

اعتبار اندیشه و معتبر بودن نوشته در کارهای ابوالبرکات / دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

فیلسوف شیرازی و منتقدانش / اکبر ثبوت

نقد و بررسی مبانی مطالعات رشر در تاریخ منطق دوره اسلامی / محمود زراعت پیشه

بررسی اجمالی درون‌مایه آموزه‌ها و آثار لویناس / دکتر محمد ضیمران

فراتر از توجیه: ابعاد ارزش داوری معرفتی / ریچارد فلدمن

اعتبار اندیشه و معتبر بودن نوشته در کارهای ابوالبرکات

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

اوحدالزمان بقیة الله ابن‌ملکا، که با کنیه ابوالبرکات معروف و مشهور گشته است، بدون تردید، یکی از فلاسفه بزرگ یهودی‌تبار به‌شمار می‌آید. این فیلسوف در شهر قدیمی بلد، که به فارسی شهرآباد خوانده می‌شود، پا به عرصه حیات گذاشت و سپس در بغداد اقامت گزید. به‌همین جهت عنوان بغدادی به دنبال نام او مطرح می‌گردد و کمتر دیده می‌شود که نام این فیلسوف بدون این عنوان در جایی ثبت شده باشد. تاریخ تولد ابوالبرکات به درستی معلوم نیست، ولی مطابق نظر ظهیرالدین بیهقی، وفات او در سال ۵۴۷ هجری اتفاق افتاده است. مدت زندگانی او را کسانی هشتاد سال و گروهی دیگر حدود نود سال دانسته‌اند.

اشاره

آنچه پیش روی شماست، فصلی از کتاب فیلسوفان یهودی و یک مسأله بزرگ است که بزودی از سوی نشر هرمس منتشر خواهد شد.

این فیلسوف یهودی تبار از هوش سرشار و ذهن وقاد برخوردار بود و چندین اثر علمی و فلسفی از خود به یادگار گذاشت. در میان آثاری که به او منسوب است کتاب *المعتبر فی الحکمة* از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. او در مدت زندگانی بالنسبه دراز خود در آثار فلاسفه و کتب حکما به مطالعه و بررسی پرداخت و در اصول اندیشه و مبانی فکری آنها تا آنجا که می‌توانست تأمل و تدبّر نمود. ابوالبرکات نتیجه تأملات و بررسی‌های فکری خود را به رشته نگارش درآورد و آن را *المعتبر فی الحکمة* نام گذاشت. او با انتخاب این نام و عنوانی که برای کتاب خود انتخاب کرده، به این امر اشاره دارد که روی مطالب و محتوای آن تأمل بسیار نموده و آنها را محکم و معتبر می‌شناسد. این فیلسوف یهودی تبار چیزی را معتبر می‌شمارد که از طریق تأمل و تدبّر و بررسی‌های دقیق و موشکافانه به آن دست یافته باشد.

در نظر او، آنچه از طریق تقلید و پیروی کورکورانه به دست می‌آید از اعتبار و استحکام برخوردار نیست، زیرا چیزی که از راه تقلید به دست می‌آید به آسانی می‌توان آن را از راه تقلید دیگر بیهوده و باطل ساخت. ابوالبرکات می‌گوید کسانی که در امر فراگرفتن برهان و دلیل، راه تقلید می‌پویند، کوشش بیهوده کرده و فقط خود را خسته و فرسوده می‌کنند، زیرا برای این گونه اشخاص پذیرفتن مذهب بدون هر گونه دلیل و تقلید کردن در این باب کفایت می‌کند و میان تقلید کردن در اصل مذهب و تقلید کردن در دلیلی که برای اثبات آن اقامه می‌شود تفاوت قابل ملاحظه‌ای وجود ندارد.

به عبارت دیگر، می‌توان گفت کسی که در اقامه دلیل و برهان برای اثبات یک مذهب تقلید می‌کند همانند کسی است که در پذیرفتن مذهب بدون دلیل راه تقلید می‌پوید. تقلیدی که در اقامه دلیل و برهان برای اثبات یک مذهب صورت می‌پذیرد به هیچ وجه برتر و بالاتر از تقلیدی نیست که برای پذیرفتن مذهب بدون دلیل انجام می‌گیرد.

ابوالبرکات از جمله کسانی است که روی این مسئله اصرار ورزیده و عین بخشی از عبارت او در این باب چنین است:

«... فأن الذي يقلد في الحجة يتعب نفسه بسماع الحجة و تقلد المذهب دون الحجة يكفيه و يتساوى حاله من جهة التقليد لهما فكله تقليد و الذي يعقل ما يسمع و يتأمله بذهنه و يتبعه بنظره فقد سمع الحجة و عرف الحجة»^۱.

چنان که در این عبارت دیده می‌شود، ابوالبرکات چنین می‌اندیشد که تقلید، طبیعت یکسان و یکنواخت دارد و در میان تقلیدی که در مورد اقامه دلیل و برهان برای اثبات یک مذهب صورت می‌گیرد و تقلید دیگری که برای پذیرفتن مذهب بدون دلیل شکل پیدا می‌کند، هیچ گونه تفاوت عمده و بنیادی وجود ندارد. بنابراین، کسانی که در جهت اقامه دلیل و برهان، راه تقلید می‌پویند، نمی‌توانند ادعای تحقیق داشته باشند و خود را از گروه مقلدان و پیروان بی دلیل و بدون برهان خارج و جدا به‌شمار آورند. تنها کسانی اهل تحقیق شناخته می‌شوند و در راه راست و درست گام برمی‌دارند که در آنچه می‌شنوند به تعقل و تدبّر می‌پردازند و پس از تأمل و بررسی بسیار آن را ملاک و میزان کردار خویش می‌سازند.

ابوالبرکات ادعا دارد که آنچه در کتاب خود آورده، نتیجه تأملات و بررسی‌های فکری او بوده و در ابراز مطالب و موضع‌گیری‌های فلسفی به هیچ وجه تقلید نکرده است. او تحقیق و تأمل را از شایستگی‌های انسان می‌شناسد و از تقلید و پیروی بی‌چون و چرا به شدت دوری می‌جوید.

اگر ابوالبرکات در قرن ششم هجری از اهمیت تأملات سخن می‌گوید و اندیشه برآمده از آن را معتبر می‌شناسد، فیلسوف معروف فرانسوی نیز قرن‌های متمادی پس از او، روی تأملات خود تکیه می‌کند و آن را اساس فلسفه خویش به‌شمار می‌آورد.

مسئله دیگری که ابوالبرکات روی آن تکیه می‌کند و برای آن اهمیت فراوان قائل می‌شود این است که می‌گوید: «فضیلت انسان فضیلت ویژه‌ای است که برای انسان فقط از آن جهت که انسان است فضیلت شناخته می‌شود.» معنی این سخن آن است که آنچه به جنبه‌های نباتی یا حیوانی انسان مربوط می‌گردد، اگر فضیلت هم بوده باشد، فضیلت انسانی به‌شمار نمی‌آید.



سهروردی

شیخ شهاب‌الدین سهروردی
با اندیشه‌های ابوالبرکات
آشنایی داشته و
سخن او را
در مورد تجدد
اراده‌های خداوند
مورد انتقاد قرار داده است.
در نظر سهروردی
عقیده ابوالبرکات
در این باب
شوم‌ترین عقیده است که
از نوعی نادانی و کوردلی
ناشی می‌شود.

تردیدی نمی‌توان داشت که انسان از آن جهت که تعقل می‌کند انسان است و، به عبارت دیگر، انسان به عقل خود انسان شناخته می‌شود. بنابراین، فضیلت انسان از آن جهت که انسان است یک فضیلت عقلی به‌شمار می‌آید و البته، واضح و آشکار است که فضیلت عقلی به صورت علم و اندیشه و یا در قالب عمل و کردار جلوه‌گر می‌گردد. اما این مسئله نیز مسلم است که عمل یا کردار آدمی تنها هنگامی می‌تواند فضیلت شناخته شود که صواب و مطابق با واقع و نفس‌الامر بوده باشد.

اما درستی و به‌هنگار بودن عمل و کردار آدمی نیز تنها از طریق علم و آگاهی صورت می‌پذیرد. نتیجه این سخن آن است که فضیلت عمل را باید در علم جست‌جو کرد، چنان که فضیلت عقلی نیز در چهره علم و آگاهی آشکار می‌گردد.

ابوالبرکات فضیلت علم را نیز به دو قسم تقسیم کرده است که یک قسم آن، به خود علم مربوط می‌گردد و قسم دیگر آن از ناحیه معلوم سرچشمه می‌گیرد. آنچه به خود علم مربوط می‌شود این است که آن علم در حد ذات خود حق باشد و از دیدگاه عالم به آن علم، یقین شناخته شود، اما آنچه از ناحیه معلوم ناشی می‌شود، این است که معلوم یک موجود شریف یا اشرف بوده باشد.

در اینجا می‌توان ادعا کرد که شریف‌ترین علوم علمی است که به اشرف موجودات تعلق پیدا می‌کند و اشرف موجودات نیز جز حق تبارک و تعالی چیز دیگری نیست. عین بخشی از عبارت ابوالبرکات در این بات چنین است: «... لَانْ فَضِيلَةَ الْاِنْسَانِ هِيَ فَضِيلَةُ التِّي تَخْضَعُ مِنْ حَيْثُ هُوَ اِنْسَانٌ لَا التِّي لَهْ مِنْ حَيْثُ هُوَ نَبَاتٌ وَ حَيْوَانٌ. وَ هُوَ اِنْسَانٌ بَعْلَهُ فَضِيلَةَ مَنْ حَيْثُ هُوَ اِنْسَانٌ هِيَ فَضِيلَتُهُ الْعَقْلِيَّةُ.»^۲

چنان‌که در این عبارت دیده می‌شود، فضیلت ویژه انسان فضیلت عقلی شناخته‌شده و البته، فضیلت عقلی نیز در علم و آگاهی جلوه‌گر می‌گردد.

قبلاً یادآور شدیم که ابوالبرکات برای تأمل و تدبیر نیز اهمیت فراوان قائل شده و از هر گونه تقلید و پیروی کورکورانه روی‌گردان است. آنچه این فیلسوف یهودی‌تبار در باب اهمیت تأمل و تدبیر ابراز داشته، با سخن او در اینکه فضیلت ویژه انسان فضیلت عقلی است، ارتباط وثیق و محکم دارد. آنچه از این ارتباط به دست می‌آید، این است که کمال انسان، که به فضیلت عقلی او بستگی دارد، تنها از طریق تأمل و تدبیر به فعلیت می‌رسد. ابوالبرکات کتاب المعبر فی الحکمة خود را بر همین اساس سامان بخشیده و ادعا دارد که آنچه در این کتاب آمده نتیجه تأملات او به‌شمار می‌آید. البته او به مواضع فکری بسیاری از فلاسفه در این کتاب اشاره کرده و سخنان آنها را نیز نقل کرده است ولی آنچه او روی آن ایستادگی می‌کند همان چیزی است که از طریق تأمل به آن دست یافته است.

ابن اصیبعه از شیخ موفق‌الدین عبداللطیف بغدادی و او نیز از ابن‌الدهان منجم، شاگرد ابوالبرکات، نقل کرده که گفته است شیخ ابوالبرکات در دوره پایانی عمر خود نابینا شده است. در این دوره از عمر، توانایی نوشتن و تألیف را از دست داده است، ولی اندیشه‌های فلسفی خود را برای چند تن از شاگردانش می‌گفته و آنها نیز این اندیشه را می‌نوشته‌اند. آن دسته از شاگردان ابوالبرکات که اندیشه‌های استاد را ثبت می‌کرده‌اند عبارت بوده‌اند از:

۱. جمال‌الدین ابن فضلان ۲. علی‌ابن‌الدهان منجم

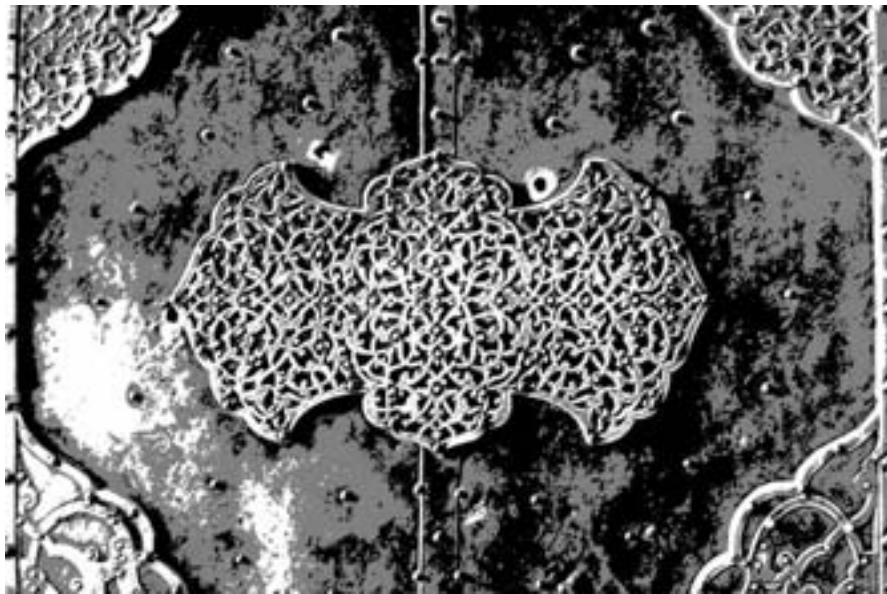
۳. یوسف پدر شیخ موفق‌الدین عبداللطیف ۴. مهذب ابن نقاش.^۳

مطابق این نقل، کتاب المعبر فی الحکمة از همین گفته‌ها و نوشته‌ها به وجود آمده است:

بر اساس آنچه در اینجا ذکر شد، می‌توانیم با نام و عنوان چند تن از شاگردان ابوالبرکات آشنا شویم و البته می‌توان دریافت که این اشخاص از شاگردان برجسته و نزدیک استاد بوده‌اند. و او می‌توانسته به آنها اعتماد کامل داشته باشد.

مسئله‌ای که در پرده ابهام قرار گرفته و کمتر از آن سخن گفته می‌شود، این است که آیا استاد ابوالبرکات در فلسفه چه کسی بوده و او چگونه توانسته است به فراگرفتن مسائل بنیادی این رشته از دانش بشری دست یابد. کسانی چنین می‌اندیشند که ابوالبرکات در اثر استعداد و آمادگی ویژه به مطالعه و بررسی آثار فلاسفه پرداخته و با

در نظر او،
آنچه از طریق تقلید و
پیروی کورکورانه
به دست می‌آید
از اعتبار و استحکام
برخوردار نیست،
زیرا چیزی که
از راه تقلید
به دست می‌آید
به آسانی
می‌توان آن را
از راه تقلید دیگر
بیهوده و باطل
ساخت.



این فیلسوف یهودی تبار
چیزی را
معتبر می‌شمارد
که از طریق
تأمل و تدبّر و
بررسی‌های دقیق
و موشکافانه
به آن
دست یافته
باشد.

تأمل و تدبّر بسیار در سخنان آنها توانسته است به ژرفای معنی فلسفه دست پیدا کند، ولی شهرزوری و ابن اصیبعه گفته‌اند که او از حکیم بزرگی فلسفه آموخته که نام او شیخ ابوالحسن سعیدابن بقیةالله بوده است.

بر اساس نقل شهرزوری شیوه زندگی و کار شیخ ابوالحسن سعیدابن بقیةالله گونه‌ای بوده است که شاگرد یهودی نمی‌پذیرفته و از درس دادن به یهودیان امتناع می‌کرده است. به همین جهت وقتی ابوالبرکات از او تقاضا کرد که در محضرش حضور پیدا کند و فلسفه بیاموزد نپذیرفت و از این کار سر باز زد. ابوالبرکات که شیفته آموختن فلسفه بود تدبیری اندیشید و با دربان خانه شیخ ابوالحسن گفت‌گو و سازش کرد و پس از کسب موافقت، در هنگام تدریس شیخ ابوالحسن می‌آمد و در دهلیز خانه او می‌نشست و بدون اینکه شیخ از این واقعه خبر داشته باشد به سخنان او در طرح مباحث فلسفی گوش فرا می‌داد. در یکی از روزها که استاد درباره یکی از مسائل بغرنج و پیچیده فلسفی سخن می‌گفت، در میان استاد و شاگردان نوعی مباحثه و مشاجره در گرفت. شیخ از شاگردان خود پاسخ یک پرسش را می‌خواست که برای آنها طرح کرده بود. پیچیدگی مسئله موجب شده بود که شاگردان ناتوان و درمانده بمانند و نتوانند به پرسش شیخ خود پاسخ گویند. در همین هنگام ابوالبرکات به خانه شیخ وارد شد و پس از ادای احترام و به جای آوردن مراسم ادب، گفت: «اگر استاد اجازه فرمایند، به پرسش مطرح شده پاسخ گوید.» شیخ اجازه داد و ابوالبرکات به زیباترین صورت به حل مسئله مطرح شده پرداخت و در پاسخ به پرسش مورد نظر نیز هیچ نکته‌ای را فرونگذاشت. شیخ از هوش سرشار و توانایی ذهنی ابوالبرکات در شگفتی فرورفت و از ماجرای حال و چگونگی زندگی او پرسش به عمل آورد. ابوالبرکات ماجرای حال خود را به شیخ باز گفت. استاد حکیم گفت: «کسی که تا این اندازه به آموختن فلسفه، مشتاق بوده و از یک چنین توانایی نیز برخوردار است، نمی‌توان او را از آموختن فلسفه محروم ساخت و در اینجا بود که ابوالبرکات در زمره شاگردان ویژه شیخ درآمد و دیری نگذشت که او در علم و فلسفه شهرت یافت. در اثر همین شهرت علمی و فلسفی بود که مورد توجه خلفا و پادشاهان وقت قرار گرفت.

در اینجا باید یادآور شویم که توجه و علاقه خلفا و پادشاهان به حکما و اندیشمندانی مانند ابوالبرکات بیشتر به خاطر دانش پزشکی این اشخاص بوده است؛ پیدایش بیماری برای اشخاص یک امر طبیعی است و نیازمندی انسان به پزشک نیز یک نیاز جدی به‌شمار می‌آید. بر اساس همین نیاز عمده و بنیادی است که خلفا و پادشاهان به حکما توجه ویژه مبذول می‌داشته‌اند و حکمای قرون گذشته نیز اغلب از دانش پزشکی برخوردار بوده‌اند. ابوالبرکات نیز همانند بسیاری از حکمای دیگر از دانش پزشکی برخوردار بود. و حتی به معالجه بیماری‌های خویش نیز می‌پرداخته است. گفته شده است که او به بیماری سخت جذام مبتلا گشت و توانست خود را درمان کند و از آن بیماری سخت، جان سالم به در برد. ابوالبرکات به عنوان یک پزشک حاذق و طبیب ماهر شهرت پیدا کرده بود و کسی در توانایی او در امر درمان تردید نمی‌کرد. او در امر درمان و معالجه بیماران کارهای بزرگی انجام داده بود که این کارها به

عنوان امور فوق العاده در میان مردم شهرت فراوان داشت.

دانش پزشکی و هنری که در امر درمان پیدا کرده بود، گاهی مشکلاتی را نیز برای او فراهم می‌ساخت. پادشاه وقت محمد ابن ملک‌شاه نسبت به ابوالبرکات بدبین شد و او را به سوءتدبیر و کوتاهی در امر درمان متهم ساخت. از پیامدهای این اتهام یکی این بود که این پزشک حاذق به زندان افتاد و مدتی از عمر خود را در سیاه‌چال حبس سپری کرد.

از جمله اموری که در مورد ابوالبرکات می‌تواند بحث‌انگیز و مشاخره‌آمیز شناخته شود، مسئله‌ای است که به رابطه او با اسلام و مسلمان شدن او مربوط می‌گردد. درباره مسلمان شدن این فیلسوف یهودی سخن‌های بسیار گفته شده و اقوال مختلف و ناهمگون نقل شده است. ما در اینجا به نقل همه این اقوال نمی‌پردازیم و تنها به ذکر یکی از آنها بسنده می‌کنیم.

از ابن‌اصیبه نقل شده که گفته است: ابوالبرکات روزی به مجلس خلیفه وقت وارد شد. در هنگام ورود این فیلسوف همه کسانی که در آنجا حضور داشتند به رسم احترام از جای خود برخاستند. اما قاضی‌القضات که او نیز در مجلس حضور داشت از جای خود برخواست و به فیلسوف اعتنا نکرد، زیرا در نظر قاضی‌القضات، ابوالبرکات یک یهودی اهل ذمه بود و شایستگی احترام او را نداشت. ابوالبرکات با این واقعه روبه‌رو شد و از بی‌مهری و بی‌اعتنایی قاضی‌القضات شهر نسبت به خود بیمناک گشت. به همین جهت، در صدد برآمد از خطری که ممکن است برای او پیش آید در امان بماند. او بی‌درنگ رو به خلیفه کرد و گفت: یا امیرالمؤمنین، اگر قاضی بزرگ شهر به خاطر یهودی بودن من ناخرسند است و از گروهی که در این مجلس، مراسم احترام برای یک فیلسوف به جای آوردند فاصله می‌گیرد، هم‌اکنون در حضور شما به اسلام می‌گروم و در زمره مسلمانان قرار می‌گیرم.^۵

آنچه در اینجا ذکر شد، یکی از مواردی است که برای اثبات مسلمان شدن ابوالبرکات به آن استناد شده است. اما اینکه آیا این واقعه تا چه اندازه می‌تواند بر مسلمان شدن این فیلسوف یهودی تبار دلالت داشته باشد، به گونه‌ای انکارناپذیر محل بحث و گفت‌وگو قرار می‌گیرد.

رخدادهای دیگری که برای اثبات مسلمان شدن ابوالبرکات نقل شده در دلالت بر این مدعا به هیچ وجه نیرومندتر از این واقعه نیست. ابوالبرکات که جز به آنچه نتیجه تأملات عقلی اوست به چیز دیگری باور ندارد، چگونه می‌تواند به واسطه ترس و بیمی که از قاضی شهر به دل او راه یافته است به آئین اسلام باور داشته باشد؟ در کتاب المعترف فی الحکمة، که بزرگ‌ترین اثر فکری این فیلسوف شناخته می‌شود، چیزی دیده نمی‌شود که بر علاقه او به اسلام دلالت باشد. برخی از آنچه در این کتاب آمده نه تنها بر مسلمان بودن ابوالبرکات دلالت ندارد حتی از یهودی بودن او نیز حکایت نمی‌نماید. زیرا در کتاب المعترف فی الحکمة برخی از مسائل به گونه‌ای مطرح شده که با آنچه در کتب مقدس و ادیان الهی آمده چندان سازگاری ندارد.

از جمله مسائلی که در این کتاب مطرح شده و با آموزه‌های ادیان الهی سازگاری ندارد، مسئله‌ای است که ابوالبرکات در آن، روی تجدد و دگرگون شدن اراده خداوند اصرار می‌ورزد. این فیلسوف اسرائیلی چنین می‌اندیشد که خداوند تبارک و تعالی دارای اراده‌های حادث و غیرمتناهی است و هر یک از افعال زمانی را نیز با یک اراده انجام می‌دهد و به همین جهت اراده‌های خداوند به طور دائم تغییر و تبدیل یافته و هرگز به پایان خود نمی‌رسد. او وقتی از اراده‌های بی‌پایان خداوند سخن می‌گوید به مرادهای بی‌پایان و غیرمتناهی نیز اشاره می‌کند، زیرا اراده بدون مراد معنی ندارد، چنان که مراد نیز بدون اراده تحقق نمی‌پذیرد.

ابوالبرکات در فصل نهم از مجلد سوم کتاب المعترف فی الحکمة به بررسی مسئله حادث یا قدیم بودن جهان پرداخته و، به مناسبت همین مسئله، درباره اراده و اختیار خداوند سخن گفته است. او چنین می‌اندیشد که زمان آغاز زمانی از جنس خود ندارد و هرگز نمی‌توان گفت که زمان به جایی می‌رسد که پیش از آن زمانی نیست. این سخن در پایان زمان نیز صادق است و نمی‌توان پذیرفت که زمان به جایی پایان پیدا می‌کند که بعد از آن دیگر زمانی قابل تصور نیست. عین بخشی از عبارت ابوالبرکات در این باب چنین است:

«... و انّ الزمان لا يتصور له مبدأً زمني غير مسبوق بزمان و لا يكون له قبل لا قبل له، و لا بعد لا بعد له.»^۶

در این عبارت می‌بینیم که ابوالبرکات روی مسئله ادراک و تصور زمان انگشت گذاشته و می‌گوید برای زمان

تقلیدی که
در اقامه دلیل و برهان
برای اثبات یک مذهب
صورت می‌پذیرد
به هیچ وجه
برتر و بالاتر از
تقلیدی نیست که
برای پذیرفتن مذهب
بدون دلیل
انجام می‌گیرد.

مبدأ زمانی قابل تصور نیست. بنابراین، زمان، مسبوق به زمانی نیست که آن زمان، فقط یک آغاز بوده باشد و قبل از آن زمان دیگری متصور نباشد؛ چنان که در پایان زمان، نیز، نمی‌توان زمانی را به تصور درآورد که بعد از آن زمان دیگری قابل تصور نباشد.

به عبارت دیگر، می‌توان گفت برای اینکه ما بتوانیم از محو شدن و نابودی زمان در گذشته یا آینده سخن بگوییم، ناچار باید زمانی را فرض کنیم که در آن زمان زمانی نبوده و یا اینکه محو و نابود خواهد شد و در این صورت، برای فرض نبودن زمان باید از فرض بودن زمان سخن به میان آوریم و این همان چیزی است که درباره آن گفته می‌شود. «رفع آن، مستلزم وضع آن خواهد بود» و چیزی که چنین باشد از صفحه روزگار زدوده نخواهد شد. طرح این مسئله به این صورت باعث شده است که ابوالبرکات درباره حدوث زمانی جهان و ربط حادث به قدیم به گونه‌ای دیگر ببیند و از آنچه ارباب ادیان در این باب گفته‌اند فاصله بگیرد. او به خوبی می‌داند که در کتاب تورات مسئله خلق عالم و آفریده شدن جهان به گونه‌ای مطرح شده که سابق بودن نیستی در آن مسلم است و پیروان این کتاب نیز بر این باورند که خداوند قبل از اینکه جهان را بیافریند خالق نبود و به کار خلق و آفرینش نمی‌پرداخت. به عبارت دیگر، می‌توان گفت در نظر این اشخاص خداوند موجودی است که هیچ موجود دیگری با او نبوده و در میان بودن خداوند و نبودن موجودات دیگر با او مدتی نامعلوم فرض می‌شود که از جهت آغاز غیرمتناهی است، ولی پایان آن، همان آغاز آفرینش است.

ابوالبرکات در مقابل این اشخاص موضع گرفته و با نوعی هم‌سویی با مخالفان این جماعت، به آنها می‌گوید: آیا آنچه شما به عنوان زمان یا مدت یا دهر و سرمد از آن سخن می‌گویید مخلوق خداوند است و یا اینکه مخلوق به‌شمار نمی‌آید؟ اگر بگویید که زمان یا دهر مخلوق است، پرسش دیگری پیش می‌آید و گفته می‌شود آیا میان خالق دهر و زمان و آنچه دهر یا زمان خوانده می‌شود زمان یا دهر دیگری وجود دارد یا نه؟ اگر خالق زمان یا دهر تقدم زمانی یا دهری داشته باشد، مستلزم این خواهد بود که قبل از زمان یا دهر، زمان و دهر دیگری تحقق داشته باشد و این پرسش هم‌چنان ادامه خواهد یافت. ولی اگر گفته شود که قبل از هر زمان یا دهر، زمان و دهر دیگری وجود ندارد، لازمه آن این خواهد بود که خالق زمان و دهر به هیچ وجه بر آنها تقدم نداشته باشد و اگر چنین است چرا این سخن در مورد موجودات دیگر صادق نباشد؟

ابوالبرکات پیروان کتاب تورات و هر کتاب آسمانی دیگر را که به حادث بودن زمانی جهان سخت باور دارند مخاطب قرار داده و به آنها می‌گوید مدت زمانی که در پیش از کار آفرینش خداوند، در نظر گرفته‌اید به حکم اینکه از جهت آغاز بی‌پایان است، ناچار باید به مسئله امساک فیض و تعطیل جود و بخشش خداوند در این مدت غیرمتناهی، اعتراف داشته باشید. و البته معلوم است که امساک فیض و تعطیل جود و بخشش از فیاض مطلق که لطف و کرم او بی‌کران است معقول و موجه شناخته نمی‌شود.

این فیلسوف یهودی‌تبار، ضمن اینکه قول به حدوث زمانی جهان را مورد انتقاد شدید قرار می‌دهد و به طرفداران آن خرده می‌گیرد، به این واقعیت نیز اعتراف می‌کند که قائل شدن به حادث بودن جهان در مورد ادراک و تصور خالق و مخلوق، به ذهن بیشتر مردم نزدیک‌تر است و به همین جهت می‌توان گفت شمار کسانی که به حادث بودن زمانی جهان باور دارند به مراتب بیش از کسانی است که چنین نمی‌اندیشند. البته، شماری از خواص و نخبگان نیز در تأیید این نظریه سخن گفته‌اند و، بنابراین، قول به حادث بودن جهان، مقبول عام واقع شده و شهرت فراوان پیدا کرده است.

طرفداران نظریه حدوث، مخالفان خود را دهری دانسته و آنها را در زمره انکارکنندگان خالق به‌شمار آورده‌اند. البته، طرفداران قول به قدیم بودن عالم نیز این گروه را اهل تعطیل دانسته و چنین می‌اندیشند که آنها به امساک فیض از جانب خداوند باور دارند، زیرا در نظر آنها خداوند افاضه و بخشش خود را در مدتی که از جهت آغاز بی‌پایان شناخته می‌شود تعطیل کرده است.

طرفداران قول به قدم جهان مسئله دیگری را نیز مطرح کرده و از طرفداران قول به حادث بودن جهان می‌پرسند: آیا خداوند می‌توانست جهان را قبل از آن روز یا لحظه‌ای که آفریده است بیافریند یا نه؟ در پاسخ به این پرسش اگر بگویید خداوند توانایی نداشت که قبل از آن روز یا آن لحظه به خلق جهان مبادرت کند، ناچار به عجز و

ابوالبرکات
ادعا دارد که
آنچه در کتاب خود آورده،
نتیجه تأملات و
بررسی‌های فکری
او بوده و
در ابراز مطالب و
موضع‌گیری‌های فلسفی به
هیچ وجه
تقلید نکرده است.
او تحقیق و تأمل را
از شایستگی‌های انسان
می‌شناسد.



دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

ناتوانی خداوند اعتراف خواهند کرد که البته این امر نامعقول خواهد بود. ولی اگر بگویند که خداوند می‌توانست قبل از آن روز یا آن لحظه نیز کار آفرینش را آغاز نماید. در این صورت باید به پرسش دیگری پاسخ گویند و آن این است که چرا خداوند در روز یا لحظه قبل و حتی قبل از آنها به کار آفرینش مبادرت نکرد؟

طرفداران قول به حادث بودن جهان به این پرسش نیز پاسخ داده و می‌گویند: دلیل آفریده شدن جهان در یک روز یا یک لحظه معین این است که خداوند کار آفرینش خود را جز در آن روز یا آن لحظه انتخاب نکرده است. این سخن نیز مورد اشکال قرار گرفته و گفته شده است با توجه به اینکه همه روزها و لحظه‌ها همسان و یکنواخت شناخته می‌شوند، چرا اراده خداوند تنها به یک روز و یا یک لحظه معینی تعلق گرفته و به روزها و لحظه‌های قبل و بعد از آن تعلق نگرفته است؟ آخرین پاسخ طرفداران حدوث جهان به این اشکال آن است که می‌گویند اراده خداوند یک صورت عقلی است که از ویژگی‌های آن این است که هر چیزی را از امثال و نظایر آن ممتاز می‌سازد. به این ترتیب، اراده خداوند، روز یا لحظه آفرینش را ممتاز ساخته و این امتیاز جز به اراده خداوند به چیز دیگری تحقق‌پذیر نبوده است.

آنچه در اینجا تا حدودی بدیع و تازه می‌نماید این است که اراده خداوند صورت عقلی خوانده شده و از ویژگی‌های این صورت عقلی نیز این است که هر چیزی را از امثال و نظایرش ممتاز می‌سازد. به نظر می‌رسد طرح این مسئله که اراده خداوند صورت عقلی خوانده می‌شود، تفسیری است که ابوالبرکات از سخن طرفداران قول به حدوث جهان به عمل آورده است. در آثار طرفداران قول به حدوث عالم کمتر دیده می‌شود که کسی از اراده مطلقه خداوند به عنوان صورت عقلی سخن بگوید؛ زیرا اراده با عقل و علم تفاوت دارد و صفت مرید غیر از صفت عالم به‌شمار می‌آید. هر صفتی جایگاه ویژه خود را دارد و از آثار خاص نیز برخوردار است.

ابوالبرکات مسئله دیگری را نیز در این باب مطرح کرده که در آثار طرفداران قول به حدوث عالم کمتر مورد توجه بوده است. او می‌گوید آنچه غیرمتناهی است نمی‌تواند موجود گردد و خداوند اراده کرده است که به خلق امور متناهی پردازد. او سپس می‌افزاید مدت عالم و زمانی که جهان در آن امتداد می‌یابد غیرمتناهی است و نمی‌تواند موجود بالفعل شناخته شود، ولی خداوند به اراده خود کار آفرینش را آغاز کرده است. عین عبارت ابوالبرکات در این باب چنین است:

«... و لکن ما لا یتناهی لا یصح ان یوجد و اراد الله تعالی بدایة الخلق حین بدأ و لو کان قبله بیوم او ایام لکان السؤال هذا کما هو...»^۷

چنان که در این عبارت مشاهده می‌شود، ابوالبرکات معتقد است زمان و امتداد به حکم اینکه آغاز و انجام ندارد غیرمتناهی شناخته می‌شود و آنچه غیرمتناهی است بالفعل موجود نیست، در حالی که، اراده خداوند به خلق عالم تعلق گرفته و آفرینش را آغاز کرده است.

منظور او از این عبارت آن است که چون زمان به حکم غیرمتناهی بودنش بالفعل موجود نیست و خداوند آفرینش جهان متناهی را آغاز کرده است، در هر روز یا لحظه‌ای که خداوند بیافریند، همان روز یا لحظه آغاز است و نمی‌توان پرسید که چرا کار آفرینش در روزها و لحظه‌های قبل یا بعد انجام نگرفته است، زیرا اگر در هر روز یا هر لحظه دیگری نیز کار آفرینش انجام گرفته بود، باز هم جای طرح این پرسش باقی بود. طرح این پرسش که چرا کار آفرینش در یک روز یا یک لحظه دیگر انجام نپذیرفته همانند طرح این پرسش است که گفته شود چرا خورشید به جای اینکه از مشرق طلوع می‌کند و در مغرب غروب می‌نماید از مغرب طلوع نمی‌کند تا اینکه در مشرق غروب نماید؟ و، البته، اگر فرض کنیم که خورشید از مغرب طلوع و در مشرق غروب می‌نمود، باز هم جای طرح این پرسش باقی بود که چرا عکس آن تحقق نمی‌پذیرد؟ و اگر چنین است پس معلوم می‌شود که این گونه پرسش‌ها جایگاه محکم و معتبری ندارند.

در این مناظره و مشاجره پُرماجرا و گفت‌وگویی که میان طرفداران قول به حدوث عالم از یک سو و طرفداران قول به قدیم بودن عالم از سوی دیگر، صورت پذیرفته است، ابوالبرکات به طرح دو مسئله مبادرت کرده که این مسئله در آثار اندیشمندان دیگر کمتر مطرح شده است. همان گونه که یادآور شدیم، او از یک سو، اراده الهی را یک صورت عقلی به‌شمار آورده که از ویژگی‌های آن ممتاز ساختن یک شیء از امثال و نظایرش شناخته می‌شود و از

سوی دیگر معتقد است امتداد غیرمتناهی، به طور بالفعل موجود نیست.

طرفداران قول به قدیم بودن عالم روی مسئله نخست، انگشت گذاشته و می‌گویند اراده الهی به عنوان یک صورت عقلی چگونه یک شیء را از امثال و نظایرش ممتاز می‌سازد؟ آیا ممتاز ساختن یک شیء از امثال و نظایر آن در فضای عقل و تصور صورت می‌پذیرد و یا اینکه این امتیاز در عالم عینی و جهان هستی تحقق می‌یابد؟ اگر گفته شود که این امتیاز در عقل و تصور صورت پیدا می‌کند، در پاسخ گفته می‌شود که ممتاز شدن یک شیء از شیء دیگر در عالم عقل و ادراک، همان صورت عقلی است که فاصله آن دو شیء را آشکار می‌سازد؛ درحالی‌که، طرفداران قول به حدوث عالم، خود اعتراف دارند که در میان دو لحظه از زمان هیچ گونه امتیازی را نمی‌توان مورد ادراک و شناسایی قرار داد. اما اگر گفته شود که امتیاز یک شیء از شیء دیگر، در عالم عینی و جهان خارجی تحقق پیدا می‌کند، لازمه آن این خواهد بود که امتیاز میان دو لحظه از زمان، قبل از وجود زمان تحقق خارجی داشته باشد و، البته، این یک امر نامعقول به‌شمار می‌آید.

شریف‌ترین علوم
علمی است که
به اشرف موجودات
تعلق پیدا می‌کند و
اشرف موجودات نیز
جز حق تبارک و تعالی
چیز دیگری
نیست.

ابوالبرکات در اینجا به نکته دیگری اشاره می‌کند که دارای اهمیت بسیار است. او می‌گوید آنچه درباره امتداد زمانی مطرح شده در مورد مقدار اشیا صادق نیست، زیرا خالق و به‌وجود آورنده یک شیء می‌تواند مقدار آن را در ذهن خود تصور کند و سپس آن را به منصفه ظهور و بروز رساند. در مورد جهت یک شیء نیز وضع به‌همین منوال است، اما ممتاز ساختن یک لحظه از زمان از زمان دیگر قبل از اینکه ممیزهای زمان آفریده شده باشند، چگونه می‌تواند امکان‌پذیر شناخته شود؟ عین عبارت ابوالبرکات در این باب چنین است:

«... و فی المقادیر لیس الأمر کذالک فان المقدار يتصور للشیء قبل ایجاده فی ذهن موجهه و کذالک فی الجهة و غیرها فکیف میزت هذه الارادة المعقولة فی علم الله تعالی وقتاً عن وقت قبل خلق ممیزات الأوقات.»^۸
چنان که در این عبارت دیده می‌شود، در نظر ابوالبرکات تمایز میان دو وقت فقط از طریق ممیزات زمان امکان‌پذیر خواهد بود. بنابراین، قبل از اینکه ممیزهای زمان آفریده شده باشند، تمایز میان دو لحظه از زمان امکان‌پذیر نخواهد بود، درحالی‌که، تمایز میان مقادیر اشیا قبل از اینکه آن اشیا وجود خارجی داشته باشند امکان‌پذیر است. نتیجه این سخن آن است که انتخاب لحظه معین آفرینش قبل از اینکه فعل آفرینش صورت پذیرفته باشد هم‌چنان محل اشکال و مورد پرسش است.

مسئله حادث یا قدیم بودن جهان و نوع منازعه و مشاجراتی که در میان طرفداران هر یک از دو طرف این مسئله صورت پذیرفته است داستانی دراز و پرماجرا دارد. شاید گزاف نباشد اگر گفته شود در میان مسائل مورد اختلاف میان متکلمان و ارباب ادیان از یک سو، و حکما و فلاسفه از سوی دیگر، کمتر مسئله‌ای وجود دارد که به اندازه این مسئله مورد مشاجره و کشمکش قرار گرفته باشد. برخی از فلاسفه بزرگ مسلمان این مسئله را جدلی‌الطرفین خوانده و از این طریق به پیچیدگی و بغرنج بودن محتوای آن اشاره کرده‌اند. البته برخی از فلاسفه مغرب‌زمین نیز از جدلی‌الطرفین بودن این مسئله سخن به میان آورده و از این طریق خواسته‌اند به اثبات ناتوانی و نارسایی عقل نظری دست پیدا کنند.

تردید نمی‌توان داشت که قدیم از آن جهت که قدیم است حادث نیست. حادث نیز از آن جهت که حادث است قدیم به‌شمار نمی‌آید. بنابراین، بیان وابستگی و پیوستگی یک موجود حادث به یک موجود قدیم آسان نیست. پیچیدگی و بغرنج بودن این مسئله نیز به‌همین امر باز می‌گردد، هم در نظر فلاسفه و هم در نظر متکلمان، خداوند تبارک و تعالی قدیم بالذات و ازلی است و، در عین حال، خالق و بخشنده است و بخشندگی نیز برای او یک صفت همیشگی به‌شمار می‌آید. پرسش عمده و بنیادی در اینجا این است که جهان و حوادث موجود در آن، چگونه به منصفه بروز و ظهور می‌رسند؟ آیا این حوادث از یک موجود قدیم و ازلی ناشی می‌شوند و یا اینکه منشأ پیدایش آنها چیزی است که قدیم شناخته نمی‌شود؟

در پاسخ به این پرسش، اگر گفته شود همه موجودات حادث از یک موجود قدیم ازلی صادر شده‌اند، لازمه آن این خواهد بود که یک موجود قدیم و ازلی نسبت به پیدایش یک موجود حادث، دست به کار آفرینش زده است و این آفرینش را با اراده و اختیاری انجام داده که پیش از آن دارای این اراده و اختیار نبوده است، و، البته، معلوم است که این سخن مستلزم نوعی تحول و دگرگونی در خالق قدیم و ازلی خواهد بود. اما اگر گفته شود که به‌وجود آورنده

این حوادث، موجود دیگری است که واجب‌الوجود بالذات شناخته نمی‌شود، در این صورت مسئله توحید و باور داشتن به یگانگی خداوند قدیم و ازلی با اشکال روبه‌رو خواهد شد.

درباره حل این مشکل بنیادی، تلاش و کوشش فراوان به عمل آمده و راه‌حل‌های باریک و ظریفی نیز پیشنهاد شده است. متکلمان ادیان در این باب سخن‌هایی گفته‌اند که چندان خرسندکننده نیست. عرفای عالی‌مقام نیز به گونه‌ای سخن گفته‌اند که فهم و ادراک آن برای همه اشخاص آسان نیست. فلاسفه نیز تا آنجا که توانسته‌اند کوشیده‌اند، ولی مواضع آنها در این باب یکسان و یکنواخت به‌شمار نمی‌آید. ابوالبرکات از جمله فیلسوفانی است که درباره این مسئله بسیار اندیشیده و نسبت به پیچیدگی‌ها و بغرنج بودن آن آگاه بوده است. او از طریق تأمل در این مسئله به اهمیت ماهیت زمان، و نقش بزرگ و انکار ناپذیر آن، در جریان هستی پی برده و در این باب موضع ویژه اتخاذ کرده است.

ابوالبرکات بر اساس موضع خود در باب ماهیت زمان به رابطه میان خالق و مخلوق نیز نگاه تازه داشته و به‌گونه‌ای خاص در این باب سخن گفته است. او می‌گوید طرفداران قول به قدیم بودن جهان چنین می‌اندیشند که خالق قدیم، همه موجودات قدیم و حادث را آفریده و در کار آفرینش خود هیچ گونه شریک و نظیری نیز نداشته است. این اندیشمند در مقام بیان این ادعا به دو سبک و اسلوب متفاوت سخن گفته است. سبک و اسلوب نخست این است که گفته می‌شود خداوند تبارک و تعالی به واسطه جود و بخشش دائم خود موجودات قدیم را به گونه‌ای آفریده است که دائم‌الوجود بوده باشند، ولی آفرینش او در مورد موجودات حادث به گونه‌ای دیگر بوده و آنها را یکی پس از دیگری به منصفه ظهور و بروز رسانده است. در آغاز، خداوند اراده کرد و سپس آفرید و بعد از آنکه آفرید اراده کرد و آفریدند و موجب اراده‌اش بود و اراده او موجب آفرینش شد. خداوند اراده کرد که آدم را به عنوان پدر بیافریند، به همین جهت او را آفرید و به هستی رساند. هستی پدر که از آثار جود و بخشش خداوند است، هستی پسر را اقتضا می‌کرد و خداوند اراده کرد و پسر به ظهور رسید. پس از به وجود آمدن پسر، خداوند اراده‌ای پس از اراده برای موجودی بعد از موجود دیگر داشت.

در اینجا ممکن است گفته شود چرا خداوند به کار ایجاد مبادرت کرد؟ در پاسخ به این پرسش گفته می‌شود برای اینکه خداوند اراده کرد و اراده‌اش نیکو بود. و اگر گفته شود چرا اراده کرد؟ گفته می‌شود برای اینکه ایجاد کرد. بنابراین، همان گونه که بخشش و رحمت سابق خداوند، بخشش و رحمت لاحق را به دنبال دارد، هستی هر یک از موجودات حادث مقتضی حادث دیگر خواهد بود.

اکنون ممکن است گفته شود چگونه ممکن است اراده‌ها یکی پس از دیگری برای خداوند تحقق پذیرند؟ و چگونه ممکن است که او منتظر چیزی باشد که هنوز تحقق نیافته است؟ و چگونه می‌توان پذیرفت که خداوند محل حوادث واقع شود؟ در پاسخ به این سؤال نیز باید گفت و چگونه می‌توان پذیرفت که خداوند محل اراده‌ای واقع می‌شود که آن اراده حادث نیست و قدیم و ازلی به‌شمار می‌آید؟ اگر گفته شود خداوند دارای اراده قدیم است، زیرا به حکم اینکه آن اراده از خود اوست برای او نیز هست، در پاسخ گفته می‌شود اراده‌های حادث نیز به حکم اینکه از خود حق است، برای او نیز هست.

در اینجا ممکن است گفته شود اراده قدیم خداوند به قدیم بودن او مربوط است و مستلزم حدوث و دگرگونی در او نیست. در پاسخ گفته می‌شود اراده‌های حادث نیز از قدیم بودن او ناشی می‌گردد، زیرا بخشش و رحمت سابق او که از اراده سابق او ناشی می‌شود، اراده‌های لاحق او را به دنبال دارد و، به همین جهت، موجودی را پس از موجود دیگر می‌آفریند. موجودات متعدد و مرادهای متعدد با اراده‌های متعدد ارتباط دارند و این جریان پیوسته ادامه دارد. منزه دانستن خداوند از هر گونه اراده حادث، همانند منزه دانستن او از اراده قدیم خواهد بود. اگر خداوند به واسطه داشتن اراده‌های حادث محل حوادث واقع می‌شود در داشتن اراده قدیم نیز محل حادث خواهد بود.

ابوالبرکات به اسلوب دیگری نیز در مورد اراده خداوند سخن گفته که خلاصه و چکیده آن چنین است: هر موجودی که حادث شناخته می‌شود، ناچار بعد از آنکه نبوده است به وجود آمده است. بنابراین، دارای سبب و علتی است که موجب پیدایش آن گردیده و آن سبب یا علت نیز حادث شناخته می‌شود. این سلسله سبب‌ها و مسبب‌ها همچنان به پیش می‌رود تا به حرکتی که پیوسته و دائم است می‌رسد و آن حرکت نیز در متحرک‌هایی دائم جریان

مسئله‌ای که
در پرده ابهام
قرار گرفته و
کمتر از آن
سخن گفته می‌شود،
این است که آیا
استاد ابوالبرکات
در فلسفه
چه کسی بوده و
او چگونه توانسته است
به فراگرفتن
مسائل بنیادی این رشته
از دانش بشری
دست یابد.

دارد. از ویژگی‌های این حرکت دائم یکی این است که قدیم بودن آن همان حادث بودن آن است و حادث بودن آن قدیم بودن آن به‌شمار می‌آید. حرکت چیزی است که معنی واقعی و معقول آن حدوث و تجدد همیشگی است، زیرا آنچه از حرکت فهمیده می‌شود جز تحول و دگرگونی همیشگی چیز دیگری نیست. قدیم بودن حرکت به معنی قدیم بودن حادثی است که برخی از آنها پیش از برخی دیگر و پس از برخی دیگر است. به این ترتیب، کسی که از قدیم بودن حرکت سخن می‌گوید از قدیم بودن حادث سخن گفته است و، در عین حال، به حادث بودن قدیم نیز اشاره کرده است.

در اینجا نباید توهم شود که این سخن یک سخن تناقض آمیز به‌شمار می‌آید، زیرا وقتی از حادث بودن حرکت سخن گفته می‌شود، منظور این است که هر جزئی از اجزاء آن، بعد از جزء دیگر قرار می‌گیرد و این همان چیزی است که قدیم به‌شمار نمی‌آید. ولی وقتی از قدیم بودن حرکت سخن به میان می‌آید به همه اجزاء حرکت و کل آن اشاره می‌شود که، البته، کل از آن جهت که کل است با جزء تفاوت دارد.

ابوالبرکات برای اینکه بتواند به دو جنبه قدیم و حادث بودن حرکت اشاره کند امتداد خط حرکت را به امتداد و بعد جسم تشبیه کرده و می‌گوید: اگر کسی بتواند جسمی را غیرمتناهی تصور کند، به آسانی می‌تواند اجزاء متناهی برای آن جسم در نظر گیرد. در مورد حرکت نیز این سخن صادق است، زیرا به آسانی می‌توانیم اجزاء حرکت را در نظر آوریم و آنها را حادث بدانیم، ولی همه حرکت به طور مطلق حادث نیست و آغاز آن به تصور درمی‌آید. حرکت به‌گونه‌ای است که هر جزئی از اجزاء آن مقتضی جزء دیگر است و به حکم اینکه نمی‌توان برای آن آغازی در نظر گرفت حادث در آن به قدیم متصل می‌گردد.

در نظر ابوالبرکات هر جزئی از اجزاء حرکت علت و سبب جزء دیگر است. به همین جهت، او به این نتیجه می‌رسد که اگر سلسله سبب‌ها و مسبب‌ها به حرکتی که قبل و بعد زمانی دارد منتهی نگردد، مستلزم این خواهد بود که مسبب واحد اسباب و علل غیرمتناهی همراه و هم‌زمان داشته باشد و این چیزی است که در نظر عقل محال و ممتنع شناخته می‌شود.

در نظر ابوالبرکات قدیم بالذات در قدیم بودن خود حرکتی را ایجاد کرده است که اتصال و استمرار دائم دارد و از طریق اتصال و استمرار این حرکت، حوادث به یکدیگر می‌پیوندند و برخی از آنها به برخی دیگر تقدم و تأخر پیدا می‌کنند.

در نظر این فیلسوف یهودی تبار، اسباب و علل، در حد ذات خود، قدیم بوده و سبب بودن آنها، از طریق حرکات آنها، حادث به‌شمار می‌آید. او برای اثبات سخن خود به یک مثال توسل جست و می‌گوید: خورشید به حسب ذات خود علت پیدایش روز و شب و زمستان و تابستان نیست، بلکه به واسطه حرکت طولی و عرضی خود علت پیدایش این امور شناخته می‌شود. او با ذکر این مثال ذات علت را قدیم و سبب واقع شدن آن را حادث به‌شمار آورده است. به این ترتیب، این تنها معلول یا مسبب نیست که حادث است، بلکه علیت علت و سبب بودن سبب نیز حادث به‌شمار می‌آید.

ابوالبرکات همین مسئله را به صورت دیگری نیز مطرح کرده و می‌گوید: حالت فاعل از آن جهت که به انجام فعل می‌پردازد و از آن جهت که فعلی را انجام نمی‌دهد یکسان و یکنواخت نیست. این سخن به معنی این است که فاعلیت فاعل در نظر او حادث است چنان که علیت علت و سبب بودن سبب را نیز حادث می‌شناسد. عین بخشی از عبارت ابوالبرکات در این باب چنین است:

«...و لا یکون الفاعل فی فعله حیث فعل و حین فعل و حیث لم یفعل علی حالة واحدة من کل وجه...»^۹

چنان که در این عبارت کوتاه دیده می‌شود، ابوالبرکات فاعلیت فاعل و سبب بودن سبب را حادث دانسته و با ابراز این نظر در راه تازه‌ای قدم گذاشته است. بر اساس همین طرز تفکر است که او به گونه‌ای گستاخ از تجدد و تعدد اراده‌های خداوند سخن می‌گوید و روی رابطه وثیق و محکم اراده‌ها و مرادها انگشت می‌گذارد.

مسئله دیگری که با این مسئله ارتباط ناگسستگی دارد، مسئله قدیم بودن زمان و مکان است که ابوالبرکات به آن باور دارد و حتی تصور نیستی زمان و مکان را محال و ممتنع می‌داند. او چنین می‌اندیشد که ذهن بشر به حسب ذات و فطرت خود به قدیم بودن زمان و مکان باور دارد و در این باب هیچ گونه شک و تردیدی به خود راه

ابوالبرکات
به عنوان
یک پزشک حاذق و
طبيب ماهر
شهرت پیدا کرده بود و
کسی در توانایی او
در امر درمان
تردید نمی‌کرد.
او در امر درمان و
معالجه بیماران
کارهای بزرگی
انجام داده بود
که این کارها
به عنوان
امور فوق‌العاده
در میان مردم
شهرت فراوان
داشت.



هایدگر

به رغم
شبهات و
نوعی همانندی
که در میان سخن
ابوالبرکات و
موضع هایدگر
در باب هستی و زمان
دیده می شود
فاصله فکری
این دو اندیشمند
بیش از اندازه
ژرف و
بعید است.

نمی دهد. ذهن انسان نمی تواند نبودن زمان و مکان را به تصور در آورد.

این فیلسوف اسرائیلی می گوید کسانی که با این مسئله مخالفت می کنند و با قول به قدیم بودن زمان سر ناسازگاری دارند می کوشند نشان دهند که زمان مقدار حرکت است. کسانی که زمان را مقدار حرکت می دانند انگیزه ویژه ای دارند و منظور آنها این است که بگویند ما می توانیم نبودن زمان را بر اساس نبودن حرکت تصور نماییم. اگر زمان فقط مقدار حرکت است و با همین عنوان نیز به تعریف درمی آید، تصور نیستی آن آسان خواهد بود، زیرا تصور نبودن حرکت، برای همه مردم سهل و آسان است و اگر زمان فقط مقدار حرکت بوده باشد، تصور نبودن زمان نیز سهل و آسان خواهد بود.

این اشخاص درباره ماهیت مکان نیز با همین انگیزه سخن می گویند، به همین جهت مکان را باطن حاوی در تماس و تلاقی با ظاهر محوی تعریف کرده اند. بر اساس این تعریف، به آسانی می توان نیستی جسم حاوی را تصور کرد و به دنبال آن تصور نیستی مکان نیز فراهم می آید.

ابوالبرکات به سخن این اشخاص درباره ماهیت زمان و مکان باور ندارد و آن را نوعی ساده اندیشی می شمارد. او روی قدیم بودن زمان و مکان اصرار می ورزد و معتقد است ما نمی توانیم نیستی زمان و مکان را به تصور درآوریم. عین بخشی از عبارت ابوالبرکات در این باب چنین است:

«و الأذهان بفطرتها لا تشك في قدم الزمان و المكان و لا تتصور عدمها و الذين تمحلو جعلوا معنى الزمان مقدار الحركة حتى يتصور عدمه مع عدمها...»^{۱۰}

همان گونه که در این عبارت دیده می شود، ابوالبرکات در باب قدیم بودن زمان و مکان به فطرت ذهن تمسک کرده و فطرت ذهن نیز جز حکم خالص عقل چیز دیگری نیست. این فیلسوف اسرائیلی بر این باور است که زمان از طریق ادراکات حسی قابل درک و دریافت نیست، بلکه نفس ناطقه انسان نسبت به آن آگاهی دارد و با نوعی ادراک ذهنی عقلی به دریافت آن ناآل می گردد. او ادراک انسان را به دو مرحله ناقص و کامل تقسیم کرده و معتقد است ما می توانیم از مرحله ناقص به مرحله ای که تام و تمام است دست پیدا کنیم. در این فرایندی که از مرحله ناقص به مرحله کامل می رسیم، گاهی ممکن است از محسوس به معقول دست یابیم.

این سخن در مورد ادراک خورشید مصداق پیدا می کند، زیرا خورشید در چشم اشخاص که ادراک حسی خوانده می شود بسیار کوچک می نماید، ولی هنگامی که در مقیاس عقل و میزان خرد مورد تأمل و بررسی قرار می گیرد بسیار بزرگ شناخته می شود. در فرایند معرفت از ناقص به کامل گاهی ممکن است از یک امر معقول آغاز کنیم و به یک معقول کامل و برتر دست یابیم. در مورد شناخت حقیقت زمان همین فرایند صورت می پذیرد، زیرا درک و دریافت زمان با یک شعور فطری و عقلی ساده که جمهور مردم نسبت به آن آگاهی دارند، آغاز می شود و سرانجام به یک امر معقول برتر که تام و تمام شناخته می شود، پایان می پذیرد.

ادراک زمان به واسطه شعور فطری که یک ادراک عقلی ساده است برای همه مردم وجود دارد و هیچ گونه اختلاف نظر یا منازعه و مشاجره ای نیز در این باب دیده نمی شود. ادراک زمان در مرحله نخست آن چنان ساده و همگانی است که در نام گذاری و عنوانی که برای آن انتخاب می شود نیز اختلاف و تشتت آراء دیده نمی شود، اما به مجرد اینکه اشخاص از این مرحله بالاتر می روند و در صدد فهم معنی دقیق و معرفت نسبت به این شناخت ساده برمی آیند با مشکل روبه رو می شوند و در وادی اختلاف و تعدد آراء سرگردان می مانند.

کسانی چنین می اندیشند که زمان فقط یک اسم است و هیچ گونه معنایی ندارد. کسانی بر این عقیده اند که زمان دارای یک معنی محسوس است که حرکت خوانده می شود. گروهی دیگر برای زمان معنی معقول قائل شده و آن را مقدار حرکت می شناسند. جماعتی به جوهر بودن آن باور دارند و جماعتی دیگر روی عرض بودن آن اصرار می ورزند. کسانی را نیز می شناسیم که می گویند زمان نه جوهر است و نه عرض. درباره موجود بودن و موجود نبودن آن نیز اختلاف نظر دیده می شود. کسانی آن را یک موجود قازالذات دانسته و گروهی دیگر آن را موجود غیر قازالذات به شمار آورده اند.

تردیدی نمی توان داشت که طرفداران هر یک از این اقوال و عقاید برای اثبات عقیده و قول خود به اقامه دلیل و برهان پرداخته و تا آنجا که توانسته اند در این راه کوشش کرده اند. ما در اینجا برای رعایت اختصار به ذکر ادله

و براهین این اشخاص نمی‌پردازیم. همین اندازه یادآور می‌شویم که زمان به عنوان یک امری که معقول انسان است در حرکت هر گونه متحرک و سکون هر گونه ساکنی موجود است. هر امر متحرکی در زمان حرکت می‌کند و هر امر ساکن نیز در زمان ساکن شناخته می‌شود. به این ترتیب، زمان به عنوان یک امر معقول بر انواع حرکت‌ها و سکون‌ها تقدم دارد و با از میان برداشتن حرکت یا سکون از میان برداشته نمی‌شود. زمان حتی بدون حرکت یا سکون استمرار دارد، ولی حرکت و سکون بدون زمان استمرار نخواهند داشت. حرکت هر متحرک و سکون هر ساکن هم در زمان است و هم با زمان ادامه پیدا می‌کند. به این ترتیب، زمان به عنوان یک امر قدیم و معقول در هستی و معقول بودن، بر هر چیزی که به واسطهٔ زمان و با زمان شناخته می‌شود مقدم است. آنچه از زمان معقول واقع می‌شود در عالم ادراک و تصور، به آنچه از وجود، معقول و مدرک واقع می‌شود بسیار نزدیک است.

ادراک و تصور ما از وجود به معنی این نیست که چیزی از امور محسوس را ادراک می‌کنیم، بلکه ادراک ما از وجود به گونه‌ای است که همهٔ امور محسوس و غیرمحسوس در آن جای گرفته‌اند. بنابراین، آنچه از معنی وجود به ذهن می‌آید یک معنی عقلی است که همهٔ امور محسوس و غیرمحسوس را شامل می‌گردد. آگاهی انسان نسبت به وجود بدون هر گونه واسطه صورت می‌پذیرد و قبل از آنکه او به امور دیگر آگاهی پیدا کند از آن آگاهی دارد. ابوالبرکات پس از بررسی معنی وجود و تأمل دقیق در معنی زمان به این نتیجه می‌رسد که اگر زمان را مقدار وجود بدانیم، به مراتب، بهتر است از اینکه آن را مقدار حرکت بشناسیم، زیرا این تنها حرکت نیست که به واسطه زمان اندازه‌گیری می‌شود، بلکه سکون نیز به واسطهٔ زمان قابل اندازه‌گیری است. این مسئله نیز مسلم است که ساکن و متحرک در وجود با یکدیگر مشترک بوده و اختلاف آنها را به گونه‌ای دیگر باید توجیه کرد. وقتی ساکن و متحرک در وجود مشترک بوده باشند زمان نیز مقدار وجود شناخته می‌شود. صریح عبارت ابوالبرکات در این باب چنین است:

«لو قيل ان الزمان مقدار الوجود لقد كان اولی من ان يقال انه مقدار الحركة فانه يقدر السكون ایضاً و الساكن و المتحرك يشترکان فی الوجود...»^{۱۱}

چنان که در این عبارت دیده می‌شود، ابوالبرکات زمان را مقدار وجود می‌داند و از اینکه زمان مقدار حرکت شناخته می‌شود خرسند نیست. تردیدی نمی‌توان داشت که آنچه این فیلسوف یهودی آن را مقدار وجود می‌داند یک عرض قارلذات نیست، زیرا عرض بیرون از معروض است، ولی دایرهٔ وجود و حوزهٔ هستی به گونه‌ای است که چیزی نمی‌تواند بیرون از آن تحقق داشته باشد. ابوالبرکات خود به این مسئله توجه داشته و در مقام توضیح آن به نکته‌های اشاره کرده که درخور تأمل و بررسی است. او چنین می‌اندیشد که حتی تفاوت میان اجسام و بزرگ‌تر بودن یک جسم از جسم دیگر به واسطهٔ عرض و آنچه کمیت خوانده می‌شود نیست، بلکه این تفاوت‌ها به حقیقت جسم مربوط می‌گردد؛ و، در واقع، مقدار یک جسم چیزی نیست که بیرون از حقیقت جسم بوده باشد. او کمیت را یک امر معقول دانسته و اعتبار آن را یک امر ذهنی به‌شمار آورده است.

به عبارت دیگر، می‌توان گفت در نظر ابوالبرکات آنچه در هستی تحقق دارد معدود است و عدد یک امر ذهنی به‌شمار می‌آید. واقعیت خود، بزرگ است، اما بزرگی یک امر ذهنی به‌شمار می‌آید. جسم است که بزرگ و کوچک می‌شود، ولی بزرگی و کوچکی به ذهن مربوط می‌گردد. آنجا که انسان در مقام دعا و نیایش به کسی می‌گوید «خداوند به شما بقای طولانی دهد» منظورش این است که خداوند به طول هستی تو بیفزاید. زمان یک شخص جز استمرار وجود او چیز دیگری نیست. به این ترتیب، استمرار وجود هر موجودی زمان آن موجود را تشکیل می‌دهد، ولی اگر از استمرار وجود صرف‌نظر کنیم زمان نه کوتاه است نه دراز. کلمهٔ بقا یا آنچه تحت عنوان درازی و کوتاهی مطرح می‌شود، از شئون وجود است و نباید آن را به زمان منسوب ساخت، زیرا زمان به خودی خود، و صرف نظر از وجود، دراز و کوتاه نیست.

سخن ابوالبرکات در این خلاصه می‌شود که استمرار، شأن وجود و خصلت هستی است و کسی نمی‌تواند از هستی بدون استمرار سخن بگوید. به عبارت دیگر، می‌توان گفت همان طور که انسان نمی‌تواند نفی وجود و رفع هستی را تصور کند، نفی زمان و رفع استمرار را نیز نمی‌تواند به تصور درآورد. عین بخشی از عبارت ابوالبرکات در این باب چنین است:



ما در اینجا
به هیچ وجه ادعا نداریم
که آنچه هایدگر
در کتاب هستی و زمان خود
آورده همان چیزی است که
ابوالبرکات دربارهٔ آن
سخن گفته است،
زیرا فضای فکری
ابوالبرکات به طور کلی
غیر از آن چیزی است که
هایدگر به آن می‌اندیشد.
اما شباهت سخن ابوالبرکات
در باب نسبت زمان و هستی،
با آنچه هایدگر
در این باب می‌گوید،
به هیچ وجه
قابل انکار
نیست.

«و كما لا يتصور ارتفاع الوجود في الأذهان كذلك لا يتصور ارتفاع الزمان.»^{۱۲}

چنان که در این عبارت کوتاه دیده می‌شود، تصور نفی زمان در ذهن همانند تصور نفی وجود و برداشتن هستی از صفحه ذهن ممتنع شناخته شده است. برای این که نبودن وجود را ادراک کنیم باید وجود را تصور کنیم و تصور وجود خود نوعی از وجود به‌شمار می‌آید. درباره زمان نیز وضع به‌همین منوال است، زیرا برای اینکه زمان را نفی کنیم باید لحظه‌ای را در نظر آوریم که در آن لحظه زمان ناپدید شده است. ولی در نظر گرفتن لحظه‌ای که در آن لحظه زمان ناپدید می‌شود خود یک لحظه از زمان شناخته می‌شود و، به این ترتیب، می‌توان گفت وجود و زمان همیشه همراه و هماهنگ بوده و جدایی و انفکاک آنها از یکدیگر امکان‌پذیر نیست. وقتی از همراه بودن و هماهنگی وجود و زمان سخن گفته می‌شود، منظور این است که وجود، استمرار وجود است و استمرار نیز بدون هستی مستمر، معنی معقول و محصلی ندارد. استمرار، قانون وجود است، بنابراین، ازلی و ابدی است.

این قانون بر همه چیز و همه جا و همه کس جاری است. این استمرار، اندازه اشیا را نیز معین می‌سازد و در اینجاست که می‌توان گفت لوگوس زبان همین استمرار است و هم‌نوایی موجودات جهان و پدیده‌های عالم بیان این زبان به‌شمار می‌آید. اصطلاح معروف «هومولگس» می‌تواند به‌همین هم‌نوایی و هم‌زمانی اشاره داشته باشد.

باید به این نکته توجه داشته باشیم که استمرار ممکن است قلیل یا کثیر باشد، ولی وجود بدون استمرار معنی ندارد و استمرار بدون وجود نیز تهی و بی‌محتواست و کسی نمی‌تواند از زمان تهی سخن بگوید. زمان هویت قائم به خویش ندارد و یک امر مجرد به‌شمار نمی‌آید.

ابوالبرکات در اینجا به طرح یک مسئله عمده و بنیادی پرداخته و می‌گوید بُعد و مقدار برای جسم همانند زمان و استمرار برای وجود شناخته می‌شود. کسی نمی‌تواند از مقدار جسمانی صرف‌نظر از جسمی که دارای آن مقدار است سخن بگوید چنان که از زمان و استمرار صرف‌نظر از چیزی که دارای آن زمان و استمرار است، سخن به میان نمی‌آید.

ابوالبرکات در پایان این مبحث به نقد سخن متکلمان پرداخته و می‌گوید این اشخاص چنین می‌اندیشند که قبل از خلق عالم و آفریده شدن جهان، زمان تحقق نداشته است، درحالی‌که، ذهن انسان به گونه‌ای است که از پذیرفتن این سخن امتناع می‌ورزد. زیرا همان گونه که یادآور شدیم، رفع زمان بدون رفع وجود امکان‌پذیر نیست و از سوی دیگر، این مسئله مسلم است که وجود، نیستی نمی‌پذیرد. به‌طور کلی، می‌توان گفت وجود معدوم نمی‌شود، چنان که موجود نیز نمی‌گردد، بلکه آنچه معدوم می‌شود موجود است.

با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد، معلوم می‌شود سخن متکلمان در مورد نفی زمان قبل از خلقت، یک سخن بی‌اساس به‌شمار می‌آید، زیرا چنان که یادآور شدیم وجود زمان، شناخته‌شده‌تر از وجود هر موجودی است که در زمان و با زمان موجود می‌گردد. به عبارت دیگر، می‌توان گفت وجود زمان در عالم عقل و ادراک قبل از هر ادراک دیگر است، اعم از اینکه این ادراک در مرحله ابتدایی و فطری و ساده انسان صورت پذیرفته باشد یا اینکه در مرحله کمال و پختگی و پس از تدبیر و تأمل بسیار به دست آید.

انسان هرگز نمی‌تواند زمانی را به ادراک درآورد که پیش از آن زمان دیگری قابل ادراک نباشد. این سخن در مورد سوی دیگر زمان نیز صادق است، زیرا انسان هرگز نمی‌تواند به زمانی بیندیشد که بعد از آن زمان دیگری قابل اندیشیدن نباشد. زمان به همان اندازه که پیش از آغاز مفروض، قابل درک و دریافت است، پس از پایان مفروض نیز قابل درک و دریافت خواهد بود. انسان هرگز از این توانایی برخوردار نیست که به تصور هستی بدون استمرار دست یابد. ابوالبرکات روی این مسئله اصرار می‌ورزد و عین عبارت او در این باب چنین است:

«و لا تتصور الأذهان وجوداً لیس له مدة و لا زمان لا وجود خالق و لا وجود مخلوق فلا اعتبار بما يقوله اللسان

من دون الذهن و العقل.»^{۱۳}

ابوالبرکات

پس از بررسی معنی وجود و

تأمل دقیق در معنی زمان

به این نتیجه می‌رسد که

اگر زمان را مقدار وجود بدانیم،

به مراتب، بهتر است از

اینکه آن را

مقدار حرکت

بشناسیم.

چنان‌که در این عبارت مشاهده می‌شود، ابوالبرکات وجود بدون زمان و هستی بدون استمرار را قابل درک و دریافت ندانسته و این سخن را در مورد وجود خالق نیز صادق دانسته است. در نظر این فیلسوف یهودی‌تبار، کسانی که از هستی بدون استمرار سخن می‌گویند جز یک سلسله الفاظ تهی و بی‌اعتبار، که از پشتوانه ذهن و عقل بی‌بهره است، چیز دیگری نمی‌گویند. در نظر او کسانی که خداوند را منزّه از زمان و مجرد از مدت می‌دانند از دهر و سرمد سخن می‌گویند و حق تبارک و تعالی را یک موجود دهری یا سرمدی می‌شناسند. این اشخاص به جای واژه زمان دو واژه دهر و سرمد را به کار می‌برند، ولی وقتی از آنها پرسیده می‌شود معنی دهر و سرمد چیست؟ در پاسخ می‌گویند هر یک از این دو واژه بر بقای دائم و استمرار همیشگی دلالت دارند.

البته، دوام و همیشگی که از واژه‌های دهر و سرمد فهمیده می‌شود به گونه‌ای است که با حرکت همراه نیست. در نظر ابوالبرکات، آنچه از این واژه‌ها فهمیده می‌شود معنی معقول واحد و یگانه‌ای است که در نسبت با امور متحرک زمان است و در نسبت با آنچه متحرک نیست دهر یا سرمد خوانده می‌شود. عین عبارت او در این باب چنین است:

«... و المعنى المعقول واحدٌ ينتسب الى ما يتحرك و الى ما لا يتحرك فتختلف التسمية باختلاف النسبة للمعقول الواحد الذى هو المدة و الزمان»^{۱۴}.

به حسب آنچه در این عبارت آمده، از دیدگاه ابوالبرکات اختلاف میان زمان و دهر و سرمد یک اختلاف لفظی است که از نوع نسبت معنی واحد به امور مختلف ناشی شده است. ولی حقیقت این است که اختلاف میان زمان و دهر و سرمد تنها یک اختلاف در لفظ نیست، بلکه اختلاف در معانی این سه واژه از نوع اختلاف میان ظاهر و باطن در یک امر به‌شمار می‌آید. نسبت میان دهر و زمان مانند نسبت میان روح و بدن است، چنان‌که میان سرمد و دهر نیز همین نسبت برقرار است.

قاضی سعید قمی، که از حکمای بزرگ پس از ملاصدرا شناخته می‌شود، جریان روزگار را زمان کثیف، و دهر را زمان لطیف، و سرمد را زمان لطف خوانده است. کسی که به باطن جهان باور دارد به باطن زمان نیز اعتراف می‌کند و اگر برای باطن جهان باطن دیگری قائل شویم، برای دهر نیز به وجود باطنی اعتراف می‌کنیم که سرمد خوانده می‌شود. ابوالبرکات به مراتب باطنی زمان توجه نکرده و از مراحل لطیف و لطف بودن آن سخن به میان نیاورده است، به همین جهت، زمان را مقدار وجود خوانده و مسائل الهی را بر همین اساس تفسیر کرده است. او به خوبی می‌داند که سرنوشت مسئله بفرنج و پیچیده حادث یا قدیم بودن جهان، به مسئله ماهیت زمان بستگی دارد و اگر گره مسئله زمان باز نشود، گره آن مسئله نیز باز نخواهد شد.

همان‌گونه که یادآور شدیم، استحکام و اعتبار سخنان طرفداران قول به حدوث جهان کمتر از استحکام و اعتبار سخنان طرفداران قول به قدیم بودن عالم نیست. طرفداران قول به حدوث جهان در مقام استدلال می‌گویند اگر به حادث بودن جهان باور نداشته باشیم و برای پیدایش عالم آغاز زمانی قائل نشویم، ناچار باید بپذیریم که امور غیرمتناهی در گذشته تحقق پیدا کرده و به صحنه هستی درآمده است، زیرا گذشته‌ای که آغاز ندارد غیرمتناهی به شمار می‌آید. ولی از سوی دیگر، می‌دانیم که به فعلیت درآمدن غیرمتناهی و آشکار شدن آن در بستر هستی خالی از اشکال نیست و به آسانی نمی‌توان آن را پذیرفت. در آنچه به گذشته تعلق دارد حالت انتظار نیست، بنابراین، اگر برای وقایع و حوادث گذشته آغاز زمانی قائل نشویم، باید بپذیریم که وقایع و حوادث غیرمتناهی تحقق یافته و هر آنچه در امکان بوده به فعلیت رسیده است، درحالی‌که، به فعلیت رسیدن امور غیرمتناهی مسئله‌ای است که مطرح کردن آن به بحث و بررسی فراوان نیاز دارد.

طرفداران قول به قدیم بودن عالم نیز ادله و براهین فراوانی برای اثبات سخن خود اقامه می‌کنند که به برخی از این ادله و براهین اشاره کردیم و اکنون در اینجا به تکرار آن نمی‌پردازیم. همین اندازه یادآور می‌شویم که ابوالبرکات در طرح مسئله حادث یا قدیم بودن جهان به گونه‌ای سخن گفته که با آنچه اندیشمندان دیگر در این باب گفته‌اند تفاوت عمده و بنیادی دارد. او معتقد است کسانی که زمان را مقدار حرکت می‌دانند از عهده حل مسئله حادث یا قدیم بودن جهان برنمی‌آیند. به همین جهت است که او نگاه خود را نسبت به ماهیت زمان تغییر داده و آن را مقدار وجود شناخته است.

ابوالبرکات

به سخن این اشخاص

درباره ماهیت

زمان و مکان باور ندارد

و آن را نوعی

ساده‌اندیشی می‌شمارد.

او روی قدیم بودن

زمان و مکان

اصرار می‌ورزد و

معتقد است

ما نمی‌توانیم

نیستی زمان و مکان را

به تصور

درآوریم.

آنچه این فیلسوف یهودی تبار در مورد مسئله زمان مطرح کرده دارای اهمیت بسیار است و کمتر کسی پیش از او به طرح این مسئله پرداخته است. البته، پس از وی کسانی نسبت به این مسئله اندیشیده‌اند و در عصر ما نیز فیلسوف بزرگ آلمانی، مارتین هایدگر، همه تلاش و کوشش خود را در این راه به کار برده است. کتاب ارزشمند هستی و زمان این فیلسوف ژرف‌اندیش نشان‌دهنده اهمیت این مسئله بوده و اندیشمندان جهان نیز به آن توجه کرده‌اند. ما در اینجا به هیچ وجه ادعا نداریم که آنچه هایدگر در کتاب هستی و زمان خود آورده همان چیزی است که ابوالبرکات درباره آن سخن گفته است، زیرا فضای فکری ابوالبرکات به طور کلی غیر از آن چیزی است که هایدگر به آن می‌اندیشد. اما شباهت سخن ابوالبرکات در باب نسبت زمان و هستی، با آنچه هایدگر در این باب می‌گوید، به هیچ وجه قابل انکار نیست. به رغم شباهت و نوعی همانندی که در میان سخن ابوالبرکات و موضع هایدگر در باب هستی و زمان دیده می‌شود فاصله فکری این دو اندیشمند بیش از اندازه ژرف و بعید است.

همان گونه که یادآور شدیم، ابوالبرکات با طرح مسئله هستی و زمان بیش از هر چیز دیگر به حل مسئله حادث یا قدیم بودن جهان می‌پردازد. انگیزه او نیز در حل این مسئله یک انگیزه دینی است که به آموزه‌های تورات در سفر پیدایش مربوط می‌گردد؛ درحالی که هایدگر به گونه‌ای دیگر می‌اندیشد و بر اساس انگیزه‌های دینی سخن نمی‌گوید. با این همه، باید یادآور شویم که ابوالبرکات نه تنها از عهده حل مسئله حادث یا قدیم بودن جهان، بدان گونه که در کتب آسمانی مطرح شده، برنیامده است، در باب خلق عالم و ارتباط آن با اراده خداوند مرتکب خطا گشته و راه غیردینی پیموده است.

او برای خداوند اراده‌های متعدد و بی‌پایان قائل شده و معتقد است همان گونه که وقایع و حوادث جهان متعدد و بی‌پایان است، اراده‌های خداوند نیز متعدد و بی‌پایان شناخته می‌شود. این سخن نه تنها با آنچه در کتب آسمانی آمده ناسازگار است، با موازین عقلی و فلسفی نیز هماهنگی ندارد، زیرا این سخن مستلزم این است که خداوند محل حوادث واقع شود، درحالی که، واجب‌الوجود محل حوادث قرار نمی‌گیرد. به عبارت دیگر، می‌توان گفت واجب‌الوجود بالذات از آن جهت که واجب‌الوجود است انفعال‌پذیر نیست و آنچه انفعال‌پذیر نیست محل حوادث قرار نمی‌گیرد.

حکمای الهی، جهان هستی را نظام احسن دانسته و آن را مقتضای اراده ازلی می‌شناسند. در نظر این اندیشمندان قضای الهی دگرگون نمی‌گردد و اراده خداوند تغییر نمی‌پذیرد. شاعر شیرین سخن، سعدی شیرازی، در این باب گفته است:

قضا دگر نشود گر هزار ناله و آه
به کفر یا به شکایت برآید از دهنی

شیخ شهاب‌الدین سهروردی با اندیشه‌های ابوالبرکات آشنایی داشته و سخن او را در مورد تجدد اراده‌های خداوند مورد انتقاد قرار داده است. در نظر سهروردی عقیده ابوالبرکات در این باب شوم‌ترین عقیده است که از نوعی نادانی و کوردلی^{۱۵} ناشی می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. ابوالبرکات، المعبر فی الحکمة، ج ۳، طبع حیدرآباد دکن، سال ۱۳۵۸ هـ.ق، ص ۴۸.
۲. همان، صص ۱۱-۱۲.
۳. به نقل از مقاله سید سلیمان ندوی که در پایان مجلد سوم المعبر فی الحکمة آمده است، ص ۲۴۳.
۴. همان، ص ۲۳۶.
۵. همان، ص ۲۳۷.
۶. المعبر فی الحکمة، ج ۳، فصل ۹، ص ۴۱.
۷. همان، ج ۳، ص ۴۴.
۸. همان، ص ۴۴.
۹. همان، ج ۳، ص ۴۸.
۱۰. همان، ص ۴۸.
۱۱. همان، ص ۳۹.
۱۲. همان، ص ۴۰.
۱۳. همان، ص ۴۱.
۱۴. همان، ص ۴۱.
۱۵. سهروردی، المشارع و المطارحات، طبع استانبول، ص ۴۷۱.

در نظر
این فیلسوف یهودی تبار،
کسانی که
از هستی بدون استمرار
سخن می‌گویند
جز یک سلسله الفاظ
تهی و بی‌اعتبار،
که از پشتوانه
ذهن و عقل
بی‌بهره است،
چیز دیگری
نمی‌گویند.