
۳۹. صادقی تهرانی، محمد، (۱۳۶۵)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، فرهنگ اسلامی.
۴۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۳)، *شرح أصول الکافی (صدر)*، محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴۱. _____، (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعلیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴۲. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۴۳. طباطبائی، محمدحسین، (۱۴۱۹ق)، *الرسائل التوحیدیة*، بیروت.
۴۴. طوسی، نصیرالدین، (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، نشر البلاغة.
۴۵. طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۱۱ق)، *مصباح المتهدد و سلاح المتعبد*، مؤسسه فقه الشیعة.
۴۶. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، *تفسیر العیاشی*، المطبعة العلمیة.
۴۷. فارابی، ابونصر، (۱۴۰۵ق)، *الجمع بین رأی الحکیمین*، البیر نصری نادر، الزهراء.
۴۸. فاضلی، علیرضا و دیگران، (۱۳۹۱)، «بررسی مبانی برهان جهان شناختی ویلیام کریگ»، *فلسفه دین*، ش ۲، ۲۹-۵۲.
۴۹. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار الإحیاء التراث العربی.
۵۰. فراهیدی، خلیل بن أحمد، (۱۴۰۹ق)، *کتاب العین*، هجرت.
۵۱. فرغانی، سعیدالدین، (۱۴۲۸ق)، *منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض*، دار الکتب العلمیة.

۵۲. فروغی، محمدعلی، (۱۳۶۷)، سیر حکمت در اروپا، زوار.
۵۳. فلوطین، (۱۴۱۳ق)، *اثولوجیا*، بیدار.
۵۴. قمی، قاضی سعید، (۱۳۸۱)، *الأربعینیات لکشف أنوار القدسیات*، میراث مکتوب.
۵۵. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، *تفسیر القمی*، دار الکتب.
۵۶. کاشانی، ملافتح الله، (۱۴۲۳ق)، *زبدة التفاسیر*، بنیاد معارف اسلامی.
۵۷. کریشنان، رادا، (۱۳۶۷)، *تاریخ فلسفه شرق و غرب*، جواد یوسفیان، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۵۸. کشی، محمد بن عمر، (۱۳۶۳)، *اختیار معرفة الرجال*، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۵۹. کبیر مدنی شیرازی، سید علی خان بن احمد، (۱۳۸۴)، *الطراز الأول و الكنز لما علیه من لغة العرب المعول*، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۶۰. کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی، (۱۴۱۸ق)، *البلد الأمين و الدرع الحصین*، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۶۱. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۳)، *درخشان پرتوی از اصول کافی*، محمد حسینی همدانی نجفی، چاپخانه علمیه قم.
۶۲. _____، (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، دار الکتب الإسلامية.
۶۳. کوفی، فرات بن ابراهیم، (۱۴۱۰ق)، *تفسیر فرات الکوفی*، مؤسسه الطبع و النشر فی وزارة الإرشاد الإسلامي.
۶۴. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، سید هاشم رسولی محلاتی، دار الکتب الإسلامية.
۶۵. _____، (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، بیروت، دار إحياء التراث العربي.
۶۶. مسترحمی، سید عیسی، (۱۳۹۴)، «عناصر مادی آفرینش جهان از منظر قرآن و کیهان شناسی»، *مطالعات تفسیری*، ش ۲۴، ۱۴۱-۱۵۶.
۶۷. مسعودی، عبدالهادی، (۱۳۸۶)، *روش فهم حدیث*، سمت و دانشکده علوم حدیث.
۶۸. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۶۶)، *آموزش فلسفه*، سپهر.
۶۹. مظفر، محمدرضا، (۱۳۹۴)، *اصول الفقه*، اسماعیلیان.
۷۰. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، *تصحیح الاعتقادات*، المؤتمر العالمي بمناسبة ذكری الألفية للشيخ المفید.
۷۱. _____، (۱۴۱۳ق)، *مختصر التذكرة*، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفید.

۷۲. فیاض لاهیجی، ملا عبدالرزاق، (۱۳۸۳)، گوهر مراد، سایه.
۷۳. نوری طبرسی، سید اسماعیل، (۱۳۹۳)، کفایة الموحدين فی عقاید الدین، غلامرضا رضائی، راند.
۷۴. وزام بن اَبی فراس، مسعود بن عیسی، (۱۴۱۰ق)، مجموعه وزام.