



آدم و حوا

تقدیر

# ارزیابی تفسیر ابوالبرکات از عقل

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

ابوالبرکات در فصل نوزدهم از بخش مابعدالطبیعه کتاب المعبر فی الحکمة به اثبات صفات ذاتی حق تبارک و تعالی پرداخته و برخلاف برخی از متکلمان اراده را نیز از صفات ذاتی او به شمار آورده است. همان گونه که مبدأ هستی هر یک از موجودات موجود اول شناخته می‌شود، مبدأ و منشأ پیدایش هر یک از علوم نیز علم اول به شمار می‌آید. این سخن در مورد حکمت و اراده نیز صادق است. ابوالبرکات معتقد است سلسله علت‌ها و معلول‌ها در جهان هستی سرانجام به وجودی پایان می‌پذیرد که به هیچ وجه معلول نیست.

در عالم علم و دانش نیز وضع به همین منوال است، زیرا دانشمندان علم و دانش خود را از عالم دیگری می‌آموزند که او نیز دانش خود را از عالم دیگری فراگرفته است و این سلسله آموزش سرانجام به عالمی پایان می‌پذیرد که علم او ذاتی است و به چیز دیگری وابسته نیست. به این ترتیب علم نخست و نخستین علم، مبدأ و منشأ هر علم دیگر به شمار می‌آید و البته علم اول معلول هیچ علم دیگری نیست. ابوالبرکات سخن پیغمبران را نیز در اینجا شاهد ادعای خویش شمرده و چنین می‌اندیشد که این راه با فرض پذیرش قانون علت و معلول بسیار روشن و آشکار است.

این فیلسوف یهودی تبار در مقام توضیح سخن خود برآمده و می‌گوید منطق گرچه از سلسله علوم خوانده می‌شود ولی از آن دسته از علوم نیست که شاگرد به طریق نقل از استاد می‌آموزد. زیرا در این سبک و اسلوب گفتن الفاظ و کلمات یا علامات از استاد است ولی شنیدن و ادراک از استاد نیست. استاد فقط می‌گوید و تعلیم می‌دهد اما شاگرد گاهی ممکن است به درک و فهم سخن استاد دست نیابد، به این ترتیب استاد، فهم و ادراک نمی‌بخشد بلکه فقط مقدماتی را فراهم می‌آورد که ممکن است فهم و تصدیق شاگرد را به دنبال نداشته باشد.

معلم واقعی و حقیقی کسی است که فهم و تصور و تعقل می‌بخشد. گوینده الفاظ و کلمات و علامات معلم حقیقی نیست. به همین جهت گاهی ممکن است برخی از شاگردان بر استاد خود پیشی گیرند و حتی کسانی از اشخاص بدون آموختن از یک استاد نیز به مقام بالای علم و حکمت دست یابند. بنابراین معلم اول خداوند است و کتاب او نیز ام‌الکتاب به شمار می‌آید.



دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

ابوالبرکات به حکم اینکه خداوند را معلم واقعی و حقیقی می‌داند، علم حق تبارک و تعالی را منشأ همه علوم و دانش‌ها به شمار آورده و می‌گوید کسانی که خداوند را عقل محض دانسته‌اند، از روی گزاف سخن نگفته‌اند. البته این عقل بالاترین عقل‌ها بوده و به طور بالفعل و جاودانه عقل خواهد بود. این عقل جاودان و بالفعل منشأ همه علوم و عقول شناخته می‌شود و میزان و ملاک همه امور به شمار می‌آید.

ابوالبرکات در اینجا به طرح مسئله تفاوت و اختلاف میان عقل یونانی و عقل عربی پرداخته و از ویژگی‌های هر یک از آنها سخن گفته است. او چنین می‌اندیشد که کلمه عقل در لغت عربی بر معنایی اطلاق می‌شود که با آنچه از همین کلمه در لغت یونانی مستفاد می‌گردد تفاوت عمده و بنیادی دارد. این فیلسوف اسرائیلی می‌گوید کلمه عقل در لغت عربی بر معنایی دلالت دارد که از خواسته‌های نامعقول و خاطرات نابخردانه جلوگیری به عمل می‌آورد و جریان آنها را در وجود انسان متوقف می‌سازد.

انسان به مقتضای غریزه‌های طبیعی خود، به کارهای شهوت‌انگیز و خشم‌آلود کشیده می‌شود ولی فکر مال‌اندیش و رأی صائب، او را از آلوده شدن به اینگونه امور بازمی‌دارد. آنچه از این گونه امور جلوگیری به عمل می‌آورد و انسان را از فرو افتادن در دام خواسته‌های خطرناک باز می‌دارد، همان چیزی است که عقل نامیده می‌شود. کلمه عقل که با کلمه عقل هم‌ریشه شناخته می‌شود، به معنی جلوگیری کردن و بازداشتن است و عقل چیزی است که به زانوی شتر بسته می‌شود تا این حیوان نتواند به مقتضای غرایز حیوانی خود حرکت کند و هر جایی که می‌خواهد برود. عقل نیز در وجود انسان همین نقش را ایفا می‌کند و مانع حرکت انسان به سوی کارهای ناپسند و نامعقول می‌گردد. به این ترتیب عقل بیش از هر چیز دیگر جنبه بازدارندگی دارد و به عنوان یک مانع بزرگ مطرح می‌گردد. با این همه از این نکته نباید غافل بود که شناختن امور نامطلوب و ناپسند به واسطه دلیل میسر می‌گردد و نیازمند نوعی نظر خواهد بود. با علم و آگاهی است که انسان می‌تواند از فرو افتادن در دام خطرناک خواسته‌های سرکش شهوت و خشم در امان بماند.

آنچه در نظر یونانیان اهمیت دارد و فصل مقوم انسان شناخته می‌شود، علم و آگاهی است که به جنبه نگاه و نظر مربوط می‌گردد. ولی آنچه از کلمه عقل در لغت عربی برمی‌آید، همان چیزی است که منع و بازدارندگی به شمار می‌آید. به این ترتیب، عقل یونانی و عقل عربی از جهت وضع با یکدیگر تفاوت پیدا می‌کنند و اگر یکی به جهان علم و آگاهی مربوط می‌شود، دیگری به فضای عمل بستگی دارد. البته عمل غیر از علم است و می‌توان آن را از آثار علم به شمار آورد.

ابوالبرکات سپس می‌افزاید مردم همیشه چنین می‌اندیشند که نفس انسان مجموعه‌ای از دو قوه علم و عمل است و یا اینکه حقیقت یگانه‌ای است که از دو قوه علم و عمل برخوردار شده است. آنچه یونانیان از عقل اراده می‌کنند، به جنبه علمی آن مربوط می‌گردد ولی آنچه عقل عربی خوانده می‌شود بیشتر با جنبه عملی آن ارتباط پیدا می‌کند. البته فرض دیگری در این باب مطرح می‌شود که دوگانگی میان علم و عمل در آن دیده نمی‌شود و عالم همان کسی است که عامل نیز شناخته می‌شود.

براساس این نظر، نفس انسان از مجموع دو قوه علم و عمل تشکیل نشده است، بلکه نفس حقیقت یگانه‌ای است که عقل و عمل دو فعل از افعال آن را تشکیل می‌دهند. انسان با مراجعه به خویشتن خویش



می‌تواند دریابد که در همان حال که عالم است عامل نیز هست و در عین عالم و عامل بودن از عزم و اراده و امتناع ورزیدن نیز برخوردار است. کسانی که از خداوند تبارک و تعالی به عنوان عقل سخن می‌گویند به همین معنی اشاره می‌کنند و منظورشان این است که دوگانگی میان علوم و عمل وجود ندارد و همان کسی که به همه چیز عالم است، انجام دادن همه امور را نیز به عهده دارد. عین بخشی از عبارت ابوالبرکات در این باب چنین است: «و يقولون عن المبدأ الأول انه عقل أيضاً لكنه اعلى العقول و هو بالفعل ابدأ و كل عقل غيره يقتدى بغيره و هو تعالی قدوة كل مقتد و مبدأ كل مبدأ... و هذا العقل هو الذي يقولونه الآن بالعربية منقول عن لفظة قيلت في لغة يونان ليس موقعها في تلك اللغة موقع هذه في العربية من جهة الوضع الأول.»<sup>۱</sup> چنانکه در این عبارت دیده می‌شود کسانی بر این عقیده‌اند که مبدأ هستی عقل است و این عقل برتر و بالاتر از همه عقول به شمار می‌آید.

ابوالبرکات سپس به این مسئله اشاره می‌کند که آنچه در عربی عقل خوانده می‌شود، از جهت وضع لغوی با آنچه عقل یونانی شناخته می‌شود، تفاوت دارد. در نظر او، عقل در لغت عربی بیشتر به عمل و جنبه بازدارندگی مربوط می‌گردد ولی عقل یونانی بیشتر به آنچه معرفت و شناخت خوانده می‌شود اشاره دارد و البته کسانی که از عقل به عنوان مبدأ هستی سخن می‌گویند و آن را بر باری تعالی اطلاق می‌کنند، فاصله‌ای میان علم و عمل نمی‌بینند و همه چیز را از آثار عقل می‌شناسند. به همان اندازه که شناخت و معرفت از آثار عقل شناخته می‌شود، افعال و اعمال نیز بدون عقل تحقق‌پذیر نخواهند بود.

ابوالبرکات در فصل سوم از مقاله دوم مربوط به بخش سوم کتاب المعبر، به بحث و بررسی درباره عقل و نفس پرداخته و می‌گوید، نفس همان عقل است، چنانکه عقل نیز همان نفس به شمار می‌آید ولی تفاوت و اختلافی که از جهت شناخت و معرفت به آنها منسوب می‌گردد با فعل و چگونگی عمل آنها ارتباط دارد. ادراک امور معقول مانند کلیات کار عقل شناخته شده است ولی ادراک امور محسوس و آنچه به عالم خیال ارتباط دارد به عقل نسبت داده نمی‌شود. بسیاری اشخاص اختلاف در فعل را دلیل بر اختلاف فاعل دانسته و گفته‌اند آنچه به ادراک کلیات و امور معقول می‌پردازد غیر از آن چیزی است که کار ادراک امور حسی و خیالی را به عهده دارد. ولی همان‌گونه که یادآور شدیم در نظر ابوالبرکات اختلاف در فعل، دلیل اختلاف فاعل نیست و یک فاعل می‌تواند به مناسبت‌های مختلف کارهای متعدد و گوناگون انجام دهد.

تردیدی نمی‌توان داشت که نفس ناطقه انسان نسبت به بدن، علاقه ویژه و ارتباط خاص دارد ولی این مسئله نیز معقول و پذیرفتنی است که قوام نفس به بدن نیست و نفس در هستی خود نیازمند بدن نخواهد بود. نفس می‌تواند از بدن مجرد گردد و در حال تجرد، کارهایی را انجام دهد که از کارهایی که با بدن انجام می‌دهد است، برتر و بالاتر بوده باشد. اگر این سخن در مورد نفس ناطقه پذیرفته شود، به آسانی می‌توانیم بپذیریم که موجودات جوهری فعال و آگاه‌ای وجود دارند که در کار ادراک و شناخت به هیچ وجه نیازمند بدن نیستند. موجودی که مجرد و فعال و آگاه شناخته می‌شود، همان موجودی است که به ما آگاهی می‌دهد و ذهن ما را در خواب و بیداری به فعالیت وا می‌دارد. این گونه از موجودات مجرد و آگاه محسوس نیستند ولی فعال بوده و در زندگی انسان نقش دارند. کسانی این گونه موجودات را فرشته می‌نامند و گروهی دیگر آنها را تحت عنوان ارواح مطرح می‌کنند.

همان‌گونه که یادآور شدیم نفس ناطقه انسان در مورد تدبیر بدن خویش، ضمن اینکه نقش خود را به عنوان یک نفس ایفا می‌کند، کار عقل را نیز انجام داده و به ادراک کلیات می‌پردازد. ادراک مسائل مربوط به غیب و دریافت عالم شهادت، نقش دوگانه نفس ناطقه را آشکار می‌سازد. به عبارت دیگر می‌توان گفت: «مدرک امور معقول به ادراک امور محسوس نیز می‌پردازد و این کاری نیست که غیر ممکن شناخته شود.» وقتی درک عالم غیب و دریافت جهان شهادت از کارهای نفس ناطقه شناخته می‌شود، چه مانع یا مشکلی می‌تواند وجود داشته باشد که یک موجود مجرد و آگاه که در قید بدن نیست، بتواند در ادراک عالم غیب و دریافت جهان شهادت فعال بوده و در همان حال که کلیات را ادراک می‌کند، به ادراک امور محسوس نیز نائل گردد؟

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد می‌توان دریافت که در میان عقل و نفس رابطه‌ای وثیق و محکم وجود دارد، تا جایی که می‌توان گفت تنها از طریق وجود نفس است که ما می‌توانیم به وجود عقل مجرد باور داشته باشیم و با آن رابطه برقرار سازیم.

رابطه میان نفس و عقل آن چنان است که نفس عقل بالقوه خوانده می‌شود ولی عقل همواره بالفعل عقل به شمار می‌آید. عقل همه معقولات را تعقل می‌کند ولی نفس تنها به درک برخی از معقولات نائل می‌شود. البته نفس نیز اگر از بدن مجرد و مفارق گردد، عقل بالفعل خواهد شد.

ابوالبرکات می‌گوید کسانی که نخستین بار از عقل سخن به میان آوردند و موجود مجرد و بالفعل را عقل نامیدند،



ابوالبرکات  
معتقد است  
سلسله علت‌ها و  
معلول‌ها  
در جهان هستی  
سرانجام  
به وجودی  
پایان می‌پذیرد  
که  
به هیچ‌وجه  
معلول نیست.

تنها از طریق نفس ناطقه توانستند به این تسمیه و نام‌گذاری دست یابند، زیرا این اشخاص چنین می‌اندیشیدند که نفس ناطقه، عقل بالقوه است و این عقل بالقوه به مقام فعلیت می‌رسد. از سوی دیگر به این اصل نیز باور داشتند که هر آنچه بالقوه بوده باشد، هرگز نمی‌تواند خود را از مرحله قوه بیرون آورد و به مقام فعلیت برساند بلکه آنچه می‌تواند یک امر بالقوه را از مرحله قوه به مقام فعلیت رساند، همانا چیزی است که خود از هر جهت بالفعل بوده باشد، به این ترتیب آن امر بالفعل و مجردی که می‌تواند نفس ناطقه از مرحله بالقوه بودن به مقام عقل بالفعل برساند، عقل فعال خوانده شد و در جایگاهی قرار گرفت که استاد و معلم واقعی نفوس به شمار می‌آید.

این عقل فعال نه تنها مبدأ قریب و منشأ نزدیک نفس ناطقه شناخته می‌شود بلکه مقصد قریب و بازگشتگاه نزدیک آن نیز به شمار می‌آید. عقل فعال واحد و مجرد است ولی قبل از آن نیز می‌توان عقل واحد و مجرد دیگری را فرض کرد که از عقل فعال برتر و بالاتر بوده باشد. ولی این سلسله غیرمتناهی نخواهد بود و سرانجام به یک مبدأ واجب و کامل و تام و تمام پایان خواهد یافت که مبدأ المبادی است و برتر و بالاتر از آن چیزی را نمی‌توان فرض کرد و به تصور درآورد.

وقتی از سلسله سخن گفته می‌شود و عقول در طول یکدیگر فرض می‌شوند، به یک قاعده عقلی و فلسفی اشاره می‌شود که به مقتضای آن از یک امر واحد و یگانه از آن جهت که واحد و یگانه است جز یک امر واحد و یگانه صادر نمی‌گردد. این قاعده در یک جمله معروف مطرح گشته و گفته شده است: «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد». ابوالبرکات این قاعده را درست و معتبر دانسته و به استحکام آن اعتراف کرده است. ولی به این مسئله نیز اشاره کرده است که آنچه فلاسفه بر این قاعده بار کرده‌اند و آن را از آثار و نتایج آن به شمار آورده‌اند، درست نیست و نمی‌توان آن را از ثمرات و نتایج این قاعده به شمار آورد.

از جمله آثاری که بر قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» مترتب شده یکی این است، از عقول ده‌گانه و افلاک نه‌گانه سخن به میان آمده است. این گروه از حکما چنین اندیشیده‌اند که از مبدأ نخست که از هر جهت واحد و یگانه است، یک موجود واحد صادر گشته که عقل اول نامیده می‌شود. اما صادر اول چون به مبدأ خویش نگریست، عقل دیگری را خلق کرد که عقل دوم نامیده می‌شود و چون به خویشتن خویش نگریست به آفریدن جرم و فلک نفس آن مبادرت کرد و این جریان آفریدن و نگریستن به خویش از یک‌سو و به مبدأ خود از سوی دیگر، همچنان ادامه یافت تا به عقل دهم و فلک نهم رسید و از آن پس کدخدا بودن عالم عناصر و جهان زیرین در عهده عقل دهم قرار گرفت؛ و البته این نظریه ارتباط داشت با آنچه در علم هیئت بطلمیوسی به عنوان یک اصل موضوعی مورد پذیرش قرار گرفته بود.

تردیدی نمی‌توان داشت که با بطلان هیئت بطلمیوسی، مسئله نه فلک به آن صورت مطرح نیست و بنابراین مسئله ده عقل نیز نمی‌تواند، مطرح بوده باشد. اما بطلان نه فلک و مطرح نشدن ده عقل هرگز دلیل بر این نیست که آنچه درباره عقل مجرد و مفارق گفته می‌شود، بی‌اساس و بدون بنیاد بوده باشد. در قرن ششم هجری، حکیم اشراقی شهاب‌الدین سهروردی قول به عقول ده‌گانه را به شدت مورد انتقاد قرار داد و به این نتیجه دست یافت که شمارش عقول از حوصله محاسبه ما بیرون است.<sup>۱</sup>

ما اکنون به نقل نظریه این فیلسوف اشراقی در اینجا نمی‌پردازیم. آنچه اکنون مورد بحث و بررسی ما قرار گرفته این است که ابوالبرکات ضمن اینکه به مفاد و مضمون قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» باور دارد و آن را معتبر می‌شناسد، معتقد است آثار و نتایجی که بر این قاعده بار شده، درست نیست و فلاسفه در این باب مرتکب اشتباه شده‌اند. خلاصه سخن او در این باب این است که می‌گوید با توجه به اینکه عقل اول و صادر نخست در عین واحد بودن و یگانگی به حسب اعتبارات مختلف در ادراکات خود می‌تواند به آفریدن جرم و نفس ملک و عقل دیگر مبادرت کند، خداوند که مبدأ نخست شناخته می‌شود نیز صادر اول را که نخستین مخلوق او به شمار می‌آید، خلق می‌کند و پس از آن آفرینش آن را ادراک می‌کند و براساس ادراک آن که همراه با ادراک ذات خویش است به جرم و نفس فلک و عقل دیگر می‌پردازد.

به عبارت دیگر می‌توان گفت در نظر ابوالبرکات خداوند می‌اندیشد و ایجاد می‌کند و ایجاد می‌کند و می‌اندیشد، و آفریده‌شدگان او انگیزه‌هایی هستند برای آفرینش‌های دیگر. معنی این سخن آن است که خداوند موجود دوم را به خاطر موجود اول می‌آفریند و موجود سوم را برای موجود دوم خلق می‌کند. چنان که در خبر آمده است خداوند آدم را آفرید و سپس از آدم و برای آدم حوا را خلق کرد و بعد از آن از آدم و حوا و برای آنها فرزند آفرید. عین بخشی از عبارت ابوالبرکات در این باب چنین است: «و کما قالوا یصدر عنه موجود هو اول مخلوقاته فاذا أوجده عرفه و عقله موجوداً خاصاً فی الوجود معه کان بما یعقله یصدر عنه آخر غیره و کذلک یعقل فیوجد و یوجد

ابوالبرکات

به حکم اینکه

در باب اتحاد عقل و

عقل و معقول

به دیده انکار می‌نگرد،

ناچار در مورد

مسئله تنزیه

خداوند تبارک و تعالی

نیز با بسیاری از

حکمای الهی

اختلاف نظر

پیدا می‌کند.

ابوالبرکات

به حکم اینکه

خداوند را معلم واقعی و

حقیقی می‌داند،

علم حق تبارک و تعالی را

منشأ همه علوم و

دانش‌ها به شمار آورده

و می‌گوید کسانی که

خداوند را

عقل محض دانسته‌اند،

از روی گزاف

سخن نگفته‌اند.



فیعمل و تكون مخلوقاتہ عنده دواعی مخلوقاتہ فیوجد الثانی لأجل اول و ثالث اولاً و خلق منه ولأجل ثانی كما جاء فی خبر الخلیقة انه خلق آدم اولاً و خلق منه ولأجله حواء و منها ولأجلهما.<sup>۳</sup> چنان که در این عبارت دیده می‌شود، ابوالبرکات معتقد است همان‌گونه که عقل اول و صادر نخست به اعتبار تعدد ادراک و اختلاف تعقل می‌تواند تعدد مخلوق در عرض یکدیگر داشته باشند، خداوند تبارک و تعالی نیز به اعتبار ادراک ذات خود و ادراک مخلوق نخست خویش موجوداتی را در عرض یکدیگر می‌آفریند و به این ترتیب خداوند می‌اندیشد و می‌آفریند و براساس آفریده خویش می‌اندیشد و چون بر اساس آفریده خویش می‌اندیشد، تعدد اعتبار مطرح می‌گردد و در این تعدد اعتبار است که خلق موجودات در عرض یکدیگر تحقق می‌پذیرد.

این فیلسوف یهودی برای اثبات ادعای خویش در

این باب به یک خبر تمسک کرده و از خلق آدم و حوا و فرزند

آنها سخن به میان آورده است. البته معلوم است که آنچه در مورد خلق

آدم و حوا گفته می‌شود غیر از آن چیزی است که فلاسفه در باب ترتب عقول مطرح

کرده‌اند. آفرینش آدم و حوا در عالم عنصری و جهان زمان و مکان، تحقق پذیرفته است و در جهان عنصری و عالم زمانی و مکانی، جهات متعدد و کثرت و پراکندگی فراوان است و در عرض یکدیگر قرار گرفتن موجودات به آسانی قابل توجیه و تفسیر خواهد بود؛ در حالی که مسئله خلق اول و آفرینش نخستین و صدور فیض از مبدأ واحد و یگانه به گونه‌ای دیگر است. مبدأ هستی از هر جهت واحد و یگانه است و هیچ‌گونه کثرت و تعدد در آن قابل فرض و تصور نیست.

ابوالبرکات به واحد بودن مبدأ هستی از جمیع جهات باور دارد و روی معتبر بودن قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» نیز تأکید می‌گذارد ولی در چگونگی صدور موجودات از مبدأ هستی به گونه‌ای دیگر می‌اندیشد و با آنچه فلاسفه در این باب گفته‌اند مخالفت می‌کند. فلاسفه چنین می‌اندیشند که چون خداوند ذات خود را ادراک می‌کند و به غیر خود نمی‌اندیشد، فعل او نیز واحد است و آفرینش او براساس ادراک ذات خود انجام می‌پذیرد، ولی ابوالبرکات معتقد است خداوند با ادراک ذات خود و ادراک غیر خود می‌آفریند و در این آفرینش که بر اساس تعدد ادراک صورت می‌پذیرد، صدور کثیر از واحد معنی پیدا می‌کند. عین بخشی از عبارت ابوالبرکات در این باب چنین است: «لکنهم كما اقتصروا به علی عقل ذاته دون غیره عن مخلوقاتہ اقتصروا کذلک فی فعله و خلقه علی ما صدر عنه بذاته عن ذاته.»<sup>۴</sup> چنان که در این عبارت دیده می‌شود فلاسفه به این سخن بسنده کرده‌اند که خداوند به خود می‌اندیشد و به غیر خود نمی‌اندیشد و چون چنین است فعل او نیز براساس اندیشیدن به ذات خود انجام می‌پذیرد و البته معلوم است که در اندیشیدن ذات به ذات خود هیچ‌گونه تعدد و دوگانگی مطرح نیست و فعلی که براساس این اندیشه انجام می‌پذیرد واحد و یگانه خواهد بود.

ابوالبرکات در جای دیگر از کتاب المعبر خود این سخن را به ابن‌سینا نسبت داده و عبارتی را نیز بدون ذکر مأخذ از او نقل کرده که در خور تأمل و بررسی است. آنچه این فیلسوف یهودی به شیخ الرئیس ابوعلی سینا نسبت می‌دهد این است که او می‌گوید جایز نیست بپذیریم که واجب الوجود بالذات، اشیاى موجود را از طریق خود همان اشیا ادراک می‌کند و به آنها می‌اندیشد، زیرا اگر واجب الوجود بالذات اشیا را از طریق خود همان اشیا تعقل و ادراک

ابوالبرکات

ضمن اینکه

به مفاد و مضمون

قاعده «الواحد»

باور دارد و آن را

معتبر می‌شناسد،

معتقد است

آثار و نتایجی که

بر این قاعده بار شده،

درست نیست و

فلاسفه در این باب

مرتکب اشتباه

شده‌اند.



کند، لازم می‌آید که یا به آن اشیا وابستگی و تقوم داشته باشد و یا اینکه تعقل کردن و ادراک آنها عارض بر واجب الوجود بالذات گردد و البته روشن و آشکار است که هر یک از این دو امر با وجوب ذاتی وجود سازگار نیست.

این سخن به معنی این است که واجب الوجود بالذات هرگز و به هیچ وجه وابستگی به غیر خود ندارد و چیزی نیز بر آن عارض نمی‌گردد.

وابستگی به عروض از نشانه‌های فقدان و کمبود است و در واجب الوجود بالذات، فقدان و کمبودی نیست. عبارتی که ابن‌سینا در این باب آورده به روایت ابوالبرکات چنین است: «و لیس یجوز أن یکون واجب الوجود یعقل الاشیاء من الاشیاء والا فذاته اما متقومة بما تعقل فتکون متقومة بالاشیاء و اما عارض لها أن تعقل؛ فلا تکون واجبة الوجود من کل جهة و هذا محال.»<sup>۵</sup>

آنچه از این عبارت بر می‌آید این است که واجب الوجود بالذات اشیا را از طریق خود همان اشیا ادراک نمی‌کند. چون ادراک کردن اشیا از طریق خود همان اشیا، مستلزم نوعی وابستگی و تعلق به غیر است؛ و اگر وابستگی و تعلق به غیر نباشد، حداقل عارض شدن ادراک غیر بر واجب الوجود، چیزی است که نمی‌توان آن را مورد انکار قرار داد و البته عارض شدن ادراک غیر بر واجب الوجود نیز با وجوب وجود از هر جهت سازگار نیست.

همان‌گونه که یادآور شدیم ابوالبرکات در نقل سخن ابن‌سینا سند ارائه نکرده و از ذکر مأخذ خودداری کرده است، ولی ابن‌سینا در مورد علم خداوند به موجودات به گونه‌ای سخن گفته که با آنچه ابوالبرکات در اینجا به او نسبت می‌دهد، هماهنگی ندارد. ابن‌سینا در برخی از

آثار خود از صور مرتسمه سخن گفته و علم خداوند را به موجودات از طریق صور آنها پذیرفته است. البته برخی از فلاسفه مسلمان مانند صدرالمؤمنین شیرازی، سخن ابن‌سینا را در مورد صور مرتسمه تفسیر و توجیه کرده و معتقد است آنچه ابن‌فلسوف بزرگ در این باب می‌گوید غیر از آن چیزی است که علم حصولی یا مفهوم ذهنی خوانده می‌شود. به هر صورت قول به صور مرتسمه در مورد علم خداوند به موجودات از اقوال ابن‌سیناست و در میان اهل فلسفه نیز شهرت دارد. اما این قول مشهور با آنچه ابوالبرکات در کتاب المعبر خود از ابن‌سینا نقل کرده به هیچ وجه هم‌آهنگ و سازگار نیست.

صرف نظر از اینکه، ابن‌فلسوف یهودی تا چه اندازه با اندیشه‌های شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا آشنایی دارد، این مسئله مسلم است که نظر او در باب علم و اراده خداوند تبارک و تعالی غیر از آن چیزی است که بسیاری از فلاسفه مسلمان به آن باور دارند. همان‌گونه که یادآور شدیم او روی مسئله تجدد و تعدد اراده‌ها برای خداوند اصرار می‌ورزد و تجدد اراده بدون دگرگونی در علم و آگاهی، معنی معقول و محصلی ندارد. باید به این مسئله نیز توجه داشته باشیم که آنچه ابن‌فلسوف یهودی در این باب تجدد و تعدد اراده برای خداوند مطرح می‌سازد، با نظریه ویژه او در باب ماهیت زمان بی‌ارتباط نیست.

او برخلاف بسیاری از فلاسفه، زمان را مقدار حرکت نمی‌داند و چنین می‌اندیشد که زمان، مقدار وجود شناخته می‌شود. این سخن به معنی این است که وجود امتداد دارد و کسی که به امتداد وجود می‌اندیشد، به تجدد و تعدد

آنچه  
در نظر یونانیان  
اهمیت دارد و  
فصل مقوم انسان  
شناخته می‌شود،  
علم و آگاهی است  
که به جنبه نگاه و  
نظر مربوط می‌گردد.  
ولی آنچه  
از کلمه عقل  
در لغت عربی  
برمی‌آید،  
همان چیزی است که  
منع و بازدارندگی  
به شمار  
می‌آید.



اراده برای خداوند نیز می‌تواند باور داشته باشد. ابوالبرکات نه تنها در مورد اراده خداوند موضع ویژه دارد و برخلاف سایر فلاسفه الهی می‌اندیشد، بلکه در مورد علم خداوند به موجودات دیگر نیز به گونه‌ای دیگر سخن می‌گوید. او معتقد است علم خداوند نسبت به موجودات دیگر همانند ادراکات نفس ناطقه انسان نسبت به اموری است که به طور مستقیم و به طریق عیان و مشاهده آنها را می‌بیند و دریافت می‌کند. او در فصل هفدهم از بخش مابعد الطبیعه کتاب المعبر معلومات و مدرکات انسان را به دو قسم تقسیم کرده که به ترتیب عبارتند از:

۱. مدرکات وجودی که انسان آنها را در جهان عینی به طور عیان مشاهده می‌کند. این گونه از ادراکات که ادراک حسی خوانده می‌شود، مستلزم حلول امر مورد ادراک در نفس نیست. البته گروهی در مورد این گونه از ادراکات نیز قائل به نوعی حلول شده‌اند و کسانی نیز چنین می‌اندیشند که این گونه ادراکات در جایی از بدن انسان شکل می‌پذیرد.
  ۲. مدرکات ذهنی که از طریق ملاحظه ذهن تحقق می‌پذیرند. البته این گونه ادراکات در زمره ادراکات حسی واقع نمی‌شوند و به طور مستقیم و از راه مشاهده دریافت نشده‌اند.
- ابوالبرکات روی ادراکات حسی تکیه کرده و هیچ‌گونه مانع و مشکلی نمی‌بیند که بگوید علم خداوند به موجودات دیگر همانند ادراک حسی انسان نسبت به امور محسوس شناخته می‌شود، زیرا همان‌گونه که یک موجود محسوس در شرایط خاص از حس باصره پنهان نیست، هیچ یک از موجودات جهان نیز از حیطة علم پروردگار بیرون نبوده و پوشیده نخواهد بود. این سخن در مورد قدرت خداوند نیز صادق است و توانایی بی‌پایان او بر همه چیز سیطره دارد. عین عبارت ابوالبرکات در این باب چنین است: «فلا مانع یمنعا و لا حجة تدفعنا عن أن نقول بأن الله تعالی یدرک سائر الموجودات کذلک ایضاً عن حیث لا یحتجب عنه منها شیء و لا یضیق وسعه عن ادراک کل شیء و ادراکه لها ادراک نفوسنا لمبصراتها علی الوجه الذی لایلزم منه حلول المدرک فی المدرک علی ما قال به اصحاب الحلول.» چنان که در این عبارت دیده می‌شود ابوالبرکات روی ادراک حسی تکیه کرده و معتقد است آنچه انسان از طریق مشاهده بصری به آن دست می‌یابد، مستلزم این نیست که امر مورد ادراک، در نفس حلول پیدا کرده باشد. به همین جهت هیچ‌گونه مانع و اشکالی نمی‌بیند که بگوید علم خداوند به موجودات دیگر همانند مشاهده مستقیم انسان است نسبت به اموری که قابل مشاهده شناخته می‌شوند.
- از آنچه این فیلسوف یهودی تبار در اینجا مطرح کرده، می‌توان دریافت که او به ادراک بصری و مشاهده حضوری بیش از هر ادراک دیگری توجه دارد و آن را در مقام برتر و بالاتر می‌نماید. نکته جالب توجه این است که شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی نیز که در بسیاری موارد برخلاف ابوالبرکات سخن می‌گوید، برای ادراک بصری و مشاهده از طریق چشم اهمیت فراوان قائل شده و معتقد است انسان در هنگام رؤیت به طور حضوری، شیء مورد مشاهده را می‌یابد.
- تردیدی نمی‌توان داشت که در میان قول ابوالبرکات و آنچه سهروردی در باب رؤیت و شهود اشیای محسوس

اراده خداوند  
نه تنها در مورد  
اراده خداوند  
موضع ویژه دارد و  
برخلاف سایر  
فلاسفه الهی می‌اندیشد،  
بلکه در مورد  
علم خداوند  
به موجودات دیگر نیز  
به گونه‌ای دیگر  
سخن می‌گوید.  
او معتقد است  
علم خداوند  
نسبت به موجودات دیگر  
همانند ادراکات  
نفس ناطقه انسان  
نسبت به  
اموری است که  
به طور مستقیم و  
به طریق عیان و  
مشاهده آنها را  
می‌بیند و  
دریافت می‌کند.

۱. مدرکات وجودی که انسان آنها را در جهان عینی به طور عیان مشاهده می‌کند. این گونه از ادراکات که ادراک حسی خوانده می‌شود، مستلزم حلول امر مورد ادراک در نفس نیست. البته گروهی در مورد این گونه از ادراکات نیز قائل به نوعی حلول شده‌اند و کسانی نیز چنین می‌اندیشند که این گونه ادراکات در جایی از بدن انسان شکل می‌پذیرد.

۲. مدرکات ذهنی که از طریق ملاحظه ذهن تحقق می‌پذیرند. البته این گونه ادراکات در زمره ادراکات حسی واقع نمی‌شوند و به طور مستقیم و از راه مشاهده دریافت نشده‌اند.

ابوالبرکات روی ادراکات حسی تکیه کرده و هیچ‌گونه مانع و مشکلی نمی‌بیند که بگوید علم خداوند به موجودات دیگر همانند ادراک حسی انسان نسبت به امور محسوس شناخته می‌شود، زیرا همان‌گونه که یک موجود محسوس در شرایط خاص از حس باصره پنهان نیست، هیچ یک از موجودات جهان نیز از حیطة علم پروردگار بیرون نبوده و پوشیده نخواهد بود. این سخن در مورد قدرت خداوند نیز صادق است و توانایی بی‌پایان او بر همه چیز سیطره دارد. عین عبارت ابوالبرکات در این باب چنین است: «فلا مانع یمنعا و لا حجة تدفعنا عن أن نقول بأن الله تعالی یدرک سائر الموجودات کذلک ایضاً عن حیث لا یحتجب عنه منها شیء و لا یضیق وسعه عن ادراک کل شیء و ادراکه لها ادراک نفوسنا لمبصراتها علی الوجه الذی لایلزم منه حلول المدرک فی المدرک علی ما قال به اصحاب الحلول.» چنان که در این عبارت دیده می‌شود ابوالبرکات روی ادراک حسی تکیه کرده و معتقد است آنچه انسان از طریق مشاهده بصری به آن دست می‌یابد، مستلزم این نیست که امر مورد ادراک، در نفس حلول پیدا کرده باشد. به همین جهت هیچ‌گونه مانع و اشکالی نمی‌بیند که بگوید علم خداوند به موجودات دیگر همانند مشاهده مستقیم انسان است نسبت به اموری که قابل مشاهده شناخته می‌شوند.

از آنچه این فیلسوف یهودی تبار در اینجا مطرح کرده، می‌توان دریافت که او به ادراک بصری و مشاهده حضوری بیش از هر ادراک دیگری توجه دارد و آن را در مقام برتر و بالاتر می‌نماید. نکته جالب توجه این است که شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی نیز که در بسیاری موارد برخلاف ابوالبرکات سخن می‌گوید، برای ادراک بصری و مشاهده از طریق چشم اهمیت فراوان قائل شده و معتقد است انسان در هنگام رؤیت به طور حضوری، شیء مورد مشاهده را می‌یابد.

تردیدی نمی‌توان داشت که در میان قول ابوالبرکات و آنچه سهروردی در باب رؤیت و شهود اشیای محسوس



می‌گوید، نوعی شباهت دیده می‌شود ولی هرگز نمی‌توان ادعا کرد که آنچه سهروردی در باب رؤیت و مشاهده می‌گوید همان چیزی است که ابوالبرکات در این باب مطرح می‌سازد؛ زیرا سهروردی یک حکیم خسروانی است که به اصالت نور باور دارد و روی غاسق بودن ماده و تاریکی ذاتی آن نیز تأکید می‌گذارد درحالی که ابوالبرکات از غاسق بودن ماده و تاریکی بالذات آن سخن نمی‌گوید و با حکمت خسروانی و فلسفه نور نیز آشنایی ندارد.

سهروردی فیلسوفی است که روی علم حضوری اصرار می‌ورزد و آگاهی نفس ناطقه را نسبت به خویشتن خویش عین ظهور و حضور می‌داند. ابوالبرکات به‌طور صریح و آشکار می‌گوید علم و آگاهی ما نسبت به خویشتن خویش فقط از طریق استدلال امکان پذیر می‌گردد، عین عبارت او در این باب چنین است: «فكما لاتصور النفس بكنه ماهيتها و عين ذاتها و لانعرفها بغير المعرفة الاستدلالية كذلك لانعرف ما فيها من المعارف و العلوم الا بالمعرفة الاستدلالية أيضا»<sup>۶</sup> چنان که در این عبارت دیده می‌شود ابوالبرکات به گونه‌ای روشن و آشکار علم و آگاهی انسان را نسبت به خویشتن خویش و همچنین نسبت به دانسته‌های خود به‌طور حضوری و بی‌واسطه انکار کرده و معتقد است آگاهی انسان نسبت به خود و دانسته‌های خود فقط از طریق استدلال تحقق می‌پذیرد. او به این مسئله توجه ندارد که بدون آگاهی حضوری، علم حصولی به دست نمی‌آید و کسی که خود را بدون واسطه نمی‌یابد، نمی‌تواند آن را از طریق مفاهیم و به واسطه صورت‌ها درک و دریافت کند. این مسئله یکی از مسائل عمده و بنیادی در باب معرفت است که ما در آثار دیگر خود به تفصیل به آن پرداخته‌ایم و اکنون در اینجا به طرح آن نمی‌پردازیم.<sup>۸</sup>

ابوالبرکات چون علم حضوری و آگاهی بدون واسطه را انکار می‌کند در مورد اتحاد عاقل و معقول نیز به دیده انکار می‌نگرد. بسیاری از بزرگان اندیشه در مورد علم خداوند نسبت به ذات خود از اتحاد علم و عالم و معلوم سخن گفته و هرگونه کثرت و دوگانگی را در این باب بی‌بنیاد دانسته‌اند. ولی این فیلسوف یهودی این سخن را مورد انتقاد قرار داده و می‌گوید وقتی از عاقل سخن می‌گوییم به یک ذات فعال اشاره می‌کنیم درحالی که عقل یا علم، فعلی است که از آن ذات فعال صادر می‌شود. اکنون اگر معقول یا معلوم همان ذات عاقل یا عالم بوده باشد و ادراک کننده جز امر مورد ادراک چیز دیگری نباشد، چگونه می‌توانیم ادعا کنیم که ادراک به عنوان یک فعل، هم ادراک کننده است و هم چیزی است که مورد ادراک واقع می‌شود؟ و اگر چنین است تفاوت میان ادراک کردن و ادراک نکردن چیست؟ و چگونه می‌توانیم بگوییم که ادراک کردن، صادق است و ادراک نکردن، کاذب شناخته می‌شود؟ به عبارت دیگر می‌توان پرسید در فرض اتحاد عقل و عاقل و معقول، آنچه مورد ادراک قرار می‌گیرد، چیست و آنچه در اینجا از حوزه ادراک بیرون می‌ماند، کدام است؟

ابوالبرکات سپس می‌افزاید کسانی که به اتحاد عقل و عاقل و معقول باور دارند، به این واقعیت نیز اعتراف می‌کنند که برخی از امور مانند هیولا یا طبیعت، خودی خود را ادراک نمی‌کنند و از داشتن علم و معرفت نسبت به خویشتن بی‌نصیب مانده‌اند. اکنون پرسش این است که چون خداوند ذات خود را به ذات خود ادراک می‌کند، بدون اینکه ادراک به عنوان یک صفت از ذات او صادر شده باشد و نقش یک واسطه ایفا نماید، چگونه می‌توان از اختلاف و تفاوت میان خداوند از یک سو و هیولا و طبیعت از سوی دیگر سخن به میان آورد؟ وقتی ادراک نقش واسطه در میان ادراک کننده و امر مورد ادراک را نداشته باشد و جز یک ذات مجرد چیز دیگری در میان مطرح نباشد، چه تفاوت و اختلافی می‌توان در نظر گرفت میان آنچه مجرد از ادراک به عنوان یک فعل و صفت زائد است و آنچه هرگز خود را ادراک نمی‌کند؟ در نظر ابوالبرکات به کار بردن سه واژه عقل و عاقل و معقول، چیزی را تغییر نمی‌دهد و هیچ یک از این سه واژه بر معنای تازه‌ای غیر از آنچه از دو واژه دیگر مستفاد می‌شود، دلالت ندارد.

او روی این مسئله اصرار می‌ورزد که صفت غیر از موصوف است و هر خردمندی می‌داند که فعل با فاعل و ادراک کننده با امر مورد ادراک تفاوت و اختلاف دارند. در نظر او اگر این اختلاف و تفاوت در نظر گرفته نشود، میان عالم و معلوم و علم جز در عالم لفظ و جهان واژه‌ها هیچ‌گونه اختلاف دیگری تحقق نخواهد داشت.

ابوالبرکات به حکم اینکه در باب اتحاد عقل و عاقل و معقول به دیده انکار می‌نگرد ناچار در مورد مسئله تنزیه خداوند تبارک و تعالی نیز با بسیاری از حکمای الهی اختلاف نظر پیدا می‌کند. این فیلسوف یهودی معتقد است کسانی که برای تنزیه و اجلال خداوند روی اتحاد عاقل و معقول تکیه می‌کنند و علم او را به غیر خود از طریق علم داشتن او به ذات خود تفسیر و توجیه می‌کنند، مرتکب اشتباه شده و باید خداوند را از این گونه تنزیه کردن،

قول به صور مرسمه

در مورد علم خداوند

به موجودات از

اقوال ابن سیناست و

در میان اهل فلسفه نیز

شهرت دارد.

اما این قول مشهور

با آنچه ابوالبرکات

در کتاب المعبر خود

از ابن سینا نقل کرده،

به هیچ وجه هم‌آهنگ

و سازگار نیست.



تنزیه کنند. عین عبارت ابوالبرکات در این باب چنین است: «فالتنزیه من تنزیههم و الاجلال من اجلالهم أولى من تنزیههم و اجلالهم لما یلزم من مقاتلهم من الجهل الذی هو عدم المعرفة ولا شیء أولى بالتنزیه و الاجلال منه.» چنان که در این عبارت مشاهده می‌شود ابوالبرکات معتقد است اگر اتحاد عاقل و معقول از طریق علم خود به ذات خود تحقق پذیر بوده باشد، مستلزم نوعی جهل به غیر خواهد بود و این چیزی است که باید خداوند را از آن منزّه دانست؛ درحالی که برخی از حکمای الهی برخلاف نظر این فیلسوف یهودی‌تبار برای اینکه خداوند را از هرگونه تغییرپذیری مدارا بودن صورت‌های علمی، پاک و منزّه بدانند، به اتحاد عاقل و معقول قائل شده و چنین می‌اندیشند که او فقط از طریق علم به ذات خود، به همه اشیا علم و آگاهی دارد. این سخن از سوی حکمای الهی به منظور تنزیه خداوند مطرح شده است، ولی ابوالبرکات گفته است، خداوند را باید از این تنزیه، تنزیه کنیم.

آنچه موجب شده که این فیلسوف یهودی برخلاف بسیاری از حکمای الهی سخن بگوید و علم خداوند را به موجودات از طریق علم خدا به ذات خود نپذیرد، موضع ویژه‌ای است که او در باب معنی علم، اتخاذ کرده و آن را از شرایط وجود به شمار نیاورده است. در نظر ابوالبرکات ادراک و علم از آن جهت که ادراک و علم است، شرط وجود نیست، بلکه از آن جهت که وجود است، از شرایط علم و ادراک شناخته می‌شود. برای سخن گفتن از موجود، لازم نیست که از علم و ادراک سخن گفته شود. کسانی را می‌شناسیم که به این مسئله توجه نکرده‌اند و گفته‌اند موجود چیزی است که مورد ادراک واقع می‌شود. گروهی دیگر گفته‌اند موجود عبارت است از چیزی که می‌تواند مورد ادراک قرار گیرد. ابوالبرکات در مقابل این اشخاص، موضع مخالف گرفته و می‌گوید درست است که شناخت و معرفت پیدا کردن به یک موجود از طریق ادراک آن موجود تحقق می‌پذیرد، ولی موجود از آن جهت که موجود است به شناخت و ادراک وابسته نیست؛ زیرا به روشنی می‌دانیم که برخی از موجودات در همان حال که مورد ادراک گروهی از اشخاص قرار می‌گیرد، از حوزه ادراک اشخاص دیگر بیرون است و البته آشکار است که بیرون بودن یک موجود از حوزه علم و ادراک گروهی از مردم، به هیچ وجه در موجود بودن آن لطمه وارد نمی‌سازد، بلکه موجود فقط موجود است و اینکه برخی اشخاص به ادراک آن دست یابند و یا اینکه گروهی دیگر نتوانند آن را درک کنند، در موجود بودن آن تغییری به وجود نمی‌آورد.

حقیقت این است که ادراک وجود و سخن گفتن از هستی به عالم انسان اختصاص دارد و او تنها کسی است که به طرح مسئله هستی می‌پردازد. انسان موجودی است که وقتی از طریق حواس خود به اشیای جهان دست می‌یابد و آنها را می‌شناسد، به شناختن خود نسبت به آن اشیا نیز آگاهی دارد و در واقع شناختن خود را نسبت به اشیا نیز می‌شناسد. وقتی انسان بتواند شناختن خود را نسبت به اشیا بیرونی بشناسد، به روشنی درمی‌یابد که موجود بودن یک شیء غیر از آن چیزی است که شناخته شدن آن خوانده می‌شود؛ و هنگامی که تفاوت میان موجود بودن یک شیء و شناخته شدن آن روشن و آشکار گردد، به آسانی معلوم می‌شود که موجود بودن به علم و ادراک وابسته نیست. طرح مسئله وجود به واسطه انسان تنها از این طریق صورت می‌پذیرد که انسان می‌تواند از خود فاصله بگیرد و فاصله گرفتن او از خود نیز به معنی این است که وقتی به ادراک یک شیء دست پیدا می‌کند، ادراک کردن خود را نسبت به آن شیء نیز ادراک می‌کند.

به عبارت دیگر می‌توان گفت انسان علاوه بر اینکه نسبت به یک امر علم و آگاهی پیدا می‌کند، به علم و آگاهی خود از آن امر نیز آگاهی دارد و البته این گونه آگاهی از ویژگی‌های انسان است و در همین نوع از آگاهی است که طرح مسئله هستی و سخن گفتن از وجود امکان‌پذیر می‌گردد. ابوالبرکات به این مسئله توجه داشته و در فصل ششم از مجلد سوم کتاب المعبر به آن اشاره کرده است. او با طرح این مسئله، تقسیم وجود به دو قسم خارجی و ذهنی را نیز مورد بحث و بررسی قرار داده و به ویژگی‌های هر یک از این دو قسم پرداخته است. در نظر ابوالبرکات موجود خارجی قابل ادراک است و کسی که آن را ادراک می‌کند، می‌تواند اشخاص دیگری را نیز به ادراک آن هدایت و راهنمایی کند تا اینکه همه ادراک‌کنندگان آن، در ادراک یک موجود مشترک بوده باشند و در این صورت آنچه مورد ادراک اشخاص گوناگون قرار می‌گیرد، ممکن است واحد و یگانه شناخته شود، چنانکه مثلاً خورشید موجود واحد و یگانه‌ای است که اشخاص گوناگون به آن می‌نگرند و در ادراک آنچه خورشید خوانده می‌شود، مشترک شناخته می‌شوند. اما در مورد موجود ذهنی وضع به گونه‌ای دیگر است؛ زیرا هر فردی از افراد انسان

ابونصر فارابی



ابوالبرکات  
در زمره کسانی نیست  
که به اشتراک لفظی  
در باب وجود باور دارند  
و با طرفداران قول به  
اشتراک معنوی وجود نیز  
هم‌آهنگ و همراه نیست.  
آنچه او در این باب  
مطرح کرده است به  
قول کسانی شباهت دارد  
که نظریه آنها به عنوان  
ذوق التالیه مورد توجه  
قرار گرفته است.

نسبت به آنچه در ذهن دارد و به آن می‌اندیشد، ویژه و منفرد است و هیچ شخص دیگری نمی‌تواند نسبت به آنچه در ذهن و ضمیر او تحقق دارد، راه یابد و در آن مشارکت جوید. تنها کاری که اشخاص می‌توانند در مورد موجود ذهنی و عالم اندیشه شخص دیگر انجام دهند، این است که در ذهن خودشان موجودی را تصور کنند و به چیزی بیندیشند که فکر می‌کنند با آنچه در ذهن شخص دیگر موجود است، همانندی دارد. ولی این مسئله مسلم است که آنچه در ذهن یک شخص موجود است، همان چیزی نیست که در ذهن اشخاص دیگر موجود می‌گردد.

به عبارت دیگر می‌توان گفت میان یک موجود ذهنی در یک شخص و موجودات ذهنی در اشخاص دیگر، «هو» یا این‌همانی تحقق نمی‌پذیرد و اگر این‌همانی در میان یک ذهن و اذهان دیگر تحقق نمی‌پذیرد، به روشنی می‌توانیم ادعا کنیم که هر فردی از افراد انسان نسبت به آنچه در ذهن دارد، ویژه و منفرد است. معنی این سخن آن است که شخص به عنوان یک ذهن نمی‌تواند به اذهان دیگر راه پیدا کند. تنها هنگامی می‌توان از ذهن دیگر سخن به میان آورد که ذهن دیگر، به عنوان یک موجود عینی مورد توجه قرار گرفته باشد و این بدان جهت است که ذهن دیگر از شئون نفس ناطقه صاحب ذهن، شناخته می‌شود و نفس ناطقه شخص دیگر در زمره موجودات عینی قرار می‌گیرد. تردیدی نمی‌توان داشت که نفس ناطقه یک موجود عینی به شمار می‌آید و موجود بودن یک موجود در موجود دیگر چیزی نیست که بتوان آن را مورد انکار قرار داد. به این ترتیب نفس و بدن شخص دیگر، یک موجود عینی بوده و ذهنی که به آن تعلق دارد به عنوان یک موجود در موجود دیگر مطرح می‌گردد. عین بخشی از عبارات‌های ابوالبرکات در این باب چنین است: «ولیس كذلك الموجود في الأذهان؛ فإنَّ الانسان الواحد ينفرد بإدراك ما في ذهنه خاصة و لا يشاركه انسان آخر فيه و ان شاركه فانما يشاركه بأن يدرك في ذهنه مثل الذي أدرك صاحبه في ذهنه و لا يكون هو هو فإنَّ أحداً اذا تخيل صورة زيد فقد تخيل صورة في ذهنه و أدركها بذهنه و إذا دل عليه إنساناً آخر بلفظه تصور في ذهن ذلك الآخر مثلها لا هي و ان فرد كل واحد منهما بإدراك ما في ذهنه دون صاحبه.»<sup>۱</sup> چنان که در این عبارت دیده می‌شود موجود ذهنی مانند موجود خارجی نیست، زیرا در فهم و ادراک یک موجود خارجی، اشخاص مختلف می‌توانند مشارکت داشته باشند، ولی انسان نسبت به آنچه در ذهن خود دارد، منفرد است و هیچ شخص دیگری نمی‌تواند در ادراک ذهنی او با او مشارکت داشته باشد. در میان ادراک ذهنی یک شخص و ادراک ذهنی شخص دیگر، هیچ‌گونه این‌همانی و هوویت تحقق ندارد و هر شخصی نسبت به آنچه به آن می‌اندیشد، منفرد و یگانه بوده و در این یگانگی و تفرد است که خود را با واژه «من» بیان می‌کند. آنچه ما آن را در زندگی درونی خودمان تجربه می‌کنیم، ذهن است، اما از لحاظ پدیداری یا هنگامی که از دیدگاه یک ناظر دیده می‌شویم، طبیعت خواهیم بود. انسان‌های دیگر برای «من»، موجوداتی طبیعی شناخته می‌شوند ولی «من» وقتی به چیزی می‌اندیشم، ذهن دارم و این ذهن فقط به «من» تعلق دارد. هیچ ذهن دیگری برای «من» ذهن نیست و اگر چنین است، ذهن فقط ذهن من است. «من» چون ذهن دارم، خود را روایت می‌کنم، و چون می‌توانم خود را روایت کنم، تاریخ دارم.

آنچه ابوالبرکات در باب تفاوت میان ذهنی و عینی ابراز داشته، دارای اهمیت بسیار است و اندیشمندان جهان معاصر نیز به آن توجه دارند. این مسئله که ذهن‌های دیگر برای «من» به عنوان یک ذهن، جنبه عینی دارند، در روزگار ما اهمیت فراوان پیدا کرده و توجه بسیاری از اندیشمندان بزرگ را به خود جلب نموده است. ابوالبرکات در آغاز قرن ششم هجری به طرح این مسئله پرداخته و با ظرافت و هوشیاری آن را مورد بررسی قرار داده است. در اینجا ممکن است، گفته شود اگر دیگر بودن برای «من» همواره به عنوان یک موجود عینی مطرح می‌شود، چگونه می‌توانم از ذهن دیگر سخن بگویم و نسبت به آن آگاهی پیدا کنم؟ در پاسخ باید گفت موجود دیگر وقتی در مقابل «من» مقاومت می‌کند و می‌کوشد تا اینکه «من» را ادراک کند، ذهن خوانده می‌شود. «من» وقتی از چشم دیگر سخن می‌گویم، به چیزی اشاره می‌کنم که می‌کوشد به رویت «من» دست پیدا کند و چنانکه «من» آن را می‌بینم، آن نیز «من» را می‌بیند.

با این همه از این نکته نباید غافل بود که این سخن براساس یک مقایسه استوار است و من از طریق قیاس به ذهن خود می‌کوشم برای اشخاص دیگر نیز چیزی را در نظر بگیرم که همانند ذهن «من» است. چنانکه دیدیم ابوالبرکات در عبارتی که از او نقل کردیم به این مسئله اشاره کرده و ادراک ذهن دیگر را فقط از طریق مقایسه امکان‌پذیر دانسته است.

در اینجا باید یادآور شویم که این سخن، ریشه و بنیاد یک جریان فکری است که می‌توان آن را «سوئکتیویسم» رایج و شایع در جهان معاصر به شمار آورد. اگر این سخن را بپذیریم، باید به این امر نیز اعتراف کنیم که ابوالبرکات در این جریان فکری پیش‌آهنگ بوده و قرن‌های متمادی پیش از این، روی آن انگشت گذاشته است. صرف نظر از



فارابی

اینکه توجه به مسئله ذهنی و نقش اندیشه‌های ابوالبرکات در این باب تا چه اندازه اهمیت دارد، باید به این مسئله نیز توجه داشته باشیم که انسان فقط ذهن نیست و مرجع ضمیر اول شخص «من» نیز نمی‌تواند ذهن بوده باشد. مرجع ضمیر «من» از طریق اندیشه و علم حصولی معین و مشخص نمی‌شود.

فیلسوف اشراقی شهاب‌الدین سهروردی که در قرن ششم هجری زندگی می‌کرد و با برخی از اندیشه‌های ابوالبرکات به شدت مخالفت کرده است، روی این مسئله انگشت گذاشته و از عالم حضور سخن به میان آورده است. ما اکنون به بررسی موضع سهروردی و نقدهایی که او بر اندیشه‌های ابوالبرکات وارد ساخته نمی‌پردازیم.<sup>۱۱</sup> همین اندازه یادآور می‌شویم که نوع تفکر و اسلوب اندیشه این فیلسوف یهودی از چشم تیزبین فیلسوفان مسلمان پنهان و پوشیده نبوده است.

ابوالبرکات اهل تأمل بوده و می‌کوشیده است تا آنجا که امکان دارد به اندیشه‌های نو و تازه دست پیدا کند ولی نوآوری داشتن و به طرح اندیشه‌های جدید و تازه پرداختن کار آسانی نیست و کسانی که در این راه گام برمی‌دارند، گاهی ممکن است مرتکب اشتباه شوند و سخن ناصواب نیز بگویند. او از یک سو معتقد است هر فردی از افراد انسان نسبت به ذهن خود منفرد و یگانه است و هیچ‌کس نمی‌تواند با او در این مورد مشارکت داشته باشد ولی از سوی دیگر چنین می‌اندیشد که همه الفاظ و لغات در مرحله نخست و بالذات برای آنچه در ذهن است وضع شده‌اند و سپس از جایگاه ذهن و به واسطه ذهن بر آنچه در عالم عین و جهان خارجی وجود دارد، دلالت می‌نمایند. عین بخشی از عبارت ابوالبرکات در این باب چنین آمده است: «و هی کما قیل أولا و بالذات لما فی الأذهان و فیها و لأجلها لما فی الأعیان.»<sup>۱۲</sup> چنان که در این عبارت دیده می‌شود، ظرف موضوع له الفاظ ذهن دانسته شده و مدلول آنها از جایگاه ذهن، جهان عینی به شمار آمده است. درست است که ابوالبرکات با کلمه «قیل» در این باب سخن گفته و از گوینده‌ای ناشناخته آن را نقل کرده است ولی پس از نقل این سخن به تأیید آن پرداخته و هرگز چیزی که برخلاف آن باشد، ابراز نداشته است.

کسانی که با مسئله بغرنج و پیچیده وضع الفاظ و لغات آشنایی دارند، بخوبی می‌دانند که آنچه این فیلسوف یهودی در این باب مطرح کرده، خالی از اشکال نیست و نمی‌توان به سادگی آن را پذیرفت.

ما در اینجا به بررسی وضع الفاظ و لغات و چگونگی دلالت آنها بر معانی نمی‌پردازیم؛ زیرا بررسی این مسئله به فرصت بسیار و مجال فراوان نیاز دارد. همین اندازه یادآور می‌شویم که ابوالبرکات به دنبال موضع ویژه خود در این باب به این نتیجه رسیده است که برخی از الفاظ و کلمات مانند کلمه نفس و هیولا بر ذات و جوهری که از آنها مستفاد می‌شود، دلالت ندارند، بلکه مدلول کلمه نفس و هیولا نوعی نسبت است که میان مسما و آنچه نشانه و علامت آن شناخته می‌شود، برقرار شده است.

در نظر این فیلسوف یهودی، نفس چیزی است که تنها از طریق آثار محسوس آن قابل درک و دریافت است. به همین جهت آن را به مبدأ حرکت اختیاری بدن تعریف کرده است. در تعریف هیولا نیز گفته است آن چیزی است که تحلیل ذهنی و عقلی بشر به آن پایان می‌یابد و ترکیب وجودی از آن آغاز می‌شود. عین بخشی از عبارت ابوالبرکات در این باب چنین است: «کما یعنی بالنفس مبدأ حركة البدن الاختیاریة و بالهیولی ما إلیه یتتبی التحلیل الذهنی العقلی و منه یتتبدأ التریب الوجودی و هذه الأسماء لاتدل علی الذوات و الجواهر من هذه المسمیات.»<sup>۱۳</sup>

در این عبارت به روشنی می‌بینیم که در نظر ابوالبرکات کلمه نفس و همچنین کلمه هیولا بر ذات و جوهر آنها دلالت ندارند، بلکه مدلول این گونه از کلمات فقط نوعی نسبت شناخته شده است که البته نسبت یک مقوله جوهری به شمار نمی‌آید. کسانی که با مسائل فلسفی آشنایی دارند بخوبی می‌دانند که اگر جوهر بودن نفس و هیولا مورد انکار قرار گیرد، سخن گفتن از هرگونه جوهر با مشکل روبرو خواهد شد. ابوالبرکات معانی غیرمحسوس را به دو دسته تقسیم کرده که برخی از آنها در نظر عقل پنهان و پوشیده‌تر بوده و از جهت شناخت و معرفت از حوزه ادراک ما دورترند. در نظر او الفاظ و کلماتی که بر این گونه از معانی دلالت می‌کنند، در زمره الفاظ و کلمات مشهور و شناخته شده نبوده و تنها گروهی ویژه، می‌توانند نسبت به آنها شناخت داشته باشند. کلمه نفس و هیولا در زمره این گونه از الفاظ و کلمات قرار گرفته‌اند. دسته دوم از معانی غیرمحسوس برخلاف دسته اول در نظر عقل ظاهر و آشکار بوده و به همان اندازه از حوزه ادراکات حسی دور می‌مانند. وجود و زمان در این دسته از معانی جای دارند که به روشنی می‌توان گفت وجود از هر امر آشکاری، آشکارتر است و در عین حال از هر پنهانی نیز پنهان‌تر به شمار می‌آید.

این سخن در مورد زمان نیز صادق است؛ زیرا هر فردی از افراد انسان به آسانی می‌تواند نسبت به امروز و دیروز و فردا آشنایی و آگاهی داشته باشد و به همین جهت از گذشته و آینده و دور یا نزدیک زمان نیز به آسانی آگاهی پیدا می‌کند. ضمن اینکه هیچ یک از این افراد در مورد جوهر و ماهیت زمان نمی‌توانند به درستی سخن بگویند.



ملاصدرا

ابوالبرکات در میان همه معانی غیر محسوس، وجود و زمان را از همه چیز ظاهرتر و آشکارتر دانسته و هیولا و نفس را از همه امور پنهان‌تر و پوشیده‌تر به شمار آورده است. البته او به این مسئله نیز اشاره می‌کند که وجود و زمان به همان اندازه که از جهت هویت و تحقق ظاهر و آشکار شناخته می‌شوند، از جهت ماهیت و ذات پوشیده و پنهان‌اند.

اگر کسی ادعا کند که اندیشه‌های این فیلسوف یهودی بیشتر در جهت بررسی همین معانی چهارگانه غیر محسوس شکل گرفته است، سخنی از روی گراف نگفته است. او درباره حقیقت زمان به تفصیل سخن گفته و آن را تعداد وجود و تعین هستی به شمار آورده است و سرانجام به یک موضع ویژه و خاص دست یافته است. یکی از مسائل عمده و بنیادی درباره حقیقت وجود این است که آیا اطلاق وجود بر موجودات مختلف و گوناگون به نحو اشتراک در لفظ است و یا اینکه باید آن را یک مشترک معنوی به شمار آوریم. گروهی از حکمای بزرگ الهی وجود را مشترک معنوی دانسته و تفاوت میان مصادیق آن را از طریق شدت و ضعف و کمال و نقص در مراتب آن توجیه و تفسیر کرده‌اند. جماعت دیگری روی قول به اشتراک لفظی تأکید کرده و همه موجودات را با یکدیگر متباین دانسته‌اند. ابوالبرکات به هیچ یک از این دو نظریه علاقه نشان نداده و به گونه‌ای دیگر در این باب سخن گفته است. او در بیان واجب الوجود بالذات که موجود حقیقی است و ممکن الوجود که واجب بالغير شناخته می‌شود، تفاوت بنیادی قائل شده و با صراحت تمام می‌گوید به حسب حقیقت جز واجب الوجود بالذات موجود دیگری تحقق ندارد؛ زیرا موجوداتی که وجود عارض بر ماهیت آنها شناخته می‌شود، در واقع و به حسب حقیقت موجود نیستند، بلکه موجود بودن آنها به معنی این است که با وجود حقیقی نسبت پیدا کرده‌اند و تابع آن شناخته می‌شوند.

او در اطلاق کلمه وجود بر واجب الوجود بالذات و موجود بالغير تردید روا نداشته، ولی معتقد است اطلاق کلمه وجود بر این دو معنی براساس نوعی تشبیه و انتقال و استعاره صورت پذیرفته است. عین بخشی از عبارت ابوالبرکات در این باب چنین است: «و لفظه الوجود و الموجود تقال علیهما باشتراك الإسم و بطریق النقل و التشبیه و التقديم و التأخیر و الإستعاره من الأولى للثانی و من المتبوع للتابع.»<sup>۱۴</sup>

به حسب آنچه از این عبارت برمی‌آید اموری که کلمه وجود و موجود بر آنها اطلاق می‌گردد، با یکدیگر از جهت هستی متباین نیستند. به همین جهت نمی‌توان لفظ وجود را در اطلاق بر این گونه موارد یک مشترک لفظی به معنی مصطلح این کلمه به شمار آورد. البته در این عبارت اشتراک معنوی بدان گونه که در آثار حکمای دیگر آمده نیز مطرح نشده است. زیرا مشترک معنوی در جایی صادق است که مصادیق لفظ و مواردی که کلمه بر آنها اطلاق می‌گردد با یکدیگر متحد و یگانه بوده باشند و اگر اختلافی در آن میان تحقق می‌یابد از طریق شدت و ضعف و یا نقص و کمال در مراتب شناخته می‌شود.

به این ترتیب، ابوالبرکات در زمره کسانی نیست که به اشتراک لفظی در باب وجود باور دارند و با طرفداران قول به اشتراک معنوی وجود نیز هم‌آهنگ و همراه نیست. آنچه او در این باب مطرح کرده است به قول کسانی شباهت دارد که نظریه آنها به عنوان ذوق التآله مورد توجه قرار گرفته است. طرفداران قول به حصص وجود نیز به آنچه نظریه ذوق التآله خوانده می‌شود، نزدیک خواهد بود. حاجی سبزواری حکیم بزرگ اسلامی به همین نظریه اشاره کرده آنجا که در منظومه حکمت خود گفته است:

كأن من ذوق التآله اقتضى من قال ما كان له سوى الحصص

یعنی کسانی که هر یک از موجودات را حصه‌ای از هستی می‌شناسند، به متألهان نزدیک شده‌اند و تو گویی که قول خود را در این باب از ذوق التآله آنها دریافت کرده‌اند.

ابوالبرکات براساس طرز تفکر خود درباره اینکه موجود حقیقی، واجب الوجود بالذات است، به این نتیجه نیز دست می‌یابد که غیر حقیقی مطلوب بالذات است و آنچه به حسب ذات خود مطلوب شناخته می‌شود غیر حقیقی است. خیر یا خوبی همواره به دو مفهوم اطلاق می‌گردد که یکی خیر اضافی است و دیگری خیر مطلق. خیر اضافی به چیزی گفته می‌شود که فقط در نسبت به کسی یا چیزی خیر شناخته می‌شود ولی خیر مطلق به خودی خود و در مقام ذات خود خیر است. البته خیر مطلق همواره از طریق ادراک خیر مضاف مورد درک و فهم قرار می‌گیرد. زیرا ذهن انسان از طریق خیر مضاف و ادراک خیر، آگاهی پیدا می‌کند و سپس آن را از هر گونه اضافه تجرید می‌نماید و در این مرحله درمی‌یابد که خیر مطلق، علت خیر مضاف است و منشأ پیدایش آن به شمار می‌آید.

آنچه درباره خیر گفته می‌شود، درباره شر نیز صادق است با این تفاوت که شر پیوسته مضاف است و شر مطلق در واقع تحقق ندارد، زیرا همان گونه که یادآور شدیم شر مطلق از طریق تجرید آنچه شر مضاف خوانده می‌شود مورد ادراک قرار می‌گیرد. از سوی دیگر به روشنی می‌دانیم که شر مضاف همواره نوعی فقدان و نقص و کمبودی است.



سهروردی

## نکته جالب توجه

این است که

شیخ اشراق شهاب‌الدین

سهروردی نیز

که در بسیاری موارد

برخلاف ابوالبرکات

سخن می‌گوید،

برای ادراک بصری و

مشاهده از طریق چشم

اهمیت فراوان قائل شده و

معتقد است انسان

در هنگام رؤیت

به طور حضوری، شیء

مورد مشاهده را

می‌یابد.

به این ترتیب مجرد ساختن فقدان و نقص و کمبودی، فقدان مطلق و نقص صرف خواهد بود و فقدان مطلق چیزی نیست که جنبه وجودی داشته باشد.

ابوالبرکات وقتی از خیر مطلق و خیر مضاف سخن می‌گوید به این مسئله اشاره می‌کند که خیر مطلق خیر بالذات است و خیر مضاف خیر العرض شناخته می‌شود. او سپس به طرح این مسئله در مورد علوم فلسفی و معارف حکمی نیز پرداخته و می‌گوید این دسته از علوم در به دست آوردن یک فایده با یکدیگر مشترک و هماهنگ شناخته می‌شوند، آن فایده واحد و یگانه جز کمال بالفعل نفس ناطقه در این عالم و آماده شدن آن برای سعادت اخروی در عالم دیگر چیز دیگری نیست. ولی باید یادآور شویم که نقش این علوم در دست یافتن انسان به این فایده یکسان نیست. برخی از این علوم در رساندن انسان به این فایده مستقیم و بالذات تأثیر دارند که معرفت به خداوند و آگاهی به وجود فرشتگان و ادراک نفس نسبت به خویشتن خویش، در زمره آنها قرار می‌گیرند. برخی دیگر از این علوم، بالعرض مؤثر بوده و به عنوان مقدمه نقش ایفا می‌کنند. دانش هندسه و علم منطق در این جایگاه قرار می‌گیرند. البته در مورد علم منطق دو دیدگاه وجود دارد. در یک دیدگاه منطق فقط یک صنعت بوده و به عنوان ابزار و آلت اندیشیدن نقش خود را آشکار می‌سازد. در دیدگاه دیگر یک ملکه راسخه و مهذب بودن نفس ناطقه و فطرت پاک آدمی به شمار می‌آید. در دیدگاه نخست، فایده و سود آن برای سعادت انسان بالعرض است و به عنوان مقدمه عمل می‌کند. ولی در دیدگاه دوم فایده و سود آن بالذات است؛ زیرا پاکي نفس و آماده بودن برای سعادت اخروی، نوعی هم‌پایه بودن با علوم الهی است که مانند عقل خالص و خالی از شوائب اوهام در رسیدن به کمال آدمی منشأ اثر واقع می‌شود. تا جایی که می‌توان گفت مهذب بودن نفس و پاکي فطرت خود نوعی از کمال عقل شناخته می‌شود.

علوم الهی که براساس عقل استوار است در رساندن انسان به کمال، نقش عمده و بنیادی دارد به گونه‌ای که می‌توان گفت کمال انسان همان چیزی است که کمال عقلی خوانده می‌شود. به همین جهت است که بزرگان اهل معرفت گفته‌اند کمال معرفت، معرفت کمال است و البته کمال انسان را باید در کمال عقل او جست‌وجو کرد. عین بخشی از عبارت ابوالبرکات در این باب چنین است: «انّ علم المنطق يحصل علی وجهین حصول صناعة و قانون محفوظ، و حصول ملکه و تهذیب فطرة؛ فالحصول الصناعی ینفع فی ذلک بالعرض و الذی هو علی طریق الملکه و تهذیب الفطرة الصالحة منقّهة بالذات و هو فی تهذیب النفس و اعدادها للسعادة الاخریة نافع بذاته منقّهة تامّة؛ فإنها به تشارك الطباع الالیه الملکیة العقلیة المجردة عن الشوائب و العوارض الدنیة؛ و هذا العلم الالهی نافع بالذات فی تحصيل الكمال الانسانی، بل هو الكمال العقل بعینه، فإن کمال المعرفة معرفة الكمال الاقصی و سائر العلوم انما تراد لأجله.»<sup>۱۵</sup>

در این عبارت یک مسئله عمده و بنیادی مطرح شده که در آثار اندیشمندان دیگر کمتر مورد توجه قرار گرفته است. ابوالبرکات از دو طریق به منطق نگاه کرده که می‌توان یکی از آنها را طریق ظاهر و دیگری را طریق باطن به شمار آورد. در طریق ظاهر، منطق یک صنعت است که جنبه ابزاری دارد و به منظور درست اندیشیدن به کار گرفته می‌شود. اما در طریق باطن، منطق مهذب بودن نفس و پاکي فطرت است که یک ملکه راسخ به شمار می‌آید و در واقع نوعی عقل خالص و خالی از شوائب اوهام است که به طور مستقیم در تحصيل کمال سودمند بوده و منشأ معرفت پروردگار شناخته می‌شود. براساس همین طرز تفکر است که این فیلسوف یهودی کمال معرفت را در معرفت کمال دانسته و خیر معارف را نیز معرفت خیر مطلق به شمار آورده است و چنان که یادآور شدیم در نظر او خیر مطلق جز وجود مطلق چیز دیگری نیست.

ابوالبرکات معتقد است علم و آگاهی به مبادی و موضوعات همه علوم، در علم به وجود و فلسفه اولی شکل می‌گیرد و چون چنین است علم به وجود علم العلوم شناخته می‌شود. او سپس می‌افزاید منطق نیز از جهت دیگر علم العلوم به شمار می‌آید. عین عبارت او در این باب چنین است: «و تلک المبادی یتّم العلم بها فی هذا العلم؛ فیکمل فیه العلم بالعلوم السالفة؛ فیکون علم العلوم و ان کان المنطق علم العلوم بوجه آخر.»<sup>۱۶</sup>

در این عبارت کوتاه نیز می‌بینیم که ابوالبرکات ضمن اینکه علم به وجود را علم العلوم خوانده، از جهت دیگر منطق را نیز علم العلوم به شمار آورده و معتقد است فایده و سودمندی این علم، کامل شدن علم در سایر علوم خواهد بود. در گذشته نیز یادآور شدیم که او انسان بودن انسان را به عقل می‌داند و بنابراین فضیلت انسان از آن جهت که انسان است فضیلت عقلی شناخته می‌شود.

نکته دیگری که نباید نادیده انگاشته شود، این است که ابوالبرکات منطق را در زمره ریاضیات دانسته و معتقد است در آن هنگام که علوم و معارف بشر به سه قسم طبیعیات و ریاضیات و الهیات تقسیم شده است، منطق به

تردیدی  
نمی‌توان داشت  
که در میان  
قول ابوالبرکات و  
آنچه سهروردی  
در باب رؤیت و  
شهود اشیا  
محسوس می‌گوید،  
نوعی شباهت  
دیده می‌شود  
ولی هرگز نمی‌توان  
ادعا کرد که  
آنچه سهروردی  
در باب رؤیت و  
مشاهده می‌گوید،  
همان چیزی است که  
ابوالبرکات  
در این باب  
مطرح می‌سازد.

کسانی که  
با مسئله بفرنج و  
پیچیده وضع الفاظ و  
لغات آشنایی دارند،  
بخوبی می‌دانند که  
آنچه در این باب  
مطرح کرده،  
خالی از اشکال نیست و  
نمی‌توان به سادگی  
آن را پذیرفت.

عنوان یک علم هنوز شهرت پیدا نکرده بود. به همین جهت وقتی تدوین‌کننده منطق به تدوین آن پرداخت بنابه یک سلسله از مناسبت‌ها نام ویژه‌ای را انتخاب کرد که همان کلمه منطق است. ولی داشتن نام ویژه مستلزم این نیست که منطق از ریاضیات جدا و منفصل شناخته شود.

این فیلسوف یهودی برای اینکه نشان دهد چگونه منطق در زمره ریاضیات جای می‌گیرد، از معنی کلمه ریاضیات سخن گفته و درباره وجه تسمیه این علوم به این نام به بررسی پرداخته است. نفس ناطقه انسان در ادراک علوم ریاضی پیوسته با نوعی سختی و ریاضت روبرو می‌شود؛ زیرا در هنگام ادراک این علوم از مرحله ادراکات حسی پا فراتر می‌گذارد و به مرتبه‌ای انتقال پیدا می‌کند که در آنجا از حواس خود مجرد و منفرد می‌گردد و در این افراد و مجرد است که در آنچه به ادراک درآورد، تعریف می‌کند و از طریق همین تصرف و دگرگونی آنها را واسطه قرار می‌دهد برای رسیدن به چیزی که آن به هیچ وجه محسوس و ملموس نیست. تردیدی نمی‌توان داشت که آنچه به هیچ وجه محسوس و ملموس نیست، همان چیزی است که می‌توان آن را علم الهی به شمار آورد. حرکت انسان از آنچه به سادگی محسوس او واقع می‌شود و رسیدن به چیزی که هرگز محسوس و ملموس واقع نمی‌شود، مستلزم نوعی از سختی و ریاضت ذهنی است و به همین مناسبت علوم ریاضی، ریاضیات خوانده می‌شوند و منطق نیز می‌تواند در زمره همین علوم قرار گیرد. عین بخشی کوتاه از عبارت ابوالبرکات در این باب چنین است: «و بحسب هذا یکون المنطق من جملة الرياضیات الا انه لم یکن علماً معروفاً فی وقت ما قسّمت هذه القسمة»<sup>۱۶</sup>

آنچه ابوالبرکات آن را مطرح کرده و قرن‌های متمادی پیش از این، منطق را در زمره ریاضیات قرار داده است، در روزگار ما نیز مورد توجه واقع شده و بسیاری از اندیشمندان به ارتباط وثیق و محکم میان منطق و ریاضیات باور دارند. البته نوع نگاه اندیشمندان این روزگار در مورد این مسئله غیر از آن چیزی است که ابوالبرکات در عصر خود به آن می‌اندیشیده است.

همان‌گونه که یادآور شدیم در نظر این فیلسوف یهودی ریاضیات و منطق مدخل ورود به علوم الهی بوده و انسان از این طریق می‌تواند از جهان محسوس و مرحله ادراکات حسی به عالم معقول و دیار مرسلات انتقال یابد و رسیدن به این عالم، کمال خاص انسان شناخته می‌شود، درحالی‌که اندیشمندان روزگار ما در مورد ارتباط میان منطق و ریاضیات به گونه‌ای دیگر می‌اندیشند و با آنچه ابوالبرکات در این باب می‌گوید فرسنگ‌ها فاصله دارند.

به نظر می‌رسد ابوالبرکات در مورد این مسئله بیشتر تحت تأثیر اندیشه‌های افلاطون قرار گرفته است، زیرا افلاطون برای ریاضیات اهمیت فراوان قائل بوده و دانستن این علوم را از شرایط ورود به مدرسه خود می‌دانسته است، اما اگر افلاطون از مدخل ریاضیات به عالم معقول و دیار مرسلات راه می‌یافت، اندیشمندان روزگار ما از طریق ریاضیات به جهان طبیعت دست پیدا می‌کنند و بر این باورند که کتاب طبیعت به زبان ریاضیات نوشته شده است و کسی که با ریاضیات آشنایی ندارد، در خواندن کتاب طبیعت ناتوان خواهد بود. هرچه در این باب گفته شود، این مسئله مسلم است که میان امور طبیعی و آنچه مابعدطبیعی خوانده می‌شود، نوعی تقدم و تأخر مطرح می‌شود که هم جنبه وجودی دارد و هم می‌تواند به جنبه شناخت و معرفت ما مربوط گردد.

نظر کردن در یک موجود به دو طریق صورت می‌پذیرد که می‌توان آنها را طریق خاص و طریق عام نامید. طریق خاص به این صورت است که یک موجود مثلاً از آن جهت که یک جسم محسوس است، مورد توجه قرار می‌گیرد. در این نگاه موجود مورد مشاهده یک امر طبیعی است و به طبیعیات مربوط می‌گردد. طریق عام به این صورت است که یک موجود فقط از آن جهت که موجود است، مورد ملاحظه واقع می‌شود. تردیدی نمی‌توان داشت که یک موجود از آن جهت که فقط موجود است، جنبه عام دارد و از هیچ جنبه دیگری که از این عام‌تر باشد نمی‌توان آن را مورد ملاحظه قرار داد. در این ملاحظه و نگاه است که امور جنبه مابعدطبیعی پیدا می‌کنند و فلسفه اولی نیز معنی پیدا می‌کند. آنچه فلسفه اولی خوانده می‌شود، به عنوان علم الهی نیز مطرح می‌گردد.



بطلمیوس



آنچه در مورد  
خلق آدم و حوا  
گفته می‌شود غیر از  
آن چیزی است که  
فلاسفه در باب  
ترتب عقول  
مطرح کرده‌اند

باید توجه داشت که فلسفه اولی یا علم الهی فقط به ملاحظه شناخت و معرفت ما، مابعدالطبیعه خوانده می‌شود، زیرا اگر شناخت و معرفت ما نسبت به امور از حواس آغاز گردد، علم به موجود از آن جهت که موجود است جنبه مابعدالطبیعی خواهد داشت، ولی به حسب واقع و نفس‌الامر، وجود بر هر چیز دیگری تقدم دارد. به این ترتیب آنچه به حسب واقع و نفس‌الامر تقدم دارد، در عالم شناخت و معرفت ما نسبت به امور، مؤخر خواهد بود و به همین جهت عنوان مابعدالطبیعه بر آن اطلاق می‌گردد.

نتیجه این سخن آن است که علم مابعدالطبیعه و آنچه فلسفه اولی خوانده می‌شود فقط به ملاحظه اعتبار و نوع نگاه تفاوت پیدا می‌کنند، ولی در واقع و نفس‌الامر هیچ‌گونه اختلافی در این باب تحقق ندارد. در این نوع نگاه به هستی است که شناخت و معرفت به امر اخص همواره از طریق شناخت و معرفت به امر اعم تمام و کامل می‌گردد و جزئیات در پرتو کلیات معلوم و شناخته می‌شوند.

### پی‌نوشت‌ها

- \* این مقاله در واقع بخشی از کتاب فیلسوفان یهودی و یک حرف بزرگ است که بزودی از سوی نشر هرمس منتشر خواهد شد. بدین وسیله از جناب آقای ساغروانیان که این نوشتار را در اختیار کتاب ماه فلسفه قرار دادند سپاسگزاریم.
۱. ابوالبرکات، المعبر فی الحکمة، چاپ حیدرآباد دکن، ج ۳، ص ۱۴۹.
  ۲. ر.ک: شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، راقم ابن‌سطور، انتشارات حکمت.
  ۳. المعبر فی الحکمة، چاپ حیدرآباد دکن، ج ۳، ص ۱۵۶.
  ۴. همان، ص ۱۵۷.
  ۵. همان، ص ۷۰.
  ۶. همان، ص ۸۸.
  ۷. همان، ص ۹۸.
  ۸. شعاع و اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، غلامحسین ابراهیمی دینانی.
  ۹. المعبر، ج ۳، ص ۹۴.
  ۱۰. همان، ج ۳، صص ۲۱-۲۲.
  ۱۱. برای اطلاع از موضع سهروردی ر.ک: شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، راقم ابن‌سطور، انتشارات حکمت.
  ۱۲. المعبر، ج ۳، ص ۶۲.
  ۱۳. همان، ص ۶۲.
  ۱۴. همان، ج ۳، ص ۶۵.
  ۱۵. همان، ج ۳، صص ۱۰-۱۱.
  ۱۶. همان، ج ۳، ص ۱۱.
  ۱۷. همان، ج ۳، ص ۸.