

نظام متکلم متفلسف (حدود ۱۶۰، یا، ۱۸۵ - ۲۳۰) (نخستین فیلسوف مسلمان)

محسن جهانگیری*

استاد دانشگاه تهران

چکیده: نظام حدود سی سال پیش از کندی که نخستین فیلسوف مسلمان نام گرفته زندگی کرده و به تفکرات فلسفی پرداخته است. بنابراین باید او را نخستین فیلسوف مسلمان نامید. نظام از طرق مختلف به ویژه از ترجمه‌های عربی فلسفه یونان، فلسفه آموخت و بیشتر به آرای فیلسوفان طبیعی گرایش یافت و فلسفه خود را بر مبنای فلسفه طبیعی بنیان نهاد. از اینجاست که نویسندگان مسلمان تاریخ کلام و فلسفه او را به حق در شمار فیلسوفان طبیعی نه مابعدالطبیعی قرار داده اند. نظام تنها در مسائل فلسفی صاحب نظر نبوده بلکه از زبان و ادبیات تازی و همچنین کلام و کتب آسمانی ادیان و مذاهب دیگر نیز علم و اطلاع کامل داشته است او مانند سایر معتزله پذیرفته بود که تنها عقل معیار واقعی حقیقت است و وحی فقط مؤید احکام عقل است.

این مقاله مخصوص آرای فلسفی اوست. نظام در اغلب مسائل فلسفی متداول جامعه و عصر خود، از جمله: شک و یقین، جسم و روح، جوهر و عرض، حرکت و سکون، علت و معلول، کون و بروز، متناهی و نامتناهی، تداخل، طفره، بقا و فناء اجسام و خلق مستمر، ... اندیشیده و آرای مخصوصی اظهار داشته، که در این مقاله مورد بحث و گفت‌وگو واقع شده است.

واژه‌های کلیدی: شک و یقین، جسم و روح، جوهر و عرض، حرکت و سکون، علت و معلول، کون و بروز.

من در مقاله «نظام متکلم متأذب» به نگارش احوال و آثار و بعد کلامی و دینی نظام پرداختم. [۱] موضوع این مقاله، عقاید و افکار فلسفی اوست. پیش از طرح و بررسی آن، مقدمه به ذهن فلسفی و آشنائی او با کتب فلسفی و عقاید متفلسفان اشاره می‌شود. اسامی کتب و رسالات وی از جمله: کتاب المعرفة، کتاب فی المَحال، کتاب المنطق، کتاب الجواهر و الأعراض و مباحثات و مناظراتش با سوفسطائیان، متانیان، ذیصانیان، دهریان و ... که قبلاً در مقاله مزبور مذکور افتاد و آراه و عقاید بسیار دقیق و عمیق فلسفی وی، که بعداً ذکر خواهد شد، حکایت از آن دارد که او به راستی از ذهنی بسیار دقیق و عمیق فلسفی برخوردار بوده و مسائل فلسفی را به شدت و قوت به خود جلب می‌کرده است؛ تا آنجا که می‌توان گفت همچنانکه آب ماهی حیات ماهیان است تفکرات و تأملات فلسفی نیز مایه حیات و نشاط وی بوده و او با این مسائل زندگی می‌کرده است. به علاوه طبق اسناد معتبر تاریخی، معاصران و غیر معاصران، موافقان و مخالفانش هم از علاقه شدید وی به فلسفه و کتاب‌های فلسفی عصرش خبر داده‌اند. از جمله موافقان قاضی عبدالجبار (م ۴۱۶) و احمد بن مرتضی (م ۸۴۰) از ائمه و متکلمان شیعه زیدی هستند، که نوشته‌اند:

«نظام شبی در خانه جعفر بن یحیی برمکی بود، جعفر نام ارسطو را برد، نظام گفت کتابش را نقض کرده‌ام، جعفر از سخن وی متعجب شد و گفت چگونه آن را نقض کرده‌ای، در حالی که از عهده خواندش بر نمی‌آیی، نظام پاسخ داد می‌خواهی از اولش تا آخرش بخوانم، یا از آخرش به اولش، سپس شروع به خواندن کرد و به تدریج که آن را می‌خواند نقض می‌کرد. (قاضی عبدالجبار، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، ص ۲۶۴؛ ۲۶۵. ابن‌المرتضی، طبقات‌المعتزله، ص ۵۰)

و از مخالفانش ابن نباته (متوفی ۷۶۸) نوشته است: او به کثیری از کتب فلاسفه مطلع شد و در کلامش به طبعین و الهیین فلاسفه تمایل یافت و از سخنان آنها رسائل و مسائلی استنباط کرد و با کلام معتزله درآمیخت (ابن نباته، شرح العیون فی شرح رساله، ابن‌زیدون، ص ۲۲۶) بغدادی (الفرق، ص ۱۳۱) شهرستانی (ملل و نحل، همان، ص ۵۳) ابن‌شاکر کتبی (متوفی ۷۶۴) عیون التواریخ، ص ۱۷۲) ... هم از آشنائی نظام با کتب فلاسفه خبر داده‌اند. ابونواس (متوفی ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷) شاعر ایرانی تبار نیز که گویا خصم نظام بوده به فلسفه‌دانی وی اشاره کرده و سروده است:

فَقُلْ لِمَنْ يَدْعَى فِي الْعِلْمِ فَلِلسَفَةِ حَفِظْتَ شَيْئاً وَ غَابَتْ عَنكَ أَشْيَاءُ (ابونواس، دیوان ص ۱۲)

چنانکه در مقاله نظام متکلم متأذب نوشتیم محققان و پژوهندگان جدید و خاورشناسان امثال استین (Stein) هورویتز (Horvitz) مکدونالد (Macdonald) و دیبور (DeBoor) او را بزرگ‌ترین فیلسوف مسلمان و از پیشوایان فلسفه اسلامی اصیل و نخستین واضع مذهب فلسفی‌ای شناخته‌اند، که بر اصول و مبانی منضبط و منسجم استوار است. (Macdonald, Development of Muslim theology, p. 140, 143, 152) دکتر محمد عبدالهادی ابوریده، هم که درباره وی تحقیقی جامع انجام داده و کتابی مستقل پدید آورده در نهایت بدین نظر صائب رسیده است که: «نظام به حق از اوایل متفکرین متفلسف در عالم اسلام به‌شمار می‌آید» (ابوریده، ابراهیم بن سيار النظام و آراؤه الکلامية الفلسفية، ص ۶۹).

طریق آشنائی نظام با فلسفه: نظام از طرق مختلف فلسفه آموخت و از منابع متعدّد به آرا و افکار فیلسوفان یونانی و غیر یونانی آگاهی یافت از جمله: ۱- ابوالهذیل، همان‌طور در مقاله «نظام متکلم متأذب» گذشت او شاگرد ابوالهذیل علّاف بوده، که «فیلسوف معتزله» شهرت داشته است. ابوالهذیل کتب فلسفه و فلاسفه را می‌شناخته و از قواعد فلسفه متداول زمانش به خوبی مطلع بوده است. طبیعی است که شاگرد مستعدّ و کنجکاوی همچون نظام از استاد استفاده‌ها برده و چیزها آموخته باشد.

۲- چنان‌که گذشت او خود به مطالعه کتاب‌های فلسفی که در عصر وی از زبان یونانی و غیر یونانی به زبان تازی برگردانده شده بود می‌پرداخته و از کتب مذکور استفاده می‌کرده است.

۳- او با نحلها و فرقه‌های مختلف کلامی و فلسفی، که در زمان وی در جامعه پهناور و آزاد اسلامی حضور و فعالیت داشتند و مذاهبشان بر از آرا و عقاید فلسفی بوده معاشرت و مصاحبت داشته و مناظره و مباحثه می‌کرده است. از مسلمانان همچون پیروان هشام بن حکم متکلم متفلسف شیعی (متوفی حدود ۱۹۹) و از غیر مسلمانان مانند سَمَنِيَه [۲]، که قائل به قدم دهر و تناسخ ارواحند و ذیصانیه که گویند نور فاعلی مختار است و ظلمت موجب و فعلش به اضطرار است، مَنَانِيَه که مبداء عالم را دو چیز: نور و ظلمت می‌دانند و سوفسطائیان که نه به محسوس قائلند و نه به معقول (شهرستانی، همان، ج ۲، ص ۴۵، ۵۵، ۶۲ بدوی، مذاهب الاسلامیین، ج ۱، ص ۲۰۱، ابوریده، ص ۵۵، ۵۶).

عبدالقاهر بغدادی نوشته است: نظام در جوانی با قومی از ثنویه و قومی از سَمَنِيَه که قائل به «تکافؤ الأدلّه» [۳] هستند معاشرت کرد و در سنّ کهولت و پیری با قومی از ملاحده فلاسفه آمیزش کرد و سپس با هشام بن حکم رافضی دیدار کرد. قول به ابطال «جزء لایتجزی» را از هشام و ملحدان فلاسفه آموخت و قول به «طفره» را که پیش از وی به وهم کسی نرسیده بود بر آن مبتنی ساخت و این قول را که فاعل عدل، قادر بر جور و کذب نیست از ثنویه گرفت و باز

این قول را که الوان، علوم، روائع و اصوات اجسامند از هشام بن حکم اخذ کرد و قول به تداخل اجسام را در حیز واحد بر آن بنا نهاد و... (الفرق بین الفرق، ص ۱۳۱)

۴- نظام در شهر بصره زندگی می‌کرد، که مرکز اشاعه و برخورد فرهنگ‌ها و فلسفه‌های هندی، ایرانی و یونانی بوده است. به علاوه به شهرها و بلاد مختلف همچون کوفه، بغداد و اهواز مسافرت کرده، که در این شهرها نیز فرهنگ‌ها و فلسفه‌های گوناگون رواج داشته است. مثلاً بغداد مرکز ترجمه و اشاعه فلسفه یونانی و فلسفه‌های دیگر و به حق شهر «بیت الحکمه» بوده و در اهواز که مدت‌ها قلمرو ساسانیان و مجمع نسطوریان بوده، به فرهنگ و فلسفه یونان توجه و علاقه شدیدی ابراز می‌شده و در نزدیکی آن یعنی در رها (Roha) و نصیبین (Nasibin) و رأس عین یا «رأس العین» و جندی شاپور مدارس فلسفی مهمی دائر بوده است. گذشته از اینها قبلاً در مقاله نظام متکلم متاذب گفته شد که او به بلخی نیز شهرت داشته و ما احتمال دادیم که او مدتی در آنجا مانده باشد و این شهر در آن زمان از مراکز مهم فرهنگ و فلسفه یونانی بوده است او بلاشک در این بلاد و مراکز از فرهنگ‌ها و فلسفه‌های مختلف آگاهی یافته و از اصول و قواعد فلاسفه چیزها آموخته و در ساختن نظام فکریش به کار گرفته است.

دقیق الکلام یا فلسفه نظام: بخش عقلی و بعد فلسفی علم کلام در برابر بعد دینی و کلامی محض که «جلیل الکلام» خوانده می‌شود، «دقیق الکلام» یا «الدقیق» (اشعری، همان، ج ۲، ص ۴، ابوحیان، توحیدی، ثمرات العلوم، مصر ۱۳۲۳، ص ۱۹۲، ۱۹۳، بدوی، ص ۱۳) و یا لطیف الکلام (شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۱۱۱) نام گرفته است.

در این بخش کلام دقیق‌ترین مسائل فلسفی و حتی علمی مورد بحث و تحقیق قرار می‌گیرد. عمق، دقت و وسعت آن بیشتر از «جلیل الکلام» است و به جرئت می‌توان گفت نه تنها با آنچه معمولاً در میان مسلمانان فلسفه شناخته شده برابری می‌کند بلکه از عمق و دقت بیشتری برخوردار است. شاهد زنده و سند استوار آن کتب کلامی موجود است، اعم از کتب اشاعره، همچون اللمع اشعری و مواقف عضدالدین ایچی، ماتریدیّه مانند التوحید ابومنصور ماتریدی، شیعه نظیر تجرید الاعتقاد خواجه نصیرطوسی و معتزله برای نمونه کتاب الحیوان جاحظ. البته اغلب آثار معتزله از بین رفته است. بعد فلسفی کلام نظام هم از سایر ابعاد آن وسیع‌تر و قوی‌تر است و سزاوار است که او نخستین فیلسوف مستقل جهان اسلام نامیده شود که حدود سی سال قبل از کندی (متوفی ۲۶۰هـ - ۸۷۳ م) که اولین فیلسوف عالم اسلام شهرت یافته زندگی کرده، به تأملات فلسفی پرداخته و به تألیف کتاب‌ها و رساله‌های فلسفی اهتمام ورزیده است. عناوین کتب و نوشته‌هایش که قبلاً مذکور افتاد و همچنین عقاید و آرای فلسفی وی که در کتب فرق و مقالات ثبت شده، به علاوه مناظرات و مباحثات فلسفی وی با فیلسوفان و متفلسفان زمان خود مؤید نظر ماست. البته ما در مقاله «ابوالهذیل علّاف» نوشتیم که علّاف «فیلسوف المعتزله» شهرت یافته ولی حق این است که ذهن فلسفی و اندیشه‌های حکمی نظام بسیار گسترده‌تر و

عمیق‌تر از استادش علّاف است. مطالعه آرای فلسفی نظام که بعداً ملاحظه خواهد شد این واقعیت را آشکار می‌سازد که او بیشتر به آرای فیلسوفان طبیعی یونان و به تعبیری دیگر به بعد علمی فکر یونانی گرایش یافته (شهرستانی، همان، ص ۵۵، Watt, Islamic philosophy and theology, p. 53)، و همچون فیلسوفان اصالت تجربی (empiricism) و اصالت عقلی (rationalism) دوره تجدید حیات علمی و فرهنگی اروپا (Renaissance) مانند فرانسویس بیکن (Francis Bacon. 1561 – 1626) انگلیسی و رنه دکارت (Rene Descartes. 1596-1650) فرانسوی و سایر فیلسوفان جدید اروپا امثال جان لاک (John Locke. 1632-1714) و هیوم (David Hume 1711-1776) در مسائل فلسفی و علمی از هر گونه تقلید و حجت شمردن رای و قول دیگران به ویژه ارسطو و ارسطوگرایان احتراز می‌جسته و برای شک مرتبه‌ای قبل از یقین قائل بوده و آن را نشانه و مقدمه حکمت و معرفت راستین می‌شناخته و پایه و اساس بحث قرار می‌داده و تأکید می‌کرده است: که «الشّاكُ أقربُ إلیک من الجاحد» (جاحظ، الحيوان، ج ۶، چاپ مصر، ۱۳۲۵ هـ، ۱۹۰۲ م، ص ۱۱). خلاصه نظام در علم و فلسفه جدّاً قائل به لزوم استقلال حسّ و تجربه و عقل بوده و با مشهورات و مقبولات و خرافات و عقاید موهوم و تطییر و تغال مبارزه می‌کرده (الحيوان، ج ۳، ص ۱۳۹) و با روش عالمان و فیلسوفان جدید، بدون توجه به عقیده دیگران خود مستقلاً به حسّ و تجربه و تفکر و تعقل می‌پرداخته است. جاحظ شاگرد میرزا او قسمتی از تجربه‌های وی را در کتاب الحيوان خود آورده است. از جمله تحت عنوان «حدیث النّظام فی تجربه إسکار البهائم و السّباع» از وی نقل کرده که گفته است: «من اکثر تجربه‌هایی را که در اسکار و مست کردن چهارپایان و درندگان به عمل آمده مشاهده کرده‌ام. در میان حیوانات حیوانی ندیدم که در حالت مستی مانند آهو از خود اعمال و حرکات ظریف و ملیح نشان دهد و لولا آنّه من التّرفّه لکنّت لا يزال عندی الطّبی حتّی أسکره و اری طوائف مایکون منه» (الحيوان، ج ۳، ص ۲۳۰) و نیز به روایت جاحظ در تجاربی که محمد بن عبدالله هاشمی روی حیوانات انجام می‌داده شرکت می‌جسته است (الحيوان، ج ۴، ص ۳۲۰). ما در مقاله «نظام متکلم متأدب» از عقاید دینی و کلامی یعنی «جلیل الکلام» وی سخن گفتیم. اکنون به شرح و بیان عقاید فلسفی یعنی «دقیق الکلام» وی می‌پردازیم و مقدمه‌ی خاطر نشان می‌سازیم، که او در تمام مسائل فلسفی اعمّ از الهی، طبیعی، انسانی؛ شامل اخلاقی، و سیاسی اندیشیده و مقاله و رساله نوشته است، که پرداختن به ذکر و بسط آنها ولو به اختصار، در یک مقاله برخلاف سلیقه و رسم زمانه است، بنابراین تنها به برخی از آن مسائل اکتفا می‌شود:

جسم و جوهر و عرضی: از جمله مسائل مهمّ فلسفه از قدیم و جدید مسئله جسم، جوهر و عرض است. در خصوص جسم عقاید و اقوال متمدّد و مختلف اظهار شده است. اشعری در کتاب *مقالات الاسلامیین* خود سیزده قول ثبت کرده است. (اشعری، *مقالات الاسلامیین*، ج ۲، ص ۶)

از جمله قول ابوالهذیل استاد نظام است که می‌گفته: جسم چیزی است که آن را یعین، شمال، ظهر، بطن و اعلی و اسفل است و کمترین اجزای آن شش جزء است، یکی راست، دیگری چپ، یکی ظهر و دیگری بطن و یکی اعلی و دیگری اسفل است. اما نظام برخلاف استادش در تعریف جسم چنین می‌گوید: «الجسم هو الطویل العریض العمیق» جسم آن طویل و عریض و عمیق است و اجزایش را حد پایانی نیست. هیچ نصفی نیست، مگر اینکه آن را نصفی است و هیچ جزئی نیست مگر اینکه آن را جزئی است (اشعری، همان) بنابراین او به «جزء لایتجزی» عقیده نداشته و جسم را متألف از اجزای لایتناهی می‌دانسته است. البته این، قول مشهور اوست که ما بعداً تفصیل خواهیم داد. نظام میان جوهر و جسم فرق نمی‌گذاشت و اعراض به معنای متداول یعنی بوها و رنگ‌ها، طعم‌ها را هم اجسامی لطیف می‌شناخت و از جمله جواهر به شمار می‌آورد. و می‌گفت: جواهر اجناس متضاد است، برخی سفیدی است، برخی سیاهی، برخی زردی، برخی سرخی، برخی سبزی، برخی گرمی، برخی سردی، برخی شیرینی، برخی ترشی، برخی روائح، برخی طعموم، برخی رطوبت، برخی یبوست، برخی صور و برخی ارواح. (اشعری، همان، ص ۳۸۱۰) اما حیوان جنس واحد است، زیرا تمام حیوانات در تحرک ارادی اتفاق دارند (بفدای، همان، ص ۱۳۷) او تنها حرکات را عرض می‌شناخت و می‌گفت: «لا عرض إلا الحركات» (اشعری، همان ص ۴۷، ۲۸) و به روایتی هم حرکت و سکون را (فضل الاحتزال و طبقات الممتزلة، کبب، ص ۷۰) و به عقیده وی عرض، یعنی حرکت فناپذیر است و امکان ندارد باقی بماند (اشعری، همان). زیرا حرکت عرض غیر قار است. بنابراین می‌توان گفت که او در قول به عدم بقای عرض، به یک معنی، تقدم بر اشعری دارد و شاید هم بتوان گفت که او در بقا و عدم بقای عرض در دو زمان فی‌الجمله با ابوالهذیل هم اختلاف ندارد. زیرا ابوالهذیل عرض را اعم از حرکت و غیر آن می‌دانست و همچون نظام تصریح می‌کرد که حرکت از جمله اعراضی است که در دو زمان باقی نمی‌ماند (همان).

اعراض با هم تضاد ندارند و تضاد فقط در میان اجسام واقع است: در حالی که ابوالهذیل تضاد اجسام را محال می‌دانست، نظام برخلاف وی می‌گفت: تضاد فقط در میان اجسام واقع است. مانند حرارت و برودت و سواد و بیاض و شیرینی و ترشی که به گمان وی اینها اجسام متفاسده هستند و برخی برخی دیگر را تباه می‌سازند، اما اعراض متضاد با یکدیگر نیستند. (اشعری، همان، ص ۶۲)

ممکن نیست خداوند بندگان را بر فعل اجسام و جواهر، امثال الوان، طعموم و روائح قدرت بخشد اما بر اعراض یعنی حرکات قادر می‌سازد. به عقیده وی امکان ندارد انسان در غیر خود حیاتی بیافریند (اشعری، همان، ص ۶۴، ۲۴۱) گفتنی است بنا به روایاتی به عقیده نظام نه فقط اعراض، بلکه اجسام هم در دو زمان باقی نمی‌ماند، ما در این خصوص بعداً سخن خواهیم گفت. نظام معانی قائم به اجسام را مانند حرکت و سکون اعراض می‌نامید نه صفات و می‌گفت آنها

بدین جهت عرض نامیده شده‌اند که عارض بر اجسام و قائم بر آنها هستند و عرضی را که در مکانی موجود و یا در جسمی حادث نباشد، انکار می‌کرد (اشعری، همان، ص ۵۷).

جسم همان اعراض مجتمعه است: این قول غیرمشهور نظام درباره جسم است که: جواهر و اجسام مطلقاً همان اعراض مجتمعه است. وقتی که جواهر از اعراض مختلف ترکیب یافت، مختلف می‌شود و اگر از اعراض متجانس ترکیب یابد متجانس می‌گردد و به همین جهت است، که اجسام به تخالف و تجانس اَنصاف می‌یابد. (شرح مواقف، همان، ج ۷، ص ۲) این قول به نجار (حسین بن محمد بن عبدالله قمی) هم نسبت داده شده است (همان). این رأی نظام مستلزم نفی جوهر به معنای متداول است که در فلسفه بارکلی (George Berkeley. 1658-1753) و مخصوصاً هیوم پذیرفته شد و در زبان فرنگی (Phenomonism) یعنی اصالت پدیدار نام گرفت. ولی از آنجا که نظام مانند برکلی و برخلاف هیوم جوهر روح را قبول داشت بهتر است او را مانند بارکلی (immaterialist) یعنی نافی جوهر جسمانی نامید.

تناهی مساحت و جرم عالم: از مناقشات نظام با منائیه و دهریه برمی‌آید که او با وجود قول به عدم تناهی اجزای جسم، مانند ارسطو و جمهور حکمای اسلام، بمد مکانی و مساحت عالم اجسام را متناهی می‌دانسته است (خیاط، الانتصار، ص ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۱۰۲) البته او گاهی هم می‌گفته که: خداوند قادر است امثال دنیا و امثال امثال آن را تا بی‌نهایت خلق کند (همان، ص ۹۷) که با قول به تناهی مساحت موجود و خلق بالفعل عالم تنافی ندارد.

تناهی حرکت: نظام برخلاف قول ارسطو و سایر فیلسوفان و بر وفاق متکلمان قائل به تناهی حرکت بوده، عالم را حادث می‌دانسته و جز خدا به قدیمی اعتقاد نداشته است (ابوریده، ص ۱۱۲-۱۱۳).

عدم بقای اعراض: میان اهل فلسفه و کلام اختلاف واقع است که عرض، در دو آن، باقی می‌ماند، یا نه؟ عده‌ای از معتزله (اشعری، همان، ج ۲، ص ۴۶، ۴۷) و جمهور اشاعره گفتند: «العرضُ لا یبقی زمانین»: عرض در دو آن باقی نمی‌ماند، بلکه هر آنی متجدد می‌شود (جرجانی، شرح مواقف، همان، ج ۷، ص ۴، ۳۳۱) فخررازی متکلم سرشناس اشعری نوشت: «بقاء العرض ممتنع باتفاق الاشاعره» (فخررازی، همان، ص ۱۸۰) نظام هم قائل به عدم بقای اعراض شد: اما گفت: «لا عرضُ الا الحركات»: جز حرکات [که باقی نماند] عرضی نیست (اشعری، همان، ج ۲، ص ۴۷)

عدم بقای اجسام و خلق مستمر: این اختلاف در مورد اجسام هم پیش آمد، اما، در این مورد، برخلاف مورد اول، اکثر قول بقای اجسام را پذیرفتند (جرجانی، همان) ولی نظام برخلاف قول اکثر قائل به عدم بقای اجسام شد، بغدادی از جاحظ نقل می‌کند که نظام می‌گفته: جواهر و اجسام پیوسته در حال نو شدن هستند. خداوند دنیا و مافیها را، در هر حالی خلق می‌کند بدون آنکه آن را فانی گرداند و اعاده نماید (بغدادی، همان، ص ۱۴۱) اشعری هم نوشته: نظام بر این

باور بوده، که جسم در هر وقتی خلق می‌شود (اشعری، همان، ج ۲، ص ۸۹) شیخ مفید متکلم شیعی (متوفی ۴۱۳) هم نوشت: به زعم نظام خداوند متعال اجسام را تجدید می‌کند و در هر حالی از نو می‌آفریند (مفید، اوائل المقالات، ص ۱۱۴) فخرالدین رازی نقل کرده که: «الأجسام باقیه خلافاً للنظام» (طوسی تلخیص المحصل، همان، ۲۱۱) اما خواجه، این نقل را قابل اعتماد ندانسته و نتیجه وهم و خطب ناقلان انگاشته و در بقای اجسام ادعای ضرورت کرده و نوشته است: «والأولی دعوی الضروره فی بقاء الاجسام» (همان). شایسته ذکر است تا آنجا که اطلاع حاصل است، جز ابن حزم، هیچ یک از ناقلان و نسبت دهندگان این قول به نظام در صدد توضیح و اثبات آن برنیامده است. اما ابن حزم در کتاب «الفصل» تحت عنوان «الکلام فی خلق الله عز و جل للعالم فی کل وقت و زیاده فی کل دقیقه» پس از نقل قول نظام که می‌گفته: «إن الله تمالی یخلق کل ما خلق فی وقت واحد دون أن یمده» (خداوند متعال هر چه را که در وقتی آفریده می‌آفریند، بدون آنکه معدومش سازد) و پس از اشاره به انکار قول وی از سوی برخی از اهل کلام، آن را قولی صحیح می‌داند و با دلیل عقلی و نقلی به توضیح و اثباتش می‌پردازد. و در پایان نتیجه می‌گیرد که: «وَالله تمالی یخلق فی کل حین جمیع العالم خلقاً مستأنفاً دون أن یفنیه»: خدای متعال در هر حینی جمیع عالم را از نو می‌آفریند بدون اینکه آن را فانی کند (ابن حزم، الفصل، همان، ج ۵، ص ۵۴، ۵۵). برخلاف نقل اشعری و رازی که مشاهده شد عام و مبهم بود، عبارات بغدادی و ابن حزم صراحت دارد که مقصود وی از عدم بقای اجسام و خلق جدید، ایجاد بعد از اعدام نیست، بلکه استمرار وجود و ادامه خلق است، بدون افنا. بنابراین می‌توان گفت قول نظام در این مقال، از فیلسوفان مسیحی شبیه قول دکارت است، که عمل آفرینش را مُدام و مستمر می‌داند و خدا را هم علت ایجاد عالم می‌شناسد و هم علت ابقای آن (The Philosophical works of Descartes Vol 1 (The Principles of Philosophy, part I, principle XXI), p 224. و از حکیمان مسلمان به نظر ملاصدرا در حرکت جوهریه که «لبس بعد از لبس» (و یا لبس فوق لبس است) بیشتر شباهت دارد تا قول عرفا که به لبس بعد خلق عقیده دارند. (شرح منظومه سبزواری، چاپ ناصری، ص ۴۶۱، تصحیح آقای حسن‌زاده آملی، ج ۴، ص ۳۱۳، ۳۱۴).

خلق شئی خود شئی است ابوالهذیل استاد نظام می‌گفت: خلق شئی خود شئی نیست، بلکه اراده خداوند و قول «کن (باش) اوست». اما نظام برخلاف وی گفت: خلق خداوند که عبارت از تکوین است، همان مکون و شئی مخلوق یعنی خود شئی است نه غیر آن. (اشعری، همان، ج ۲، ص ۵۱، ۵۲).

نوع عدم تناهی نظام: قبلاً، اشاره شد که یکی از دو قول منسوب به نظام در خصوص تألیف اجسام، قول به تألیف جسم از اجزای نامتناهی است. با اینکه انتساب این قول به وی تقریباً اتفاقی است ولی اینکه مقصودش «عدم تناهی» بالفعل است یا «بالقوة» به درستی معلوم

نیست. از طرف مؤلفان قدیم و پژوهندگان جدید عقاید مختلفی اظهار شده است، که استیفای آنها از عهده مقاله ما خارج است. ولی به نقل برخی - البته به اختصار - خواهیم پرداخت و پیش از آن خاطر نشان می‌سازیم که برخی اختلاف موجود را، صرفاً اختلاف لفظی می‌دانند (ابوزید، التَّصَوُّر الذَّرِّي، ص ۷۴). گفتنی است با اینکه اشعری «کتاب الجزء» نظام را در اختیار داشته و به اصطلاحات فلسفه آشنا بوده و هر گاه مناسبتی پیش آمده و یا مشابهتی میان اقوال وی و آرای متکلمین و فیلسوفان دیده تذکر داده و به علاوه او اصطلاح قوه و فعل را می‌دانسته و به کار برده است (اشعری، همان، ص ۱۷)، با وجود این قول نظام را در خصوص «جزء» مطلق نقل کرده و از «قوه» و «فعل» سخنی به میان نیاورده، چنان که نوشته است: «وَقَالَ النَّظَامُ: لَا جُزْءَ إِلَّا وَ لَهُ جُزْءٌ، وَ لَا بَعْضَ إِلَّا وَ لَهُ بَعْضٌ، وَ لَا نِصْفَ إِلَّا وَ لَهُ نِصْفٌ، وَ إِنَّ الْجُزْءَ جَائِزٌ تَجَزَّيْتَهُ أَوَّلًا، وَ لَا غَايَةَ لَهُ مِنْ بَابِ التَّجْزِئِ» (همان). اما اشعری پس از نقل قول نظام بلافاصله قول بعض فلاسفه را آورده و نوشته است که: «وَقَالَ بَعْضُ الْمُتَفَلِّسَةِ إِنَّ الْجُزْءَ يَتَجَزَّأُ، وَ لَتَجَزَّيْتَهُ غَايَةَ فِى الْفِعْلِ، فَأَمَّا فِى الْقُوَّةِ وَ الْإِمْكَانِ فَلَيْسَ لَتَجَزَّيْتَهُ غَايَةَ» (همان) بنابراین، این احتمال قوت می‌گیرد که به نظر اشعری نظام معتقد بوده که جسم بالفعل از اجزای نامتناهی ترکیب یافته و این اجزا در جسم بالفعل موجودند زیرا اگر بالقوه موجود باشند میان قول او و قول متفلسفه فرقی نبوده و قول فلاسفه در مقابل قول او قول مستقلی به حساب نخواهد آمد. ابن راوندی هم به طور مطلق گفته است: «إِنَّهُ يُبَيِّنُ مَا لَا يَتَنَاهَى مِنَ الْأَجْسَامِ» (خیاط، همان، ص ۱۰۲) بغدادی نیز آنجا که فضایح نظام را می‌شمارد می‌نویسد: از جمله فضایح نظام آن است که او می‌گفته: «هر جزئی بدون نهایت منقسم می‌شود». (بغدادی، همان، ص ۱۳۱) ظاهر عبارت و لحن وی حکایت از آن دارد، که او از عدم تناهی، عدم نهایت بالفعل را فهمیده است. مخصوصاً که او پس از نقل قول نظام بلافاصله هشدار داده است، که: این قول متضمن محال بودن علم خداوند به عالم و به آخر آن است در حالی که او تعالی فرموده است: «وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَ أَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا» (سوره جن، ۷۲، آیه ۲۸) (بغدادی، همان، ص ۱۳۹) این حزم هم قول نظام را بدون اشاره به «قوه» و «فعل» به این صورت نقل کرده است که: «وَوَضَّحَ النَّظَامُ وَ كَلَّ مِنْ يُحْسِنُ الْقَوْلَ مِنَ الْأَوَائِلِ إِلَى آتِهِ لَا جُزْءَ وَ إِنَّ ذُقَ إِلَّا وَ يَحْتَمِلُ التَّجْزِئَ أَوَّلًا بِلَا نِهَآيَةٍ...» (ابن حزم، همان، ص ۵، ص ۹۲) ولی جمله «وَيَحْتَمِلُ التَّجْزِئَ» حکایت از آن دارد که او «تجزی بالقوه» را اراده کرده است. ابوالمعمین نسفی (متوفی ۵۰۸ هـ) هم در تبصرة الادله به طور مطلق نوشته است: هشام بن حکم، نظام و بسیاری از اوائل و حساب جوهر و جزء لايتجزی را انکار کرده‌اند و به زعم آنها جزء و اگر چه کوچک باشد تا بی‌نهایت متجزی می‌شود (تبصرة الادله، ج ۱، ص ۵۰) اما خیاط برخلاف آنها تصریح کرده که مقصود نظام از «تجزء» قسمت وهمی ذهنی احتمالی است، نه قسمت فعلی و واقعی چنان که نوشته است: «وَأِنَّمَا أَنْكَرَ إِبْرَاهِيمُ أَنَّ تَكُونَ الْأَجْسَامَ مَجْمُوعَةً مِنْ

اجزاء لا تتجزأ و زعم أنه ليس من اجزاء من الاجسام إلا و قد يقسم الوهمُ بنصفين (خياط، همان، ص ۷۶) «إنّ الاجسام كلّها عند ابراهيم متناهية ذاتُ غاية و نهاية في المساحة و الذراع و إنّما أحال ابراهيم جزءه لا يقسمه الوهم و لا يتصور له نصفاً في القلب» (همان، ص ۱۰۲)

شیخ رئیس ابوعلی بن سینا تا آنجا که اطلاع حاصل است در سه کتاب مهم فلسفیش: شفا، (ج ۱، تهران، ص ۸۵) نجات و اشارات قول «عدم تناهی تجزیه» را به صراحت با قید بالفعل ثبت کرده ولی نامی از نظام نبرده است. در نجات نوشته است: «و قال إنّ الأجسام الطبیعیة لها أجزاء غیر متناهية و كلّها موجودةٌ فيه بالفعل» (نجات، تصحیح دانش پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴، ص ۱۹۷)

او در اشارات هم با عنوان «وهم و اشاره» بدین مطلب اشاره کرده است: «و من الناس من یکاد يقول بهذا التألیف و لكن من اجزاء غیر متناهية» (اشارات، ج ۲، ص ۲۰، ۲۱) چنانکه ملاحظه شد در هیچ یک از عبارات منقول اسم نظام نیامده است اما تا آنجا که می‌دانیم برای اولین بار فخرالدین رازی در مباحث المشرقیة، این قول را صریحاً به نظام نسبت داده و نوشته است: و اما القانی (أن يكون فيه اجزاء غیر متناهية بالفعل) فهو مذهب النظام و من الاوائل انكسافراطيس (مباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۹). به ظن قوی مقصود از انکسافراطیس، انکسافوراس است.

پس از رازی خواجه نصیرالدین طوسی در شرحش بر اشارات ابن سینا سخن رازی را تکرار کرده (خواجه نصیر، شرح اشارات، همان، ص ۲۰، ۲۱) و بعداً قطب الدین رازی در شرح شرح اشارات (همان، ص ۲۳)، عضدالدین ایجسی (م. ۷۵۶) در مواقف (همان، ج ۷، ص ۵) میرسید شریف جرجانی (متوفی ۸۱۶) (همان) در شرح مواقف، آن نسبت را بازگو کردند، تا نوبت به صدرالدین شیرازی رسید و او هم به نوبه خود در کتاب اسفارش پس از تجهیل معتزله به اینکه آنها میان قوه و فعل فرق نمی‌گذارند تصریح کرد که نظام معتقد به وجود اجزای نامتناهی بالفعل در هر جسمی بوده است (اسفار، ج ۵، ص ۶۵) و بالاخره به گمان حاج ملّا هادی سبزواری هم: نظام و پیروانش میان قوه و فعل فرق نگذاشته‌اند چنان‌که به طعنه نوشته است: «فانه و اتباعه یقولون بترکب الجسم من اجزاء لا یتجزی غیر متناهية من حیث لا یشعرون... لکنهم لا یفرقون بین القوة و الفعل» (شرح منظومه، چاپ ناصری، ص ۲۰۵). ملاحظه می‌شود که سبزواری هم نظام و پیروانش را تجهیل می‌کند که آنها میان قوه و فعل فرق نمی‌گذارند.

اما محققان و پژوهندگان جدید، از جمله دکتر ابوریده محقق مصری، مؤلف کتاب قابل تحسین «ابراهیم بن سّیّار نظام و آراؤه الکلامیة الفلسفیة» (همان، ص ۱۲۴).

دکتر منی ابوزید در کتاب «التصور الذری فی الفکر الفلسفی الاسلامی، ص ۷۲) دکتر البیرنصری در کتاب فلسفه المعتزله، ج ۱، ص ۱۶۵) دکتر مصطفی الغرابی در کتاب تاریخ الفرق الاسلامیة و

نشأه علم الکلام عند المسلمین، ص ۲۰۶) زهدی جارالله در کتاب المعترزه (ص ۲۲) تأکید می‌کنند که مقصود نظام مانند فیلسوفان عدم تناهی بالقوه است، نه بالفعل.

گفتنی است که قول نظام به طفره که ذیلاً به توضیح آن خواهیم پرداخت و التزام به دفاع از آن با آنچه این محققان تأیید کردند که مقصود نظام از تجزؤ بالقوه است نه بالفعل سازگار نیست زیرا در این صورت این سؤال پیش می‌آید که چرا او خود را به دفاع از طفره که لازمه تجزئی بلانهایه بالفعل است ملزم ساخت و بر سر آن با دیگر متفلسفان، از جمله استادش ابوالهذیل به منازعه و مجادله نشست. ممکن است به این سؤال چنین پاسخ داد که قول به طفره در واقع عقیده فلسفی او نبوده بلکه در مقام منازعه و مجادله به آن تفوه کرده است. شاید هم چون او برخلاف مخالفانش که معتقد بودند جسم متحرک به جزئی نمی‌رسد مگر پس از گذشتن از جزء قبلی، ضرورتی نمی‌دیده که متحرک با تمام اجزای جسمی که روی آن حرکت می‌کند تماس یابد بلکه ممکن می‌دانسته که جسم متحرک با جزئی تماس یابد بدون اینکه با جزء قبل از آن تماس داشته باشد لذا قول طفره را پیش کشیده است.

طفره ۵: طفره در لغت به معنای برجستن و در اصطلاح نظام در مقابل مشی و راه رفتن است. به روایت بغدادی مبتکر قول به طفره نظام است (بغدادی، همان، ص ۱۳۱). انکار جزء لایتجزئی و قول به انقسام هر جزئی به اجزای لایتناهی، سبب مناظرات بسیاری میان نظام و معاصرانش شد. نظام می‌گفت: جزء همیشه قبول قسمت می‌کند، مخالفانش می‌پرسیدند: پس مسافت چگونه قطع می‌شود؟ زیرا قطع مسافت نامتناهی در زمان متناهی امکان نمی‌یابد، او پاسخ می‌داد در قطع مسافت لازم نیست قاطع تمام اجزای مقطوع را قطع کند بلکه برخی را قطع می‌کند و برخی دیگر را طفره می‌رود. مؤلفان کتب فلسفه و کلام قول به طفره را با عبارات مختلف از وی نقل کرده و اغلب بر وی خرده گرفته و مردود شناخته‌اند. اشعری نوشته است: «مردم در طفره اختلاف کردند. نظام چنین انگاشت که جایز است جسمی در مکانی باشد و بدون عبور از مکان دوم به صورت طفره به مکان سوم برسد و او برای توجیه آن به اموری، از جمله به ذوامه (بادپر) استدلال می‌کرد، که قسمت بالای آن بیشتر از قسمت پائینش حرکت می‌کند و وتر را بیش از پائین و قطبش قطع می‌کند، زیرا بالا با اشیائی تماس می‌یابد که با آنها قبلاً تماس نداشته است (اشعری، همان، ص ۱۹) اشعری می‌افزاید که اکثر اهل کلام از جمله ابوالهذیل در این باره با وی مخالفت کرده‌اند (همان).

بغدادی قول به طفره را از فضایح او می‌شمارد و می‌نویسد: «فضیحت یازدهم از فضایح نظام قول به طفره است، که ادعا می‌کند: جسم گاهی در مکانی قرار می‌گیرد و از آن مکان بدون عبور از مکان‌های میانه به مکان سوم و یا دهم می‌رسد بدون این‌که در مکان اول معدوم و در مکان دوم و یا دهم اعاده شود (بغدادی، همان، ص ۱۴۰).

اسفراینی هم قول به طفره را به وی نسبت داده و نوشته است: ابوالهذیل در مسأله تجزیه جزء به اجزای لایتناهی با وی مناظره کرده و گفته است: اگر هر جزئی از اجزا را نهایت نباشد لازم می‌آید مورچه وقتی که روی بقله راه می‌رود به پایان آن نرسد. او در پاسخ گفته بعضی از اجزاء را به طفره می‌رود و بعضی دیگر را می‌پیماید (اسفراینی، همان، ص ۷۱) اسفراینی پس از نقل قول به طفره می‌افزاید: این سخن را عقول عقلا نمی‌پذیرد زیرا قطع نامتناهی با طفره چگونه امکان می‌یابد» (اسفراینی، همان)

ابن المرتضی (متوفی ۸۴۰) نقل کرده است که: نظام در مسئله «جزء» با ابوالهذیل مناظره کرد. ابوالهذیل او را در مسئله ذره و مورچه ملزم ساخت نظام متخیر شد و چون شب شد ابوالهذیل دید نظام ایستاده، پاهایش را در آب نهاده و در فکر فرو رفته است. ابوالهذیل گفت ای ابراهیم این است حال کسی که به گردان شاخ بزند. نظام گفت ای ابوالهذیل من برای تو دلیل قاطعی می‌آورم. بعضی را به طفره می‌رود و بعضی دیگر را قطع می‌کند. ابوالهذیل جواب داد آنچه قطع شده چگونه قطع شده است. (ابن المرتضی، همان، ص ۵۰)

شهرستانی هم نوشته است: او در نفی جزء لایتجزی با فیلسوفان موافقت کرد و قول به طفره را پدید آورد و چون در خصوص راه رفتن مورچه روی سنگ که از طرفی به طرفی دیگر می‌رود ملزم شد، که بنابر عدم ثبوت جزء لایتجزی لازم می‌آید یک چیز متناهی چیز نامتناهی را قطع کند، گفت آن بعضی را به مشی قطع کرده و بعضی را به طفره. شهرستانی پس از نقل قول وی در خصوص طفره می‌نویسد: او ندانست که طفره هم قطع مسافت است و فرق میان طفره و مشی به سرعت زمان و کندی آن بر می‌گردد (شهرستانی، همان، ص ۵۶).

حاصل اینکه مخالفان نظام می‌گفتند: جسم مؤلف از اجزای لایتجزی متناهی است، که بالفعل در جسم موجودند و جسم متحرک به جزئی نمی‌رسد، مگر پس از مرور از جزء قبل ولی نظام جایز می‌دانست که این اجزاء بی‌نهایت قسمت‌پذیر باشند، و ضرورت عقلی نمی‌دید در اینکه جسم متحرک با تمام اجزای جسمی که روی آن حرکت می‌کند تماس یابد، لذا می‌گفت: جسم متحرک به جزئی نمی‌رسد بدون اینکه با جزء قبل آن تماس داشته باشد. باید توجه داشت که این گفتار نظام با قول وی در خلق مستمر و حرکت پیوند دارد. زیرا به عقیده وی جسم پیوسته در هر وقتی از نو خلق می‌شود. وقتی هم که به حرکت درآمد، از آنجا که به نظر وی حرکت عرض است، و عرض در دو زمان باقی نمی‌ماند، حاصل اینکه هم خود جسم و هم حرکت آن در هر وقتی از نو خلق می‌شود. بنابراین نه اجزای جسم با یکدیگر ارتباط دارند و نه حرکات آن. خداوند جسم را در مکانی می‌آفریند، پس از آن، آن را در مکان سوم و یا دهم خلق می‌کند و احوال و حرکات جسم نه مرتبط با یکدیگرند و نه مبتنی بر یکدیگر، و در نتیجه تابع قانون و اصلی نیستند. گذشته از اینها می‌توان گفت که مسئله طفره در واقع نشأت یافته از وهم اصحاب جزء لایتجزی است: زیرا آنها چون هر چیزی را به اجزائی تجزیه می‌کردند به حتم

می‌گفتند متحرک باید با تمام آن اجزاء تماس یابد و از همه آنها بگذرد در صورتی که اگر فرض شود مثلاً که جسمی در فضا حرکت می‌کند باز می‌توان گفت که در فضا اجزای لایتجزی موجود است و باید جسم متحرک در برابر همه آنها قرار گیرد و با آنها تماس یابد؟ حاصل این که می‌توان گفت که منشأ پندار ضرورت تماس قاطع با اجزای مقطوع چیزی جز وهم و پندار نیست. لذا نظام می‌گفت بعضی را قطع می‌کند و از بعضی دیگر به طرفه می‌گذرد. گفتنی است چنان که قبلاً اشاره شد در خصوص طفره نظام احتمال دیگری هم موجود است و آن اینکه قول به طفره عقیده واقعی وی نبوده، بلکه، آن را صرفاً در مقام مناظره و مجادله ابراز می‌داشته است. و گرنه طبق اسناد معتبر تاریخی حتی به اعتراف مخالفانش او قطع نامتناهی را جداً محال می‌دانسته است. برای نمونه ابن راوندی نوشته است: نظام با سَنائیه مناقشه کرد و آنها را محکوم و ملزم ساخت. منائیه می‌گفتند هُمامه که روح ظلمت است بلاد ظلمت را که به زعم آنها در مساحت و ذرع نامتناهی است قطع کرده و خود را به بلاد نور می‌رساند نظام قاطعانه پاسخ می‌داده که قطع نامتناهی محال است (خِیاط، همان، ص ۷۵) اما با این همه نظر نهائی من درباره نظریه طفره نظام این است که آن مانند «کسب اشعری» و «حال معتزله» از مبهمات است و چنان که شاعر عرب در ابیات ذیل اشاره کرده معنای روشن و معقولی ندارد:

«مَمَّا يُقَالُ وَلَا حَقِيقَةً عِنْدَهُ
مَمْقُولَةٌ تَدْنُو إِلَى الْأَفْهَامِ

الكسب عند الاشعری والحال عند البهشمی [۴] و طفره النظام»

(سبحانی، بحوث فی الملل والنحل، ج ۲، ص ۱۳۹).

مداخله یا تداخل: مداخله یعنی حیز یکی از دو جسم حیز دیگری و یا یکی از دو شئی در دیگری باشد به طوری که هر دو در زمان واحد در مکانی واحد قرار گیرند، نظام برخلاف ضرار بن عمرو معاصر واصل بن عطا و عده‌ای دیگر (اشعری، همان، ج ۲، ص ۲۴) قائل به مداخله و تداخل بوده است. با اینکه از ظاهر برخی از مقالات و روایات بر می‌آید، که او فقط قائل به تداخل اجسام لطیف - به اصطلاح خودش - مانند شیرینی و تلخی و رنگ و طعم و امثال آنها در یکدیگر و نیز تداخل جسم لطیف مانند روح در جسم کثیف مانند بدن عقیده داشته (اشعری، همان، ص ۲۸، بغدادی، الفرق، ص ۱۳۸)، اما از روایات دیگر استفاده می‌شود که او برخلاف استادش ابوالهذیل که تداخل را فقط در اعراض جایز می‌دانسته، قائل به جواز تداخل در همه اجسام بوده است.

اشعری نوشته است: نظام می‌گفت: هر چیزی مداخله ضد خود می‌شود، مانند شیرینی، تلخی، گرمی، سردی و همچنین مداخله خلاف خود می‌شود، مانند شیرینی و سردی و ترشی و سردی، به زعم وی گاهی سبک مداخله سنگین می‌شود و چه بسا سبکی که وزنش از سنگین کمتر ولی نیرو و توانمندیش از آن بیشتر است و چون داخل شود جای آن را می‌گیرد. به تعبیر اشعری: «إِنَّ الْقَلِيلَ الْكَيْلِ الْكَثِيرَ الْقُوَّةَ يَشْفُلُ الْكَثِيرَ الْكَيْلِ الْقَلِيلَ الْقُوَّةَ» (اشعری، همان، ج ۲، ص ۲۴)

وجه قول نظام به تداخل: از کلام اشعری استفاده می‌شود که چون نظام تمام اعراض را جز حرکت جسم لطیف می‌دانسته، چنین انگاشته است که حیّز رنگ مثلاً همان حیّز طعم و رایحه است و اجسام لطیف گاهی در حیّزی واحد اجتماع می‌کنند (اشعری، همان). از سخن طوسی هم بر می‌آید که عقیده نظام در تداخل با نظر وی به عدم تناهی تجزّه یعنی اجزای غیر منتهای ارتباط دارد یعنی اجزا و جواهر فرد نامتهای در جسم جمع می‌شوند (طوسی، تلخیص المحصل، همان، ص ۲۱۱، ۲۱۲). به نظر من قول به تداخل نظام با نظریّه کمون وی که هم اکنون بدان خواهیم پرداخت رابطه و پیوندی تنگاتنگ دارد. و خدا دانایتر است.

کمون و ظهور: نظام قائل به کمون بوده است. اشعری به اجمال نوشته است: «به قول نظام خداوند اجسام را «یک باره» آفریده است». (مقالات، همان، ج ۲، ص ۸۹) اشعری آنجا هم که در خصوص «مداخله، مکامنه و مجاوره» سخن می‌گوید می‌نویسد: «ابوالهذیل، ابراهیم (نظام)، معمر، هشام بن حکم، و بشر بن معمر گفته‌اند: زیت کامن و نهفته در زیتون، روغن کامن در کنجد و آتش کامن در سنگ است» بعد می‌افزاید: بسیاری از ملحدین گفته‌اند: رنگ‌ها، مزه‌ها و بوها کامن در زمین، آب و هوا هستند، (همان، ص ۲۵). اما ابن‌راوندی، بغدادی و شهرستانی تا حدّی به توضیح قول وی پرداخته‌اند.

ابن‌راوندی نوشته است: نظام چنین می‌انگاشته، که خداوند انسان، چهارپایان و حیوان و جماد و نبات را «دفعه واحد» آفریده، نه خلق آدم بر خلق اولادش تقدم دارد، و نه خلق مادران بر فرزندان‌شان. اما خداوند بعضی اشیاء را در بعضی دیگر نهفته است، بنابراین تقدم و تأخر فقط در ظهور آنها از مکان‌هایشان است، نه در خلق و اختراع آنها. اما خیاط پس از نقل عبارات ابن‌راوندی آنها را کذب و دروغ دانسته و رد کرده است. (خیاط، همان، ص ۹۷). بغدادی، آنجا که از مطاعن وی سخن می‌گوید می‌نویسد:

«او می‌گفته: خداوند متعال، انسان و همچنین سایر انواع حیوان و اصناف نبات و جواهر معدنی همه را در وقت واحدی آفریده، خلق آدم (ع) بر خلق اولادش و خلق مادران نیز بر خلق فرزندان‌شان تقدم ندارد. به زعم وی خداوند همه آنها را در وقت واحدی خلق کرد، و تقدم و تأخر فقط در ظهور آنهاست از مکان‌هایشان.» (بغدادی، همان، ص ۱۴۲)

شهرستانی هم نوشته است: «نظام عقیده داشته که خداوند تمام موجودات را از معادن، نبات، حیوان و انسان آن چنان که اکنون هستند یک جا و یک باره خلق کرده، خلق آدم بر فرزندان‌ش تقدم نداشته، اما بعضی را در بعضی دیگر پنهان ساخته است، بنابراین تقدم و تأخر نه در حدوث و وجود، بلکه فقط در ظهور آنهاست از مخفی‌گاه‌هایشان. (شهرستانی، همان، ص ۵۶)

نکته قابل توجه:

با این که ظاهر منقولات فوق این است که خداوند همه اشیاء را «دفعهٔ واحده»، بالفعل آفریده و بعضی را در بعضی دیگر پنهان کرده است، ولی احتمال دیگری هم موجود است که به نظر قوی می‌نماید و آن اینکه خداوند کائناتی را بالفعل آفریده که کائنات دیگر در آنها بالقوه موجود است، نه بالفعل. به طوری که عبور و گذر هر کائنی از حالت قوه به فعل، عمل الهی دیگری نمی‌طلبد، بلکه آن صرفاً عمل طبیعی کائن اولی است، که آن، فعل مباشر و مستقیم حق متعال است، بنابراین می‌توان گفت که به عقیده نظام خداوند کائناتی را بالفعل آفریده، که کائنات دیگر در آن بالقوه موجودند و فعلیت یافتن آنها در شرایط معین فقط معلول اقتضای و ایجاد طبیعت و عوامل طبیعی است و دیگر نیازی به فعل و عمل خدای متعال ندارد.

نظام قول به کمون را از کجا آموخته است: مقدمهٔ باید گفت که نظریهٔ «کمون» حدود پنج قرن پیش از میلاد در فلسفه یونان مطرح شده و چنان که مشهور است آناکساگوراس (Anaxagoras) قائل به آن بوده است. او می‌گفته: «در هر چیزی بخشی از هر چیزی هست». (Copleston, A history of philosophy, Vol. I. part one, p. 85)

مؤلفان مسلمان آناکساگوراس را با نام آنکساگوراس می‌شناختند (قفطی، تاریخ الحکماء، ص ۶۰) و قول کمون را به وی نسبت می‌دادند، ابن سینا در شفاء از «کمون» به خلیط تعبیر می‌کند و آن را به آنکساگورس نسبت می‌دهد و آن را به حق قابل تأمل می‌داند و دربارهٔ آن به بحث می‌پردازد (ابن سینا، شفاء، الهیات، مصر، افست، قم ۱۴۰۴ق، ص ۱۸۳). ملاصدرا و پیروان او هم، همان راه و روش ابن سینا را دنبال کردند (اسفار، ج ۳، ص ۶۸ سبزواری، شرح منظومه، ص ۲۵۹)

شهرستانی هم می‌نویسد: او (آنکساگورس) اولین کسی بود که قائل به «کمون و ظهور» شد و گفت اشیاء همه نهفته در جسم اولند و وجود اشیاء فقط ظهور آنهاست از آن جسم، که به صور انواع، اصناف، مقادیر و اشکال و تکاثف و تخلخل مختلف از آن بیرون می‌آید، همچنان که خوشه از دانه‌ای، نخلی باسق و قد کشیده از هسته‌ای کوچک و انسان کامل از نطفه‌ای ضعیف و پرنده از تخمی خرد خارج می‌شود. همه آنها ظهوری است از کمونی، فعلی است از قوه‌ای و صورتی از استمداد ماده‌ای. اما ابداع واحد است و جز آن جسم اول شئی دیگری نبوده است (شهرستانی، همان، ج ۲، ص ۱۲۳، ۱۲۴)

اکنون این احتمال پیش می‌آید که نظام قول به کمون را از آنکساگورس آموخته باشد. تا آنجا که اطلاع حاصل است، مؤلفان متقدم مسلمان در این خصوص صریحاً نامی از آنکساگورس نبرده‌اند. مثلاً بغدادی پس از نقل قول وی، فقط به بیان فرق قول وی با قول دهریه پرداخته و نوشته است که آن بدتر از قول دهریه است، زیرا دهریه قائل به کمون اعراض در اجسامند ولی

او قائل به کمون و ظهور به معنای مطلق است (بفدادی، همان، ص ۱۳۲) شهرستانی هم پس از نقل قول وی نوشته است: «او این مقاله را از فلاسفه اصحاب کمون و ظهور اخذ کرده است» (شهرستانی، همان، ج ۱، ص ۵۶) ولی اسمی از آنکساغورس نبرده است.

گفتنی است: جز احتمال مذکور احتمالات دیگری هم پیش آمده است مثلاً برخی به منابع یهود مرتبط دانسته‌اند و برخی دیگر به فلسفه رواقیان ارجاع داده‌اند (ر.ک به ابوریثه، همان، ص ۱۴۱، سامی النشار، همان، ص ۴۹۶، بدوی عبدالرحمن، مذاهب الاسلامیین، ج ۱، ص ۲۰۷) از آنجا که به نظر ما این احتمالات بسیار ضعیف و بعید است به علاوه پرداختن به آنها از حوصله مقاله ما خارج است، از ذکر آنها صرف نظر کرده، به نگارش نظر قوی می‌پردازیم. به نظر من احتمال قوی آن است که او خود از تأمل در آیات و روایات اسلامی بدین نظریه رسیده و آن را با تجارب حسی متعدّد که همراه با استدلال‌های عقلی بسیار قوی است به ثبوت رسانیده و با اصل نوحید که نخستین اصل اصول اعتزال است مناسب یافته است. که می‌بینیم او علاوه بر تجربه و استدلال برای تثبیت آن به آیات قرآن استشهاد کرده است.

شاگرد برازنده‌اش جاحظ در کتاب «الحيوان» استشهادات وی را آورده است: از جمله برای اثبات کمون آتش در چوب ۱- آیه مبارکه: «أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُؤْوُونَ أُنْتُمْ أَنْشَأْتَ مِنْ شَجَرَتِهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْتَشِتُونَ» (سوره واقعه (۵۶) آیه ۷۰، ۷۱): (آیا پس دیدید آتشی را که بر می‌آید آیا شما درختش را آفریدید یا ما می‌آفرینندگان) شاهد در «شجرتها» است که می‌گوید ذکر آن برای تعجیب از اجتماع آتش و آب است. (جاحظ الحيوان، بیروت، ۱۳۸۸ - ۱۹۶۹، ج ۵، ص ۹۲) ۲- «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَاراً، فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ» (سوره یس (۳۶) آیه ۸۰): آنکه گردانید برای شما آتش را در درخت سبز پس آنگاه شما از آن بر می‌افروزید. نظام می‌گوید اگر خداوند آتش را در درخت، در همان حال سوختن می‌آفرید. میان خلق آن در درخت خشک و درخت سبز فرقی نمی‌بود و ذکر سبزی که دلالت به رطوبت می‌کند وجهی نداشت (همان، ۹۳) قابل ذکر است که خیاط هم کوشیده است تا قول او را در کمون با نقل روایاتی از پیامبر (ص) توجیه کند:

۱- «إِنَّ اللَّهَ مَسَحَ ظَهْرَ آدَمَ فَأَخْرَجَ ذَرِيَّتَهُ مِنْهُ فِي صُورَةِ الذَّرَّةِ؛ خَدَّوْنَ پَشْتِ آدَمَ رَا مَسَحَ فَرَمُودَ وَ ذَرِيَّتَهُاش رَا بَه صُورَتِ ذَرَّةٍ زَانِ بِيروُنِ أَوْرَدَ.

۲- «إِنَّ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ غُرِضَتْ عَلَيْهِ ذَرِيَّتُهُ فَرَأَى رَجُلًا جَمِيلاً فَقَالَ: يَا رَبِّ مَنْ هَذَا؟ قَالَ: «هَذَا ابْنُكَ دَاوُدُ»؛ ذَرِيَّةِ آدَمَ (ع) بَرُويِ نَمَايَانْدَه شُدَ اَو مَرْدِ زَبِيائِي دِيدَ وَ گَفْت: پَرُورْدِگَارِ مَنِ اَيْنِ كَيْسَتْ؟ خَدَّوْنَ فَرَمُودِ اَيْنِ پَسَرْتِ دَاوُدِ اسْت. (خیاط، همان، ص ۲۰۰)

وجود گامن در اشیاء به نسبت واحد نیست: آتش در برخی از چوب‌ها و سنگ‌ها بیشتر است و مانع آن ضعیف‌تر است (جاحظ، الحيوان، ج ۵، ص ۸۲) بیرون آوردن هر گامنی راه

ویژه‌ای دارد، مثلاً آتش از چوب‌ها با احتکاک بیرون می‌آید و کره از شیر با جنبانیدن و پنیر با پنیرمایه و... (همان، ص ۵۲)

هرگفت: اهل فلسفه و کلام در مسئله حرکت و سکون سخن بسیار گفته و عقاید مختلف اظهار داشته‌اند، از جمله: معمر بن عبّاد سلمی (معاصر ابوالهذیل و نظام) می‌گفته: اجسام همه در حقیقت ساکن و از حیث لغت متحرک است و سکون همان کون است، جز کون چیز دیگری نیست. هنگامی که خداوند جسم را آفرید ساکن بوده است. ابوالهذیل می‌گفته: اجسام گاهی حقیقه متحرک است و گاهی حقیقه ساکن است و حرکت و سکون غیر کون است و جسم در حالی که خداوند سبحان آن را آفرید، نه ساکن بوده و نه متحرک. اما نظام معتقد بوده که اجسام همه متحرک است و سکون صرفاً اصطلاحی لغوی است و در واقع سکونی نیست. و خداوند اجسام را متحرک آفریده است. والحركات هي الكون، لا غير ذلك. (اشعری، همان، ج ۲، ص ۲۱، ۲۲، ۳۸، ابن حزم، همان، ج ۵، ص ۵۵)

اشعری می‌نویسد: من در کتابی که به نظام نسبت داده می‌شود خواندم که او گفته است: «من نمی‌دانم سکون چیست، جز بودن شیئی معین در دو وقت در مکانی معین، یعنی تحرک آن شیئی در آن مکان در دو وقت. اشعری افزوده است: به زعم نظام خداوند وقتی که اجسام را آفرید متحرک بودند با حرکت اعتماد (همان، ص ۲۳).

حرکت اعتماد چیست؟ نظام حرکت را به اعتباری بر دو قسم تقسیم می‌کرد: حرکت نُقله و حرکت اعتماد. حرکت نقله انتقال از مکانی به مکانی دیگر است (اشعری، همان، ص ۲۱، ۳۸) اما مقصود وی از حرکت اعتماد به درستی معلوم نیست. با اینکه جاحظ و اشعری حرکت اعتماد را به نام وی ثبت کرده‌اند ولی مقصود وی را از حرکت اعتماد به درستی توضیح نده‌اند و کلمه اعتماد را به معنای اعتماد بر چیزی در استدلال و قصد و اتکا و دفع شدید به کار برده‌اند. (ابوریثه، همان، ص ۱۳۳) شهرستانی آنجا که اقوال مختص به نظام را نقل می‌کند می‌نویسد: «به قول او افعال بندگان همه حرکات است و بس و سکون حرکت اعتماد است و علوم و ارادات حرکات نفس است، مقصودش از این حرکت حرکت نقله نیست، حرکت به عقیده وی مبده نوعی تغیر است، همچنان که فیلسوفان در خصوص حرکت کیف و کم وضع و این و ... گفته‌اند: «(شهرستانی، همان، ص ۵۵) با اینکه نقل شهرستانی تا حدی راه گشا می‌نماید ولی با وجود این معنای دقیق اصطلاح حرکت اعتماد را روشن نمی‌سازد و تنها این را می‌رساند که آن مبده نوعی تغیر است، بنابراین مسئله نیازمند تأمل است. به نظر من مقصود نظام از حرکت اعتماد رابطه‌ای تنگاتنگ با اصطلاح «کون» دارد. که به احتمال قوی مقصودش از کون حصول جسم است در حیث. بنابراین معنای عبارت وی که گفت حرکت همان کون است و کون همان حرکت است، این است که حرکت مساوی با حصول جسم است در حیث و حصول جسم در حیث مساوی با حرکت است و حرکت نُقله حصول اول جسم است در حیث ثانی و حرکت اعتماد یا سکون

حصول، دوم جسم است در حیث اول، که او خود آن را کون جسم در یک مکان در دو زمان دانست بنابراین، نفس حصول حرکت است، که چنان که گذشت به تعبیر شهرستانی مبده نوعی تغیر است و از این روی برخلاف نظر ابن حزم که احتجاج نظام را در اینکه سکون حرکت اعتماد است و یا حرکت اعتماد سکون است نامعقول انگاشت (ابن حزم، همان، ج ۵، ص ۵۶) آن را وجهی معقول است.

اما گفتنی است با اینکه معنی حرکت اعتماد در آثار نظام و سایر اهل کلام به خوبی روشن نیست در آثار ابن سینا و سایر اهل حکمت کاملاً واضح است. ابن سینا در «رساله الحدود» به صراحت نوشته: اعتماد و میل کیفیت است که جسم بدان وسیله آنچه را که آن را از حرکت به جهت باز می‌دارد منع می‌کند (ابن سینا، مجموعه رسائل، قم، ۱۳۰۰ هـ. ق، ص ۱۱۰) تهانوی هم در این مقام با توجه به تعریف ابن سینا نوشته است:

«الاعتماد عند المتكلمين هو الميل عند الحكماء (تهانوی، كشاف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۹۵۷) تهانوی پس از آن تعریف ابن سینا را آورده و نوشته است: «بنابراین اعتماد علت مدافعه و به قولی نفس مدافعه مذکوره است (همان، ص ۱۳۳۷)

قطعیت، علیت و خرق عادت: جمهور معتزله برخلاف اشاعره در این عالم به نوعی قطعیت و فاعلیت حوادث و پدیده‌ها قائلند. آنها عالم مخلوق را متکون از ماهیتی و وجودی می‌دانند و براین باورند که ماهیات عالم در حال عدم و به عبارتی در حال ثبوت استعداد ظهور خصائص و صفات و آثار معینی دارند که به واسطه وجود تحقق می‌یابند و این خصائص و صفات علائم نوعی و ممیز ذاتی ماهیات بوده و مبده و منشأ ظهور افعال و آثار معینی از آنهاست (شهرستانی، نهایة الإقدام، همان، ص ۱۵۱، جرجانی، شرح مواقف، ج ۲، ص ۶۶، تفتازانی، شرح مقاصد، ج ۱، ص ۱۳، تلخیص المحصل، ص ۷۶، ۸۲، کشف المراد، همان، ص ۳۲) نظام هم براین عقیده بوده و آن را چنین توضیح می‌داده است: «هر فعلی که از خد قدرت تجاوز کند آن فعل خداوند است با ایجاب خلقت [یعنی] مثلاً خداوند سنگ را سنگ کرده و آن را به گونه‌ای آفریده که هر گاه دفع شود مندفع می‌گردد و چون قوه دفع به پایان برسد به مکان طبیعی باز می‌گردد (شهرستانی، همان، ص ۵۵) گفتنی است جاحظ شاگرد نظام هم قائل به «افعال طبع» بوده و می‌گفته: «اجسام را طبایع و افعالی است که مخصوص آنهاست» (خیاط، همان، ص ۱۴۵).

حاصل اینکه معتزله و از جمله نظام برخلاف اشاعره که علیت اشیاء طبیعی را انکار کرده و خدا را علت مستقیم افعال طبیعی و اعمال انسانی می‌دانند قائل به علیت اشیاء طبیعی هستند و در این قول با فلاسفه همراهند. نظام به کرات از علت طبیعی سخن گفته و علل را بر حسب زمانی به صورت ذیل تقسیم کرده است:

(۱) آنچه متقدم بر معلول است، مانند تقسیم اراده موجه بر فعل.

(۲) آنچه همراه با معلول است، مانند ساق پا که علت حرکت انسان است.

(۳) آنچه غرض از فعل است یعنی علت غائی مانند استظلال که غایت بنای خانه است.

خرق عادات و معجزات: جمهور معتزله با اعتقاد به نوعی قطعیت و علت طبیعی کائنات معجزات انبیاء را قبول داشتند، ولی در عین حال به بهانه‌هایی از جمله به بهانه اینکه نبی با ولی تشبیه نشود کرامات اولیا را انکار می‌کردند. (علامه حلی، همان، ص ۳۹) اما در خصوص نظام حکایت شده که برخی از معجزات پیامبر (ص)، را انکار می‌کرده است (ابن قتیبه تاویل مختلف الحدیث ص ۳۰) بغدادی نوشته است: «نظام معجزات پیامبر (ص) را، از قبیل انشقاق قمر، تسبیح سنگریزه‌ها در دست آن حضرت و جوشیدن آب از میان انگشتان او انکار می‌کرده است (بغدادی، همان) شاید مورد انکارش معجزاتی بوده که دلیل کافی بر وقوعشان در دست نیست، مقصود اینکه او منکر مطلق معجزه نبوده است».

حقیقت انسان: نظام می‌گفت: انسان اگر چه به ظاهر ترکیبی از روح و جسم است، اما در حقیقت انسان همان روح است، و روح جوهر و جسم لطیف است و بدن آلت و قابل آن است. (اشعری، همان، ج ۲، ص ۲۶، شهرستانی، همان، ص ۵۵) روح جنس واحد و افعال آن هم جنس واحد است. (بغدادی، الفرق، ص ۱۳۶) بنابراین قول او در مسئله بر خلاف استادش ابوالهذیل است که می‌گفت: انسان همان شخص ظاهر مرتئی است، که او را دو دست و دو پاست (اشعری، همان، ص ۲۵) و نفس عرض است مانند سایر اعراض جسم (اشعری، همان، ص ۳۱) و همچنین برخلاف قول عده‌ای از جمله بشر بن معمر است که قائلند انسان جسد و روح است جمیعاً (اشعری، همان، ص ۲۵) ابن حزم نوشته است: «بعضی گفته‌اند این اسم (انسان) فقط بر جسد واقع است نه نفس و این قول ابوالهذیل است. بعضی گفته‌اند فقط به نفس واقع می‌شود، نه جسد و آن قول نظام است. بعضی هم گفته‌اند به هر دو همچنان که ابلق به سیاه و سفید هر دو واقع می‌شود. (ابن حزم، همان، ج ۵، ص ۶۵).

نظام روح را از اعجاب امور دنیا می‌شناخت. جاحظ نوشته است: به نظام گفته شد: کدام یک از امور دنیا اعجاب است؟ پاسخ داد روح. (جاحظ، الحیوان، ج ۷، مصر، ۱۳۶۴ هـ - ۱۹۴۵ م، ص ۲۰۳) نظام در مسئله روح بسیار اندیشید و درباره روح و ادراک میان او و سایر ارباب کلام و فلسفه مخصوصاً هشام بن حکم متکلم شیعی مناظرات مهمی رخ داد (مقدسی، آلبده و التاريخ، (پاریز، ۱۸۹۹)، ج ۲، ص ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۵)

نظام بر خلاف ابوالهذیل که نفس را، در معنی غیر روح و غیر حیات می‌شناخت (اشعری، همان، ج ۲، ص ۳۰) نفس، روح و حیات را جوهری و یا جنسی واحد می‌دانست (اشعری، همان، ص ۲۵) که مداخل و مشابه بدن و ساری در اجزای آن است، مانند سریان آب گل در گل و روغن در کنجد و کره در شیر (شرح موافق، همان، ج ۸، ص ۲۸۰) خواجه نصیرالدین نوشته است: «نظام گفت او (انسان = روح) جسمی لطیف است، داخل در بدن و ساری در اعضای آن

است. «(خواجه نصیرالدین، قواعد العقائد، ص ۴۶۴) بغدادی هم نقل کرده است که نظام عقیده داشته است، که چون روح از جسد جدا شود، مانند آتش بالا می‌رود و جز آن از وی مستحیل است (بغدادی، همان، ص ۱۳۷)

حواس: حواس جنس واحد است، یا اجناس مختلف؟ برابر نوشته اشعری بسیاری از معتزله، از جمله جُبائی (ابوعلی استاد اشعری) گفته‌اند: حواس اجناس مختلف است. جنس حس شنوائی غیر حس بینائی است و همچنین است سایر حواس و با وجود اختلافشان اعراضند و غیر جوهر حساسند ولی جاحظ معتقد بوده که حواس جنس واحد است. حس بینائی از جنس حس شنوائی است و همچنین است سایر حواس و اختلاف فقط در جنس محسوس و در موانع حساس و حواس است. زیرا نفس از این فتوح و خروج و طرُق یعنی گوش، دهان، چشم، بینی و ... درک می‌کند و اما به اختلاف محسوسات و موانع مختلف می‌شود، یکی گوش، دیگری چشم و یا ششم می‌گردد. در صورتی که نفس یعنی همان جوهر حساس امری واحد است. بنابر نقل اشعری، عقیده نظام هم همین بوده است او هم حواس را جنس واحد می‌دانسته و اختلاف را تنها از ناحیه محسوس و موانع حواس می‌انگاشته است. (اشعری، همان، ج ۲، ص ۳۲، ۳۳، ۳۵) به نظر من این نتیجه منطقی نظر عمومی نظام درباره احساس و ادراک است که می‌گفت: حساس و درآک همان روح است و آن هم شینی واحد است که نه مختلف است و نه متضاد است وقتی که روح در انسان چنان که اشاره شد امری واحد باشد فعل آن هم واحد خواهد بود زیرا از یک چیز دو چیز صادر نمی‌شود.

حس ششم: بنابر نوشته بغدادی، نظام به حس ششم عقیده داشته است که بدان وسیله لذت نکاح ادراک می‌شود «و زاد النظام حاسة اخرى يُدرک بها لذة النکاح» (بغدادی، اصول الدین، ص ۱۰) جز نظام عده‌ای از متکلمین از جمله ضرار بن عمرو، حفص فرد و سفیان بن سبحان هم بر این باور بودند که خداوند در معاد برای بندگانش حس ششمی خلق می‌کند که بدان وسیله ماهیت او را درک می‌کنند (اشعری، همان، ص ۳۲) طبق نوشته ابوریثه، هورتن از ابن المرتضی نقل کرده که نظام می‌گفته همه حواس جنس واحد است و غایت همه ادراک محسوسات است و حس ششمی می‌افزوده که وسیله درک لذت جماع است و حس هفتمی که آن قلب است (ابوریثه، همان، ص ۱۰۵)

تولد و فعل متولد: بحث تولد که ارتباط با مباحث علیت و تلازم با اصل اسباب و مسببات دارد، از اهم مباحث فلسفی - کلامی به شمار می‌آید که در کتب مربوطه مورد بحث قرار گرفته و درباره آن از فرق کلامی آرا و عقاید مختلف نقل شده است. ما پس از ایراد مقدمه‌ای کوتاه، درباره آنها به اجمال سخن می‌گوئیم و سپس عقیده نظام را مورد بحث قرار می‌دهیم. مقدمه باید دانست که در کتب کلامی افعال به سه قسم مباشر، متولد و مخترع تقسیم شده. فعل مباشر

ابتداءً و مستقیماً به وسیله قدرت فاعل در محل قدرت حادث می‌شود، مانند انداختن سنگ به توسط انسان، فعل متولد مستقیماً از فاعل سر نمی‌زند بلکه به واسطه فعلی دیگر حادث می‌گردد، اعم از اینکه حدوث آن در محل قدرت باشد یا غیر محل قدرت، فعل دوم را مسبب، فعل اول را سبب گویند، اما فعل مخترع فعلی است که در محلی انجام نمی‌یابد. فعل مخترع مخصوص خداست. فعل مباشر مختص ماست و فعل متولد مشترک است (کشف المراد، همان، ص ۳۱۳) اشاعره و ماتریدیّه معتقدند هر چه واقع می‌شود مستقیماً و ابتداءً خلق و فعل خداوند است، که جز او خالق و فاعل و مؤثری نیست، بنابراین میان فعل مباشر و فعل متولد فرقی نمی‌بینند. همه ممکنات را ابتداءً مستند به خداوند می‌دانند (بغدادی، همان، ص ۳۳۹. جرجانی، شرح مواقف، همان، ج ۸، ص ۱۵۹. ماتریدی، التوحید، ص ۲۶۶) اما معتزله که برخی از افعال انسان را مستند به استطاعت و قدرت انسان می‌دانند میان فعل مباشر و فعل متولد فرق می‌گذارند. در حالی که در انتساب فعل مباشر به انسان به وحدت نظر رسیده‌اند در انتساب فعل متولد به انسان عقاید مختلف اظهار کرده‌اند که به اجمال یادداشت می‌شود: جمهور معتزله، از جمله ابوالهذیل متولد را مانند فعل مباشر مستند به انسان و فعل او می‌شناسند (علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۱۳، ۳۱۴) ابوالهذیل می‌گفت: فعل متولد - البته در صورتی که کیفیتش معلوم باشد در واقع فعل ماست و ما همچنان که مسئول افعال مباشر خود هستیم در قبال متولدات نیز مسئولیت داریم (اشعری، همان، ج ۲، ص ۸۷) گفتنی است که متکلمین شیعه امامیه هم فعل متولد را به دلیل حسن مدح و ذم منسوب به انسان می‌دانند (علامه حلی، کشف المراد، قم، ۱۳۰۷ هـ، ص ۳۱۳) معمر بن عبّاد سلمی (۲۱۵ هـ، ۸۳۰ م) یکی از استادان معروف معتزلی و مناظر نظام معتقد بوده که انسان را جز اراده فعلی نیست و افعال و حوادثی که ماسوای آن است به اقتضای طبیعت محل واقع می‌شوند مثلاً وقتی که انسان اراده می‌کند طبیعت اشیاء فعل را انجام می‌دهند و کار را به پایان می‌رسانند او می‌گفت: متولدات و آنچه در اجسام حلول می‌کند، از قبیل حرکت، سکون، رنگ، طعم، بو، حرارت و برودت، و رطوبت و بیوست فعل طبیعی جسمی است که اینها در آن حلول کرده‌اند (کشف المراد، همان، ص ۳۱۴. اشعری، همان، ص ۸۸، ۸۹) اما نظام برخلاف جمهور و استادش ابوالهذیل بر این باور بود که: «لا فعل للإنسان إلا الحركة وإنه لا يفعل الحركة إلا فی نفسه» او می‌گفت: نماز، روزه، اراده و کراهت و علم و جهل و صدق و کذب و کلام و سکوت انسان و سایر افعالش حرکات است و حتی سکون هم نوعی حرکت است و اما آنچه در غیر حیّز انسان حادث می‌شود آن فعل خداوند است. بنابراین فعل انسان فقط فعل مباشر است که انسان آن را مستقیماً و بلاواسطه در خود پدید می‌آورد و اما متولد فعل انسان نیست بلکه فعل الهی است به ایجاب و اقتضای طبایع اشیاء که خداوند آن را در اشیاء نهاده است مانند رفتن سنگ در موقع پرتاب آن. مقصود اینکه خداوند مثلاً طبیعت سنگ را طوری آفریده و در طبیعتش چنین نهاده است، که اگر کسی آن را بالا بیندازد بالا می‌رود و چون رها کند به زمین

می‌افتد و از این قبیل است سایر متولذات. حاصل این که متولذات افعال خدا هستند، نه فعل انسان. (اشعری، همان، ص ۸۸، ۸۹) قاضی عبد الجبار خرده می‌گیرد که:

این عقیده نظام که حوادث و به عبارت دیگر متولذات را به طبیعت جمادات بر می‌گرداند و مقتضیات طبیعت آنها می‌داند با فاعل مختار بودن خداوند منافات دارد به علاوه ایجاب می‌کند که به نبوات اعتماد نشود زیرا روا می‌دارد که معجزات به اقتضای طبیعت محل واقع شود و همچنین لازم می‌آید که اصول نغم از قبیل حیات قدرت و شهوت به اقتضای طبع محل حاصل شده فعل خدا به شمار نیاید و در نتیجه خدا مستحق عبادت نباشد (قاضی عبد الجبار، شرح الاصول الخمسه، ص ۳۸۸، ۳۸۹)

می‌توان جواب داد « که نظام طبیعت اشیاء را مخلوق خدا می‌دانسته بنابراین در واقع و در نهایت فاعل همه افعال و متمم جمیع نعمت‌ها خداوند است. و این هم گفتنی است که عقیده نظام در این مسئله از نظر فلسفی عقیده‌ای روشن و استوار است، اگر چه با عقاید متعارف دینی و اخلاقی که مبنایش مسئولیت دینی و اخلاقی انسان است به ظاهر سازگار نمی‌نماید.

حسن و قبیح و خیر و شر: اشاعره گفتند: حُسن و قبح اشیاء و افعال شرعی است. فعل قبیح فعلی است که شارع مقدس از آن نهی فرموده است، اعم از نهی تحریم و یا تنزیه، بنابراین فعل حرام و فعل مکروه قبیح است و اما فعل حُسن فعلی است که درباره آن از سوی شارع نهی و منعی وارد نشده است. بنابراین فعل واجب و مستحب به قول همه اشاعره و مباح به قول اکثر آن طایفه حسن به حساب می‌آید. حاصل اینکه حسن و قبح امری ذاتی و عقلی نیست، بلکه وابسته به امر و نهی خداوند است و به عبارت دیگر خوب آن است که خداوند آن را خوب کرده و قبیح آن است که خداوند آن را قبیح دانسته است و پیش از ورود شرع نه خوب و بدی بوده و نه تکلیفی. و به اصطلاح شرع مثبت و مبین آن است. اما جمهور معتزله و امامیه بر این باورند که حسن و قبح ذاتی و عقلی است و حکم شارع کاشف و مبین است نه مثبت و پیش از آمدن شرایط هم انسان‌های عاقل به حکم عقلشان توانایی تشخیص خوب و بد را دارند و مکلف به انجام خیرات و احتراز از شرور معاصی می‌باشند (شرح مواقف، ج ۸، ص ۱۸۱، ۱۸۲ کشف‌المراد، ص ۳۰۲).

از نوشته مجمل شهرستانی بر می‌آید که نظام مانند جمهور معتزله مطلقاً قائل به حسن و قبح عقلی بوده (ملل و نحل، همان، ص ۵۸) ولی اشعری به تفصیل آن پرداخته و قول او را در مسئله حسن و قبح به صورتی نقل کرده که از آن بر می‌آید که او حسن و قبح عقلی را مطلقاً قبول نداشته بلکه قائل به تفصیل بوده است. اینک نقل اشعری: «هر معصیتی، که روا بود

خداوند سبحان بدان امر فرماید به علت نهی قبیح است و هر معصیتی که روا نبود خداوند سبحان آن را مباح فرماید قبحش از ناحیه خود آن است مانند جهل به خدا و اعتقاد به خلاف او و همچنین هر چه جایز بود خداوند به آن امر کند، به علت امر به آن خوب است و هر چه جایز نبود مگر اینکه به آن امر کند حسنش از خود آن است.» (اشعری، همان، ج ۲، ص ۳۵) چنانکه ملاحظه می‌شود از عبارات فوق بر می‌آید نظام نه به خوب مطلق عقیده داشته و نه به بد مطلق بلکه حسن و قبح بعضی از امور را ذاتی و برخی دیگر را شرعی می‌دانسته بنابراین به حد وسط قول معتزله و اهل سنت گرایش داشته است. مقاله پایان یافت.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی‌نوشتها:

۱. پاییز ۱۳۸۷، شماره ۱۸۷، دوره ۵۹، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران.
۲. سمن معرب سَمَن به معنای بت است. پیامبر آنها یوداسف است. آنها «نه» گفتن را کار شیطان می‌دانند. الفهرست، ترجمه ص ۶۱۶
۳. (تکافؤ در لغت به معنای با یکدیگر برابر شدن و برابر آمدن است. و «تکافؤ ادله» در اصطلاح برابر شدن ادله مذهبی با ادله مذهبی دیگر است به طوری که نتوان مذهبی را به مذهبی دیگر و گفتاری را به گفتاری دیگر ترجیح و تغلیب داد، که هر چه با جدلی ثابت شود با جدلی دیگر نقض می‌گردد (ابن حزم، الفصل، همان، ج ۵، ص ۱۱۹)
۴. منسوب به بهشمیه پیروان ابوهاشم جثالی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

۱. ابن حزم، الفصل ج ۵، بیروت ۱۴۰۶ هـ. ۱۹۸۶ م.
۲. ابن سینا، اشارات، قم ۱۳۷۵
۳. ابن سینا، شفاء، ج ۱، تهران، الهیات، افست قم، ۱۴۰۴
۴. ابن سینا، نجات، تهران، ۱۳۶۴
۵. ابن شاکر کتبی، عیون التواریخ، بیجا، ۱۴۱۶ هـ. ۱۹۹۶ م.
۶. ابن قتیبہ، تأویل مختلف الحدیث، بیجا، بیتا.
۷. ابن المرتضی، طبقات المعتمزله، بیروت ۱۳۸۰ هـ. ۱۹۶۱ م.
۸. ابن نباته، سرح العیون فی شرح رساله ابن زیدون، بیروت، ۱۴۱۹ هـ. ۱۹۹۸ م.
۹. ابن الندیم، الفهرست، قاهره، بیتا، ترجمه، تهران، ۱۳۳۳
۱۰. ابوریثه، دکتر محمد عبدالهادی، ابراهیم بن سید نظام، قاهره، ۱۳۶۵ هـ. ۱۹۴۶ م.
۱۱. ابوزید، دکتر منی احمد، التصور الذری فی الفكر الفلسفی الاسلامی، طبع اول، بیروت ۱۴۱۴ هـ. ۱۹۹۴ م.
۱۲. ابونواس، دیوان، طبع اول، بیروت ۱۴۰۷ هـ. ۱۹۸۷ م.
۱۳. اسفراینی، التبصیر فی الذین، بیروت ۱۴۰۳ هـ. ۱۹۸۳ م.
۱۴. اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین، طبع دوم، قاهره ۱۳۸۹ هـ. ۱۹۶۹ م.
۱۵. ایحی عضدالذین، مواقف با شرح جرجانی، افست قم، ۱۴۱۲-۱۳۷۰
۱۶. بدوی دکتر عبدالرحمن، مذاهب الاسلامیین، ج ۱، بیروت، ۱۹۷۱
۱۷. بغدادی عبدالقاهر، اصول الدین طبع دوم، بیروت ۱۴۰۴ هـ. ۱۹۸۱ م.
۱۸. بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، قاهره، بیتا
۱۹. تفتازانی، شرح مقاصد، قم، ۱۳۷۰ - ۱۳۷۱
۲۰. تهانوی محمد بن اعلی، کشف اصطلاحات الفنون، ج ۱، تهران، ۱۹۶۷ م، ج ۶ مصر ۱۳۳۵ هـ. ۱۹۰۷ م.
۲۱. جاحظ، الحیوان، ج ۵، بیروت ۱۳۸۸، ۱۹۶۹، ج ۴، مصر، ج ۲، ۱۰۳۵۶ هـ. ۱۹۳۸ م.
۲۲. جرجانی سیدشریف، شرح مواقف، افست قم، ۱۴۱۲-۱۳۷۰
۲۳. حلی علامه، کشف المراد، قم، ۱۴۰۷ هـ.
۲۴. خوانساری سیدمحمدباقر، روضات الجنات، قم، تهران، ۱۳۹۰ هـ.
۲۵. خیاط، الانتصار، قاهره، ۱۹۸۸ م.
۲۶. رازی، فخرالدین، مباحث المشرقیه، ج ۲، تهران، ۱۹۶۶ م.
۲۷. زهدی، جارالله؛ الممتزله، بیجا، ۱۳۶۶-۱۹۴۷ م.
۲۸. سبحانی، آیدالله شیخ جعفر، بحوث فی الملل و الاهواء والنحل، قم، ۱۴۱۴ هـ.

۲۹. سبزواری، حاج ملا هادی، شرح منظومه، چاپ ناصری، افست تهران، ۱۳۶۷، تصحیح حسن زاده آملی، ج ۴، قم، ۱۴۲۲ هـ.
۳۰. شهرستانی، ملل و نحل، قاهره، ۱۳۸۷-۱۹۶۸
۳۱. شهرستانی، نهاية الإقدام، بیجا، بیتا
۳۲. ملاصدرا، اسفار، ج ۵، تهران، ۱۳۸۱
۳۳. طوسی خواجه نصیرالدین، تجرید الاعتقاد با شرح کشف المراد، قم، ۱۴۰۷
۳۴. طوسی خواجه نصیرالدین، تلخیص المحصل، تهران، ۱۳۵۹
۳۵. غرابی، دکتر علی مصطفی، تاریخ الفرق و نشأة علم الکلام عند المسلمین، مصر، ۱۹۴۸ م. مصر، بیتا
۳۶. قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، قاهره، ۱۹۸۸
۳۷. قاضی عبدالجبار، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، تونس، بیتا
۳۸. قفطی، جمال الدین ابوالحسن، تاریخ الحکماء لایبزیگ، ۱۹۰۳
۳۹. کمبی بلخی، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله تونس، بیتا
۴۰. دکتر البیرنصری، فلسفه المعتزله، مصر، بیتا
۴۱. شیخ مفید محمد بن نعمان، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم، ۱۳۷۰ هـ.
۴۲. مقدسی، البدء والتاریخ، پاریز، ۱۸۹۹
۴۳. نسفی ابوالعین، تبصرة الأدلة فی اصول الدین، دمشق ج ۱، ۱۹۹۰ م. ج ۲، ۱۹۹۳
- Copleston, a history of philosophy vol. I, part. One , America. 1946
- Descartes, the philosophical works, Vol. I the principles of philosophy. Part. I, principle XXI, p 224
- Macdonald, development of muslim theology, NewYork, 1926
- Montgomery Watt, Islamic. Philosophy and theology, Edinburgh, 1962