

ریشه‌یابی بعد چهارم نزد متکلمان مسلمان (ابواسحاق نظام، ابن‌راوندی، ابوسهل عبّاد و محقق طوسی)

مهدی اسدی*

چکیده

بُعد چهارم از مسائلی است که مرزهای فلسفه را درنوردیده و امروزه یکی از دغدغه‌های اصلی فیزیکدانهاست. با این حال، پیشینه و تاریخچه دقیق این دیدگاه هنوز در حالیهی از ابهام است. در فلسفه غرب، بعد چهارم را با تکلف در آراء برخی از اندیشمندان غربی سده‌های میانه، مانند آنسلم، ریشه‌یابی کرده‌اند؛ با آنکه هیچ عبارت صریحی در اینباره در آثار آنها وجود ندارد. در جامعه فلسفی کشور ما نیز بعد چهارم تا ملاصدرا ریشه‌یابی شده است. هدف این نوشتار آنست که نشان دهد در جهان اسلام پیش از ملاصدرا، در آثار خواجه نصیرالدین طوسی عبارتهای کاملاً صریحی در اینباره وجود دارد. پیش از طوسی نیز گرچه عبارت آشکاری در منابع دست اول نیافتیم، ولی در منابع دست دوم به برخی از متکلمان جهان اسلام، همچون نظام، ابن‌راوندی و عبّاد، سخنانی نسبت داده شده است که محتوای آن چیزی جز چهاربعدگروی نیست. این مقاله بروش تاریخی، دیدگاههای این اندیشمندان را گردآوری کرده و به تحلیل عقلی آنها خواهد پرداخت.

کلیدواژگان: چهاربعدگروی، زمان، ثبوت معتزلی، نظام، ابن‌راوندی، عبّاد، محقق طوسی.

* * *

* استادیار فلسفه اسلامی و حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران،
m.assadi@ihcs.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۳/۲۹ نوع مقاله: پژوهشی



مقدمه

امروزه خود دیدگاه «بعد چهارم» / «سرمدگروی» (Eternalism/Fourth Dimension) در مورد زمان، خواه در فلسفه، خواه در فیزیک، شناخته شده‌تر از آنست که نیاز به روشن‌سازی داشته باشد، چراکه بُعد چهارم بدین معنی است که هر کدام از زمانها و امور زمانی گذشته و حال و آینده در جای خود ثابتند؛ و نیز بعد چهارم زمانی نیز از مسائلی است که امروزه مرزهای فلسفه را درنور دیده و یکی از دغدغه‌های اصلی فیزیکدانها بشمار می‌آید، بنحوی که برخی آن را با نظریه نسبیت خاص اینشتین عجین میدانند.

در فلسفه غرب آثار پژوهشی بسیاری در مورد بعد چهارم منتشر شده است. با اینهمه، پیشینه دقیق این دیدگاه هنوز در حاله‌یی از ابهام است. برخی از اندیشمندان غربی آن را در میان فیلسوفان سده‌های میانه (از جمله آنسلم) ریشه‌یابی کرده‌اند، اما هیچ عبارت صریحی در آثار آنها در اینباره وجود ندارد. در کشور ما نیز قدمت بحث از بعد چهارم را معمولاً تا ملاصدرا پیش می‌برند و گاهی آن را با دیدگاه مشابه اینشتین می‌سنجند. امروزه حتی اندکی از اندیشمندان معاصر غربی نیز معتقدند صورت اولیه‌یی از بعد چهارم را میتوان نزد ملاصدرا یافت. اما بررسی‌های ما نشان میدهد چند سده پیش از ملاصدرا، خواجه نصیرالدین طوسی برای اولین بار، به صریحترین نحو ممکن، بعد چهارم را مطرح کرده که متأسفانه مورد غفلت اندیشمندان شرقی و غربی واقع شده است. خواجه نصیر در مواجهه با دشواره فلسفی عدم وجود زمان «حال»، ناچار به پذیرش بعد چهارم شده است. آن دشواره به یک تعبیر ساده چنین است: گذشته و آینده هر دو معدومند و «حال» نیز چون طرف زمان است، پس بناچار طرف گذشته معدوم و/یا آینده معدوم است. طرف امر معدوم نیز جز معدوم چیز دیگری نمیتواند باشد. پس زمان حال نیز معدوم است! او در پاسخ به چنین دشواره‌هایی صراحتاً زمان را امر ممتد ثابتی دانسته و میگوید هر بخش از زمان - چه گذشته و چه آینده - در جای خود ثابت است. بدین‌سان او در مورد اشکال عدم وجود «حال» میگوید: چون هم گذشته و هم آینده بطور ثابت در جای خود باقی است، پس «حال» میتواند مانند نقطه در خط - بدون اشکال، فصل مشترک گذشته و آینده باشد (طوسی، ۱۳۵۹: ۱۳۷). او در آثار خود بارها از این دیدگاه چهاربعدگروانه آشکارا دفاع کرده است.

حتی پیش از طوسی نیز گاهی عباراتی را به افرادی همچون نظام و ابن‌راوندی و عبّاد نسبت داده‌اند که ظاهر آن عبارات چیزی جز اعتقاد به بعد چهارم نیست. پس در اینجا نخست به توضیح دیدگاه این متکلمان خواهیم پرداخت و سپس رویکرد طوسی را بررسی

خواهیم کرد. البته بدلیل اهمیت تاریخی فراوان آگوستین، بناچار قبل از هر چیز به بعد چهارم نزد او نیز اشاره خواهیم کرد.

روش این تحقیق تاریخی است (اما در کنار آن از حیث تحلیل داده‌ها از تحلیل عقلی نیز بهره خواهیم برد)، چراکه ادعای اصلی پژوهش اینست که اعتقاد به بعد چهارم پیشتر در جهان اسلام، و بویژه قبل از ملاصدرا، وجود داشته است. برای اثبات این ادعا و برای یافتن پیشینه تاریخی پیشاصدرایی این عقیده باید از روش تاریخی استفاده کنیم. کوتاه اینکه، این نوشتار درصدد است عبارتهای مربوطه اندیشمندان مسلمان یادشده در سده‌های میانه، که بصورت پراکنده در آثار گوناگون وجود دارند، را بروش تاریخی گردآوری کند، سپس بروش عقلی مورد بررسی و نقد قرار دهد.

بعد چهارم نزد آگوستین

آگوستین در اعترافات، در مواجهه با دشواریهای زمان، در یک مورد این احتمال را بسیار کوتاه و گذرا پیش کشیده که شاید زمان امتداد ثابتی داشته باشد و گذشته و آینده هر یک در ظرف خود موجود باشند؛ امروزه میدانیم که فرض زمان چونان امر ممتد ثابت، همان بعد چهارم است:

رای دیگر میتواند آن باشد که گذشته و آینده وجود دارند، اما به این صورت که در گذر از آینده به حال، گویی زمان از پناهگاهی مخفی بیرون می‌آید و در گذر از حال به گذشته به مخفیگاه باز میگردد. اگر غیر از این باشد، چگونه است که پیشگویان آینده را مبینند؟ اگر آینده وجود ندارد، رؤیت آن چگونه ممکن است؟ مشاهده امری که موجود نیست محال است. و بهمین طریق، آنان که گذشته را بدرستی توصیف میکنند اگر آن را در ذهن خود رؤیت نمیکردند چگونه میتوانند این کار را انجام دهند و اگر گذشته موجود نبود، مشاهده آن ممکن نمیگشت. بنابراین، هم گذشته و هم آینده وجود دارند (آگوستین، ۱۳۸۱: دفتر ۱۱/۱۷).

۴۱

ولی آگوستین بیدرنگ با تعابیر گوناگون چنین احتمالی را بعنوان امری نامعقول و ناپذیرفتنی کنار مینهد (همان: ۱۶-۱۴، ۲۱-۱۸ و ۲۸-۲۶). برای مثال، او در ادامه میگوید: اگر گذشته و آینده وجود دارند، کجا هستند؟ «هر کجا باشند، نه در مقام گذشته و آینده، بلکه در مقام حال وجود دارند؛ زیرا هر کجا باشند، اگر آینده‌اند، هنوز وجود ندارند و اگر

مهدی اسدی؛ ریشه‌یابی بعد چهارم نزد متکلمان مسلمان (ابواسحاق نظام، ابن‌راوندی، ابوسهل عبّاد و محقق طوسی)



گذشته باشند، دیگر موجود نیستند. پس، هر کجا و هر چه باشند، تنها از رهگذر بودن در حال است که هستند». به این صورت که اتفاقات گذشته، که دیگر وجود ندارند، در زمان وقوع بوسیله ادراک حسی انطباعاتی در ذهن ما برجای گذاشته‌اند و ما اکنون، در زمان حال، با همان تصویر ذهنی برجای مانده در حافظه، گذشته را بیاد می‌آوریم.^۱

در مورد آینده نیز باید گفت: ما علل و نشانه‌های آینده را که اکنون، در زمان حال، وجود دارند مشاهده می‌کنیم و تصویرهایی ذهنی از آینده می‌سازیم (همان: ۱۸). نتیجه اینکه، «نه آینده و نه گذشته، هیچیک وجود ندارند و از اینرو، تقسیم زمان به سه بخش گذشته، حال و آینده از صحت قطعی برخوردار نیست. شاید بهتر آن باشد که بگوییم سه زمان وجود دارد: حال امور گذشته، حال امور حاضر و حال امور آینده» (همان: ۲۰).

ریشه‌یابی بُعد چهارم نزد متکلمان مسلمان؛ نظام، ابن‌راوندی، عباد و طوسی

بررسیهای ما در منابع دست اول نشان می‌دهد که پس از آگوستین ظاهراً هیچ اندیشمندی به چنین احتمالی گرایش نداشته است تا اینکه خواجه نصیرالدین طوسی بصراحت زمان را امر ممتد ثابتی دانسته و می‌گوید: هر بخش از زمان، چه گذشته و چه آینده، بطور ثابت در جای خود باقی است. پس تا جاییکه ما توانسته‌ایم بُعد چهارم را در منابع دست اول ریشه‌یابی کنیم، محقق طوسی نخستین فیلسوفی است که در آثار خود صراحتاً از بُعد چهارم دفاع می‌کند. با این حال، در منابع دست دوم گاهی عباراتی به افرادی همچون نظام، ابن‌راوندی و عباد نسبت داده شده است که ظاهر آن چیزی جز اعتقاد به بُعد چهارم نیست و این پیشینه این دیدگاه را پیشتر از خواجه نصیر میبرد. ما نخست به توضیح دیدگاه این متکلمان خواهیم پرداخت و سپس دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی را بررسی خواهیم نمود.

۱. نظام

در ملل و نحل شهرستانی به ابواسحاق ابراهیم بن سیار بن هانی معروف به نظام (ف. بین ۲۲۱ق. و ۲۳۱ق.)، عبارتی نسبت داده شده که چهاربعدگروانی همچون میرداماد و حتی ملاصدرا گرایش داشته‌اند آن را در راستای دیدگاه خود تفسیر کنند. شهرستانی (۴۷۱-۵۴۸ق) این جمله معروف را به نظام نسبت داده است:

از مذهب او این بود که خدای متعال همه موجودها با همین شکل کنونیشان - [یعنی] امور معدنی، گیاه، حیوان و انسان- را یکباره آفرید و

آفرینش آدم (ع) بر آفرینش فرزندانش تقدّم نداشت؛ جز اینکه خدای متعال برخی از آنها را در برخی کامن و پنهان کرد. پس تقدّم و تأخّر در ظهور آنها در مکمنشان است نه در حدوث و وجود آنها^۲ (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۷۰).

شهرستانی در این عبارت میگوید: از دید نظام خداوند همه موجودات، از جمادهایی همچون امور معدنی و گیاهان گرفته تا جاندارانی چون حیوان و انسان، را بیکباره آفریده است و آفرینش هیچیک بر دیگری تقدّم ندارد. یعنی مثلاً آدم و نسلهای بعد از او همگی بیکباره آفریده شده‌اند و آفرینش آدم بر نوح و ابراهیم و موسی و ... هیچ تقدّمی نداشته است. تقدّم و تأخّر نیز که ما در زندگی روزمره مشاهده میکنیم، همه در نمود است نه در بود و حدوث واقعی. میتوان گفت ظاهر این عبارت چیزی جز همان چهاربعدگروی نیست. در چهاربعدگروی است که معتقدند گذشته در گذشته و آینده در آینده وجود دارد و همگی بیکباره آفریده شده‌اند و تنها در افق دید محدود ما انسانهاست که بنظر میرسد گذشته بر آینده تقدّم دارد؛ وگرنه، تا آدم بوده نوح و ابراهیم و موسی و حتی امور آینده مانند انسانها و موجودهای سال ۱۰۰۰۰ هجری شمسی، نیز بوده‌اند.

اشکالی که در مورد سند عبارت شهرستانی وجود دارد اینست که بین او و نظام سه سده فاصله افتاده است. پس باید دید منابع قدیمتر دیدگاه نظام را چگونه گزارش کرده‌اند. ابوالحسن اشعری (۳۲۴-۲۶۰ق) در مقالات الاسلامیین، در مورد نظام مینویسد: از او نقل شده که خداوند اجسام را بیکباره آفریده است: «وكان يقول فيما حكى عنه ان الله سبحانه خلق الاجسام ضربة واحدة» (اشعری، ۱۴۰۵: ۲۲۶). تقریباً در همین ایام، افزون بر اشعری، ابوالحسین خیاط معتزلی (ف. در حدود ۳۰۰ ق) در کتاب الانتصار ادعای مشابهی را از قول ابن‌راوندی، به نظام نسبت داده است:

سپس [ابن‌راوندی] گفت: [نظام] گمان میکرد خداوند انسانها، بهائم، حیوان، جماد و نبات را در یک زمان واحد آفرید و آفرینش آدم بر آفرینش فرزندانش و آفرینش مادران بر آفرینش فرزندانشان تقدّم نداشت؛ جز اینکه خدا برخی از چیزها را در برخی کامن و پنهان کرد. پس تقدّم و تأخّر در ظهور آنها از مکمنشان است نه در آفرینش و اختراع آنها^۳ (خیاط، ۲۰۰۴: ۵۲-۵۱).

ظاهر این عبارت نیز چیزی جز اعتقاد به چهاربعدگروی نیست، چراکه ابن‌راوندی میگوید: نظام گمان میکرد خداوند انسان، حیوان، جماد و نبات را در یک زمان واحد آفریده است

و آفرینش آدم بر فرزندان او و آفرینش مادران بر فرزندان او، تقدّم ندارد و

قاضی عبدالجبار معتزلی (۳۵۹-۴۱۵ق) در المنیة و الأمل دیدگاه نظام را تقریباً همانگونه گزارش کرده که خیاط گفته است و گزارش او از نظر محتوایی تفاوت چندانی با عبارتهای خیاط ندارد^۴ (قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۲: ۱۴۰). او سپس دیدگاه نظام را درست همانگونه که شهرستانی در ملل و نحل بیان کرده است، می‌آورد^۵ (همان: ۱۶۰-۱۵۸).

ابومنصور عبدالقاهر بغدادی (۴۲۹ق) نیز - تقریباً همزمان با قاضی عبدالجبار - در کتاب الفرق بین الفرق عبارت مشابهی درباره نظام دارد. او این دیدگاه را بعنوان یک فضااحت و رسوایی به نظام نسبت میدهد^۶ (بغدادی، ۱۴۰۸: ۱۲۷). از اینکه بغدادی در اینجا این دیدگاه را بعنوان یک فضااحت و رسوایی به نظام نسبت میدهد، شاید این احتمال تقویت شود که مخالفان درصدد بوده‌اند دیدگاههای سخیفی به وی نسبت دهند تا او را کم و ناچیز جلوه دهند.

به هر حال، گرچه از نظر تاریخی ظاهراً این اجماع وجود دارد که نظام همه موجودات را یکباره و آنی میدانسته است، در تفصیل این دیدگاه نخستین منبعی که آن را گزارش کرده، یعنی انتصار خیاط، آن را از کتابی مفقود از ابن‌راوندی آورده است. همچنین، خیاط معتقد است ابن‌راوندی بارها و بارها دیدگاههایی را بدروغ به دیگران نسبت داده است. پس در تفصیل دیدگاه نظام از نظر تاریخی تردیدهایی وجود دارد. در عین حال، آنچه بحث را اندکی پیچیده میکند اینست که قاضی عبدالجبار معتزلی نیز همین دیدگاه را به نظام معتزلی نسبت داده است. آیا یک معتزلی، آنها قاضی عبدالجبار، دیدگاهی را نسنجیده به یک معتزلی دیگر، آنها نظام، نسبت میدهد؟ آیا منبع نهایی قاضی عبدالجبار در نهایت به کسی غیر از ابن‌راوندی میرسد؟ در هر صورت، او چگونه از این انتساب اطمینان داشته است؟ نکته دیگر اینکه، گویا خود ابن‌راوندی هم دست‌کم در دوره‌ی از زندگی خویش دیدگاهی مشابه نظام داشته است. اگر چنین انتسابی به ابن‌راوندی درست باشد، علی‌القاعده او چهاربعدگروی را فضااحت و رسوایی ندانسته است، و بنابراین انگیزه‌ی برای کذب در اینجا وجود ندارد.

۴۴

۲. ابن‌راوندی

ابوالحسین احمد بن یحیی بن محمد بن اسحاق مشهور به ابن‌راوندی (سده سوم) اثری بنام لاشیء الاموجود داشته است که مانند سایر آثارش امروزه مفقود است. همانطور که از نام کتاب برمی‌آید، او - برخلاف ثبوت معتزلی معروف - هر شیئی را موجود میدانسته است. تا اینجا



چیز عجیبی در ابن‌راوندی دیده نمیشود، ولی به او نسبت داده‌اند که در عین‌حال، گویا اصل شیئیت و ثبوت معتزلی را نیز پذیرفته است! این یعنی او ثبوت معتزلی را در نهایت با شدت و غلظت بیشتری پذیرفته است نه اینکه آن را رد کرده باشد. ثبوت معتزلی برآنست که چون خداوند پیش از آفرینش به آینده علم دارد، پس آن معلومها در هنگام علم پیشین خدا بگونه‌یی رقیق و سایه‌وار ثبوت و شیئیت دارند؛ گرچه وجود ندارند. حال، اگر آن انتساب درست بوده باشد، ابن‌راوندی میگوید: چون خداوند به آینده علم ازلی دارد، پس آن معلومها در هنگام علم خدا ثبوت و شیئیت دارند و این ثبوت و شیئیت نیز همان وجود آنهاست. با این تحلیل میتوان گفت ابن‌راوندی چهاربعدگرا بوده است.

اشعری در مورد تساوی شیئیت و وجود نزد ابن‌راوندی میگوید: او بر آن بود که چون خدا پیش از آفرینش و بنحو ازلی به اشیاء علم دارد، پس هر معلومی معلوم است برای خدا پیش از هستی خود. همچنین، اشیاء هرگاه که موجود شوند اشیاء هستند و شیء بودن بمعنای موجود بودن است (اشعری، ۱۴۰۵: ۱۰۲-۱۰۱). و هیچ شیئی نیست مگر اینکه موجود است و چیزها پیش از تکوین خود به شیئیت متصف میشوند و بنابراین پیش از تکوین میتوان گفت: مأمور مأمور بود و منهی منهی بود و ...^۷ (همان: ۲۷۵).

ابن ابی‌الحدید معتزلی (۵۸۶-۵۸۶ق) میگوید قاضی عبدالجبار معتزلی معتقد است ابن‌راوندی در کتاب التاج، تحت تأثیر برخی از ملحدان، به این نتیجه رسیده که جهان با همین شکل کنونی خود قدیم و ازلی است^۸ (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸: ۲۳۹).

نگارنده رابطه بین علم ازلی خدا و قدم عالم و تساوی شیئیت و وجود در جهان قدیم را در شرح الأصول الخمسة ریشه‌یابی کرده است:

... گفتند اگر جهان حادث باشد لازم می‌آید قدیم متعال در ازل به وجود آن عالم نباشد و سپس به وجود آن عالم شود پس از اینکه عالم نبود؛ و این مستلزم آنست که حال او تغییر پیدا کند^۹ (مانکدیم، ۱۴۲۲: ۷۱؛ ابن‌متویه، ۱۹۷۵: ۱۰۳؛ ناشناس، ۱۳۸۵: ۳۰).

بنابراین علم ازلی خدا اقتضا میکند جهان قدیم و ازلی باشد. پس بحث فراتر از ثبوت ازلی جهان است و حتماً باید وجود ازلی داشته باشد. عبارتی دقیقتر، در اینجا دلیل اعم از ادعاست؛ اگر ادعا را تنها قدم زمانی اصل وجود جهان جسمانی بدانیم، چراکه شامل رویدادهای روزانه نیز میشود. پس دلیل اگر درست باشد، بعد چهارم را اثبات میکند.

ابوطالب هارونی (۴۲۴ ق) در زیادات شرح الأصول^{۱۰} بصراحت این مطلب را بهمین صورت چهاربعدگروانه به ابن‌راوندی نسبت میدهد:

... ابن‌راوندی ... گفت: ثابت شده است که خدای متعال اکنون عالم است به اینکه این جسمها یافت میشوند. پس باید در ازل به وجود آنها عالم باشد. چه، او با مبنای شما ذاتاً عالم است و صفت ذات تغییر نمیکند. و اگر در ازل عالم باشد، این بر قدم جهان دلالت میکند؛ چراکه او به وجود چیزی عالم نیست مگر اینکه آن موجود است^{۱۱} (هارونی، ۲۰۱۱: ۸۷-۸۶).

۳. عباد

خیاط معتقد است ابن‌راوندی این دیدگاه را که خداوند کافران و مؤمنان را در واقع نیافریده است، بدروغ به ابوسهل عباد بن سلیمان صیمری (سده سوم هجری قمری) که نخست معتزلی بوده است، نسبت داده است.^{۱۲} و عباد بر این باور بوده که هیچیک از چیزهایی که روی زمینند هرگز بهیچ وجهی از وجوه، معدوم نبوده‌اند. پس اجسام قدیمند^{۱۳} (خیاط، ۲۰۰۴: ۹۱-۹۰).

۴. نسبت‌دادن دیدگاههای ناسازگار با اعتقاد به بعد چهارم به نظام، ابن‌راوندی و عباد

در مورد نظام و ابن‌راوندی و عباد، با وجود همین مطالبی که به آنها نسبت داده‌اند، علاوه بر مشکل دست اول نبودن منابع یادشده، مشکل دیگری نیز وجود دارد، و آن اینکه گاهی حتی در خود همین منابع هم- دیدگاههای دیگری را نیز به آنها نسبت داده‌اند که چهاربعدگروی را بچالش میکشد.

مقالات الاسلامیین پس از نسبت دادن آفرینش یکباره به نظام، بیدرنگ میگوید: از نظر او یک جسم در هر لحظه آفریده میشود و مدام و دم‌بدم از خالق خود وجود دریافت میکند: «وکان یقول فیما حکى عنه ان الله سبحانه خلق الاجسام ضربة واحدة وان الجسم فى كل وقت یخلق»- (اشعری، ۱۴۰۵: ۲۲۶). اگر یک جسم در هر لحظه آفریده شود، دیگر در مورد همین جسم خاص نیز نمیتوان گفت آفرینش یکباره داشته است چه برسد به اینکه بگوییم آفرینش همه موجودات یکباره بوده است! عبارتی، آفرینش هر لحظه‌یی درست در نقطه مقابل آفرینش یکباره است؛ چراکه حرکت و تغییر و تغیر را به شدیدترین نحو آن، میپذیرد. یعنی در نقد آفرینش یکباره ممکن است کسی مثلاً، بگوید: همان نخست آدم آفریده شد و پس از مدتی حوا و باز پس از مدتی هابیل و... بنابراین آفرینش

دارای ترتیب زمانی بوده است نه اینکه یکباره بوده باشد. حتی ممکن است کسی در نقد بیشتر آفرینش یکباره بگوید: همان حضرت آدم نیز که نخست آفریده شد، با گذشت زمان در هر لحظه از خالق خود وجود دریافت میکرده است و گرنه وجود او استمرار نمی‌یافت. در مورد تک‌تک حوا و هابیل و ... نیز این موضوع صادق است. پس در حالت دوم ترتیب زمانی داشتن آفرینش، بمعنای واقعی کلمه، با شدت بیشتری اثبات میشود و یکباره بودن آفرینش در اینجا بطریق اولی زیر سؤال میرود.

همچنین حرکت و تغییر و تغیر بمعنای واقعی کلمه با چهاربعدگروی ناسازگار است، پس چگونه ممکن است کسی چون نظام هم چهاربعدگروی را مطرح کند و هم بر حرکت و تغییر و تغیر اصرار فراوانی داشته باشد؟ اشعری میگوید نظام معتقد بوده است حرکت بقایی ندارد:

وقال قائلون انه لا عرض الا الحركات وانه لا يجوز ان تبقى والقائل بهذا النظام (همان: ۲۰۳).

اگر حرکت بقایی ندارد، چگونه بخش گذشته آن میتواند در گذشته موجود بماند و بعد چهارم پدید آورد؟ اشعری میگوید: نظام آنقدر بر حرکت اصرار داشته است که حتی سکون را نیز نوعی حرکت میدانسته است: انسان جز حرکت هیچ فعلی ندارد و حتی سکون انسان در یک مکان نیز به این معناست که اوقاتی در آن تحرک دارد^{۱۴} (همان: ۲۲۶). بهمین سیاق، درباره نظام گفته‌اند آنقدر بر حرکت دائمی همه اجسام تأکید داشته که سکون را تنها یک لفظ میدانسته است^{۱۵} (همان: ۱۸۷؛ ۱۹۸، ۲۰۱-۲۰۰).

ابوالقاسم بلخی (ف. ۳۱۹ ق) نیز که خود یک معتزلی است، دیدگاههای ناسازگار مشابهی را به نظام نسبت داده است؛ مانند حرکت بودن سکون (بلخی، ۱۴۳۹: ۴۴۵) و امتناع بقای حرکت (همان: ۴۵۵؛ بسنجید با ۴۵۹ و حتی ۴۶۳).

قاضی عبدالجبار نیز در همان کتاب المنیة و الأمل، اهمیت حرکت و تغییر و تغیر نزد نظام را اینگونه بیان میکند که افعال بندگان همگی دارای حرکت است^{۱۶} (قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۲: ۱۵۹). افزون بر این، او در کتاب المغنی هم به خلق مدام و آفرینش لحظه بلحظه نزد نظام اشاره کرده و هم بصراحت میگوید: در همه این لحظه‌ها متعلق وجود ندارد و سپس مدام و دم‌بدم متعلق پدید می‌آید^{۱۷} (همو، ۱۹۶۵: ۲۴۸).

ابن‌متویه معتزلی (۴۶۹ ق) نیز در شرح سخن عبدالجبار، در کتاب المجموع فی المحيط بالتکلیف، خلق مدام و آفرینش لحظه بلحظه را به نظام نسبت میدهد (و سپس به

۴۷



مهدی اسدی؛ ریشه‌یابی بعد چهارم نزد متکلمان مسلمان (ابواسحاق نظام، ابن‌راوندی، ابوسهل عبّاد و محقق طوسی)

نقد آن میپردازد: «... كان الجوهر مما يحدث حالا فحالا كما قاله النظام فيكون ...» (ابن متویه، ۱۹۸۶: ۲۸۸). او در کتاب التذکره نیز به بیان همین تجدد و حدوث لحظه بلحظه و سپس نقد آن پرداخته است: «... النظام ... قال بحدوث الشيء حالا بعد حال...» (همو، ۱۹۷۵: ۱۴۸؛ ناشناس، ۱۳۸۵: ۴۹).

میتوان گفت تا حدودی حتی در مورد ابن‌راوندی نیز همین مشکل وجود دارد که گاهی دیدگاه دیگری را به او نسبت داده‌اند که مسئله چهاربعدگروی را بجالش میکشد، چراکه دیدیم، خیاط معتزلی در کتاب الانتصار از کتابی مفقود از ابن‌راوندی نقل میکند که چون خداوند نمیتواند به متغیرات علم ثابت داشته باشد، پس اصلاً علم ندارد. واضح است که اگر در آن زمان ابن‌راوندی بعد چهارم را میپذیرفت مسئله تغییر در علم ثابت خدا پیش نمی‌آمد. با اینهمه، شاید ابن‌راوندی بعدها دیدگاه خود را تغییر داده باشد.

در مورد عباد نیز باید گفت مقالات الاسلامیین بارها و بارها سخنانی به وی نسبت داده که نشان میدهد او خود جهان مادی را از نظر وجود ازلی و قدیم^{۱۸} نمیداند بلکه مانند معتزله که به شیئیت پیش از وجود معتقد بودند تنها شیئیت و ثبوت پیش از حدوث و وجود و خلقت آن را ازلی و قدیم میدانند. برای مثال، عباد در بخش کلیدی عبارتی میگوید: پیش از آفرینش خدا میداند که جواهر جواهر هستند و اعراض اعراض و ... در عین حال، پیش از آفرینش و وجود، محال است اجسام اجسام باشند و مخلوقات مخلوقات باشند و مفعولات مفعولات (اشعری، ۱۴۰۵: ۱۰۱).^{۱۹} این عبارت‌پردازی آشنا و معروف معتزلی در مورد اجسام، به زبان رایج فلسفی اینست که اجسام پیش از آفرینش هیچ وجودی ندارند (تا اینکه آفرینش به اشیاء تعلق میگیرد و آنها موجود و حادث و مخلوق میشوند).^{۲۰} بنابراین دیگر نمیتوان چهاربعدگروی را به عباد نسبت داد و گفت مثلاً آینده در آینده موجود است. بر همین سیاق، اینکه پیش از آفرینش و وجود، محال است مخلوقات/مفعولات، مخلوقات/مفعولات باشند، به زبان رایج فلسفی بدین معناست که پیش از آفرینش، مخلوقات/مفعولات هیچ وجودی ندارند. و چون پیش از آفرینش هیچ وجودی ندارند، خداوند نیز پیش از آفرینش آنها به وجود آنها علم ندارد و نمیداند که اجسام اجسام هستند، مخلوقات مخلوقات و مفعولات مفعولات. اما برای اینکه خداوند پیش از آفرینش به جهالت متصف نشود، عباد - بر اساس دیدگاه معروف ثبوت معتزلی - میگوید: خدا پیش از آفرینش تنها به شیئیت و ثبوت علم دارد. یعنی پیش از آفرینش میداند که جواهر جواهر هستند و اعراض اعراض و ...؛ چراکه اینها پیش از آفرینش دارای شیئیت و ثبوت میباشند و در حالت کلی میتوان گفت پیش از آفرینش چنین اشیائی اشیاء هستند.^{۲۱}

بدلیل همان وجود نداشتن جهان جسمانی است که عباد میگوید خداوند پیش از آفرینش و بنحو ازلی، سمیع و بصیر نیست، زیرا چیزی وجود ندارد تا آن را ببیند یا بشنود (همان: ۱۰۹).^{۲۳} او در مورد سایر صفات و افعال خداوند نیز تعابیر مشابهی دارد (همان: ۱۱۲ و ۱۱۶؛ بسنجید با ۲۴۸). بنابراین از نظر وی پیش از آفرینش، خدا تنها به اشیائی که ثبوت دارند علم دارد. در مورد اشیاء ثابت نیز این مشکل پیش نمی‌آید که خدا پیش از ثبوتشان به آنها علم دارد یا نه؟ چرا که خداوند تقدم و قبلیتی بر اشیاء ثابت ندارد:

... وکان [عباد] لا یقول ان الباریء قبل الاشیاء ولا یقول انه اول الاشیاء
ولا یقول ان الاشیاء کانت بعده (همان: ۲۷۲؛ ۱۲۱).^{۲۳}

افزون بر بحث شیئیت و تمایز آن با وجود - که باعث میشود نتوانیم چهاربعدگروی را به عباد نسبت دهیم -^{۲۴} ادعاهای دیگری نیز به عباد نسبت داده‌اند که تعارضی شدید با چهاربعدگروی دارد.^{۲۵} مثلاً عباد معتقد بوده آنچه مأمور است باید معدوم باشد تا بعد، در صورت اجرای امر، موجود شود. مقدور نیز نخست باید معدوم باشد و بعد موجود شود (بلخی، ۱۴۳۹: ۴۲۲؛ بسنجید با ۳۱۷). اگر چیزی مانند مأمور اکنون معدوم است و سپس موجود میشود، پس دیگر نمیتوان چهاربعدگروانه گفت: آینده (نزدیک) در آینده موجود است.

یک تعارض - دست‌کم ظاهری - اینست که عباد وجود حرکت را پذیرفته بود (اشعری، ۱۴۰۵: ۱۹۸) و حتی تصریح کرده که بر خلاف جسم، حرکت هیچ بقایی ندارد:

وقال عبّاد: إنّ الجسمَ باقی فی أوّل حالِ خلقه، والحركة لیست باقیة؛ لِإِنَّ
الجسمَ یجوزُ أنْ یبقی، والحركة لا یجوزُ أنْ تبقی (بلخی، ۱۴۳۹: ۵۴۰).

اینکه جسم بخواهد بقا داشته باشد، آن را هم میتوان چهاربعدگروانه تفسیر کرد و هم حال‌گروانه. اما اگر بقا را مطلقاً از حرکت مطلق سلب نمایند، دیگر حرکت را نمیتوان چهاربعدگروانه تفسیر کرد. سؤال اینجاست که اگر حرکت هیچ بقایی ندارد، چگونه بخش گذشته آن در گذشته میتواند موجود بماند تا بعد چهارم پدید آورد؟

تعارض - دست‌کم ظاهری - دیگر اینست که عباد اصل وجود اعاده معدوم را پذیرفته است (اشعری، ۱۴۰۵: ۳۱۱؛ ابن‌متویه، ۱۹۷۵: ۲۴۳؛ ناشناس، ۱۳۸۵: ۷۶) و بهمین دلیل دچار این سرگستگی شده که آیا معاد و چیز اعاده‌شده همان امر نخستین دنیوی است یا چیزی دیگر؟ «وقال عبّاد بن سلیمان لا اقول المعاد هو المبتدأ ولا اقول هو غیره» (اشعری، ۱۴۰۵: ۲۱۱).^{۲۶} اینکه چیزی معدوم شود و از بین برود و بعد آن معدوم دوباره اعاده شود،

ظاهر خود همین نشان میدهد که دیگر نمیتوان معاد را چهاربعدگروانه تفسیر کرد و گفت قیامت و حشر و نشر آینده در آینده موجود است. از کسی که چهاربعدگراست انتظار نمیروود که درباره قیامت اینگونه سخن بگوید، بلکه او باید همانند چهاربعدگروان درباره قیامت حرف بزند:

قیامت هم‌اکنون موجود است. ... قرآن کریم از بیتوجهی تبهکاران نسبت به معاد، به غفلت تعبیر میکند ... غفلت در جایی است که چیزی موجود باشد، اما مورد التفات نباشد و گرنه درباره معدوم، تعبیر غفلت درست نیست. ... بهشت و دوزخ بالفعل موجود است، ولی ما از نظر سیر زمانی، هنوز به آن نرسیده‌ایم و نرسیدن ما دلیل بر نبودن آن نیست. آنان که زمین و زمان و گذشته و آینده را درنور دیده‌اند، پیش از برچیده شدن نظام دنیا نیز قیامت را بخوبی مشاهده میکنند و ما نیز بتدریج به طرف آن در حرکت هستیم. تعبیرات قرآنی و روایی نیز اگر ظهور در حدوث قیامت در آینده دارد، به این معناست که انسانها بعد به قیامت میرسند، نه اینکه قیامت هم‌اکنون معدوم است و بعد یافت میشود (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۴۰۸-۴۰۶).

همچنین، گویا عباد بر این باور بوده است که امور معدومی همچون گذشته، بدلیل معدوم بودن نمیتوانند دارای دلالت باشند و همین باعث اعتراض برخی از معتزله شده است^{۳۷} (ناشناس، ۱۳۸۵: ۳۵۲). اگر عباد چهاربعدگروانه گذشته را در گذشته موجود میدانست اشکال دلالت معدوم در مورد گذشته پیش نمی‌آمد.

۵. ریشه‌یابی بعد چهارم نزد محقق طوسی

گرچه امروزه معمولاً سرآغاز اعتقاد به بعد چهارم را در ملاصدرا ریشه‌یابی میکنند، اما پیش از او خواجه نصیرالدین طوسی بتصریح بعد چهارم را مطرح کرده و پس از او نیز عده‌یی به دفاع و تکرار آن پرداخته‌اند. ما در این قسمت به گزارش بعد چهارم در اندیشه طوسی میپردازیم.

خواجه نصیرالدین طوسی در مواجهه با دشواره فلسفی عدم وجود زمان «حال»، ناچار بعد چهارم را پذیرفته است.^{۳۸} آن دشواره، که تعبیرهای کمابیش گوناگونی دارد، بتعبیری ساده چنین است: گذشته و آینده هر دو معدومند و «حال» نیز چون طرف زمان است، بناچار طرف گذشته معدوم و/یا آینده معدوم است. طرف امر معدوم نیز جز معدوم نمیتواند باشد. پس زمان حال نیز معدوم است!

محقق طوسی، در پاسخ به چنین دشواره‌هایی در مورد عدم وجود «حال»، میگوید:

۵۰



هم گذشته و هم آینده ثابت در جای خود باقی است. بهمین دلیل «حال» میتواند مانند نقطه در خط، بی‌اشکال فصل مشترک گذشته و آینده باشد:

زمان یا گذشته است یا آینده؛ و برای زمان قسمی بنام «آن» وجود ندارد. «آن» مانند نقطه در خط فصلی مشترکی میان گذشته و آینده است. گذشته مطلقاً معدوم نیست بلکه در آینده معدوم است، و آینده در گذشته معدوم است و هر دو در «آن» معدومند و هر یک از این دو در حد خود موجودند^{۲۹} (طوسی، ۱۳۵۹: ۱۳۶).

بنابراین طوسی بصراحت زمان را امر ممتد ثابتی دانسته و میگوید گرچه زمان حال به یک معنا وجود ندارد (همو، ۱۳۷۵: ۳۵-۳۴)، ولی در مورد آن دو بخش دیگر از زمان -چه گذشته و چه آینده- میتوان گفت هر یک از این دو بخش ثابت در جای خود باقی است.^{۳۰}

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

همانطور که گذشت، در ملل و نحل شهرستانی عبارتی به نظام نسبت داده شده که چهاربعدگروانی همچون میرداماد و حتی ملاصدرا خواسته‌اند آن را در راستای دیدگاه خود تفسیر نمایند؛ «خدا همه موجودات را یکباره آفریده است» و ... ولی مشکلی که درباره سند عبارت معروف شهرستانی وجود دارد اینست که بین او و نظام سه سده فاصله افتاده است. پس به بررسی این پرداختیم که منابع قدیمتر دیدگاه نظام را چگونه گزارش کرده‌اند. دیدم که اشعری، ابوالحسین خیاط معتزلی، قاضی عبدالجبار معتزلی و عبدالقاهر بغدادی نیز ادعای مشابهی را به نظام نسبت داده‌اند.

ابن‌راوندی، بر خلاف ثبوت معتزلی معروف، هر شیئی را موجود میدانسته است. در عین حال، به او نسبت داده‌اند که گویا اصل شیئیت و ثبوت معتزلی را نیز پذیرفته است! این یعنی او ثبوت معتزلی را در نهایت با شدت و غلظت بیشتری قبول کرده است نه اینکه آن را رد کرده باشد. اگر این انتساب درست بوده باشد، ابن‌راوندی میگوید: چون خدا به آینده علم ازلی دارد، پس آن معلومها در هنگام علم خدا ثبوت و شیئیت دارند و این ثبوت و شیئیت نیز همان وجود آنهاست. با این تحلیل میتوان گفت ابن‌راوندی چهاربعدگرا بوده است. انتساب تساوی شیئیت و وجود به ابن‌راوندی در مقالات الاسلامیین اشعری آمده است. رابطه بین علم ازلی خدا و قدم عالم و تساوی شیئیت و وجود در جهان قدیم را نیز ما در شرح الأصول الخمسة ریشه‌یابی کردیم. در اینجا بحث اینست که علم ازلی

خدا اقتضا میکند جهان قدیم و ازلی بوده باشد. پس بحث فراتر از ثبوت ازلی جهان است و حتماً باید وجود ازلی داشته باشد. بعلاوه، شامل رویدادهای روزانه نیز میشود. پس دلیل اگر درست باشد، بعد چهارم را اثبات میکند. ابوطالب هارونی بصراحت این مطلب را بصورت چهاربعدگروانه به ابن‌راوندی نسبت میدهد.

خیاط معتقد است ابن‌راوندی به عباد این دیدگاه که هیچیک از چیزهایی که روی زمینند هرگز بهیچ وجهی از وجوه، معدوم نبوده‌اند را نسبت داده است. همچنین طبق گفته قاضی عبدالجبار، ابن‌راوندی در کتاب التاج به این نتیجه رسیده است که جهان با همین هیئت کنونی خود قدیم و ازلی است. ابن‌ابی‌الحدید معتزلی نیز این مطلب را بیان کرده است.

با اینهمه، برغم اینکه چنین مطالبی را به نظام و ابن‌راوندی و عباد نسبت داده‌اند، علاوه بر مشکل دست اول نبودن آن منابع، مشکل دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه گاهی حتی خود همین منابع نیز دیدگاههای دیگری را هم به آنها نسبت داده‌اند که با چهار بعد گروهی ناسازگار است.

ما با رجوع به منابع دست اول نشان دادیم که محقق طوسی در مواجهه با دشواره فلسفی عدم وجود زمان «حال»، به صریحترین نحو ممکن ناچار به پذیرش بعد چهارم شده و میگوید: هم گذشته و هم آینده در جای خود ثابت باقی است، و بهمین دلیل «حال» میتواند مانند نقطه در خط، بی‌اشکال فصل مشترک گذشته و آینده باشد.

پی‌نوشتها

۱. آگوستین بر ذهنی بودن آثار برجای‌مانده از گذشته اصرار دارد نه بر عینی بودن آن (آگوستین، ۱۳۸۱: دفتر ۱۱/۲۷).
 ۲. «من مذهبه أن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن معادن، و نباتاً، و حيواناً، و إنساناً. و لم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده؛ غير أن الله تعالى أكرم بعضها في بعض. فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها في مكائنها دون حدوثها و وجودها».
 ۳. «ثم قال [ابن‌راوندی]: وكان [النظام] يزعم أن الله خلق الناس والبهائم والحيوان والجماد والنبات في وقت واحد، وأنه لم يتقدم خلق آدم خلق ولده ولا خلق الأمهات خلق أولادهن، غير أن الله أكرم بعض الأشياء في بعض، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أماكنها دون خلقها و اختراعها».
- خیاط سپس بخش اصلی قول ابن‌راوندی را اینگونه تأیید میکند: «و كان [النظام] مع قوله: إن الله خلق الدنيا جملة، يزعم أن آيات الأنبياء عليهم السلام لم يخلقها الله إلا في وقت ما أظهرها على أبدى رسله. هذا قوله المعروف المشهور عند أهل الكلام» (خیاط، ۲۰۰۴: ۵۲).

٤. «و يقول النظام: إن خلق آدم لم يتقدم على خلق أولاده، و لا تقدم خلق الأمهات على خلق الأولاد، و إن الله خلق ذلك أجمع في وقت واحد، غير أن الله أكرم بعض الأشياء في بعض، فالتقدم و التأخر، إنما يقع في ظهورها من أماكنها، دون خلقها و اختراعها».

٥. «النظامية: أصحاب «ابراهيم بن سيار بن هاني النظام»، و قد طالع كثيراً من كتب الفلاسفة، و خلط كلامهم بكلام المعتزلة، و انفرد عن أصحابه بمسائل: ... الثامنة: من مذهبه، أن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة، على ما هي عليه الآن: «معادن، و نباتاً، و حيواناً، و إنساناً»، و لم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده، غير أن الله تعالى «أكرم» بعضها في بعض، فالتقدم و التأخر إنما يقع في ظهورها من مكانها، دون حدوثها و وجودها. و إنما أخذ هذه المقالة، من أصحاب «الكمون» و «الظهور» من الفلاسفة. و أكثر ميل النظام - أبداً - إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم، دون الإلهيين».

بسنجيد با:

«... فان قال: فقد دعيتم أنها محدثة فما دليلكم على ذلك، و قد خالفكم فيه أصحاب الكمون و الظهور من الملحدة، فيقولون: انها قديمة، فاذا ظهرت الحركة تحرك و اذا كمنت سكن، قيل له: ان الحركة لو لم تكن محدثة، و كانت قديمة، لما صح أن تبطل و تعدم، و قد علمنا أنها تبطل بالسكون و السكون يبطل الحركة، فوجب القول (بحدوثهما)» (قاضى عبدالجبار، ١٩٧١: ١٧٥-١٧٤).

«... أصحاب الكمون و الظهور فإنهم ذهبوا إلى قدم الاجتماع و الافتراق، و قالوا: إن الاجتماع متى ظهر كمن الافتراق، و إذا ظهر الافتراق قالوا كمن الاجتماع» (همو، ١٤٢٢: ٦٢).

٦. «الفضيحة الرابعة عشر من فضائحه قوله بأن الله تعالى خلق الناس و البهائم و سائر الحيوان و أصناف النبات و الجواهر المعدنية كلها في وقت واحد و أن خلق آدم عليه السلام لم يتقدم على خلق اولاده و لا تقدم خلق الامهات على خلق الأولاد. و زعم أن الله تعالى خلق ذلك أجمع في وقت واحد غير أنه [أ] [ك] من [بعض الأشياء في بعض. فالتقدم و التأخر إنما يقع في ظهورها من أماكنها».

ابن حزم اندلسي (٤٥٦-٣٨٤ ق) نیز میگوید ضرار در بحث كمون و ظهور به مخالفانی چون نظام این دیدگاه را نسبت داده که انسان درست با همین طول و عرض و بزرگی خود در نطفه وجود دارد: «و أما الكمون: ... قال أبو محمد: و كل طائفة منهما فإنها تفرط على الأخرى فيما تدعى عليها، فضرار ينسب إلى مخالفيه أنهم يقولون إن النخلة بطولها و عرضها و عظمتها كامة في النواة، و أن الإنسان بطوله و عرضه و عمقه و عظمه كامن في المنى. و خصومه ينسبون إليه أنه يقول: إنه ليس في النار حر، و لا في العنب عصير، و لا في الزيتون زيت، و لا في الإنسان دم. قال أبو محمد: و كلا القولين جنون محض و مكابرة للحواس و العقول، و الحق» (ابن حزم، ١٤١٦: ٢٣٩).

٧. «وقال قائلون منهم ابن الراوندى ان الله سبحانه لم يزل عالماً بالاشياء على معنى انه لم يزل عالماً ان ستكون اشياء وكذلك القول عنده في الاجسام والجواهر المخلوقات ان الله لم يزل عالماً بان ستكون

الاجسام والجواهر المخلوقات وكان يقول ان المعلومات معلومات لله قبل كونها و ان إثباتها معلومات لله قبل كونها رجوع الى ان الله يعلمها قبل كونها و ان إثبات المعلوم معلوما لزيد قبل كونها رجوع الى علم زيد به قبل كونه وان المقدورات مقدورات لله قبل كونها على سبيل ما حكينا عنه انه قاله في المعلومات وكذلك كل ما تعلق بغيره كالمأمور به انما هو مأمور به لوجود الامر والمنهى عنه لوجود النهى كان منهياً عنه وكذلك المراد لوجود ارادته كان مراداً فهو مراد قبل كونه ويرجع في ذلك الى اثبات الارادة قبل كونه وكذلك القول في المأمور والمنهى وسائر ما يتعلق بغيره وكان يزعم ان الاشياء انما هي اشياء اذا وجدت ومعنى انها اشياء انها موجودات وكذلك كل اسم لاشياء لا تتعلق بغيرها وهو رجوع اليها وخبر عنها فلا يجوز ان تسمى به قبل وجودها ولا في حال عدمها» (اشعري، ١٤٠٥: ١٠٢-١٠١).

«وكان ابن الراوندى يقول ان المعلومات معلومات قبل كونها وانه لا شيء الا موجود وان المأمور به والمنهى عنه وكذلك كل ما تعلق بغيره يوصف به الشيء قبل كونه وكل ما كان رجوعاً الى نفس الشيء لم يسم و لم يوصف به قبل كونه» (همان: ٢٧٥).

٨. «و قال قاضى القضاة إن أحداً من العقلاء لم يذهب إلى نفي الصانع للعالم بالكلية و لكن قوماً من الوراقين اجتمعوا و وضعوا بينهم مقالة لم يذهب أحد إليها و هى أن العالم قديم لم يزل على هيئته هذه و لا إله للعالم و لا صانع أصلاً و إنما هو هكذا ما زال و لا يزال من غير صانع و لا مؤثر. قال و أخذ ابن الراوندى هذه المقالة فنصرها في كتابه المعروف بكتاب التاج».

عباس اقبال آشتياني (١٣٣٤-١٢٧٥) در خاندان نوبختي احتمال ميدهد نسخه‌يي از كتاب التاج ابن راوندى در اختيار ابن ابى الحديد معتزلى بوده باشد (اقبال آشتياني، ١٣٤٥: ٩٣؛ حلبى، ١٣٧٦: ٣٣٢).

٩. «... قالوا لو كان العالم محدثاً لوجب أن يكون القديم تعالى غير عالم بوجوده فيما لم يزل ثم حصل عالماً بوجوده بعد أن لم يكن عالماً، و هذا يوجب أن يكون قد تغير حاله».

١٠. مقصود از شرح الأصول در اينجا شرح الأصول ابن خلّاد (ف. ٣٥٨ ق) است، نه شرح الأصول الخمسة قاضى عبدالجبار.

١١. «... ابن الراوندى ... قال: قد ثبت أنّ الله تعالى عالم الآن [أن] توجد هذه الأجسام، فوجب أن يكون عالماً بوجودها فيما لم يزل، لأنه عالم لذاته على أصلكم، وصفة الذات لا تتغير. وإذا كان عالماً فيما لم يزل دلّ ذلك على قدم العالم، لأنه لا يعلم وجود [شيء] إلا وهو موجود».

در منابع قديمتر، ابوالحسين خياط در كتاب الانتصار ادعاى اندك متفاوتى مستقيم از كتاب خود ابن راوندى گزارش ميکند. در اينجا نتيجه‌يي که ابن راوندى (بتبع هشام) از همان دليل ميگيرد اين نيست که وجود ازلى جهان را اثبات کند، بلکه چون پيش فرض مسلم او اينست که جهان وجود ازلى ندارد، پس علم پيشين خدا را انکار ميکند (خياط، ٢٠٠٤: ١٠٩-١٠٨). کسانى همچون ابن نديم (ف. ٤٣٨ ق) و ابوالعلاء معرى (٣٦٣-٤٤٩ ق) گفته‌اند ابن راوندى کتابى مستقل بنام قضيبي الذهب داشته که در آن اثبات کرده است که علم خدا به اشياء حادث است و او عالم

نبوده تا اینکه برای خود علمی آفریده است. ابوالحسین خیاط بر این کتاب نقضی نوشته بود که آن هم از بین رفته است: «... کتاب القضيبة الذهب، وهو الذي يثبت فيه أن علم الله تعالى بالأشياء محدث وانه كان غير عالم حتى خلق لنفسه علماً تعالى الله وجلت عليته، وتقصه عليه أبو الحسين الخياط أيضاً» (ابن ندیم، ۱۴۱۷: ۲۱۶؛ معری، ۱۳۹۷: ۳۹).

۱۲. این بخش را اشعری نیز به عباد نسبت میدهد: «وانكر عباد ان يكون الله جعل الكفر على وجه من الوجوه او خلق الكافر والمؤمن» (اشعری، ۱۴۰۵: ۱۳۶؛ بلخی، ۱۴۳۹: ۵۱۵). او می‌افزاید: از نظر عباد خدا مطلقاً شر و بدی نیز نمی‌آفریند؛ «وانكر عباد ان يخلق الله سبحانه شيئاً نسيمه شراً او سيئة في الحقيقة» (اشعری، ۱۴۰۵: ۱۴۷).

۱۳. «قال [ابن الراوندي]: وفيهم اليوم من يزعم أن الله لم يخلق الكافرين ولا المؤمنين في الحقيقة... والذي قصد إليه بهذا الكذب عباد... ثم قال: ويزعم صاحب هذا القول أن كل موجود على ظهر الأرض فلم يكن معدوماً قط بوجه من الوجوه، لأن الموجود عنده ليس بمعدوم ولم يكن معدوماً ولا يكون معدوماً أبداً». (ثم قال) وهذا التصريح بأن الأجسام قديمة، لأن المحدث ما وجد بعد عدم وما لم يكُ معدوماً لم يوجد بعد عدم».

ظاهر عبارت پردازی برخی نشان میدهد گویا این عبارت انتصار را به اشتباه اینگونه فهمیده‌اند که نه همین موجودات خارجی جسمانی بلکه تنها ثبوت و شئییت آنهاست که ازلی است؛ چراکه تعبیر «اشیاء نابود» را بکار برده‌اند: «... جهان اشیاء نابود را هم ازلی میدانند» (گذشته، ۱۳۸۴: ۲۵۳) البته شاید در عبارت پردازی سهل‌انگاری شده باشد و منظور همان «اشیاء موجود» بوده باشد نه «اشیاء ناموجود»، چراکه در ادامه می‌افزایند: «این اندیشه او را از زمره متکلمان خاصه همقطاران اعتزالی‌ش دور میکند و به فیلسوفان نزدیک می‌سازد» (همان: ۲۵۴-۲۵۳).

۱۴. «وقال ابراهيم النظام لا فعل للانسان الا الحركة وانه لا يفعل الحركة الا في نفسه وان الصلاة والصيام والارادات والكرهات والعلم والجهل والصدق والكذب وكلام الانسان وسكوته وسائر افعاله حركات وكذلك سكون الانسان في المكان انما معناه انه كائن فيه وقتين اي تحرك فيه وقتين».

۱۵. «فقال النظام الاجسام كلها متحركة والحركة حركتان حركة اعتماد وحركة نقلة فهي كلها متحركة في الحقيقة وساكنة في اللغة والحركات هي الكون لا غير ذلك وقرأت في كتاب يضاف اليه انه قال لا ادري ما السكون الا ان يكون يعني كان الشيء في المكان وقتين اي تحرك فيه وقتين وزعم ان الاجسام في حال خلق الله سبحانه [فهي] متحركة حركة اعتماد».

۱۶. «... إن أفعال العباد كلها حركات فحسب، و الكون حركة اعتماد، و العلوم و الإرادات حركات النفس، و لم يرد بهذه الحركة حركة النقلة. و إنما الحركة عنده مبدأ تغير ما، كما قالت الفلاسفة، من إثبات حركات في الكيف، و الكم، و الوضع، و الأين، و المتي... إلى أخواتها».

۱۷. «... على أنا قد بينا أن العلم في حكم المتعلق، و إن لم يكن له متعلق يشار إليه، و هو مخالف

للأجناس التي لا تتعلق بغيرها أصلاً، و قد بينا له نظيراً في الأصول، لأن الإرادة قد توجد و لا يكون لها مراد، نحو إرادة المرید بقاء الأجسام إذا اعتقد أن لها بقاء، و نحو إرادة المرید أن يجدد الله إحداث الجوهر حالاً بعد حال إذا اعتقد مذهب النظام. و إذا صح ذلك فيها، و إن كانت من الجنس الذي يتعلق بغيره، لم يمتنع مثله في العلم».

۱۸. «وقال عباد معنى قديم انه لم يزل ومعنى لم يزل انه قديم» (اشعري، ۱۴۰۵: ۲۸۲؛ ۱۱۲ و ۲۷۳).
۱۹. «وقال عباد بن سليمان لم يزل الله عالماً بالمعلومات ولم يزل عالماً بالاشياء ولم يزل عالماً بالجواهر والاعراض ولم يزل عالماً بالافعال ولم يزل عالماً بالخلق ولم يقل انه لم يزل عالماً بالاجسام ولم يقل انه لم يزل عالماً بالمفعولات ولم يقل انه لم يزل عالماً بالمشيقات وقال في اجناس الاعراض كاللون والحركات والطعوم انه لم يزل عالماً بالوان وحركات وطعوم وأجرى هذا القول في سائر اجناس الاعراض وكان يقول المعلومات معلومات لله قبل كونها وان المقدورات مقدورات قبل كونها وان الاشياء اشياء قبل ان تكون وكذلك الجواهر جواهر قبل ان تكون وكذلك الاعراض اعراض قبل ان تكون والافعال افعال قبل ان تكون ويحيل ان تكون الاجسام [1] جسماً قبل كونها والمخلوقات مخلوقات قبل ان تكون والمفعولات مفعولات قبل ان تكون وفعل الشيء عنده غيره وكذلك خلقه غيره وكان اذا قيل له أتقول هذا الشيء الموجود هو الذي لم يكن موجوداً قال لا أقول ذلك واذا قيل له أتقول انه غيره قال لا أقول ذلك».

۲۰. بسنجيد با: «... المخلوق عبارة عن شيء وخلق وكان يقول خلق الشيء غير الشيء ولا يقول الخلق غير المخلوق» (همان: ۲۰۶).

۲۱. بند زير نيز، بكوتهای، همين نکات را بيان ميکند: «وكان عباد بن سليمان صاحب الفوطى يقول ان الله لم يزل عالماً قادراً حياً وانه لم يزل عالماً بمعلومات قادراً على مقدورات عالماً باشياء وجواهر واعراض وافعال فاذا قيل له تقول ان الله لم يزل عالماً بالمخلوقات وبالاجسام وبالمؤلفات انكر ذلك كان يقول ان الاشياء اشياء قبل كونها وان الجواهر جواهر قبل كونها وان الاعراض اعراض قبل كونها والمخلوقات كانت بعد ان لم تكن ... ولا ان حقيقتة انه لم يكن ثم كان كما يقول سائر الناس وكان يابى ذلك ويقول ان حقيقة المحدث انه مفعول...» (همان: ۲۷۳-۲۷۲).

۲۲. «وقال عباد بن سليمان لا أقول ان الباري لم يزل سميماً بصيراً لأن ذلك يقتضى وجود المسموع والمبصر لأن قولى ان الله سميع اثبات اسم لله ومعناه علم بمسموع والقول بصير اثبات اسم لله ومعناه علم بمبصر...».

۲۳. بسنجيد با: «... وانكر عباد القول بأن الله كائن متقدم للمحدثات وقال لا يجوز ان يقال ذلك» (همان: ۱۱۲).

۲۴. مگر اینکه کسی بتواند اثبات کند عباد مثلاً تغییر عقیده داده است: در دوره‌ی به شیئیت و ثبوت اعتقاد داشته است و در دوره‌ی به امر غلیظتر از آن، یعنی چهاربعدگروی.

۲۵. مگر اینکه کسی بتواند اثبات کند عباد متوجه تعارض شدید آنها با چهاربعدگروی نبوده است، وگرنه، از

آنها دست می‌شست یا میکوشید تعبیرهایی بکار ببرد که با چهاربعدگروی ناسازگار نباشد.

۲۶. عباد حتی به حشر جانوران هم اعتقاد داشته و میگفته است آنها محشور میشوند و عوض دریافت میکنند و سپس معدوم میشوند و از میان میروند: «واختلفوا فی عوض البهائم ... وقال عباد انهما تحشر وتبطل» (اشعری، ۱۴۰۵: ۱۵۱؛ بلخی، ۱۴۳۹: ۳۳۶).

۲۷. «و قد حکى عن عباد فی الدلالة انه لا بد فیها من ان تكون موجودة لامحالة و هذا الذی ذکره لا معنی له لانا نعلم ان ما كان من مجيء الشجرة و تسبیح الحصا و قلب العصا حية الى ما شاکل ذلك ادلة دالة على النبوة و ان امتنع الان وصفها بالوجود».

۲۸. البته پیشینه نوع ضعیفی از بعد چهارم را در جهان اسلام تا فخر رازی هم میتوان ریشه‌یابی کرد. بدین صورت که گرچه فخر رازی در المطالب العالیة احتمال چنین امر مستقر الذاتی را مطرح کرده و بعنوان امری نامعقول و ناپذیرفتنی بیدرنگ کنار میگذارد، ولی در ادامه زمان را از امر زمانمند تفکیک کرده و خود زمان را جوهری مستقر الذات و غیرسیال بشمار می‌آورد (رازی، ۱۴۰۷: ۲۰۰). همین میتواند بنوعی پیشینه‌ی بر نوع ضعیفی از بعد چهارم نزد وی باشد. البته آنچه ما بعنوان پیشینه صریح بحث بر آن تأکید داریم، دیدگاه طوسی است نه دیدگاه فخر رازی.

۲۹. «الزمان إما الماضي، و إما المستقبل، و ليس له قسم هو الآن. إنما الآن هو فصل مشترك بين الماضي و المستقبل، كالنقطة فی الخط. و الماضي ليس بمعدوم مطلقاً، إنما هو معدوم فی المستقبل، و المستقبل معدوم فی الماضي، و كلاهما معدومان فی الآن. و كل واحد منهما موجود فی حده».

۳۰. طوسی در سایر آثار خود نیز بارها از این دیدگاه چهاربعدگروانه بصراحت تمام دفاع کرده است؛ که متأسفانه در اینجا دیگر مجال نیست تا مفصل به آنها بپردازیم. ما در مقاله‌ی جداگانه بنام «پیشینه بعد چهارم پیش از فلسفه صدرایی»، دیدگاه‌های او و پیروانش را جامع و مفصل بررسی کرده‌ایم.

منابع

آگوستین (۱۳۸۱) اعترافات، ترجمه سایه میثمی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

ابن ابی‌الحدید (۱۳۷۸ق) شرح نهج البلاغة ج ۳، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار احیاء الکتب العربیة.

۵۷

ابن الندیم (۱۴۱۷ق) الفهرست، تحقیق ابراهیم رمضان، بیروت: دار المعرفة.

ابن حزم (۱۴۱۶ق) الفصل فی الملل و الأهواء و النحل، ج ۳، بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابن متویه (۱۹۸۶م) کتاب المجموع فی المحيط بالتکلیف، ج ۲، عنی بتحقیقه و نشره: جین یوسف هوبن، راجع التحقیق و استدرکه دانیال جیماریه، بیروت: دار المشرق.

_____ (۱۹۷۵م) التذکره فی أحكام الجواهر و الأعراض، تحقیق و تقدیم سامی نصر لطف و فیصل بدیر عون، تصدیر ابراهیم مدکور، القاهرة: دار الثقافة.

اشعری، أبو الحسن (۱۴۰۵ق) مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تصحیح محمد محیی‌الدین

مهدی اسدی؛ ریشه‌یابی بعد چهارم نزد متکلمان مسلمان (ابواسحاق نظام، ابن‌راوندی، ابوسهل عباد و محقق طوسی)



عبدالحمید، قاهره.

اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۴۵) خاندان نوبختی، تهران: طهوری.
بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر (۱۴۰۸ق) الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجية منهم، بیروت: دار الجیل.
بلخی، ابوالقاسم (۱۴۳۹ق) کتاب المقالات و معه عیون المسائل والجوابات، تصحیح حسین خانصر،
راجح کردی و عبدالحمید کردی، ترکیه: کورامر.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸) تسنیم: تفسیر قرآن کریم، ج ۱، قم: اسراء.
حلبی، علی اصغر (۱۳۷۶) تاریخ علم کلام در ایران و جهان، تهران: اساطیر.
خیاط، ابوالحسن (۲۰۰۴م) کتاب الانتصار و الرد علی ابن الراوندی الملحد، تحقیق هنریک ساموئل
نیبرج، جبیل (لبنان): دار و مکتبه بیلیون.

رازی، فخرالدین (۱۴۰۷ق) المطالب العالیة فی علم الکلام، ج ۴، بیروت: دار الكتاب العربی.
شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴) الملل و النحل، ج ۱، تحقیق محمد بدران، قم: الشریف الرضی.
طوسی، نصیرالدین (۱۳۵۹) تلخیص المحصل، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: دانشگاه تهران.
_____ (۱۳۷۵) شرح الاشارات و التنبیها، ج ۲، قم: نشر البلاغة.

مانکدیم، قوامالدین - قاضی عبدالجبار (۱۴۲۲ق) شرح الأصول الخمسة بیروت: دار احیاء التراث العربی.
قاضی عبدالجبار (۱۹۷۱م) المختصر فی أصول الدین، تحقیق محمد عمارة، بیروت: دار الهلال.
_____ (۱۹۷۲م) المنیة و الأمل، تحقیق سامی نشار و عصامالدین محمد، اسکندریه: دار
المطبوعات الجامعیة.

_____ (۱۹۶۵م) المغنی فی أبواب التوحید و العدل، رؤیة الباری، ج ۴، تحقیق محمد مصطفی حلمی
و ابوالوفا الغنیمی، مراجعه ابراهیم مدکور، قاهره: المؤسسة المصریة العامة للتألیف و الأبناء والنشر.
گذشته، ناصر (۱۳۸۴) «اندیشه‌های تنزیهی عباد بن سلیمان»، مقالات و بررسیها، شماره پیاپی ۵۹۷،
ص ۲۴۷-۲۵۴.

معری، ابوالعلاء (۱۳۹۷ق) رساله الغفران، تحقیق و شرح عائشه عبدالرحمان، قاهره: دار المعارف.
ناشناس (۱۳۸۵) شرح کتاب التذکرة فی أحكام الجواهر و الاعراض ابن متویه، چاپ عکسی از روی
نسخه خطی کتابخانه شادروان اصغر مهدوی، تاریخ کتابت ۵۷۰ ق، پیشگفتار فارسی از نصرالله
پورجوادی، مقدمه انگلیسی و فهرستها از زابینه اشمیتکه، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و
فلسفه ایران.

هارونی، ابوطالب (۲۰۱۱م) زیادات شرح الأصول (طوالع علم الکلام المعتزلی، کتاب الأصول لابی
علی محمد بن خلاد البصری و شروحه: طبعه محققه لزیادات شرح الأصول)، کامیلا آدانغ و لفرند
مادلنغ زابینا اشمدتکه، لیدن: بریل.

۵۸



سال ۱۲، شماره ۴
بهار ۱۴۰۱