

ابوالبرکات بغدادی و ابن سینا*

نوشته یحیی هویدی

ترجمه و تلخیص علیرضا ذکاوتی قراگزلو

فراوان گفته می‌شود که غزالی (۴۵۰-۵۰۵ هـ.ق) فلسفه را در شرق اسلامی پایان داد. این مطلب با توجه به حملات شدیدی است که غزالی بر فلسفه مشایی مبتنی بر اساس یونانی وارد کرده است و اینکه غزالی در پایان عمر به کشف و ذوق عرفانی گرایید، در نظر اول، موضع ضد عقل و ضد فلسفه غزالی را تأیید می‌کند. حقیقت این است که غزالی در حمله به فلسفه نیز از عقل استمداد می‌جوید و لذا خود به نحوی فلسفیدن دست یازیده است و ظاهراً در ارزش عقل شکی ندارد و خود نیز آراء بسیاری از فلاسفه اخذ و اقتباس کرده است.

و اما حمله غزالی به فلسفه مشایی نتیجه مهمتری بار آورد و آن زدودن هاله‌ای بود که فلسفه اسلامی بر گرد خود تنیده بود و مخصوصاً با ظهور فارابی و ابن سینا مستحکم گردیده بود. غزالی ناخواسته زمینه را برای ظهور تفکر اصیل فلسفی اسلامی آماده ساخت و انتظار ظهور فیلسوفی

* این مقاله از نوشته دکتر یحیی هویدی تحت عنوان درامات فی علم الکلام و الفلسفة الاسلامیة (دارالتقافة للطباعة و النشر، قاهره، ۱۹۸۰، ص ۲۴۱-۳۰۷) اقتباس و ترجمه و تخریر شده است.

می‌رفت که، ضمن نقد مشایبان، اندیشه مستقلی داشته باشد.

حکیم ابوالبرکات هبه الله، معروف به ابن ملکا یهودی، ملقب به «اوحذ الزمان» که در آخر عمر به اسلام گروید، طبیعی حاذق و دانشمند و محقق کم‌مانندی بود که به سبب استعداد ویژه‌اش موفق به کسب دانش و احراز موقعیت ممتازی در جامعه معاصرش گردید و در فلسفه نیز با نگاشتن المعبر جایگاه والایی یافت. درباره سبب گرویدنش به اسلام انگیزه‌های گوناگونی ذکر کرده‌اند که عموماً به مصلحت شخص (مانند حفظ جان یا مقام و موقعیت خود و خانواده‌اش) تعبیر می‌شود؛ اما به گمان من جنبه حقیقت‌جویی را نیز نباید از نظر دور داشت.

تولد او در «بلد»، نزدیک موصل، در حدود سال ۴۶۰ هـ ق اتفاق افتاده و او را «بلدی» نیز لقب داده‌اند، الا اینکه چون بیشتر ایام اقامتش در بغداد بوده به «بغدادی» مشهورتر است. ظاهراً مدتی نیز در عراق عجم (از جمله همدان) در خدمت سلجوقیان زیسته است. مرگش را به سال ۵۴۷ هـ ق نوشته‌اند و عمرش را حدود نود سال؛ به هر حال سال تولد و وفاتش قطعی نیست. کتب متعددی از او در طب و حکمت باقی مانده است که مهم‌ترین آنها المعبر است.

قفطی کتاب المعبر ابوالبرکات را می‌ستاید و شهرزوری می‌نویسد: اشکالاتی که فخر رازی (متوفی ۶۰۶) بر حکما گرفته بیشتر برگرفته از ابوالبرکات است. ابن تیمیّه (متوفی ۷۲۸) به ویژه در کتاب الرد علی المنطقتین و منهاج السنه نظر ابوالبرکات را در ردّ مشایبان تأیید می‌کند و ابوالبرکات را از ابن سینا و ابن رشد به اهل سنت و حدیث نزدیکتر می‌انگارد. اکنون در چند مسأله مهم نظریات بوعلی را با نظریات ابوالبرکات مقایسه می‌کنیم.

۱. اثبات وجود نفس

ابن سینا، ضمن آنکه برای وجود نفس حاجتی به اثبات نمی‌بیند، براهینی هم در این زمینه ذکر کرده است که از آن جمله است:

□ برهان حرکت. هر جسمی نیاز به محرک دارد و حرکت بدن از خودش نیست، پس حرکت از نفس است که مستقل از بدن و مغایر با بدن است.

□ ادراک ارتباطات اشیاء. فقط انسان است که قادر به تصور معانی کلی مجرد و ارتباطات اشیاء است و این کار نفس انسانی است.

□ برهان وحدت. ما نیروی درکی داریم مقدّم بر بینایی، و همچنین قوه حفظ محسوسات را پس از

غیبت آنها داریم و این قوهٔ جامع ادراکات، هیچ یک از اعضاء جسم نیست و آن که با لفظ «من» بدو اشاره می‌شود چیزی است غیر از بدن و ورای بدن.

□ برهان استمرار. انسان شعور به نفس دارد، و این شعور استمرار دارد که می‌داند همان آدم دیروزی یا پارسالی است، حال آنکه اجزاء بدن دائم در حال تغییر و کم و زیاد شدن است. پس نفس غیر از بدن است.

آنچه از تمام این برهانها برمی‌آید این است که طبیعت جسم غیر از طبیعت نفس است و این غیر از اثبات خود نفس است.

اما برهان خاص ابن سینا از طریق مطالعه در شخص خود، مشهور به برهان «انسان معلق در فضا»، بر آنچه گذشت برتری دارد. این برهان مبنی بر استدلال نیست، بلکه بر فرض و تخیل است و به همین جهت به طبیعت نفس نزدیکتر است و نوعی دانش مستقیم و بدیهی و حدسی است و شبیه است به «من می‌اندیشم» دکارت. انسانی فرض کنید مستقل از همهٔ تأثرات احساسی، این انسان باز هم از خود آگاهی دارد، ضمن اینکه عامل درک شونده و درک‌کننده در اینجا هیچ یک از اعضاء نیست، چرا که به وجود مثلاً قلب یا دماغ بعد از تشریح پی می‌بریم. دربارهٔ سایر اعضاء هم چه بسا از همه غافل باشیم، ولی از خود غافل نیستیم. و اگر این تصور برود که ما به واسطهٔ فعلی از افعال خود از نفس آگاه می‌شویم چنین نیست، بلکه ذات ما قبل از فعل ما فهم می‌شود و حداقل این است که مفهوم ذات ما همراه فعل ماست، نه اینکه به واسطهٔ فعل فهمیده شود.

ابوالبرکات استدلال عقلی بر وجود نفس را رد می‌کند، بلکه وجود نفس را بدیهی می‌داند و اینکه کسی بگوید «خودم فرحناک شدم» یا «نفسم فرحناک شد» مثل این است که بگوید «فرحناک شدم»، بلکه میان «نفس من» و «خود من» و «ذات من» و «من» فرقی نیست. همچنانکه اگر بگویند: «نفس سیاهی یا سفیدی متضاد است» مثل آن است که بگویند: «خود سیاهی یا سفیدی متضاد است» یا «سیاهی یا سفیدی متضاد است». در هیچ کدام از این مثالها، در هر زبانی که بیان شود، هیچ‌کس میان خودش و نفسش و ضمیر متکلم وحده فرق نمی‌گذارد و مفهومش نزد همه روشن است، و هیچ‌کس برای اثبات نفس نیاز به حجت ندارد، که نفس هر کس همان وجود و هویت اوست (المعتبر، ج ۲، ص ۳۰۰-۳۰۱). ابوالبرکات این معرفت را «معرفت بدون تمییز» نام می‌گذارد و خصوصیتش آن است که بر هر معرفتی مقدم است. آن‌گاه ابوالبرکات با توجه به فرض بوعلی (انسان معلق در فضا) به همان ترتیب توضیح می‌دهد که اگر کسی یکی از اجزای جسمش نیز قطع شود از آگاهی اش

به خودش چیزی کم نمی‌شود.

اما ابوالبرکات میان شعور به نفس (معرفت به نفس اولیّه) و معرفت تامّ به نفس فرق می‌گذارد، زیرا معرفت تامّ به نفس بعد از معرفت بسیاری دیگر از اشیاء است (المعتبر، ج ۲، ص ۳۰۶). پس نظر عقلی دخلی در اثبات نفس ندارد، بلکه در زیادتِ شناختِ آن دخیل است. بدین‌گونه در نظر ابوالبرکات هیچ برهانی به کار اثبات نفس نمی‌آید، بلکه معرفت ما را بر نفس می‌افزاید. مثلاً اینکه ما در حال کوچکی و بزرگی و لاغری و چاقی همان هستیم که بودیم اثبات نفس نیست، بلکه استمرار هویت ما را می‌رساند.

۲. تعریف نفس و طبیعت آن

ارسطو و، به تبع او، بوعلی نفس را به «کمالِ اوّل جسم طبیعی آلی» تعریف کرده‌اند، به عبارت دیگر نفس مصدر قوای حیوانیّه است. البته در نظر ارسطو نفس در اینجا صورت منطبق در ماده است و از آن جدایی پذیر نیست، در حالی که بوعلی نفس انسانی را جرهر مستقلّ مقدّم بر بدن می‌داند (قصیده عینیه). در نظر ارسطو نفس و جسم مکمل یکدیگرند، حال آنکه کمال نفس در نظر بوعلی پیش از تعلق آن به بدن حاصل بود و حین مفارقت از بدن نیز کمال تامّ دارد، ولی در نظر ارسطو نفس کمال است برای بدن و منفصل از آن وجودی ندارد.

نظریّه بوعلی در مستقلّ بودن نفس از بدن متأثر از نظریّه افلاطون است، با این تفاوت که افلاطون تعلق گرفتن نفس را به بدن کفاره اعمال گذشته نفس می‌داند. بدین‌گونه ابن سینا در تعریف نفس به ارسطو وفادار است، اما در جاودانگی آن از او فاصله می‌گیرد تا با عقیده اسلامی هماهنگ گردد.

در نظر ابوالبرکات، تعریف قدما از نفس مبهم است و خود نفس را چنین تعریف می‌کند: «قوه‌ای است حلول کرده در بدن که در آن عمل می‌کند و مصدر افعال و حرکات آن است در جهات و اوقات مختلف با معرفت و تمییز معین، که با این قوه کمال نوعی بدن حاصل می‌شود و حفظ می‌گردد». این تعریف مشترک نفس نباتی و حیوانی و انسانی است، با این تفاوت که در نفس نباتی «اراده» ملحوظ نیست و در نفس حیوانی «رویه» نیز بر اراده افزوده می‌شود و در نفس انسانی «معرفت بر رویه» (شامل معرفت به همین معرفت) را نیز باید در نظر گرفت. بدین‌گونه ارسطو نفس و بدن را مستقلّ از هم تصوّر نمی‌کرد؛ ابن سینا ضمن عقیده به نفس مستقل از بدن، تعریف بدن را هم داخل در نفس

می‌کرد، آن‌گونه که «بنا» در تعریف «بنا» دخیل است. اما ابوالبركات نفس را به کلی جوهر مستقل و بدن را صرفاً آلتِ نفس می‌انگارد.

۳. روحانیتِ نفس

ابن سینا پراهمینی برای اثبات روحانیتِ نفس اقامه کرده است و خواهیم دید که چگونه ابوالبركات -بی‌آنکه خود معتقد به مادیتِ نفس باشد- به حقّ بر این پراهمین انتقاد وارد کرده است. اما پراهمین روحانیتِ نفس، طبق نظر مشایبان و بوعلی:

□ از انسان حرکتی غیرقسری در ضمن غیرطبیعی ظاهر می‌شود، مثلاً طبیعی این است که انسان طبق سنگینی بدنش ساکن باشد، اما راه می‌رود. این‌گونه حرکات محرّک خاصی می‌طلبد که همان نفس است.

□ قوای جسمانی با آسیب جسمانی ضعیف می‌شود، اما قوای عقلی از آفت بدن متأثر نمی‌شود. پس باید قوای عقلی طبیعی متضادّ با قوای جسمی داشته باشند.

□ انسان قوای جسمانی خود و آلات آن را نمی‌بیند (این آلات را در آینه می‌بیند)، ولی ذات خود را ادراک می‌کند و همین ادراک را هم ادراک می‌کند.

□ قوای جسمانی با پیشرفت سنّ به ضعف می‌گراید، در حالی که قوای عقلی در پیری به کمال رشد خود می‌رسد.

□ اگر نفس عاقله قوه‌ای جسمانی بود، تعلّلاتش در جسم حلول می‌کرد و لاجرم امور متضاده نمی‌توانست ادراک کند. حال آنکه نفس قادر به ادراک امور متضاده است؛ پس غیر جسمانی است.

ابوالبركات فقط حجتِ اخیر را غیر مخدوش می‌داند، ولی بر بقیّه آنها ایراد می‌گیرد.

□ دلیل اوّل ضعیف است، چراکه ممکن است راه رفتن برای انسان و پریدن برای پرنده «غیر طبیعی» نباشد و طبق «طبیعت» خاصّ خود آن باشد و دلیل بر روحانیتِ نفس نیست.

□ قوای نفسانی هم به موازات ضعف بدن ضعیف می‌گردد، چنانکه آدم بیمار اندیشه و رأی ناتوانی دارد.

□ نفس و جسم هر دو مع‌الواسطه قوای خود را و آلات خود را درک می‌کنند و لذا در دلیل سوم هم بر روحانیتِ نفس تأییدی نیست.

□ دلیل چهارم هم استوار نیست، چراکه ممکن است مزاج پیری سازگار با قوّت عقل باشد و ممکن است عقل بر اثر تجارب سالیان عمر تقویت شود و آن در زمان پیری است و قوّت عقلی ربطی به

پیری ندارد، چنانکه می‌بینیم وقتی که سن بالاتر برود و آدم خیلی پیر شود عقل هم ضعیف می‌گردد. در مورد دلیل پنجم همچنانکه اشاره کردیم ابوالبرکات آن را تأیید می‌کند و می‌افزاید: این نفس است که قادر به درک کلیّات است و «مجرد» را می‌فهمد و نیز تصویر آسمان با عظمت را، که در بدن نمی‌گنجد، در می‌یابد.

بر روی هم نگرش ابوالبرکات به این مسأله نقطهٔ مقابل نگرش ابن‌سیناست، زیرا دلایل چهارگانه همین قدر ثابت می‌کند که نفس صفاتی دارد که جسم آن اوصاف را ندارد، اما این دلیل روحانیت نفس نمی‌شود، مگر دلیل پنجم.

۴. تقسیم نفوس به نباتی و حیوانی و انسانی

ابن‌سینا بین این نفوس تدرّج قائل است، یعنی نفس نباتی اعمّ از حیوانی و انسانی است، چون دو قوهٔ غذایی و نامیهٔ آن، علاوه بر نبات، حیوان و انسان نیز وجود دارد. سپس نفس حیوانی که اعمّ از انسانی و حیوانی است و شامل دو قوهٔ محرّکه و مدرکه (یعنی قوهٔ حاسّه) می‌شود. اخصّ از این دو، نفس انسانی است که قوهٔ منطقیّه (ناطقه) نیز دارد.

ابوالبرکات، اساس را آگاهی می‌گیرد؛ بر این مبنا نفس نباتی پست‌ترین نفوس است، سپس حیوانی، آنگاه انسانی. به این ترتیب، از محدودتر به پرحاشیه‌تر و از پایین به بالا و از شعور کم به شعور بالا روی می‌کنیم، تا در انسان به درک معانی کلیّه و نطق برسد (المعتبر، ج ۲، ص ۳۰۳). ابوالبرکات تفاوت این سه نفس را در شدت و ضعف نمی‌داند، بلکه آنها را سه جوهر مختلف می‌داند. در نظر ابوالبرکات قوای طبیعی و نفسانی مطلقاً جداست.

استدلال ابوالبرکات بر اینکه نفس انسانی غیر از نفس نباتی است این است که هر قوه‌ای وقتی قوهٔ نفسانی شمرده می‌شود که با حداقل شعوری توأم باشد و اگر دقت کنیم به اینکه ما هیچ نوع آگاهی از عمل دو قوهٔ غذایی و نامیه (که مربوط به نفس نباتی است) نداریم نتیجه می‌گیریم که نفس انسانی شامل نفس نباتی نیست و اختلاف میان این دو اختلاف جوهری است و وظیفهٔ نفس انسانی منحصر در اندیشیدن و پدیده‌های عقلی است. چنانکه [بعضی] حیوانات فاقد قوهٔ وهم و تخیل و حافظه‌اند، مثلاً پروانه با آنکه مکرّر به آتش نزدیک می‌شود و از حرارت آن آزرده می‌گردد، مع‌ذلک، چون حافظه و واژه ندارد، باز آن عمل را تکرار می‌کند تا می‌سوزد (المعتبر، ج ۲، ص ۳۱۳). بدین‌گونه حیوان قوهٔ متحرّکه و حاسّه دارد، ولی از وهم که مخصوص انسان است خالی است.

۵. ارتباط نفس انسانی و قوای آن

ابن سینا برای نفس انسانی دو قوه قائل است: عملی و نظری. قوه عملی نفس همان است که با آلات بدنی و حواس کار می‌کند و نظر به مادون خود دارد، ولی قوه نظری نظر به فوق دارد و به عقل فعال که واهب صور عقلیه و معانی است توجه می‌کند. بوعلی آنجا که از قوه عملیه نفس سخن می‌گوید به شیوه اطباء یونان هر بخش از مغز را به حسّی و کاری اختصاص می‌دهد، حتی برای قوه متخیله و متوهمه در «تجاویف دماغ» جایی نشان می‌دهد. بدین‌گونه با این توجیه و ظایف الاعضایی، قدر جامع و رابط این قوای پراکنده را معلوم نمی‌دارد.

ابوالبرکات تأکید بر این دارد که حواس آلاتند و بس، و آنکه ادراک می‌کند نفس است. ابن سینا چون به هر حال فیلسوفی مشایی است، حرف ارسطو را فراموش نمی‌کند که نفس صورت بدن است و بدن ماده نفس، یعنی هر یک متمم وجود دیگری‌اند. پس ابن سینا تأکید بیشتری بر حواس دارد تا ابوالبرکات. مثلاً ابوالبرکات در ابصار معتقد به شعاع مخروطی نوری است که از چشم خارج می‌شود و به شیء برخورد می‌کند در مقابل نظر مشاییان که قائل به انطباع صور در چشم بودند.

ابن سینا در محسوسات برای حواس اهمیتی برابر خود نفس قائل است، زیرا معقول نمی‌تواند با محسوس مستقیماً رابطه برقرار کند. لذا نفس را جوهر حال در بدن می‌داند و قوای نفس را میانجیهای بین بدن و نفس می‌انگارد، همچنانکه در تحریک نیز قضیه مانند احساس است و نفس با میانجی روی بدن کار می‌کند. اما ابوالبرکات، با تأکید بر اینکه ما علم مستقیم به مدركات داریم، نقش حواس و قوا را کمرنگ می‌کند: «این نفس تو است که احساس می‌کنی دارد ادراک می‌کند. قوای حسّی و ذهنی هیچ کدام در این میان مزاحم و معارض نیستند (المعتبر، ج ۲، ص ۳۲۲). بالأخره وحدتی در ما هست که همه افعال و ادراکات را با ضمیر متکلم وحده به آن نسبت می‌دهیم، در حالی که برای فلسفه مشایی توجیه این وحدت مشکل است، ولی ابوالبرکات آن را حقیقتی تردیدناپذیر می‌داند.

۶. نظریه معرفت

چنانکه گفتیم، در نظر ابن سینا نفس انسانی در پایین به واسطه حواس مسلط بر عالم حسّی است و از بالا به وسیله عقل فعال مورد افاضه مجردات قرار می‌گیرد. این جنبه از نفس انسانی «عقل» نامیده می‌شود. انسان با فلسفیدن پاک می‌شود و آماده گسستن بندهای نفس می‌گردد. با فلسفه است که

انسان به یاد زندگی گذشته‌اش (پیشواز الحاق به جسم) می‌افتد. پس ادراک یکی از این سه جهت را دارد: تجرید محسوسات و ساختن کلیّات، تذکّر علم سابق، فیض عقل فعّال از بالا. اکنون ببینیم ابوالبرکات چه می‌گوید.

در نظر ابوالبرکات مدّرك هر چه باشد، محسوس یا معقول، ادراک عبارت است از ملاقات مدرك و مدرك به طور مستقیم (المعتبر، ج ۲، ص ۴۹۳) و این ملاقات با چشم نفسانی است که همان خود نفس است (ج ۳، ص ۳۹۹) و چون ادراک بدون آلت یا مستقلّ از آلت صورت می‌گیرد، لذا فرقی میان ادراک معقول و محسوس نیست و برخلاف پندار مشایبان ادراک محسوسات تفرقه‌ای در نفس پدید نمی‌آورد و نیازی نیست که، برای پرهیز از شوائب حسّی، قوای نفس را متعدّد فرض کنیم.

این یگانه‌سازی مدرك حسّی و عقلی هم به کار معنوی مذهب می‌آید و هم به کار مادّی مذهب. زیرا بدین‌گونه معنوی مذهب محسوسات را به حساب معقولات، و مادّی مذهب معقولات را به عنوان شیخ یا انعکاس محسوسات مطرح می‌سازد. اما حقیقت این است که ابوالبرکات نه مادّی مذهب است و نه معنوی مذهب. وقتی که ما چیزی را ادراک می‌کنیم، در واقع حکم می‌کنیم به وجود آن قبل از ادراک و همراه با ادراک و بعد از ادراک. ما این ادراک را هم ادراک می‌کنیم. ابوالبرکات صریحاً می‌نویسد: «انّ الادراک لیس شرطاً فی الوجود و أنّما الوجود شرط فی الادراک» (المعتبر، ج ۲، ص ۲۰-۲۱).

حال چرا ابوالبرکات ادراک حسّی و عقلی را یکی کرده است؟ برای اینکه در نظر او ادراک نوعی مکاشفه صوفیانه و بینش معنوی است که بی‌واسطه حاصل می‌شود. بدین‌گونه ابوالبرکات در نحله نوافلاطونی قرار می‌گیرد و زمینه‌ساز ظهور سهروردی و ملاصدراست.

۷. حدوث نفس

نفس در نظر ابن سینا به اعتباری حادث است، چرا که با بدن پدید می‌آید و به بدن تعلق می‌گیرد و به اعتباری قدیم است، چرا که در عقل فعّال حضور دارد. پس نفس به اعتبار وجود حادث و به اعتبار ثبوت قدیم است و حدوث نفس به معنی انتقال آن از عالم مجردات به بدن خواهد بود. اما حدوث به این معنی با خلقت از عدم که اهل دین می‌گفتند یکی نیست.

ابوالبرکات چون نظریه صدور را که فارابی و ابن سینا به آن معتقد بودند منکر است نفس را هم

مطلقاً مخلوق می‌داند و دلایل قِدَمِ نفس را ردّ می‌کند.

گفته‌اند: نفس مستقلّ از بدن است و موضوع کون و فساد نیست. ابوالبرکات گوید اینجا دلیل اعمّ از مدّعاست و به فرض نفس مستقلّ از بدن باشد، قدیم بودن آن ثابت نمی‌شود.

و نیز گفته‌اند: نفس غیر از سایر قوای جسم است و در معرض تغییر و استحاله نیست. ابوالبرکات این را می‌پذیرد که نفس معروض تغییر نیست، اما می‌گوید این دلیل قدیم بودن آن نمی‌شود.

گفته‌اند: چون علّت فاعلی نفس جوهری است غیر جسمانی معلول هم، که نفس باشد، جوهری غیر جسمانی است. ابوالبرکات هم مقدم و هم تالی را محتاج به اثبات می‌داند. آنها گفته‌اند باید در موجد نفس انسانی که عقل فعّال است تغییری رخ داده باشد تا نفس را پدیدار کند (اگر نفس را حادث فرض کنیم) و چون در عقل فعّال تغییری رخ نمی‌دهد، پس نفس انسانی هم ممکن نیست حادث باشد. ابوالبرکات در جواب می‌گوید: امتناع اراده فاعل و یا امتناع وجود مقتضی خارجی را اثبات نکرده‌اند، لذا اشکال به قوّت خود باقی است.

البته ابوالبرکات بر بعضی حجّتهای حدوث نفس هم ایراد گرفته است. یکی اینکه گفته‌اند: مشهود و معلوم است که نفس همراه بدن پدید می‌آید و ضعیف است و قوی می‌شود. ابوالبرکات جواب می‌دهد که اتفاقاً این ضعف آغازین نشانه‌ای از قدم آن است. دیگر از دلایل مشهور معتقدان به حدوث نفس این است که نفس اگر قبل از جسم وجود داشته است، یا یکی بوده و یا متعدّد به تعداد اجسام؛ و این شقّ دوم ممکن نیست، زیرا نفس در این حال ماهیّت محض است و در ماهیّت تعدّد نیست. و اما یکی هم نمی‌تواند بوده باشد؛ پس در این صورت تشخیص و تفاوت افراد چه می‌شود؟ ابوالبرکات جواب می‌دهد که ممکن است نفوس متعدّد و مختلف الماهیّه بوده‌اند.

اما خود ابوالبرکات بیان ساده و روشنی برای حدوث نفس دارد و آن اینکه اگر فرض کنیم که نفس مقدم بر بدن بوده است یا معطلّ بوده و یا کاری داشته است و در الهیّات ثابت است که هیچ موجودی ممکن نیست بیکار باشد و اما برای همه ما مسلم است که ما چیزی از کارهای قبلی خود را به یاد نمی‌آوریم، و هیچ نفسی حین تولّد معرفت و علمی ندارد.

۸. جاودانگی نفس

ابن سینا برای اثبات جاودانگی نفس آن را به کلی مستقلّ از بدن می‌انگارد و لذا فساد بدن باعث فساد نفس نمی‌شود. خود ابن سینا در مبحث وجود نفس استدلال کرده بود که تعین نفس به بدن است و

نفس با جسم به وجود می‌آید، اما در جاودانگی از آن فاصله می‌گیرد. دلیل دیگر که بر جاودانگی نفس آورده‌اند بساطتِ نفس است که محتوی جهات وجودی و عدمی توأمان نیست. اما خود فرض بساطت نفس قابل بحث است. دلیل دیگر اینکه نفس انسانی از مجردات است و همانند نفوس فلکی و عقول مفارق باقی و پایدار است، اما این هم دعوی بی‌حجتی است و بس.

در نظر ابوالبرکات جاودانگی نفس از آن جهت است که معلولِ جواهر مفارق غیر جسمانی است و چون این علل آن را به وجود آورده‌اند دلیلی ندارد که نابودش کنند. خود نفس انسانی ضدی ندارد که آن را از بین ببرد، بلی، رابطه‌اش با بدن ممکن است گسسته شود. پیداست که بر نظریهٔ ابوالبرکات هم ایراد وارد است و حقیقت این است که خلود نفس عقیده‌ای دینی است و ابوالبرکات هم بازگشت ارواح به ابدان را به خواستِ خدا جایز می‌داند: «فاعل هرگاه که بخواهد علاقهٔ نفس را با بدن قطع، و هرگاه که بخواهد دوباره نفس و بدن را با هم جمع می‌کند».

۹. عقل و صدور

ابونصر فارابی در معانی عقل گوید: عامهٔ آن را دربارهٔ کسی که صاحب نظر درست در امور باشد به کار می‌برند. متکلمان به نیرویی که میان خیر و شرّ فرق بگذارد «عقل» می‌گویند. ارسطو در کتاب تحلیلات عقل را نیرویی می‌داند که ما را از مقدمات به نتیجهٔ یقینی می‌رساند و همو در کتاب اخلاق نیکو ماخوس عقل را وسیلهٔ کسب فضیلت اخلاقی می‌انگارد، و در کتاب نفس، میان عقل متفعل یا بالقوه با عقل فعّال فرق می‌گذارد.

فارابی خود میان چهار نوع عقل فرق قائل شده است:

– عقل بالقوه یا عقل هیولانی

– عقل بالفعل

– عقل مستفاد

– عقل فعّال

عقل هیولانی قوه‌ای نفسانی است که آمادهٔ قبول معقولات یا ماهیت موجودات است. عقل بالفعل همان است، در حالی که با صور معقول متحد شده است (صور معقوله به‌طور بالقوه در اشیاء هست و به فعلیت می‌رسد). همان عقل بالفعل است که با صور عقلیهٔ متحد شده و همان صورت را به

خود پذیرفته است. این سه مرتبه پیاپی در عقل انسانی است. آن که عقل انسانی را در این مسیر به پیش می‌راند و او را کمک می‌کند عقل فعال است که مستقل از عقل انسانی، بلکه افاضه کننده آن است و عقل انسانی هرگاه که بدان پیوندد به سعادت رسیده است.

بوعلی سینا همین افکار را از فارابی گرفته و عقول را به این ترتیب بیان می‌کند:
- عقل هیولانی که استعداد محض است.

- عقل ممکن یا عقل بالملکه که صورت تحقق یافته عقل هیولانی است و قضایای بدیهی اولیه را کسب کرده است.

- عقل مستفاد صورتهای عقلی و حقایق بعد از بدیهیات را کسب کرده است، که مأخذ آن عقل فعال است.

نسبت عقل فعال به نفوس ما نسبت آفتاب است به چشمان ما، یعنی تا نور آفتاب نباشد، ما چیزی را نمی‌توانیم بینیم. پس معرفت جز با اتصال به عقل فعال ممکن نیست. در نظر ابن سینا نهایت کوشش متعلم حصول آمادگی برای پیوستن به عقل فعال است. این استعداد پیش از آموزش ناقص، و پس از آموزش کامل می‌شود. در بعضی اشخاص این استعداد آن قدر شدید است که آنها به آموزش فراوانی برای اتصال به عقل فعال نیاز ندارند، برای این برگزیدگان، اتصال به عقل فعال به بهترین صورت تحقق می‌یابد و به ادراکی مستقیم مبنی بر مکاشفه صوفیانه دست می‌یابند.

در نظر ابوالبرکات عقل از ماده عقل است، به معنی زانو بند شتر، و به معنی نیروی بازدارنده طبع است و این عقل عملی است. اما آنچه یونانیان در نظر داشتند (عقل به معنی قوه مدرکه مجردات و کلیات) در عربی نظیری نداشت، و لذا مترجمان همین کلمه عقل (عملی) را در آن مورد هم به کار بردند و معرفت ویژه انسان را عقل نامیدند.

این سهل است، اما تقسیم عقل به هیولانی و بالفعل و قوه علمیه و قوه عملیه... کم‌کم آنها را از حق دور کرد. حقیقت این است که نفس و عقل یکی است و قوای نفس چندگانه نیست، همچنین تقسیم عقل را نمی‌پسندد. مدرک محسوسات همان مدرک معقولات است و خیال و حافظه و یادآوری هم چیزی جز آن نیست. یک حقیقت واحد هست که از جهت تصرف در ابدان، نفس و از جهت فعالیتهای ذهنی مانند درک کلیات و ترتیب دلایل، عقل نامیده می‌شود.

ابوالبرکات برخلاف فارابی و بوعلی سینا و ابن رشد نیازی به عقل فعال نمی‌بیند و عقل را بنفسه قادر به ادراک معقولات می‌داند، مانند دانه که بالقوه درخت است و می‌تواند درخت شود و لازم

نیست که درخت دیگری او را کمک کند، و اگر قدمی چیزی در این باب گفته‌اند فرض و حدسی بیش نیست و ضرورت ندارد (المعتبر، ج ۲، ص ۴۱۱).

انکار عقل فعال نقطه تحوّل در فلسفه اسلامی بوده است، چه تا آن زمان و بعد از آن هم فلاسفه اسلامی آن را قبول داشتند. انکار عقل فعال انکار نظریه صدور است.

مشایبان اسلامی بر آن بودند که «الواحد لا یصدر عنه الاّ واحد» و برای این معلول واحد یا عقل اوّل سه صدور قائل می‌شدند: از عقل اوّل از جهت اینکه مبدأ را تعقل می‌کند عقل ثانی صادر می‌شود و از عقل اوّل از جهت اینکه ممکن است (نه واجب) جرم فلک اوّل صادر می‌شود و از عقل اوّل به لحاظ اینکه واجب است (بالبغیر) نفس فلک اوّل که محرک آن است صادر می‌شود.

ابوالبرکات بر مشایبان تناقض می‌گیرد که شما گفتید: از یکی جز یکی صادر نمی‌شود؛ پس چگونه از صادر اول سه چیز صادر شد؟ ممکن است پاسخ دهند: از یکی از آن لحاظ که یکی است جز یکی صادر نمی‌شود. ابوالبرکات می‌گوید این حرف به خودی خود درست است، اما آن نتایج که شما می‌خواهید از آن بر نمی‌آید (المعتبر، ج ۳، ص ۱۵۶).

نکته دیگری که ابوالبرکات به مشایبان گرفته است این است که آنان ترتیب افاضه را طولی گرفته‌اند: «الف» علّت «ب»، «ب» علّت «ج»، «ج» علّت «د»... و این تحدید قدرت الهی است، به علاوه در صورت صحّت این نظریه، موجوداتی که در سطح واحدی از قرب یا بُعدند نباید کثرت داشته باشند، مثلاً نوع خاصی از حیوان نباید افراد متعدّد داشته باشد. لذا ابوالبرکات هم به لحاظ حفظ آزادی خلقت برای خدا و برای در دست داشتن توجیه مقبولی از کثرت موجودات، معتقد است که خلقت خدا دارای ابعاد گوناگون است، و هر لحظه قادر به خلقت است. گیرم که نخست مخلوقی برای خاطر خودش آفریده و مخلوقی دیگر برای آن مخلوق یا باز هم برای خودش و هر کدام از این مخلوقات هم به نوبه خود چیزی یا چیزهایی پدید می‌آورد. مثل آنکه خانه‌ای بخرد و برای آن خانه فرش و پرده‌ای، یا اسبی بخرد و برای آن اسب رکابی یا آرایه‌ای: «كذلك یخلق اللّهُ تعالیٰ الموجودات فتوجد عنه و عمّا عنه و الذی عنه منه لاجله و منه لاجل ما عنه» (المعتبر، ج ۳، ص ۱۵۹).

و این تصور از خلقت با تنزیل الهی منطبق‌تر است، مثلاً خدا آدم را آفرید و حوّا را از نفس آدم برای آدم و اولاد حوّا و آدم را از آنها و برای آنها (ج ۳، ص ۱۵۶).

مشایبان نفوس انسانی را هم معلول عقل فعال می‌دانستند، اما ابوالبرکات از راه اختلاف طبایع و

احوال و افعال نفوس استدلال می‌کند که آنها علل متکثره دارند و علل نفوس جواهر غیر جسمانی شبیه مُثُل افلاطونی است (المعتبر، ج ۳، ص ۱۵۲-۱۵۳).

همچنین ابوالبرکات بر تعداد عقول معترض است که آن را منحصر در ده دانسته‌اند (که خود متکی بر نه فلک و هفت سیاره است). البته بعضی مشایبان تعداد عقول را هشت و بعضی نه پنداشته‌اند، اما ابوالبرکات بر آنها ایراد می‌گیرد که پس نفوس نباتی و حیوانی و چهار عنصر چه می‌شود؟ (برای تمام اینها درجه‌ای از عقل قائل است) بدین‌گونه تعداد عقول محدود به آنچه مشایبان می‌گویند نیست.

دیدیم که ابوالبرکات عقول مفارقه را رد نکرد، بلکه بر تعدادشان افزود؛ حال باید پرسید: نقش این عقول در فلسفه ابوالبرکات چیست؟ مشایبان آنها را واسطه در خلقت و عقل فَعَال را «واهبُ الصُّور» می‌انگاشتند. ابوالبرکات اینها را به خدا نسبت می‌دهد؛ پس نقش عقول در نظر او چیست؟ پاسخ این است که ابوالبرکات عقول را حافظ و رهنما و اساساً مُصَدِّر و منبع نفوس انسانی می‌داند و نقشی همچون ملائکه - آنچنانکه اهل ادیان می‌گویند - برای عقول قائل است و تعداد این ملائکه به اندازه ستارگان مرئی و نامرئی آسمان است بلکه بیشتر. حتی می‌توان عدد ملائکه را برابر همه موجودات محسوس انگاشت. در این صورت ملائکه حافظ و مدبّر محسوسات خواهند بود (المعتبر، ج ۳، ص ۱۶۸). شکی نیست که ابوالبرکات در این نظریه متأثر از قرآن کریم است و نیز ممکن است متأثر از اندیشه ایرانی فره‌رها بوده باشد.

تفاوت نفوس بشری مربوط به تفاوت مراتب رعایت و حراست و تدبیر ملائکه نسبت به آنها خواهد بود و تفصیل این مطلب از علم مشاهده و مکاشفه به دست می‌آید، نه علم استدلال (ج ۳، ص ۱۶۸). نفس وقتی به درجه خاصی از کمال برسد می‌تواند از راه اشراق و حدس [= فهم سریع بدون طیّ مقدمات] انوار ملائکه را بالعیان ببیند و آن بسته به بخشش فرشته رهنمای آن نفس است.

اولین بار است که در تاریخ فلسفه اسلامی که نظریه عقول مفارقه یا ملائکه مستقل از آایش یونانیگری به وسیله ابوالبرکات مطرح گردید، و اولین بار است که ملاحظه می‌کنیم که نظریه مُثُل افلاطونی منزّه از همه جنبه‌های شرک آلودش [ربّ النوعها] هماهنگ با تعالیم اسلام نشان داده شده است. و در تمام مواردی که ابوالبرکات با مشایبان تقابل دارد او را متفکری اصیل می‌یابیم که در برابر میراث یونانی ایستاده و استقلال اندیشه متفکران اسلامی را نشان داده است.