

نقد و بررسی دیدگاه ابوالبرکات بغدادی درباره چگونگی پیدایش کثیر از واحد

دکتر عین الله خادمی *

دانشیار دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی
(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۹/۹/۳۰ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۸۹/۱۱/۱۸)

چکیده

ابوالبرکات بغدادی قبل از بیان دیدگاه مختار خویش درباره مسئله چگونگی پیدایش کثیر از واحد، با نگاه تاریخی، نظریه مشائیان را تبیین می‌کند و سپس به نقد دیدگاه حکیمان مشایی می‌پردازد و در نهایت دیدگاه خویش را در طی چهار تقریر بیان می‌کند. در نقد و بررسی دیدگاه او نکات ذیل قابل طرح‌اند. او در بررسی دیدگاه مشائیان دچار خطای تاریخی شده است. میان دیدگاه او و برخی از متکلمان مشابهت‌ها و اختلاف‌هایی دیده می‌شود. ابوالبرکات به دیدگاه‌های فارابی و ابن‌سینا اشراف کامل ندارد و حتی در بیان نظریه خویش دچار تزلزل است. در دیدگاه او روابط موجودات در عوالم متعدد به صورت دقیق بیان نشده‌اند. ابوالبرکات در بیان دیدگاه خویش به هیئت بطليموسی بی‌توجه بوده و نقد او بر نظریه حکیمان مشایی صائب نیست.

کلیدواژه‌ها کثیر، واحد، نظام، فیض، تعقل، حکیمان مشایی، ابوالبرکات بغدادی.

۱. طرح مسئله

یکی از مسائل بسیار جدی، عمیق، و جذاب در حوزه جهان‌شناسی آن است که چگونه از خداوندی که از جمیع جهات واحد است و هیچ‌گونه کثرتی در او راه ندارد موجودات کثیری صادر شده‌اند. این پرسش جهان‌شناختی به‌ویژه برای افراد یا مکاتبی که اعتقاد راسخ به قاعده الواحد - حتی به شکل حداقلی آن داشته باشند - به صورت جدی‌تر رخ می‌نماید.

این مسئله از حیث تاریخی یکی از مسائل دراز عمری است که از قدیم‌الایام تا زمان معاصر اذهان متفکران بسیاری را به خود معطوف کرده است. یکی از این افراد، هبة‌الله

اوحدالزمان ابوالبرکات بن علی بن ملکا البغدادی، طیب، منطقی، حکیم، و متکلم متوفی به سال ۵۴۷ هـ.ق. است.^۱ او با جدّ و جهد فراوان در صدد برآمده است تا پاسخی شایسته و درخور به این مسئله فلسفی بدهد. برای فهم دقیق دیدگاه ابوالبرکات درباره این مسئله پژوهشی پاسخ به پرسش‌های زیر ضروری است.

آیا او در پرداختن به این مسئله فلسفی نگاه تاریخی داشته است؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، آیا استناد تاریخی او درباره این مسئله صائب بوده است؟ آیا او تقریر دقیقی از دیدگاه حکیمان مشایی ارائه داده است؟ یا، به عبارت دیگر، آیا او در بیان حکیمان مشایی به تقریرهای مختلف آنها عنایت داشته است یا تنها به تقریر واحدی اکتفا کرده است؟ آیا نقدهای او بر حکیمان مشایی صائب‌اند؟ آیا دیدگاه او را می‌توان در قالب نظریه واحد و منسجمی ارائه داد یا در حقیقت نظریه‌های متعددی درباره این مسئله ارائه داده است؟ حسن یا محاسن، نقص یا نواقص دیدگاه او چیست؟

۲. گزارش نظریه ابوالبرکات بغدادی

برای درک عمیق‌تر و دقیق‌تر نظریه ابوالبرکات، ما آن را در دو بخش ارائه می‌دهیم. در بخش اول تنها به گزارش نظریه او اکتفا می‌کنیم. در این بخش هیچ داوری و تحلیلی درباره دیدگاه او ارائه نمی‌دهیم. بخش اول را تحت سه زیر مجموعه ذیل مورد بررسی می‌کنیم.

۲.۱. بیان نظریه مشائیان درباره چگونگی پیدایش کثیر از واحد

هبة الله در کتاب *گرانقدر المعتبر فی الحکمة ابتدا در فصل ویژه‌ای تحت عنوان «فی ذکر رأی ارسطو و شیعه فی بدایة الخلق»*، دیدگاه مشائیان درباره نظام فیض را چنین تقریر می‌کند: مشائیان بر اساس مفاد قاعده الواحد - إنّ الواحد لا یصدر عنه آلا الواحد - می‌گویند از آن جهت که از واحد جز واحد صادر نمی‌شود، لازم می‌آید که میان موجودات رابطه علی و معلولی باشد و ما تنها شاهد کثرت طولی باشیم، یعنی الف علت ب، و ب علت ج، و ج علت د و... باشد. (بغدادی، ۱۵۰/۳-۱۵۱) او سپس می‌فرماید: خداوند موجود اول و موجود بالذات است و هیچ موجود دیگری در رتبه وجودی او نیست. اولین چیزی که از او ایجاد شد امر واحد است که از ذاتش و بذاته و به خاطر

۱. به مقاله سلیمان الندوی درباره کتاب المعتبر و ابوالبرکات که در انتهای جلد سوم کتاب المعتبر فی الحکمة (صص ۲۳۰-۲۵۲) چاپ شده رجوع شود.

ذاتش ایجاد شد. عقل اول از حق تعالی با تعقل ذات‌اش و نظر بذاتش ایجاد شد. پس ذات حضرت حق مثل مرآت (آینه) و رائی (بیننده) و مرئی (دیده‌شده) است و این موجود (صادرکننده) بر وجود (صادرشده) گرچه تقدّم زمانی ندارد، بر آن تقدّم علی دارد (همان، ۱۵۰).

او سپس چگونگی پیدایش کثرت از عقول را بر مبنای دیدگاه مشائیان چنین توضیح می‌دهد: از مبدأ اول به جهت تعقل ذات‌اش، معلول اول صادر شد و معلول اول به دو حالت متصور است. در حالت نخستین، دارای ویژگی امکان است که امری بالقوه و فی‌القوه است و بر اساس حالت دوم واجب است و جوباش از ناحیه حضرت حق است که امری بالفعل است. از جهت تعقل مبدأ اول از سوی عقل اول عقل دیگری از او صادر می‌گردد و از جهت تعقل ذات‌اش که امری بالقوه است جرم فلک و از جهتی که بالفعل است نفس فلک از او صادر می‌گردد.

بر اساس این تحلیل، از صادر اول - با این که امر واحدی است - سه چیز صادر می‌شود و این روند هم‌چنان استمرار می‌یابد و براساس همین روند عقول از افلاک دیگر صادر می‌شوند تا در نهایت به فلک اخیر - فلک قمر - و عقل فعال منتهی می‌شود و حکیمان مشایی، تعداد عقول را براساس تعداد افلاک در علم هیئت تنظیم کردند (همان، ۱۵۱).

۲.۲. نقد دیدگاه مشائیان در باره چگونگی پیدایش کثیر از واحد

ابوالبرکات بر این باور است که ما باید درباره مدّعی حکیمان دو امر را از یکدیگر تفکیک کنیم. حکیمان از یک سو به قاعده «الواحد لا یصدر منه، من حیث هو واحد، الا الواحد» استناد می‌کنند، که اصل این قاعده امری مقبول و مقرون به صواب است. اما نتایجی که حکیمان مشایی از این قاعده می‌گیرند، براساس دیدگاه ابوالبرکات، نادرست است. او می‌گوید: از جمله نتایجی که حکیمان مشایی از این قاعده استنتاج می‌کنند آن است که از صادر اول - با این که از حیث ذات‌اش واحد است - بدون این که ذات دیگری به ذات واحد اضافه شود به جهت حیثیات و اعتبارات مختلف سه چیز صادر می‌شود.

او همچنین مدّعی است که یکی از لوازم تحلیل حکیمان مشایی درباره چگونگی پیدایش کثیر از واحد این است که ما در عالم هستی تنها شاهد کثرت طولی باشیم (همان). سپس در نقد این تالی فاسد می‌گوید: ادّعی حکما نادرست است، زیرا ما در عالم هستی، با کثرت عرضی (انسان، اسب و ...) نیز مواجه‌ایم. از طرفی، بدین امر تفتّن

داریم که میان این موجودات متکثر هیچ رابطه‌ی علی وجود ندارد. با توجه به مقدمات پیش گفته، این پرسش پیش می‌آید که این کثرت از کجا پیدا شده است؟ (همان)

۲.۳. بیان دیدگاه ابوالبرکات

اوحدالزمان بعد از تقریر و نقد دیدگاه حکیمان مشایی به تبیین دیدگاه مقبول و مطلوب خویش می‌پردازد. ما برای فهم دقیق‌تر دیدگاه او، آن را تحت عنوان چند تقریر بیان می‌کنیم. **تقریر اول.** او بعد از نقد دیدگاه حکیمان مشایی می‌گوید: چرا همین تبیینی که حکیمان مشایی درباره‌ی عقل به کار می‌برند، ما درباره‌ی مبدأ اول (حضرت حق) به کار نبریم؟ او در ادامه می‌افزاید: سزاوار آن است که ما به جای دیدگاه حکیمان مشایی بگوییم که حضرت حق به تعقل ذات خویش می‌پردازد و از این جهت عقل اول از او صادر می‌شود. هنگامی که عقل اول را ایجاد کرد او را می‌شناسد و عقل اول را از آن جهت که موجودی است که با او حاصل شده تعقل می‌کند و از ناحیه‌ی این تعقل موجود دیگری (صادر دوم) از او صادر می‌شود. پس از ایجاد موجود (صادر) دوم آن را نیز به سان صادر اول تعقل می‌کند و از این تعقل موجود سوم (صادر سوم) ایجاد می‌شود و... این روند همچنان استمرار می‌یابد، یعنی از ناحیه‌ی تعقل حضرت حق موجودی ایجاد می‌شود و پس از ایجاد موجود جدید به تعقل آن موجود جدید می‌پردازد و موجود دیگری از او ایجاد می‌شود و به همین سان هر مخلوقی زمینه‌ی پیدایش موجود دیگر را فراهم می‌کند. بر اساس این تحلیل، موجود دوم به خاطر موجود اول و موجود سوم بخاطر موجود دوم ایجاد می‌شود.

او بعد از این تقریر، برای تفهیم ساده‌تر دیدگاه‌اش از شیوه‌ی تمثیل و تشبیه استفاده می‌کند و می‌گوید: همان‌طور که در خبر آمده است، خداوند اول حضرت آدم را خلق کرد و سپس حوا را از او و به خاطر او خلق کرد و از حضرت آدم و حوا به خاطر این دو فرزندی ایجاد کرد.

او سپس این نکته را یادآور می‌شود که در تشبیه میان مشبه و مشبه‌به از تمام جهات مشابهت وجود ندارد، بلکه از جهاتی مشابهت و از جهاتی اختلاف وجود دارد. در خلقت حضرت آدم و حوا و فرزندان ایشان تقدم و تأخر زمانی مطرح است، اما در پیدایش مخلوقات از سوی حضرت حق تقدم و تأخر زمانی مطرح نیست، بلکه تقدم و تأخر آن از نوع رتبی است.

ابوالبرکات در ادامه می‌افزاید که بر این اساس می‌توان ادعا کرد که از فاعل واحد بر

اساس حیثیات و اعتبارات مختلف، معالیل متعددی ایجاد می‌شود، اعم از این که آن اشیا معلولات و مفعولات او باشند، یا معلول‌ها و مفعول‌های غیر او باشند. به عنوان مثال، کسی برای خودش بنده‌ای می‌خرد و در زمانی دیگر برای بنده‌اش برده‌ای می‌خرد. بنده دوم گرچه به صورت مستقیم بنده او نیست، با واسطه بنده اوست. زیرا عبد عبد باز بنده است. بر این مبنا استعجابی ندارد که خدا صورتی خلق کند و برای صورت هیولی و نفسی خلق کند و برای نفس فلک و بدنی خلق کند و برای فلک محرکی خلق کند (همان، ص ۱۵۶-۱۵۷).

تقریر دوم. اوحدالزمان در موضع دیگری از *المعتبر فی الحکمة* نیز بعد از بیان دیدگاه حکیمان مشایی درباره چگونگی پیدایش موجودات کثیر از واحد می‌گوید: چرا عین این مدعای حکیمان را ما درباره حضرت حق مطرح نکنیم و به جای مدعای حکیمان بگوییم که از وجود خدا موجودی ایجاد می‌شود و پس از این ایجاد، حضرت حق نسبت به این موجود آگاهی پیدا می‌کند و در سایه این آگاهی موجودی دیگر خلق می‌کند، سپس به موجود دوم (صادر دوم) نیز آگاهی پیدا می‌کند و از آن موجود سومی خلق می‌کند. بر این مبنا ایجاد حضرت حق به موجود واحدی منحصر نمی‌شود، بلکه به ذات‌اش و از ذاتش بدون وساطت سبب دوم، موجود دیگری ایجاد می‌کند و سپس از جهت تصور این موجود، مثل موجود اول و یا از جهت ایجادش، موجود دیگر از او صادر می‌شود.

او در ادامه بحث از جهت تشبیه معقول به محسوس، به عالم ماده می‌پردازد و می‌گوید: براساس همین تحلیل پیش‌گفته باران می‌بارد و گیاه رشد می‌کند، سپس دوباره باران می‌بارد و زمین سیراب می‌شود و گیاهان و درختان می‌رویند و درختان جهت بهره‌برداری از آن‌ها میوه می‌دهند. (همان، ۱۶۰-۱۵۹)

تقریر سوم. هبة‌الله در تقریر سوم‌اش درباره آفرینش مخلوقات از سوی حضرت حق این نکته را یادآور می‌شود که این آفرینش دو نوع است. یک آفرینش به صورت بالجمله و دیگر آفرینش تفصیلی و تفکیکی است. او می‌گوید: خداوند متعال بر اساس مبدئیت اولی، قدرت، و حکمت‌اش همه خلق را به طریق جمله (همگی) آفرید. سپس به طریق تفصیلی هر ممکنی را بر اساس تقدیر و موقعیت خاص زمانی یا ازلی‌اش مشخص کرد. در این خلقت تفصیلی، آفرینش هر متأخری برای متقدم و آفرینش متقدم دوم برای متقدم نخست است و در مورد رابطه بین شخص و نوع می‌توان این رابطه را چنین ترسیم کرد: خلقت شخص برای بقا و دوام نوع، و خلقت نوع به خاطر شخص از جهت تحقق و تحصیل در وجود است.

اوحده الزمان جهت توضیح فزون‌تر خلقت تفصیلی می‌گوید: بر حسب ظاهر، ما در عالم شاهد آن هستیم که از برخی موجودات اشیایی صادر می‌شود. ابوالبرکات می‌گوید: این نگاه نگرش بدوی، ظاهری، و غیرمتملانه است. اگر با دید متمم‌فانه به روابط میان پدیده‌ها نظر افکنیم، درمی‌یابیم که فاعل بالذات در همه این آفرینش‌ها حضرت حق است و هیچ موجودی از ناحیه ذات خویش هیچ حظّ و بهره‌ای از هستی ندارد، و نهایت نقشی که مخلوقات در عالم هستی ایفا می‌کنند آن است که برخی اشیاء به‌سان آلات و اسباب در صدور اشیای دیگر نقش ایفا می‌کند و این امر نیز ناشی از مقتضای حکمت الاهی است. خداوند با اراده اولی همه اراده‌های کثیر با مقتضیات کثیر دائم یا موقت را مشخص کرده است. پس بر اساس این تحلیل می‌توان مدعی شد که خداوند با اراده واحد چگونگی پیدایش همه موجودات متکثر در موقعیت‌ها و شرایط مختلف را مشخص کرد.

ابوالبرکات فوراً یادآور می‌شود که کسی نباید گمان برد که این مدعایمان با قاعده «الواحد لا یصدر عنه آلاً الواحد» در تعارض است، زیرا صدور این اشیای کثیر از واحد با واسطه اسباب کثیر مقتضی صورت می‌گیرد. (همان، ۱۶۰-۱۶۱)

تقریر چهارم. ابوالبرکات در آخرین تقریر می‌گوید که بر اساس تحلیل ما، از واحد تنها موجودی واحد صادر می‌شود. سپس اگر از مرید واحد دو فعل صادر شود، به اعتبار دو اراده در دو وقت مختلف است. خداوند واحد، احد، فرد، و صمد است. پس از او بالذات تنها موجود واحد صادر می‌شود که آن واحد در قیاس با سایر موجودات اقرب و اشبه به حق تعالی است. زیرا وجودش از ذات حضرت حق و به خاطر ذات حق صادر شده است. و بر این اساس می‌توان ادعا کرد که حضرت حق هم فاعل و هم غایت‌اش است. در مرحله بعد، خداوند موجود دوم را به خاطر موجود اول ایجاد می‌کند. این غایت نیز در نهایت به خدا برمی‌گردد، زیرا صادر اول غایت قریب و صادر دوم غایت بعید است و غایت نسبت به غایت قریب از جهت غایت بودن سزاوارتر است، زیرا هر غایت قریبی برای غایت بعید غایت است اما غایت بعید دیگر غایت برای غایت دیگری نیست.

بر اساس این تحلیل می‌توان چنین ادعا کرد که اگر حضرت حق چیزی را به خاطر مخلوق‌اش ایجاد کرد، بدان جهت که آن مخلوق را برای ذات خویش خلق کرده، در نهایت می‌توان گفت که حضرت حق امر دوم و سوم را نیز به خاطر ذات خویش خلق کرد.

ابوالبرکات از باب تشبیه معقول به محسوس، تمثیلی ذکر می‌کند و می‌گوید که حضرت حق دو چشم را خلق کرد، و سر را به خاطر دو چشم، مو را بر سر به خاطر سر،

و دندان را برای جویدن و دو فک را به خاطر دندان، و... خلق کرد. بر همین قیاس، کثرت طولی و عرضی از خدا ایجاد می‌شود.

او این نکته را یادآور می‌شود که افعال خدا را از حیث زمان می‌توان به دو قسم تقسیم کرد: الف. برخی از افعال خدا ازلی هستند. چنین افعالی سابقه عدم زمانی ندارند. علم خدا به ذات خویش و علم حضرت حق به موجوداتی که از ذات‌اش صادر شده اند جزء افعال ازلی حضرت حق هستند. ب. بعضی افعال دیگر خدا زمانی هستند و آن‌ها افعالی‌اند که به خاطر امور زمانی، حوادث، و متغیّرات از خدا صادر می‌شوند. آیات، معجزات، لطائف، کرامات، عنایات خاصه یا هدایت‌های لطیف و ویژه‌ای که از سوی خدا نصیب برخی موجودات می‌شود جزء افعال قسم دوم محسوب می‌شوند.

اوحدالزمان جهت تفهیم بهتر دیدگاه‌اش از تمثیل دیگری بهره می‌گیرد و می‌گوید: روشنی و نور روز به‌تمامی برگرفته از خورشید است؛ روشنی دیواری که محاذی خورشید است و شعاع نورانی خورشید بر آن واقع می‌شود نیز متأثر از خورشید است و، به تبع آن، روشنی اطافی که محاذی آن دیوار است نیز برگرفته از خورشید است. همه این انوار برگرفته از انوار خورشیدند ولی هرچه جلوتر می‌آییم از شدت نور خورشید کاسته می‌شود و در جایی که سقف است یا در غارها از میزان روشنایی نور خورشید بسیار کاسته می‌شود. او می‌گوید: در این مثال نمی‌توان دیوار را علت بالذات نور و روشنایی معرفی کرد، زیرا روشنایی نور دیوار بالتبع و بالعرض است و روشنایی و نور بالذات به خورشید متعلق است. بر همین قیاس، اگر تمام مخلوقات، افعال، و قدرتهایی را که در عالم هستی از کتم عدم خارج شده و لباس فاخر هستی بر تن می‌کنند با حضرت حق بسنجیم، وجود و هستی همه آن‌ها برگرفته از ذات حضرت حق است و همه آنها و امدار هستی حضرت حق‌اند و سواى حضرت حق در عالم هستی چیزی جز انفعال و قبول مشاهده نمی‌شود. (همان، ۱۶۰-۱۶۱)

۳. تحلیل و نقد دیدگاه ابوالبرکات

۳.۱. نقد گزارش ابوالبرکات از جهت تاریخی

یکی از خطاهای گزارش ابوالبرکات بغدادی درباره نظام فیض آن است که او با عبارت «فی ذکر رأی ارسطو و شیعه فی بدایة الخلق» به صورت ضمنی مدعی است که طراح اصلی نظریه نظام فیض ارسطوست. درحالی‌که، بر خلاف نگرگاه او، طراح اصلی این نظریه فلوطین است. البته خطای ابوالبرکات ناشی از یک برداشت تاریخی رایج در میان

متفکران مسلمان بوده است که کتاب *اثولوجیای افلوپین* را به ارسطو نسبت می‌دادند^۱ و با تحقیقاتی که در دوران معاصر توسط مستشرقان صورت گرفته نادرستی این دیدگاه تاریخی عیان گشت. بنا به گفته عبدالرحمن بدوی، نخستین کسی که حدس زد شیخ یونانی مذکور در *الملل و النحل* شهرستانی و سایر کتب ملل و نحل همان فلوپین است، هاربر یکر در سال ۱۸۵۰ بود و اولین کسی که به تشابه مضامین میامر *اثولوجیا* با رسائل و نه‌گانه‌های فلوپین پی برد، س. منک در سال ۱۸۵۷ بود. بعدها در سال ۱۸۸۳ والنتین روزه دریافت که کل این کتاب (نه فقط فقراتی از آن) گزیده‌هایی از نه‌گانه‌های فلوپین است (بدوی، ۱-۵).

بعدها دکتر عبدالرحمن بدوی و دکتر زکریا نیز بدین باور گرایش پیدا کردند که این مدعا در مورد روح حاکم بر کتاب *اثولوجیا* و غالب فقرات آن صادق است، اما در مورد تک‌تک بندهای فصول آن صادق نیست.

۲.۳. هماهنگی ابوالبرکات با سایر متکلمان

اکثر متکلمان مسلمان با دیدگاه حکیمان مسلمان درباره چگونگی پیدایش کثیر از واحد (نظام فیض) مخالف‌اند. عده‌ای از متکلمان در همان ابتدا با قاعده الواحد به ستیز پراخته‌اند. بر آگاهان از تاریخ فلسفه اسلامی این امر مستور نیست که حکیمان مسلمان بر اساس این قاعده مدعی‌اند که صادر اول بالذات و بی‌واسطه از حضرت حق تنها یک موجود، یعنی عقل اول است و بعد با تبیین جهات کثرت در عقل نخستین و سایر عقول پیدایش کثرت در عوالم هستی را تبیین می‌کنند و بر این مبنا واضح و مبرهن است که مخالفت با قاعده الواحد به صورت غیرمستقیم به نفی و انکار نظریه‌های مختلف حکیمان درباره چگونگی پیدایش کثیر از واحد (نظام فیض) نیز منجر می‌گردد.

بیان این نکته خالی از لطف نیست که مخالفت متکلمان با قاعده الواحد به صورت‌های ذیل بروز یافته است: (۱) نقد ادله فلاسفه برای اثبات قاعده الواحد (فاضل مقداد، ۱۷۰-۱۷۱؛ جرجانی، ۱۲۷/۴ - ۱۲۸؛ تفتازانی، ۹۲/۲ - ۹۴؛ فخر رازی، ۵۸۸/۱ - ۵۹۴)؛ (۲) ارائه دلیل برای جواز صدور کثیر از واحد (تفتازانی، ۹۱/۲ - ۹۲؛ جرجانی،

۱. علت این اشتباه تاریخی آن بوده است که گزیده و منتخب آثار فلوپین با شرح و تفسیر فرفر ریوس (شاگرد فلوپین) برای بار نخست در اوائل قرن سوم هجری (حدود ۲۲۰) بوسیله عبدالملک ابن‌ناعمه حمصی، تحت عنوان *اثولوجیا* از زبان سریانی به عربی ترجمه شد و بار دیگر با تصحیح و ویراستاری کنده برای احمد بن متعصم ترجمه و تدوین شد (رحیمیان، ۱۷).

همان، ۱۲۳؛ (۳) بیان موارد نقض قاعده الواحد (تفتازانی، ۹۸/۲-۱۰۳، خواجه نصیر، ۸۸).

البته لازم به یادآوری است که همان طوری که در بخش گزارش دیدگاه ابوالبرکات بیان کردیم، او گرچه با اصل قاعده الواحد مخالفتی ندارد، با تحلیلی که فلاسفه بر اساس این قاعده درباره نظام فیض ارائه داده‌اند به صورت جدی سر ستیز دارد و مراد از هماهنگی او با سایر متکلمان در این مسئله همین بُعد اخیر است، نه مخالفت با اصل قاعده الواحد.

۳.۳. مقایسه دیدگاه خواجه نصیر و ابوالبرکات

خواجه نصیرالدین طوسی یکی از بزرگ‌ترین و مؤثرترین متکلمان شیعی است که درباره نظام فیض نظریه ارائه داده است و، از سوی دیگر، با نظریه ابوالبرکات کاملاً آشناست و به قضاوت و داوری درباره نظریه او نشسته است. مواجهه و تطبیق نظریه این دو متفکر بزرگ برای فهم نظریه ابوالبرکات می‌تواند بسیار راهگشا باشد. با مقایسه و تطبیق این دو نظریه درمی‌یابیم که میان آن‌ها از جهاتی مشابهت و از جهاتی اختلافاتی وجود دارد.

۳.۳.۱. مشابهت‌های نگرگاه ابوالبرکات و خواجه نصیر

با بررسی آثار و مکتوبات هر دو متفکر بزرگ درمی‌یابیم که دیدگاه ابوالبرکات با خواجه نصیر از این جهات شباهت دارد: (۱) هر دوی آن‌ها اصل قاعده الواحد را پذیرفته‌اند و از این جهت تفاوتی میان دیدگاه آن‌ها و دیدگاه فلسیوفان مسلمان وجود ندارد. گرچه در محتوا و ماهیت این دو نظریه با هم یکسان نیستند و در بخش اختلافات به آن‌ها اشاره می‌شود. (۲) هر دو متکلم گرانقدر در صدد ارائه نظریه‌ای نوین درباره چگونگی پیدایش کثرت برآمده‌اند، و به نوعی می‌توان هر یک از این نظریه‌ها را به عنوان نظریه بدیل نظریه حکیمان مشایی دانست.

۳.۳.۲. تمایز دیدگاه ابوالبرکات و خواجه نصیر

مهم‌ترین وجه تمایز تطبیق خواجه نصیر و ابوالبرکات درباره چگونگی پیدایش کثیر از واحد این است که ابوالبرکات برخلاف خواجه نصیر و سایر حکیمان مسلمان، مثل فارابی، ابن‌سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا، حداقل براساس برخی از تبیین‌هایش در صدد نفی رابطه علی و معلولی درمیان موجودات عالم هستی است و درصدد آن است که

حضرت حق را به عنوان تنها فاعل مستقیم تمام پدیده‌های عالم هستی معرفی کند، در حالی که خواجه نصیر در بیان خویش درباره نظام فیض مسیری دیگر را برگزیده و علاوه بر آن، به صورت مستقیم، در آثارش دیدگاه ابوالبرکات را از این جهت مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد.

۳.۳.۳. عدم تفتن کامل ابوالبرکات نسبت به نظریه‌های مختلف ارائه‌شده از سوی فارابی و ابن‌سینا

برای متفطنان نسبت به تاریخ فلسفه اسلامی این امر آشکار است که فارابی و ابن‌سینا، که ابوالبرکات آن‌ها را به عنوان پیروان نظریه ارسطو خطاب می‌کند، درباره نظام فیض نظریه واحدی ارائه نداده‌اند، بلکه فارابی نظام فیض را به دو شکل مختلف تقریر کرده است. او در رساله عیون المسائل (۶۷-۶۸) نظام فیض را به شکل ثنایی و بر اساس مؤلفه علم تبیین می‌کند، اما در بقیه آثارش نظام فیض را به شکل ثنایی و بر اساس مؤلفه تعقل تبیین می‌کند (فارابی، احصاء العلوم، ۷۶-۷۷، همو، فصوص الحکم، ۲۰۹، همو، فصول منترعة، ۵۳-۵۴، ۶۲-۷۸، همو، رساله فی اثبات المفارقات، ۲-۸، همو، فصول مبادئ آراء اهل المدينة الفاضلة، ۸۱، همو، رساله العقل، ۳-۲۴، ۳-۲۴-۳۶، همو، عیون المسائل، ۶۷-۶۹، همو، التعليقات، ۱۲۸، همو، آراء اهل المدينة الفاضلة، ۵۲-۵۴، همو، السياسة المدنية، ۲۱-۳۲).

ابن‌سینا نیز در آثارش، برخلاف قول مشهور، نظام فیض را به شکل واحد تقریر نکرده است، بلکه او در آثار و مکتوبات مختلف خویش نظام فیض را به پنج شکل مختلف زیر تقریر کرده است:

- ۱- او در برخی آثارش، مثل الشفاء: الإلهیات، (۴۳۸-۴۳۹)، المبدأ و المعاد (۷۹-۸۰)، النجاة (۶۵۴-۶۵۷)، نظام فیض را به شکل ثلاثی و با استفاده از مؤلفه تعقل تقریر می‌کند. البته شیخ در الإشارات و التنبيهات (۲۷۱/۳-۲۷۲) ابتدای نظام فیض را بر اساس نظام ثنایی و بر اساس مؤلفه تعقل و در نهایت بر اساس تکلمه‌ای نظام فیض را به صورت ثلاثی لکن با کمی تفاوت از سایر آثار پیش‌گفته تبیین می‌کند.
- ۲- بوعلی در برخی مواضع الشفاء: الإلهیات (۴۳۸-۴۳۹) و المبدأ و المعاد (۸۳) ابتدا نظام فیض را به شکل ثلاثی و با استفاده از مؤلفه تعقل تقریر می‌کند، اما در انتهای بحث نظام فیض را به شکل ثنایی و با استفاده از مؤلفه تعقل تبیین می‌کند.
- ۳- شیخ در الهیات دانشنامه علایی (۱۱۱-۱۱۴، ۱۵۶-۱۵۷) و «رساله العروس» (نسخه

خطی، ۲-۳) نظام فیض را بر اساس مؤلفه علم تبیین می‌کند. هم‌چنین او در رساله «سؤال الشیخ ابی سعید عن شیخ‌الرئیس» یا «سبب اجابة الدعا و کیفیة الزیارة» (۳۳۶-۳۳۸) گرچه درباره ثنایی یا ثلاثی بودن نظام فیض سکوت کرده، علم حضرت حق را به عنوان عامل پیدایش کثرت در عالم معرفی می‌کند.

۴- بوعلی در یکی از فقرات *التعلیقات* (۲۵۷) پیدایش کثرت را بر مبنای دو مؤلفه علم و تعقل به صورت توأمان تبیین می‌کند، اما درباره ثنایی یا ثلاثی بودن نظام فیض سکوت می‌کند.^۱

۵- ابن‌سینا در فصل هفتم و آخرین فصل *رسالة العشق* به جای نظریه فیض از نظریه تجلی دفاع می‌کند و به سوی این باور گرایش پیدا می‌کند که کثرت در عالم هستی تنها بر مبنای تجلی و ظهور قابل تحلیل است.

تقریری که ابوالبرکات از نظام فیض ارائه می‌دهد ناظر به تقریر اول از تقریرهای پنج‌گانه ابن‌سیناست و او گزارشی درباره دو تقریر فارابی و چهار تقریر دیگر بوعلی ارائه نمی‌دهد. اگر، بر فرض، به صورت کامل با ابوالبرکات هم‌نوایی داشته باشیم و از باب تسامح دو تقریر فارابی و چهار تقریر نخست بوعلی همه را - از این جهت که نقشی برای فاعلیت مخلوقات در تبیین نظام فیض قائل شده‌اند - در یک ردیف قرار دهیم و نقد ابوالبرکات را ناظر به همه این تقریرها بدانیم، قطعاً تقریر آخر شیخ، که یک تقریر عرفانی از چگونگی پیدایش کثرت است، حکم دیگری دارد و کسی که در مقام نقد و داوری درباره متفکران بزرگ برمی‌آید، بر او فرض و ضروری است که در گام نخست نسبت به همه آثار آنها، حداقل درباره مسئله مورد نقد، تفتن و آگاهی عمیق پیدا کند و در مرحله دوم به نقد و بررسی آن بپردازد. اما هبه‌الدین درباره فارابی و بوعلی، یا به تعبیر خودش پیروان ارسطو، از انجام این کار ضروری استنکاف کرده است و همین امر باعث کاهش ارزش دیدگاه نقادانه او می‌شود.

۱. بر اساس تفحص نگارنده در آثار مختلف شیخ درباره نظام فیض، تنها در یکی از فقرات *التعلیقات* شیخ پیدایش کثرت در عالم هستی را بر مبنای دو مؤلفه تعقل و علم چنین تبیین می‌کند: علم حضرت حق به اشیا و تعقل آنها از سوی حضرت حق سبب پیدایش آنها می‌شود. او اشیا را بر اساس حکمت و نظام واجب تعقل می‌کند، یعنی تمثّل و تصوّر اشیا به صورت اتّفاقی و بدون حساب و کتاب صورت نمی‌گیرد و نباید تمثّل و تصوّر اشیا از سوی حضرت حق را با تمثّلات و تصوّراتی که از سوی انسان‌ها صورت می‌گیرد مقایسه کرد. زیرا در ما انسان‌ها در اکثر موارد این تمثّلات و تصوّرات بدون ضابطه درست منطقی صورت می‌گیرد (*التعلیقات*، ۲۵۷).

۳.۵. تزلزل ابوالبرکات در بیان انگاره خویش

همان‌طوری که در بخش گزارش دیدگاه اوحداالزمان در ابتدای مقاله بیان شد، او پس از نقد دیدگاه حکیمان مشایی دربارهٔ چگونگی پیدایش کثیر از واحد، تلاش کرده است تا دیدگاه مقبول و مطلوب خویش را تبیین کند.

در نگاه بدوی و غیرمتأملانه چنین به نظر می‌رسد که ایشان نظریهٔ واحدی دربارهٔ مسئلهٔ مورد بحث ارائه داده است، اما هر ناظر متأمل و ژرفاندیشی درخواهد یافت که ایشان به جای نظریهٔ واحد، در واقع چهار نظریهٔ مختلف برای حل مسئلهٔ پیش‌گفته بیان کرده است که به قرار ذیل است.

نظریهٔ اول. ایشان در نظریهٔ اول در صدد آن است که چگونگی پیدایش موجود کثیر از حضرت حق را که واحد من جمیع الجهات و بسیط من جمیع الوجوه است، مثل حکیمان مشایی بر اساس مؤلفهٔ تعقل تبیین کند؛ با این تفاوت که حکیمان مشایی بحث تعقل را در عقول (عقل اول تا عقل فعال) مطرح می‌کردند و ایشان بحث تعقل را از معقول به حضرت حق منتقل می‌کند و می‌گوید که خدا به تعقل ذات خویش می‌پردازد و بر اساس این تعقل صادر اول را خلق می‌کند. بعد از خلقت صادر اول، به تعقل دربارهٔ صادر اول می‌پردازد، و بر اساس این تعقل دوم صادر دوم خلق می‌شود و در مرحلهٔ بعد به تعقل دربارهٔ صادر دوم می‌پردازد و بر مبنای این تعقل سوم موجود سوم ایجاد می‌گردد. و بدین‌سان هر مخلوق پیشین و متقدم زمینهٔ پیدایش موجود پسین و لاحق را فراهم می‌کند.

نظریهٔ دوم. هبة‌الله در نظریهٔ دوم خویش، برای تبیین چگونگی پیدایش موجودات کثیر از مؤلفهٔ تعقل بهره نمی‌گیرد، بلکه در مورد پیدایش صادر اول مثل حکیمان مشایی از عنصر فیض بهره می‌گیرد و می‌گوید که صادر اول از فیض حضرت حق ایجاد می‌شود. پس از این ایجاد، حضرت حق نسبت به صادر اول علم و آگاهی پیدا می‌کند و بر مبنای این آگاهی موجود دوم ایجاد می‌شود. در مرحلهٔ بعد، پس از ایجاد صادر دوم، خداوند نسبت به این موجود دوم نیز آگاهی می‌یابد و بر مبنای آگاهی و معرفت دوم، صادر سوم ایجاد می‌شود و این روند همچنان ادامه پیدا می‌کند.

نظریهٔ سوم. ابوالبرکات در تقریر سوم، برای تبیین چگونگی پیدایش موجودات کثیر از واحد از مؤلفه‌های مبدئیت اولی، قدرت، و حکمت حضرت حق بهره می‌گیرد و می‌گوید که حضرت حق بر اساس صفات مبدئیت، قدرت، و حکمت‌اش موجودات را به دو طریق

ایجاد کرده است. طریق اول ایجاد مجموعه مخلوقات است بالجمله، و طریق دوم آفرینش تفصیلی و تفکیکی موجودات است؛ و در آفرینش اخیر، خداوند هر ممکنی را براساس تقدّم و موقعیت خاصّ زمانی یا ازلیّ اش مشخص کرد.

نظریه چهارم. او در آخرین تقریرش، برای تبیین چگونگی پیدایش موجودات کثیر از واحد، از مؤلفه اراده استفاده می کند و می گوید که در حالت عادی از موجود واحد تنها موجود واحد صادر می شود، اما از موجود واحد به اعتبار دو اراده در دو وقت مختلف می تواند دو موجود صادر شود. او پس از بیان این بحث کلی وارد بحث مصداقی می شود و می گوید که از حضرت حق تنها موجود واحد صادر می شود و این صادر اول در قیاس با سایر موجودات اشبه و اقرب به حضرت حق است و حضرت حق هم فاعل و غایت اش است و، در گام بعد، خداوند موجود دوم (صادر دوم) را به خاطر موجود اول ایجاد می کند. البته این غایت اخیر باز به خدا برمی گردد.

همان طور که ملاحظه می شود، ابوالبرکات، برخلاف دیدگاه خودش، نظریه واحدی برای تبیین پیدایش کثیر از واحد ارائه نمی دهد، بلکه در نظریه اول از صفت تعقل، و در نظریه دوم از صفت علم، و در نظریه سوم از صفات مبدئیت اولی، قدرت، و حکمت، و در نظریه چهارم از صفت اراده خدا برای تبیین چگونگی پیدایش کثیر از واحد استفاده می کند. حال این پرسش مطرح می شود که چرا ایشان در تبیین چگونگی پیدایش کثیر از حضرت حق، به جای استعمال یک صفت خاص، از صفات متعدّد خدا بهره گرفته است؟ ممکن است کسی بگوید که همه این صفات جزء صفات ذات خدا هستند و تنها از جهت مفهوم اختلاف دارند و از حیث مصداق همه حکم واحد دارند.

این پاسخ از جهات متعدّد قابل تأمل است. یکی این که آیا حقیقتاً ابوالبرکات در مسئله رابطه صفات با ذات، به تئوری عینیت صفات با ذات قائل است و به تئوری متکلمان اشعری و معتزلی (زیادت صفات بر ذات یا نیابت ذات برای صفات) اعتقادی ندارد؟ بر فرض صحّت این ادعا، باز پرسش های دیگری قابل طرح اند: آیا صفات ذات خدا تنها منحصر به همین صفاتی اند که در این چهار تئوری بیان شده اند؟ آیا صفات دیگری، مثل حیات و علم و بصر، جزء صفات ذاتی حضرت حق نیستند؟ علاوه بر آن، آیا صفت مبدئیت و حکمت خدا بالاخص در مورد آفرینش تفصیلی و تفکیکی، یعنی این که خدا هر ممکنی را براساس موقعیت خاصّ زمانی یا ازلیّ اش مشخص می کند، نه آفرینش بالجمله و صفت اراده بالاخص در مورد اراده تفصیلی حضرت حق جزء صفات ذات خدا هستند و از جهات مصداقی عین صفات ذاتی حضرت حق هستند؟

طراح و مبدع یک تئوری باید به صورت دقیق به پرسش‌هایی که در پیرامون نظریه‌اش مطرح است پاسخ دهد و علل‌گزینش مؤلفه‌ها و متغیرهای مد نظر در تئوری‌اش را به صورت دقیق بیان کند، و مشخص کند که چرا مؤلفه x را بر مؤلفه y ترجیح می‌دهد؟ تا هم ثبات رأی خویش را در بیان نظریه‌اش مشخص کند و هم دیگران را از حالت ابهام خارج گرداند.

۳.۶. ابهام در مورد روابط موجودات در عوالم متعدد

در تئوری‌های مطرح‌شده از سوی حکیمان مشایی (فارابی و ابن‌سینا) درباره نظام فیض، چگونگی روابط موجودات در عوالم مختلف (لاهورت، جبروت، ملکوت، ناسوت) مشخص شده است و حکیمان مشایی توضیح دادند که روابط میان این چهار عالم رابطه علی است و در میان موجودات عالم ناسوت روابط عرضی برقرار است. اما ابوالبرکات بغدادی در تئوری خویش تنها به وجود صادر اول و دوم و سوم اکتفا کرده است و درباره ماهیت صادر اول و دوم و سوم هیچ سخنی نگفته است. در نظریه او ماهیت صادر اول، دوم، و سوم مشخص نیست و بر اساس دیدگاه او نمی‌توان گفت که آیا صادر اول عقل است یا نور یا روح، و صادر دوم و سوم واجد چه ماهیتی‌اند. و همین امر باعث ابهام جدی در تئوری مطرح‌شده از سوی هبة‌الله گردیده است.

۳.۷. عدم توجه به هیئت بطليموسى

فارابی جزء دانشمندان ذوالفنون و جامع‌العلوم بوده و علاوه بر آشنایی با فلسفه به معنای اخص، بر علوم مختلف زمان‌اش، مثل منطق، اخلاق، ادبیات، طبیعیات و... تسلط داشته است و، به همین جهت، از نتایج علوم مختلف در تحلیل‌های فلسفی‌اش بهره‌جسته است. از آن جمله است بحث نظام فیض.

او ظاهراً اول حکیم مسلمانی است که پیوند وثیقی میان نظام افلوطینی و هیئت قدیم ایجاد کرد. بر مبنای هیئت بطليموسى تعداد افلاک نه تا است. فارابی برای تبیین ارتباط عقول با افلاک، تعداد نه عقل (اول تا عقل نهم) را مطرح کرد و گفت که عقل دهم (عقل فعال) به تدبیر عالم مادون عالم قمر می‌پردازد. بر این اساس تعداد عقول را به ده عقل منحصر کرد.

این ابتکار فارابی در پیوند میان نظام فیض و هیئت بطليموسى در دوره‌های بعد مورد استقبال فیلسوفان سترگ پسین، مثل ابن‌سینا (الشفاء، الالهيات، ۴۰۵-۴۰۷؛

همو، الاشارات و التنبيهات، ۲۴۴/۳-۲۴۷، اخوان الصفا (رسائل اخوان الصفا، ۱۹۶/۳-۱۹۸)، خواجه نصیرالدین طوسی (نقد المحصل، ۳۳۸؛ همو، قواعد العقاید، ۴۵۴؛ همو، رساله العلل و المعولات، ۱۵۵-۱۵۹؛ همو، رساله صدور الكثرة عن الواحد، ۱۴۵) سه‌روردی (مجموعه مصنفات ۲: حکمة الاشراف، ۱۴۵/۲-۱۴۰) شهرزوری (شرح حکمة الاشراف، ۳۴۴-۳۴۵) قطب‌الدین شیرازی (شرح حکمة الاشراف سه‌روردی، ۳۲۳-۳۲۴) دشتکی (اشراف هیاکل النور، ۱۰-۱۱)، و ملاًصدرا (مجموعه رسائل فلسفی: «اجوبة المسائل النصيرية»، ۱۷۱-۱۷۳، و «شواهد الربوبية»، ۱۸۸-۱۹۰، همو، المبدأ و المعاد، ۱۸۸-۱۹۰؛ همو، الاسفار الاربعه، ۴۶/۲-۸۱) قرار گرفت.

از فیلسوفان معاصر مرحوم علامه طباطبایی، جهت پیوستگی میان نظریه نظام فیض و هیئت بطلیموسی را به چالش کشید و با توجه به ابطال مدعیات هیئت قدیم، در تقریر نظام فیض در آثار مختلف فلسفی خویش، هیچ عنایتی به هیئت بطلیموسی درباره افلاک نداشت (طباطبایی، بداية الحکمة، ۱۸۵-۱۹۴، همو، نهاية الحکمة، ۳۱۳-۳۲۳، همو، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۳۰۸/۴-۳۱۱، همو، تعلیقه بر الاسفار الاربعه، ۱۰۹/۷).

ابوالبرکات نیز در تبیین دیدگاه مختار خویش، برخلاف حکیمان مشایی، به هیئت بطلیموسی هیچ عنایتی نکرده و نظریه خویش را بدون توجه به آن تبیین کرده است. این امر یکی از نکات مثبت نظریه اوست.

۳.۸. نارسایی نقد ابوالبرکات نسبت به حکیمان مشایی

به گمان نگارنده، شاید مهم‌ترین علت مخالفت ابوالبرکات با تحلیل حکیمان مشایی درباره نظام فیض انگیزه‌ای روانشناختی باشد؛ و آن این است که بنا به پندار هبه‌الله تحلیل حکیمان مشایی مبتنی بر نوعی نظام علی و معلولی است و در این نظام مخلوقات، اعم از عقول، نفوس، و موجودات مادی، نوعی نقش علی را در نظام هستی ایفا می‌کنند و این به معنای نفی یا حداقل کم‌رنگ شدن توحید افعالی است. به همین جهت، او در تقریرهای مختلف خویش با جدّ و جهد تمام در صدد آن است که نقش علیت را حتی از عقول نفی کند و خدا را به عنوان علت مستقیم در تمام حوادث معرفی کند و بدین امر در تقریر دوم‌اش به صورت صریح اعتراف می‌کند و می‌گوید که بر این مبنا ایجاد حضرت حق به موجود واحدی منحصر نمی‌شود، بلکه به ذات‌اش و از ذات‌اش

و بدون وساطت سبب دوم موجود دیگری ایجاد می‌کند و سپس از جهت تصور این موجود، مثل موجود اول یا از جهت ایجادش، موجود دیگر از او صادر می‌شود (بغدادی، ۱۵۹/۳).

خواجه نصیر نیز در شرح گرانقدرش بر *الإشارات و التنبيهات*، به مخالفت ابوالبرکات نسبت به حکما چنین اشاره می‌کند: ابوالبرکات بغدادی حکما را از آن جهت که به نظام علی و معلولی اعتقاد دارند و برای غیر خدا در مورد صادر اول و صوادر بعدی نقش علیت قائل‌اند مورد سرزنش و مؤاخذه قرار می‌دهد و بر این باور است که باید همه معلول‌ها را به صورت مستقیم به حضرت حق نسبت داد و برای صوادر اول و دوم باید تنها در حد شروط معدّه افاضات حضرت حق نقش قائل شد (ابن‌سینا، *الاشارات والتنبيهات*، ۲۴۹/۳).

همان‌طور که خواجه نصیر بیان کرده است، این تشنیع ابوالبرکات بر حکیمان مشایی قابل‌پذیرش نیست و حداکثر باید آن را در حد مؤاخذات لفظی لحاظ کرد. (همان) زیرا همه حکیمانی که برای ممکنات، حتی عقول، نقش علیت قائل‌اند بر این باورند که هستی‌بخش حقیقی حضرت حق است و بقیه سلسله به عنوان علت حقیقی نقش ایفا نمی‌کنند و این تعبیر حکما از روی تسامح و مجاز است. هم‌چنان‌که وقتی حکما درباره علل اتفاقی یا علل عرضی سخن می‌گویند چنین است، بدین معنی که آن‌ها اصلاً به علل اتفاقی اعتقاد ندارند، بلکه مراد آن‌ها از علل اتفاقی امور اقلی‌الوجود، و مراد آن‌ها از علل عرضی در مقابل علل ذاتی است. (همان)

این نقد بالاخص در مورد حکمت متعالیه که بحث امکان فقری را در برابر امکان ماهوی مطرح کرده و همه موجودات را نه تنها فقیر، بلکه عین‌الفقر و عین‌الربط می‌داند، بسیار رنگ می‌بازد.

نتیجه

گرچه ابوالبرکات، به زعم خویش، نظریه واحدی درباره چگونگی پیدایش کثیر از واحد ارائه می‌دهد، با تأمل و تدقیق در مکتوبات‌اش درمی‌یابیم که وی به جای یک نظریه در حقیقت چهار نظریه ارائه داده است.

در مجموع محاسن نظریه او عبارت‌اند از: (۱) ارائه نظریه بدیل و نوین، در مقابل نظریه حکیمان مشایی (نظریه نظام فیض). به نظر نگارنده، کندوکاو و خردورزی پیرامون مسائل فلسفی به همراه ارائه نظریه نوین، حتی اگر مَصَاب نباشد، شایسته

تحسین و تقدیر است؛ زیرا زمینه را برای توسعه خردورزی فراهم می‌کند. (۲) او، برخلاف حکیمان مشایی، میان نظریه خویش و طبیعیات و هیئت قدیم پیوندی ایجاد نکرده، بلکه پیوند ارائه‌شده از سوی حکیمان مشایی را گسسته است. امروزه نادرستی نظریه افلاک قدما مبرهن گشته است. (۳) او، برخلاف کثیری از متکلمان مسلمان، اصل قاعده الواحد را پذیرفته است.

به نظر نگارنده، نقاط ضعف انگاره او را چنین می‌توان برشمرد: (۱) او به خاطر برداشت ناصواب تاریخی رایج در میان متفکران مسلمان درباره انتساب/تولوجیای فلوطین به ارسطو دچار خطای تاریخی شده است. (۲) ابوالبرکات، برخلاف خواجه نصیر و حکیمان مسلمان، براین باور است که میان موجودات رابطه علی وجود ندارد و خداوند علت مستقیم همه پدیده‌هاست. این دیدگاه قابل دفاع نیست. (۳) او همچنین یکی از شرایط مهم بنیادی نقد، یعنی تفتن کامل و عمیق ناقد نسبت نظریه مورد نقد، را رعایت نکرده است. (۴) او حتی، به گمان راقم این سطور، درک عمیقی از نظریه خویش درباره مسئله مورد بحث نداشته است و، بدین جهت، ما شاهد نوعی تزلزل رأی در بیان دیدگاه مختارش هستیم. (۵) از نقاط ضعف دیگر نظریه ابوالبرکات آن است که او تبیین دقیق و عمیقی از روابط میان موجودات در عوالم متعدد ارائه نداده است. (۶) در نهایت گرچه جرات نقد او نسبت به نظریه نظام فیض حکیمان مشایی قابل تمجید و ستایش است، نقد او مقرون به صواب نیست.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، الشفاء: الإلهیات، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۱۸ ه.ق.
۲. —، الإشارات والتنبيهات، دفتر نشر الكتاب، تهران، ۱۴۰۳ ه.ق.
۳. —، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تصحیح و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۴.
۴. —، دانشنامه علایی: الهیات، با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر محمد معین، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بوعلی‌سینا، تهران-همدان، ۱۳۸۳.
۵. —، رسالة العروس، نسخة خطی، مجموعه ۸۶ از سری کتب اهدایی دکتر مشکوة به دانشگاه تهران.

۶. — ، «سؤال الشيخ ابى سعيد عن شيخ الرئيس» (يا «سبب اجابة الدعا و كيفية الزيارة»)، در مجموعه رسائل ابن سينا، تصحيح مكائيل بن يحيى المهرس، ليدن بريلى، ۱۸۸۹ م؛ نیز در مجموعه رسائل الشيخ الرئيس ابى على الحسين بن عبدالله بن سينا، بيدار، قم، ۱۴۰۰ ه.ق.
۷. — ، التعليقات، تحقيق الدكتور حسن مجيد العبيدى، بيت الحكمة، بغداد، ۲۰۰۲ م.
۸. — ، «رسالة العشق»، در مجموعه رسائل شيخ الرئيس ابى على الحسين بن عبدالله بن سينا، بيدار، قم، ۱۴۰۰ ه.ق.
۹. — ، المبدأ والمعاد، مؤسسه مطالعات اسلامى دانشگاه تهران و دانشگاه مكيلى، تهران، ۱۳۶۳.
۱۰. بغدادى، ابوالبركات، المعتبر فى الحكمة، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ۱۳۷۳.
۱۱. جرجانى، مير سيد شريف، شرح المواقف، منشورات الشريف الرضى، قم، ۱۴۱۵ ه.ق.
۱۲. دشتكى شيرازى، غياث الدين منصور، اشراق هياكل النور لكشف ظلمات شواكل الغرور، مركز نشر ميراث مكتوب، تهران، ۱۳۸۲.
۱۳. رازى، فخرالدين، المباحث المشرقية، دار الكتاب العربى، بيروت، ۱۴۱۰ ه.ق.
۱۴. رحيمان، سعيد، فيض و فاعليت وجودى از فلوطين تا صدر المتألهين، بوستان كتاب، قم، ۱۳۸۱.
۱۵. سهروردى، مجموعه مصنفات ۲: حكمة الاشراق، با تصحيح و مقدمه هانرى كربين، انجمن اسلامى حكمت و فلسفه ايران، تهران، ۱۹۷۷.
۱۶. شهرزورى، شرح حكمة الاشراق، پژوهشگاه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، تهران، ۱۳۷۳.
۱۷. شيرازى، قطب الدين، شرح حكمة الاشراق سهروردى، دانشگاه تهران و مؤسسه مطالعات اسلامى دانشگاه مكيلى، تهران، ۱۳۸۰.
۱۸. طباطبايى، محمدحسين، نهاية الحكمة، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، ۱۳۶۲.
۱۹. — ، بداية الحكمة، نشر دانش اسلامى، قم، ۱۴۰۴ ه.ق.
۲۰. — ، اصول فلسفه و روش رئاليسم، صدرا، قم، ۱۳۶۵.
۲۱. طوسى، خواجه نصيرالدين، نقدالمحصل، دارالاضواء، بيروت، ۱۴۰۵ ه.ق.
۲۲. — ، قواعد العقائد، دارالاضواء، بيروت، ۱۴۰۵ ه.ق.
۲۳. — ، رسالة العلل و المعلولات، دارالاضواء، بيروت، ۱۴۰۵ ه.ق.
۲۴. — ، صدور الكثرة عن الوحدة، دارالاضواء، بيروت، ۱۴۰۵ ه.ق.

۲۵. —، مصارع المصارع، مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى، قم، ۱۴۰۵ هـ ق.
۲۶. فارابی، كتاب السياسية المدنية، دار و مكتبة الهلال، بيروت، ۱۹۹۶ م.
۲۷. —، آراء اهل المدينة الفاضله و مضاداتها، دار و مكتبة الهلال، بيروت، ۲۰۰۲ م.
۲۸. —، فصوص الحكم، با شرح سيّد اسماعيل الحسنى الشنب غازانى، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگى، تهران، ۱۳۸۱.
۲۹. —، احصاء العلوم، با تصحيح على بوملحم، دار و مكتبة الهلال، ۲۰۰۲ م.
۳۰. —، فصول مبادئ آراء اهل المدينة الفاضلة، دارالمشرق، بيروت، ۱۹۸۶ م.
۳۱. —، رسالة فى العقل، دار المشرق، بيروت، ۱۹۸۶ م.
۳۲. —، عيون المسائل، مطبعة ستارة، مصر، ۱۹۰۷ م.
۳۳. —، فصول منتزعة، مكتبة الزهراء، تهران، ۱۴۰۵ هـ ق.
۳۴. —، رسالة فى اثبات المفارقات، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد دكن، ۱۳۴۵ هـ ق.
۳۵. —، التعليقات، انتشارات حكمت، تهران، ۱۳۷۱.
۳۶. فاضل مقداد، ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى، قم، ۱۴۰۵ هـ ق.
۳۷. ملّاصدرا (صدرالدين شيرازى)، «شواهد الربوبية»، در مجموعه رسائل فلسفى صدرالمتألهين، انتشارات حكمت، تهران، ۱۳۷۵.
۳۸. —، «اجوبه المسائل النصيرية»، در مجموعه رسائل فلسفى صدرالمتألهين، انتشارات حكمت، تهران، ۱۳۷۵.
۳۹. —، شرح الهداية الاثيرية، بى جا، بى تا.
۴۰. —، المبدأ و المعاد، انجمن شاهنشاهى فلسفه ايران، تهران، ۱۹۷۶ م.
۴۱. —، الشواهد الربوبية، با تعليقات حاج ملاهادى سبزوارى، مركز نشر دانشگاهى، تهران، ۱۳۶۰.
۴۲. —، الاسفار الاربعه، ج ۲، انتشارات مصطفوى، قم، ۱۳۶۸.
۴۳. —، الاسفار الاربعه، ج ۷، انتشارات مصطفوى، قم، ۱۳۶۸.

