

تأثیر ابوالبرکات بغدادی در فلسفه اسلامی



نوشته :

پروفسور دکتر فتحعلی اکبری است فریبنجی

پرتال جامع علوم انسانی

«گروه فلسفه»



پښتونستان د علومو او انساني مطالعاتو فریښی
پرتال جامع علومو انسانی

تأثیر ابوالبرکات بغدادی در فلسفه اسلامی

ابوالبرکات هبة الله بن ملکا، متولد حدود ۴۷۳ ه. ق و متوفای پس از سال ۵۶۰ ه. ق، پزشک و فیلسوفی بزرگ و از جهات و ابعاد گوناگون شایان بررسی است. در این مقاله، پس از اشاره‌ای کوتاه به شرح حال او، تأثیر اندیشه وی را در مسائل مختلف فلسفه اسلامی نشان می‌دهیم.

ابوالبرکات بغدادی، ملقب به «اوحدالزمان» فیلسوف عراقی است که به قول شهرزوری نود سال شمسی زندگانی کرد.^۱ وی یهودی بود ولی در اواخر عمر به اسلام گروید.^۲ او طبیب خلیفه بغداد بود و در معالجه بسیاری بیماریها، بر لزوم استفاده از طبیعت مریض مخصوصاً تأکید می‌کرد و او با لطف و ظرافت خاصی بیماری مالیخولیائی را که تصور می‌کرد خمرهای بر سر دارد به گونه‌ای مداوا نمود که بیمار یقین کرد، خمره موهوم، بوسیله طبیب شکسته شد.^۳

ابوالبرکات در زمان مرگ غزالی (م. ۵۰۵ ه.) حدوداً سی ساله و با شهرستانی صاحب ملل و نحل تقریباً همسن بوده است. غزالی و شهرستانی پیشاهنگان نقد حکمت بوعلی سینا بودند. غزالی «تهافت الفلاسفه» را نوشت و در بیست مسأله آراء ابن سینا را مورد انتقاد قرار داد و شهرستانی کتابی بنام «مصارع الفلاسفه» را به رشته تحریر در آورد و در هفت مسأله بر ابن سینا اعتراض کرد، که بعدها خواجه نصیر طوسی در کتابی تحت عنوان «مصارع المصارع» به این کتاب پاسخ داده و به استمرار فلسفه مشاء یاری رسانید.^۴ ابوالبرکات در چنین محیط ضد فلسفه‌ای

می‌زیست و می‌توانیم عصر او را عصر حمله به فلسفه بنا‌میم. او در نقد حکمت بوعلی کوشید. بعضی پنداشته‌اند اگر اعتراضات او را خواجه نصیر جواب نداده بود، حکمت مشائی از بین می‌رفت. شاید این قول صاحب قصص‌العلماء مبالغه‌آمیز باشد، اما حتماً اگر تأییدات و مدافعات خواجه نصیر طوسی نبود اعتراضات و تشکیکات ابوالبرکات لطمه بزرگی به حیثیت فلسفه می‌زد.^۵ چنانکه خواجه نصیر بود که اعتراضات و تشکیکات امام فخر را در «شرح اشارات» رد کرد و از فلسفه دفاع کرد. این همان دفاعی بود که پیش از خواجه، ابن‌رشد در اندلس در جواب غزالی کرده بود.

کتاب‌المعتبر، به گفته خود ابوالبرکات در برگیرنده نظرات انتقادی عمده اوست که طی سالیان و در حین مطالعه آثار فلسفی و صحیفه وجود در اوراقی یادداشت شده است. او می‌گوید: «... همینکه این اوراق زیاد شد و تا بدین حد دانش و معرفت در آنها فراهم آمد، به حکم اینکه تحمّل تزییع آنها آسان و مقدور نبود و بنا بر خواهش مکرر کسانی که اجابتشان بر من واجب است، تصنیف این کتاب را درباره علوم حکمی و جودی طبیعی و الهی بر عهده گرفتم و آن را «کتاب‌المعتبر» نامیدم... و در مقدمه علوم و جودی به ذکر علوم منطقی پرداختم...»^۶.

تدوین کتاب‌المعتبر از راه گردآوری یادداشت‌های متفرقه باعث شده است که ناپیوستگی فکری در آن راه یابد. با این حال، طنین این کتاب در سراسر فلسفه اسلامی مشهود است که به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

۱- میرداماد برای اثبات حدوث دهری، در اوائل کتاب معروف خویش «القبسات» قس اول^۷ تحت عنوان «انواع حدوث و تقسیم وجود به حسب آنها...» می‌گوید: «از بیانات آگاه‌کننده برای اثبات حدوث دهری «به حسب سبق سلطه عدم صریح در متن واقع، بدون اعتبار امتداد و عدم امتداد» بیانی است که شیخ ابوالبرکات در‌المعتبر از حکما نقل کرده و گفته است: کسانی که به قدم عالم قائل‌اند در مقام پاسخگویی به کسی که می‌خواهد قبل از وجود حادث «مدت عدم» را به ثبوت برساند، بر سیل یادآوری و آگاه‌سازی، از او می‌پرسند: آیا این مدت حتماً باید محدود و مشخص باشد مثلاً یک روز یا یک ماه یا یک سال معین باشد، یا هر مدتی که باشد کافی است؟ او در این هنگام خواهد گفت: در حدوث حادث سبق هر مدتی که باشد

کافی است مدتی که در آن «عدم» مقدم باشد و «وجود» بعد از آن باشد. آنگاه از او می‌پرسند که آیا تصور و عقل در این باره به یک سال اکتفا می‌کند بدین نحو که عدم در آن یک سال تقدم داشته باشد، سپس وجود به عدم لاحق گردد؟ او خواهد گفت: آری. آنگاه از او می‌پرسند: اگر بجای یک سال، یک ماه باشد کافی است یا نه؟ او ناگزیر به یک ماه اکتفا خواهد کرد، همانگونه که به یک سال اکتفا کرد. سپس در سؤال می‌رسیم به یک روز و یک ساعت و درجه‌ای از ساعت و دقیقه‌ای از درجه. آنگاه او بدین طریق متنبه می‌شود که زمان در حدوث تأثیر ندارد. زیرا مؤثر اینگونه نیست که کثیرش، در تأثیر گذاری، با قلیلش یکسان باشد، کل تأثیر برای کل اثر ضروری است. و همینکه با برداشته شدن و مرتفع شدن بعضی زمان مفروض معنی حدوث اصلاً برداشته نشد و مرتفع نگردید، پس برداشتن (رفع) جمیع زمان، حدوث را از میان بر نمی‌دارد و تنها تأثیر برداشته شدن زمان، این است که تصور ما ضعیف می‌شود [زمان فقط واضح کننده بُعدیت در ذهن است]. بدین ترتیب اگر زمان تقدم داشته باشد ناگزیر حدوث متحقق است و اگر زمان در میان نباشد، حدوث از میان نمی‌رود.

میرداماد بیان فوق را بصورت يك وَ مَضِه (تابش = فصل) مستقل آورده و در اثبات حدوث دهری - که از ابتکارات خود میرداماد در فلسفه اسلامی است - بدان تکیه کرده است. این بیان در کتاب شفا و سایر منابع فلسفه اسلامی به چشم نمی‌خورد و منبع آن منحصر به المعبر است. عبارت فوق را ملاهادی سبزواری در حاشیه حکمت شرح منظومه^۱ بدون ذکر منبع، با علامت «منه» (یعنی از مؤلف است) آورده است.

۲ - عبارت «من فقد حساً فقد علماً» در المعبر ج ۱، ص ۲۳۰ به ارسطو نسبت داده شده است، چنانکه علامه حلی نیز در «جوهر النضید» آن را به ارسطو نسبت داده است^۱ و این بر اهمیت المعبر از لحاظ تاریخ تفکرات فلسفی دلالت می‌کند. از این لحاظ که علامه قیصری در شرح فصوص^۱ و برخی دیگر آن را بعنوان حدیث آورده‌اند و در این باره کتاب المعبر قدیمترین منبع است و مرجع سایرین.

۳ - صدر المتألهین در اثبات تعدد قوای نفس به اقامه برهان می‌پردازد و شبهات و اعتراضات مخالفان را پاسخ می‌گوید و سرانجام به ذکر این نکته می‌پردازد که «ریشه این ایرادها و شبهات

همانا کج فهمی متأخران است که عبارتند از ابوالبرکات بغدادی، امام فخر، صاحب مواقف [قاضی عضدالدین ایجی]، شارح مقاصد مولی تفتازانی و امثال آنان از اهل تکلم و بحث که تعمق و خوضی در انظار عقلی و استغراق در بحرهای حکمی ندارند^{۱۱}. پس، سردهسته ایراد کنندگان به اصل پذیرفته شده فلاسفه^{۱۲}، ابوالبرکات است.

شایان ذکر است که مسلمین به محض اینکه در اصول فقه و کلام گام‌هایی برداشتند، در برابر تفکر یونانی اعم از منطقی و فلسفه احساس استقلال و احیاناً بی‌نیازی کردند و از در خرده‌سنجی درآمدند و در عبارت مذکور صدر المتألهین می‌بینیم که انتقاد کنندگان اهل تکلم و بحث هستند که تعمق در معقول و حکمت ندارند.

ابوالبرکات بر آن است که اعمال فکری، خیالی، حسی و سایر فعالیت‌های نفسانی، همه ناشی از يك عامل واحد است و آن نفس است. او می‌گوید: «قوای مدرکه حسی و ذهنی یکی بیش نیست و همگی همانا نفس توست که می‌فهمد که ادراک می‌کند...»^{۱۳}. او مدرک عقلیات و حسیات را در انسان امر واحد می‌داند که همانا نفس است؛ و میان صورت عقلی و صورت حسی فرقی قائل نیست^{۱۴}. او می‌گوید: «درک کننده صوری که آنها را «عقلیه» خوانده‌اند و آنها را با کلی بودن مشخص کرده‌اند، همان است که درک کننده صور دیگر در ماست. پس معنی ندارد که آنها را به [دو] نام عقلی و حسی بنامیم. بلکه چیزی که معنی دارد ذهنی [شامل عقلی و حسی] و وجودی است... پس درک کننده صور حسی و خیالی و عقلی یکی است که همانا نفس است»^{۱۵}. او در ابطال این سخن که عقل جزئیات و محسوسات را درک نمی‌کند به تفصیل سخن می‌گوید^{۱۶} و همین سخنان ابوالبرکات و دلایل‌هایی که برای اثبات آنها اقامه کرده است، بعنوان شبهات و اعتراضات و ایرادات در باب تعدد قوای نفس شهرت یافته است. زیرا ویران کننده تمایز عقل و نفس است که اساس مکتب ارسطوست.

۴- صدر المتألهین در اثبات حدوث نفس، این برهان را از ابوالبرکات نقل می‌کند: «اگر نفس قبل از بدن موجود باشد [از دو حال خارج نیست] یا به ابدانی دیگر^{۱۷} تعلق یافته یا به ابدانی دیگر تعلق نیافته است. تعلق آن به ابدانی دیگر باطل است. زیرا این همانا قول به تناسخ است [آنگاه ابوالبرکات تناسخ را با برهانی که متکلمان ذکر کرده‌اند باطل ساخته است...] عدم

تعلق آن به بدنی دیگر نیز باطل است. زیرا نفس در این صورت معطل خواهد بود و حال آنکه در طبیعت تعطیلی نیست»^{۱۸}.

صدر المتألهین پس از نقل فشرده برهان ابوالبرکات ایرادهائی که حکما بر آن وارد کرده‌اند ذکر کرده است که علامه طباطبائی برخی از آن ایرادها را نادرست شمرده است.^{۱۹} و بدین ترتیب تأثیر عمیق او را در مباحث فلسفی مشاهده می‌کنیم و به نظر می‌رسد که سخنان ابوالبرکات در نظریه حدوث نفس صدر المتألهین (جسمانیة الحدوث بودن نفس) بی‌تأثیر نبوده است.

۵- ابوالبرکات در رد قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» (از واحد جز واحد صادر نمی‌شود). می‌گوید: «اگر این قاعده راست باشد، همه موجودات به حسب این قاعده بایستی علت و معلول بر نسق واحد (و به گونه یک رشته) از اول تا آخرین معلول باشند و جز طولاً تکثیری نداشته باشند... و نبایستی دو موجود، در وجود با هم باشند مگر آنکه یکی علت دیگری باشد یا معلول آن و حال آنکه ما، در عرصه وجود، اشخاص و اشیاء غیر قابل شمارش می‌بینیم که نه علت یکدیگرند و نه معلول یکدیگر مانند فردی از انسان، فردی از اسب، فردی دیگر از انسان، فردی دیگر از اسب و سایر افراد انسان و اسب که نه هر یک از این‌ها علت دیگری است و نه دیگری معلول آن... پس این کثرت چگونه از مبدء اول صادر شدند...»^{۲۰}.

بدین ترتیب ابوالبرکات با نظریه‌ای که نه تنها بعنوان یکی از امهات اصول عقلی و فطریات عقل صریح قلمداد شده^{۲۱} بلکه مورد اتفاق همه اهل نظر - اعم از عرفا و متکلمان - بشمار آمده^{۲۲}، مخالفت کرده است و طنین این مخالفت که فخر رازی بر شدت آن افزود^{۲۳}، در فضای فلسفه اسلامی همواره مشهود بوده است. چنانکه «دبیران کاتبی» به تبع ابوالبرکات، جرأت یافت که قاعده «الواحد» را رد کنند. هر چند فیلسوفانی چون ابراهیم حسینی همدانی رساله‌هایی در رد کاتبی و اثبات این قاعده فلسفی نگاشتند^{۲۴}، اما کلام برنده ابوالبرکات بارزترین سخنان در رد آن قاعده است.

۶- مفهوم وجود در فلسفه اسلامی بدیهی اولی شمرده می‌شود. اما این بدان معنی نیست که ما بازاء آن در عالم خارج از ذهن نیز روشن باشد. هستی فهمیده شده یا ادراک شده با «وجود» یکی

نیست. در توضیح این ارتباط میان ادراک و وجود ابوالبرکات عبارتی دارد که بی‌نظیر و ستایش‌انگیز است. وی در این باره می‌نویسد:

«هنگامی که انسان شیئی از اشیاء را با یکی از حواس خویش مانند بینائی، شنوائی، بویائی، چشائی و لامسه ادراک بکند و آن را بشناسد و ادراک خویش به آن شیئی را بشناسد، آن را «موجود» می‌خواند. منظور وی از موجود بودن آن شیئی غیر از مورد ادراک واقع شده آن است. بلکه اینگونه بودنش که مورد ادراک واقع شود، هم پیش از ادراک شدنش بوسیله آن انسان متحقق است و هم پس از آن و هم پیش از ادراک شدن آن بوسیله ادراک‌کننده‌ای دیگر و هم پس از آن. چه، در حد ذات خویش (فی‌نفسه) به گونه‌ای است که می‌شود مورد ادراک واقع شود. آنگاه ادراک‌کننده آن را ادراک می‌کند. در حالیکه آن شیئی هم پیش از ادراک‌کننده و هم با آن و هم پس از آن به همین حالت است و این حالت همان است که نامگذاران آن را «وجود» نامیده‌اند و به خاطر آن حالت است که به شیئی «موجود» گفته می‌شود. این موجود بودن شیئی آن گونه بودنش است که می‌شود مورد ادراک واقع شود. پس آنگاه ذهن تأمل می‌کند و در نتیجه درمی‌یابد که ادراک به «وجود» دسترسی ندارد و ادراک همانا چیزی است که برای موجود است در وجودش که از ادراک‌کننده‌اش نشأت گرفته است و ادراک امری نیست که برای شیئی در حد ذاتش باشد. اینگونه بودن شیئی که می‌شود مورد ادراک واقع شود همانا صنعتی است که برای شیئی در حد ذاتش و به حسب ذاتش است. گذشته از آن، می‌بینیم که بعضی از اشیاء را ادراک‌کننده‌ای ادراک می‌کند در حالیکه ادراک‌کننده دیگر از ادراک آن عاجز است و اینگونه بودن آن ادراک‌کننده از ادراکش عاجز است و ادراکش نمی‌کند، لطمه‌ای به «وجود» آن نمی‌رساند. بلکه آن موجودات خواه ادراک‌کننده‌ای آن را ادراک کند و خواه ادراک نکنند، پس جایز است که بعضی از موجودات ادراک نشود یا بعضی ادراک‌کننده آن را ادراک نکند. چه «ادراک» شرط «وجود» نیست بلکه وجود شرط ادراک است. اما اعتراف شناسنده به وجود موجود و آگاهی وی از آن فقط از ادراک شناسنده نسبت به آن شیئی سرچشمه می‌گیرد. پس نه صحیح است که موجود را «ادراک‌شده» تعریف کنیم و نه جایز است که آن را «امری قابل ادراک شدن» تعریف نماییم. هر چند که شناخت آن از راه ادراک بدست آمده است. بلکه وجود و موجود از کلماتی است که

معانی آنها از جهت ادراک و معرفت - چنانکه گفتیم - با اوائل معارف ادراک می‌شوند [و بدیهی اولی هستند]. لذا نیازی به تعریفی نیست که شارح اسم باشد، مگر بدانگونه که لغتها تفسیر می‌شوند و از لغتی به دیگری منتقل می‌شوند.^{۲۵}

بسیاری از کسانی که به توضیح وجود در فلسفه اسلامی پرداخته‌اند از همین عبارت ابوالبرکات سود فراوان جسته‌اند. از جمله پروفیسور ایزوتسو در کتاب «بنیاد حکمت سبزواری» همه عبارت فوق را به انگلیسی ترجمه کرده تا بتواند ادراک و وجود را در ارتباط با یکدیگر شرح دهد. وی این عبارت ابوالبرکات را جالبترین عبارت در این زمینه یافته است.^{۲۶} او همچنین مفهوم و حقیقت وجود را آنگونه که در فلسفه اسلامی مطرح است با فلسفه مارتین هایدگر قابل مقایسه دانسته است.

تأثیر ابوالبرکات و رد پای او در فلسفه اسلامی منحصر به مواردی نیست که نامی از او برده‌اند. در موارد فراوانی سخن او را آورده‌اند؛ بی آنکه نامی از او ببرند: مثلاً دبیران کاتبی در حکمة العین ایرادها ئی بر مسائل فلسفی وارد می‌سازد که علامه حلی در ایضاح المقاصد (شرح حکمة العین) تصریح می‌کند که برخی از این ایرادها از ابوالبرکات بغدادی است.^{۲۷} در کتاب «محصل» نیز فخر رازی سخنان ابوالبرکات را می‌آورد، بی آنکه به خود ابوالبرکات نسبت دهد و خواجه نصیر طوسی در مواردی، در کتاب نقد المحصل (یا تحصیل المحصل) و برخی کتابهای دیگر خود، آنها را به صراحت به ابوالبرکات نسبت می‌دهد. از جمله در آنجا که فخر رازی می‌گوید: «اگر زمان موجود باشد مقدار مطلق وجود خواهد بود...» خواجه می‌گوید: «این قول که زمان مقدار وجود است همانا قول شیخ ابوالبرکات بغدادی است»^{۲۸} و «از مقوله اضافه بودن علم» که به فخر رازی منسوب است، نظر ابوالبرکات است.

۷- ابوالبرکات درباره زمان می‌گوید: «... مدت محدود، با حرکت هر متحرك و سکون هر ساکن، متصور است و موجود. پس هر متحرك و ساکن در مدت محدود حرکت می‌کند و سکون می‌یابد، وجود حرکت هر متحرك به آن مدت محدود متعلق و وابسته است، ولیکن وجود آن مدت نه به حرکت متحرك متعلق و وابسته است و نه به سکون آن. از این رو، عاقل درمی‌یابد که همه حرکات و سکونات چنین است و درمی‌یابد که آنچه از زمان متصور می‌شود

هم وجوداً بر همه حرکات و سکونات مقدم است و هم تصوراً. پس، زمان با از میان رفتن هیچکدام از حرکات و سکونات از میان نمی‌رود، بلکه وجودش بدون آنها مستمر است. در صورتیکه حرکات و سکونات چنین نیستند و بدون زمان، وجودشان استمرار نمی‌یابد. پس، حرکت هر متحرک و سکون هر ساکن در زمان و با زمان است و وابستگی وجودی به زمان دارد و به سبب زمان، معین و مشخص می‌شوند. در حالیکه زمان نه در آنها است و نه با آنها و نه وابستگی وجودی به آنها دارد و نه به سبب آنها مشخص می‌شود. پس، زمان و تصور زمان در وجود، اقدم است بر تصور همه چیزهایی که به سبب زمان و با زمان شناخته می‌شوند و تصور زمان نزدیک به تصور وجود است... و اگر بگوئیم زمان مقدار وجود است اولی از این است که گفته شود زمان مقدار حرکت است. زیرا از زمان سکون را نیز مشخص می‌کند و اندازه‌گیری می‌کند و ساکن و متحرک در وجود اشتراک دارند... زمان تعیین‌کننده مقدار وجود است، نه آنکه زمان بعنوان عرض آرمنده (قار) در وجود باشد، بلکه بعنوان اینکه اعتبار ذهنی است برای چیزی که وجود بیشتر دارد نسبت به چیزی که وجود کمتر دارد... همانگونه که از بین رفتن وجود در اذهان قابل تصور نیست، همچنین از بین رفتن زمان قابل تصور نیست...^{۲۹}

ابوالبرکات نه تنها این نظریه معروف فلسفه یونانی و اسلامی را که زمان مقدار حرکت است رد می‌کند بلکه همچنین دهر و سرمد را نیز رد می‌کند و می‌گوید: «وجود بیرون از زمان متصور نیست. کسانی که وجود خالق خود را از زمان بیرون دانسته‌اند گفته‌اند که او در دهر و سرمد موجود است بلکه وجودش دهر و سرمد است، پس لفظ زمان را تغییر داده‌اند در حالیکه معنی تغییر نکرده است...»^{۳۰}.

این نظریه ابوالبرکات نه تنها در کتب کلام^{۳۱} بلکه در کتب فلسفه نیز انعکاسی وسیع یافته است. از جمله سهروردی در مطارحات و میرداماد در قبسات بدان پرداخته‌اند.^{۳۲}

۸- ابوالبرکات، نظر ارسطو را درباره مکان مردود می‌شمارد. ارسطو می‌گفت: مکان همانا سطح درونی جسم محیط است که فارابی و ابن‌سینا از او پیروی کردند.^{۳۳} بدین ترتیب، ارسطو و پیروانش مکان را دوبعدی و دارای طول و عرض می‌دانستند. در حالیکه ابوالبرکات بر آن بود که مکان سه بعدی است: «فضائی است دارای طول، عرض و عمق که با جسمی که در آن است پر

می‌شود و با خالی‌شدن جسم از آن مکان، خود مکان هم خالی می‌شود...»^{۳۴}.

او معتقد بود که وجود حرکات مکانی در اجسام گواه وجود خلاء است.^{۳۵} او تناهی ابعاد جهان را که فلاسفه آن را پذیرفته و برهان‌هایی برای اثبات آن اقامه کرده‌اند، مردود شمرد و عدم تناهی را در امتداد خالی یا پر، بدیهی اولی محسوب داشت که برهان یا دلیلی آن را نقض نمی‌کند.^{۳۶} او بر آن است که انسان نمی‌تواند برای مکان (فضا) حد و مرزی تصور کند.

۹- از جمله نظرات ابوالبرکات که در فلسفه انعکاسی وسیع یافت و او را آماج حملات فلاسفه - مخصوصاً سهروردی^{۳۷} - قرار داد همانا «اثبات اراده‌های حادث و متجدد برای خداوند متعال» است. او می‌گوید: «مبدأ نخستین واحد نامعلول است... و اراده نخستین صفت ذاتی اوست... و مبدأ با این اراده نخستین علت همه هستی است بر سبیل جملگی و عموم و علت موجودی است که مخلوق اول است... سپس او سایرین را آفرید، اعم از خلق ازلی و افعال زمانی، به اراده‌های سابق و لاحق، قدیم و حادث، دائم و متبدل...»^{۳۸}.

سهروردی این نظر ابوالبرکات را به شدت مورد نقد قرار داده و گفته است: «این سخن ابوالبرکات نه با برهان سازگار است و نه با نظر احدی از کسانی که کمترین مقامی در عرضه نظر دارند و نه با آئین یهودی که قبلاً بر آن بوده و نه با اسلامی که بعداً به آن گرویده است... این سخن او را احدی از اهل ادیان ابراز نکرده است... علت اینکه مثل این مجنون القدر توانسته اینگونه هذیان‌های قبیح را ابراز کند، این است که برای حکمت سیاسی و ضابطه‌ای در روی زمین نیست. در گذشته برای آن سیاستی و ضابطه‌ای بوده و توجه اهل حکمت بیشتر به مشاهدات روحانی و امور علوی رفیع بوده است و فقط کسی می‌توانست در حکمت سخن بگوید که آشکارا مورد تأیید انوار قدسی گشته و از محبت ریاست‌های دنیوی دور بوده باشد...»^{۳۹}.

به هر حال، میرداماد پس از آنکه «اثبات اراده متجدد» را به بعضی از معتزله و برخی متفلسف‌ها مانند ابوالبرکات و کسانی که بر طریقت اویند، نسبت می‌دهد، به تبع ابن‌سینا در تعلیقات، اراده خداوند را همانا علم او تلقی می‌کند.^{۴۰}

خواجه نصیر طوسی اراده متجدد را به بعضی معتزله نسبت می‌دهد و این سخن را که «اراده خداوند همانا علم اوست» به کعبی نسبت می‌دهد.^{۴۱}

صدرالمتألهین رأی ابوالبرکات را به بعضی متکلمین نسبت می‌دهد و قول بعضی از متأخرین حکما را نزدیک به قول ابوالبرکات تلقی می‌کند.^{۴۲} ظاهراً منظور صدرالمتألهین از «بعضی از متأخرین حکما» خواجه نصیر طوسی است.^{۴۳}

۱۰- در خاتمه باید اشاره شود که اکثر اعتراض‌ها و ایرادهای ابوالبرکات بر اصول و معیارها و ملاکهای مسائل فلسفه همواره چشمگیر بوده است. برای نمونه، صدرالمتألهین در اکثر آثار خود، نظر حکما را درباره «علم خداوند به ممکنات قبل از وجود ممکنات» نقل می‌کند و برهان و ملاک این نظر را «احتراز از دخالت غیر خداوند در تتمیم ذات خداوند» می‌داند، آنگاه به ذکر اعتراضات و ایراداتی که بر این نظر حکما وارد کرده‌اند می‌پردازد و در رأس همه اعتراضات ایراد ابوالبرکات را آورده است. ابوالبرکات می‌گوید: در نقض سخن حکما مبنی بر اینکه: «اگر علم خداوند از اشیاء مستفاد باشد، بایستی غیر خداوند دخالتی در تتمیم ذات خداوند داشته باشد» می‌توانیم این سخن را بگوئیم: «مگر نه این است که خداوند فاعل اشیاء است، و فاعل بودن او نسبت به اشیاء فقط در صورتی راست درمی‌آید که فعل از او سر بزند. پس باید فعل او دخالتی در تتمیم ذات او داشته باشد و حال آنکه دخالت فعل او در ذات او باطل است. بنابراین باید فاعل بودن او را نسبت به اشیاء نفی کنیم». پیداست که همانگونه که این سخن صحیح نیست، آن سخن حکما نیز صحیح نیست.^{۴۴}

پس صدرالمتألهین توضیح می‌دهد که منظور از علم الهی حیثیتی است ذاتی که منشاء اشیاء است و منظور از فاعلیت خداوند فاعلیتی است که کمال ذات و متکی به قدرت ذات است.

نتیجه:

با توجه به موارد فوق درمی‌یابیم که ابوالبرکات از طرق گوناگون در فلسفه اسلامی مطرح است و در نقد و خرده‌سنجی فلسفه پیشرو امثال فخر رازی بوده است و در مواردی سخنان او منبع اصلی نکات تاریخی و مسائل فلسفی است.

نظرات خاص او درباره مسائل فلسفی و کلامی بسیار است و برای مشخص ساختن ابعاد فلسفی خاص او به تلاش پدیده‌ای نیاز داریم که امیدوارم در آینده نزدیک چنین تلاشی صورت بگیرد.

منابع و حواشی

- (۱) شهرزوری: نزهة الارواح و روضة الافراح، ترجمه مقصود علی تبریزی، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۵، ص ۶۱۰.
- (۲) همان منبع پیشین، دو روایت درباره سبب گرویدن او به اسلام را با این عبارت آورده است: «بعضی گفته‌اند که چون ابوالبرکات در جنگ مستر شد و سلطان مسعود به دست افتاد از بیم هلاک فی الحال از ملت یهودی به اسلام انتقال نمود و از قتل خلاصی به اخلاص یافت و به خلعت و عطایای سلطانی امتیاز پذیرفت و مسلمانیش خوب شد».
- (۳) بعضی گفته‌اند که ابوالبرکات وقتی از اوقات پیش خلیفه در آمد حضار مجلس به تعظیم او برخاستند مگر قاضی قضاة، پس ابوالبرکات خلیفه را گفت از برای آنکه من ذمی‌ام برنخاست، پس اسلام آورد تا شأن او نقصان نپذیرد».
- (۴) دکتر عبدالحسین زرین کوب: کارنامه اسلام، تهران شرکت انتشار، ۱۳۲۸، ص ۵۰.
- (۵) مصارعة الفلاسفة، همراه با مصارع المصارع، قم، انتشارات مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ هـ. ق. در این کتاب هفت مسأله مورد بررسی قرار گرفته است. این کتاب برای فهم فلسفه اسلامی بسیار مهم است زیرا کشتی گیر (مصارعة) شهرستانی با فلاسفه از یک سو و برخورد کشتی گیر با کشتی گیر (مصارع المصارع) از سوی دیگر بسیار آموزنده است.
- (۶) دکتر عبدالحسین زرین کوب: کارنامه اسلام، ص ۱۲۲، قصص العلماء، تهران، ۱۳۰۴، ص ۲۷۸.
- (۷) ابوالبرکات بندادی: الممتیر، حیدرآباد هند، ۱۳۵۷، ج ۱، ص ۴، یادآور می‌شویم که ابوالبرکات وجودی را در برابر ذهنی بکار می‌برد- رجوع شود به الممتیر، ج ۲، صص ۲۱۱-۲۱۰.
- (۸) میرداماد: القیسات، تهران، ۱۳۵۶، ص ۶.

- (۸) سبزواری: غررالفراید (شرح منظومه، قسمت حکمت)، چاپ ناصری، ص ۷۵ و چاپ تهران ۱۳۴۸، ویراسته ازیتو و محقق، صص ۴۱۸-۴۱۷.
- (۹) علامه حلی: جوهرالنضیه، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۳، ص ۲۰۵.
- (۱۰) علامه قیصری: شرح فصوص، چاپ اول، ایران، ص ۲۴۵، و چاپ هند، ص ۱۹۳.
- (۱۱) صدرالمآلهین شیرازی: اسفار، ج ۸، ص ۶۴ (سفر ۴، باب ۱، فصل ۵).
- (۱۲) صدرالمآلهین تمدد قوای نفس را مبتنی بر اصول حکمی می‌داند و از براهین آن بمنوان اصول تعبیر می‌کند- اسفار ج ۸، ص ۶۳، س ۰۱.
- (۱۳) ابوالبرکات: المعتبر، ج ۲، ص ۳۲۲.
- (۱۴) همان منبع پیشین، ص ۴۰۰.
- (۱۵) همان منبع پیشین، صص ۴۱۱-۴۱۰.
- (۱۶) همان منبع پیشین، ص ۴۱۳.
- (۱۷) المعتبر، ج ۲، ص ۳۷۷، س ۲۱: «به بدن غیر از شخص کنونی» به هر حال ظاهراً در این مورد بدن به صورت مفرد صحیح است. چنانکه در عبارت اسفار ج ۸، ص ۳۴۱، س ۴ نیز مفرد آمده است.
- (۱۸) صدرالمآلهین: اسفار، ج ۸، صص ۳۴۱-۳۴۲ (سفر ۴، باب ۷، فصل ۲).
- (۱۹) همان منبع پیشین، ج ۸، ص ۳۴۱، حاشیه شماره ۲.
- (۲۰) ابوالبرکات: المعتبر، ج ۳، ص ۱۵۱.
- (۲۱) میرداماد: قیسات، تهران، ۱۳۵۶، ص ۳۵۱.
- (۲۲) آقا میرزا مهدی آشتیانی: اساس التوحید، دانشگاه تهران، ۱۳۳۰، ص ۱۶.
- (۲۳) فخر رازی: مباحث المشرقیه، چاپ هند، ج ۱، صص ۴۶۸-۴۶۰.
- (۲۴) فهرست کتابخانه دانشگاه تهران ۳۶-۱۹۳.
- (۲۵) ابوالبرکات بغدادی: المعتبر، ج ۳، صص ۲۱-۲۰.
- (۲۶) T.Izutsu: The Fundamental Structure of Sabzawari's metaphysics
- نشر مؤسسه مطالعات اسلامی شبه تهران وابسته به دانشگاه مک گیل، تهران ۱۳۴۸، ضمن شرح منظومه سبزواری، صص ۲۷-۲۵.
- (۲۷) علامه حلی: ایضاح المقاصد، ویراسته منزوی، تهران ۱۳۳۷، ص ۳۰۷.
- (۲۸) خواجه نصیر طوسی: تلخیص المحصل (معروف به نقدالمحصل) تهران، ۱۳۵۹، صص ۱۳۸-۱۳۷.

- (۲۹) ابوالبرکات: المعتبر، چاپ هند، ج ۳، ص ۳۹.
- (۳۰) همان منبع پیشین، ج ۳، ص ۴۱.
- (۳۱) خواجه نصیر طوسی: تلخیص‌المحصل (معروف به نقدالمحصل) تهران ۱۳۵۹، ص ۱۳۸، و شرح مواقف، به نقل میرداماد: قیسات، تهران ۱۳۵۶، ص ۱۰۹.
- (۳۲) میرداماد: قیسات، پیشین، ص ۱۱ و ص ۱۰۹، میرداماد هم به نقل سخن میرسید شریف در ص ۱۰۹، و هم به نقل سخن سهروردی در صص ۱۱ - ۱۰، درباره زمان و ردّ سخن ابوالبرکات مبادرت جسته است.
- (۳۳) درباره پیروی فارابی و ابن‌سینا از ارسطو در تعریف مکان رجوع شود به علامه طباطبائی: نهایت حکمت، ترجمه نگارنده این مقاله، اصفهان ۱۳۶۸، چاپ دوم، ص ۱۴۳.
- (۳۴) ابوالبرکات: المعتبر، چاپ هند، ج ۲، ص ۴۴.
- (۳۵) همان منبع پیشین، ج ۲، ص ۴۷.
- (۳۶) همان منبع پیشین، ج ۲، ص ۸۴، سه سطر آخر، و ص ۸۷، سطر ۱۱ و دنباله.
- (۳۷) سهروردی شیخ اشراق: مطارحات (مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق) ویراسته کُرین، انجمن فلسفه، ۱۳۵۵، ص ۴۳۵ و دنباله.
- (۳۸) ابوالبرکات: المعتبر، ج ۳، ص ۱۶۴.
- (۳۹) سهروردی شیخ اشراق: مطارحات، پیشین، ص ۴۳۶ و دنباله.
- (۴۰) میرداماد: قیسات، پیشین، ص ۳۳۲ و دنباله.
- (۴۱) خواجه نصیر طوسی: شرح‌الاشارات، تهران، مؤسسه نصر، ۱۳۷۹ هـ. ق، ج ۳، ص ۱۳۳.
- (۴۲) صدرالمثلهین: اسفار، ج ۶، ص ۲۴۶، المبدأ و المعاد، تهران، انجمن فلسفه، ۱۳۵۴، ص ۱۲۰.
- (۴۳) سبزواری: حاشیه اسفار، قم، کتابخانه مصطفوی، ۱۳۸۶ هـ. ق، ج ۶، ص ۲۴۶.
- (۴۴) صدرالمثلهین: المبدأ و المعاد، تهران، انجمن فلسفه، ۱۳۵۴، صص ۹۷ - ۹۶، اسفار، ج ۶، ص ۱۹۹.



پښتونستان ښار علمي او مطالعاتي مرکز
پښتونستان ښار علمي او مطالعاتي مرکز